SEMBOLİK FORMLAR FELSEFESİ III

BİLGİNİN FENOMENOLOJİSİ

ERNST CASSIRER



HECE

Ernst Cassirer (1874-1945): 20. yüzyılın önemli filozoflarından biri olarak gösterilen Ernst Cassirer, 1874'de Breslau'da doğmuştur. 1892'de Berlin'de hukuk öğrenimine başlamış, ancak daha sonra eğitim alanını Alman Edebiyatı ve felsefe olarak değiştirmiştir. 1894'de hocası George Simmel vasıtasıyla, Hermann Cohen'in yazılarıyla tanıştıktan sonra Cassirer 1896'da Marburg Üniversitesi'nde Cohen'den felsefe eğitimi almaya başlar. 1899'da Cohen'in yanında doktorasını **Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis** (Descartes'ın Matematiksel ve Doğabilimsel Bilgi Eleştirisi) tezi ile tamamlar. Bu süreçte, Yenikantçı Marburg okuluna katılır ve Cohen'in yanında, Paul Natorp ile de çalışır. Onun 1902'de yazdığı ve önemli bir Leibniz yorumu olarak kabul edilen **Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen** (Bilimsel Temelleri İçinde Leibniz'in Sistemi) eseri, Cassirer'in ilk bağımsız çalışmasıdır. İlk cildi 1906'da yayınlanan ve bilgi probleminin tarihi üzerine aydınlatıcı bir eser olan üç ciltlik **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit** (Yeniçağ Bilimi ve Felsefesinde Bilgi Problemi) çalışması Cassirer'in doçentlik tezidir. Bu eserin ilk iki cildi felsefî ve doğabilimsel bilgiyi, 1920'de yayınlanan üçüncü cildi Kant sonrası sistemleri konu alır. 1906 da doçent olan Cassirer, Hamburg üniversitesine çağrıldığı 1919 yılına kadar, Berlin Üniversitesi'nde görev yapmıştır. Zamanının düşünce perspektifine göre çığır açıcı olarak görülebilecek ve bilgi ve bilim teorisi nitelikli bir inceleme olan **Substanzbegriff und Funktionsbegriff** (1910) (Töz ve Fonksiyon Kavramları), onun kendi bilgiteorisel düşüncelerini yansıtır. Yine bu bağlamda o, fizikteki gelişmeleri, klasik fizikten modern fiziğe geçişi çok ayrıntılı inceler ve bilgi teorisi açısından yorumlar. **Zur Einstein'schen Relativitatstheorie** (1921) (Einstein'ın Rölativite Teorisi Üzerine) eseri, modern fizikteki gelişmeleri bilgi teorisi açısından inceleyen ve bu gelişmelerin bilgi teorisine etkilerini yorumlayan ilk felsefî çalışmalardan biridir. O, bu çalşmasını yaparken, Einstein ile de yazışmıştır. Berlin'de bulunduğu süre içinde Cassirer 1912'den itibaren Kant'ın eserlerinin basımı ile uğraşmıştır. Bu esnada yazdığı **Kants Leben und Lehre** (Kant'n Yaşamı ve Öğretisi) (1918), Kant üzerine derinlemesine ve ayrıntılı bir çalışmadır. Cassirer'in Berlin dönemindeki eserlerinde biri de, Alman zihin tarihi üzerine farklı bir çalışma olan **Freiheit und Form** (Özgürlük ve Form) (1916)'dur. Cassirer'in asıl düşünce çizgisi, Hamburg Üniversitesi'nde göreve başladıktan sonra netleşir. Özellikle onun Warburg kütüphanesi çevresinde toplanan bilim adamlarıyla ve kütüphanenin kültürel ortamıyla tanışması, bu konuda asıl belirleyici faktör olmuştur. Onun felsefî sistemine de adını veren temel eserleri; **Philosophie der symbolischen Formen I, Die Sprache,** (1923) (Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil); **Die Philosophie der symbolischen Formen II, Das mythische Denken** (1925) (Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme); **Philosophie der symbolischen Formen III, Phanomenologie der Erkenntnis,** (1929) (Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi), bu ortamda en verimli zeminini bulmuştur. Cassirer'in Ham-

burg'ta yaşadığı süre içinde yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: **Die Begriffsform im mythischen Denken** (Mitik Düşünmede Kavram Formu), **Sprache und Mythos** (Dil ve Mitos), **Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance** (Rönesans Felsefesinde Evren ve Birey), **Die Philosophie der Aufklärung** (Aydınlanma Felsefesi). Cassirer 1933'e kadar Hamburg Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak hayatını sürdürür. 1929-1930 yıllarında bu üniversitenin rektörlüğünü de yapar. Bu göreviyle o, bir Alman üniversitesindeki ilk Yahudi rektör vasfını da kazanır. Ancak nasyonal-sosyalistlerin iktidara gelmelerinden sonra İngiltere'ye göç eder ve misafir öğretim üyesi olarak 1933-1934 yıllarında Oxford'ta ders verir. 1935 yılında İsveç'e giden Cassirer Göteborg Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü yapar. 1939'da İsveç vatandaşlığına kabul edilir. ABD'ne göç edene kadar yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: **Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik** (Modern Fizikte Determinizm ve İndeterminizm), **Descartes, Zur Logik der Wissenschaften** (Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine), **Die Platonische Renaissance in England und Schule von Cambridge** (Cambridge ve İngiltere'de Platonculuğun Yeniden Doğuşu) **Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs** (Sembol Kavramının Özü ve Etkisi) **Philosophie und exakte Wissenschaft** (Felsefe ve Kanıtlamacı Bilim). 1941'de ABD'ne göç eden Cassirer Yale ve Columbia üniversitelerinde felsefe dersleri verir. 1944'de İngilizce olarak yayınladığı **An Essay on Man** (İnsan Üstüne Bir Deneme) eserinde hem kendi felsefî düşüncelerinin çok genel bir özetini verir, hem de kültüre antropolojik açıdan bir bakış sergiler. Ölümünden bir yıl sonra yayınlanan **The Myth of State** (Devlet Efsanesi)'de, hem devlet kavramına farklı bir bakış, hem siyasal düşüncenin tarihsel gelişiminin farklı bir yorumu, hem de nasyonal sosyalizm üzerine felsefî değerlendirmeler yer alır. Cassirer 1945'te Amerika'da hayata veda etmiştir.

Milay Köktürk: 1961 yılında Zonguldak'ta doğdu. İlkokulu Zonguldak'ta, ortaokul ve lise eğitimini Kastamonu Göl Öğretmen Lisesi'nde tamamladı. 1984 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde **"Lise Felsefe Müfredat Programlarının Değerlendirilmesi"** adlı teziyle 1987'de tamamladı. Burdur ve Manisa illerindeki değişik liselerde sekiz yıl felsefe öğretmenliği yaptı. 1995 yılında Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, **"Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar"** adlı teziyle, 2001'de doktorasını bitirdi. **"Hedef Ülke Türkiye'de Birey Toplum ve Siyaset"** ve **"Kültür Bilimi Yazıları"** adlı kitapları yayınlanmış olan Milay Köktürk, bazı dergilerse siyasal, sosyal ve kültürel nitelikli analiz yazıları yazmaktadır. Pamukkale Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmakta olan ve çalışmalarını bilim ve kültür felsefesi ağırlıklı olarak sürdüren Köktürk, evli ve iki çocuk babasıdır.

SEMBOLİK FORMLAR FELSEFESİ III

BİLGİNİN FENOMENOLOJİSİ

Ernst CASSIRER

Türkçesi:
Milay KÖKTÜRK

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 122
Felsefe: 3

Birinci Basım: Eylül 2005
© Hece Yayınları

Kapak Tasarımı: Sarakusta
Dizgi/Düzelti: HECE
Teknik Hazırlık: HECE
Baskı: Öncü Basımevi

Takım: 975-8988-23-9
ISBN: 975-8988-26-3

HECE YAYINLARI
Konur Sk. No: 39/1 Kızılay/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenişehir/Ankara
Telefon: (0 312) 419 69 13
Fax: (0 312) 419 69 14
e-posta: hecedergi@yahoo.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ / 7

GİRİŞ / 13

1. Bilginin maddesi ve formu / 13

2. Sembolik bilgi ve nesne dünyasının inşası için anlamı / 34

3. İç deneyimin "doğrudanlığı"-Psikolojinin konusu / 42

4. Modern metafizikte sezgisel ve sembolik bilgi / 60

BİRİNCİ BÖLÜM

İFADE FONKSİYONU VE İFADE DÜNYASI

I. Kısım: Öznel ve Nesnel Analiz / 69

II. Kısım: Algı Bilincinin Temel Unsuru Olarak İfade Olgusu / 86

III. Kısım: İfade Fonksiyonu ve Ruh-Beden Problemi / 134

İKİNCİ BÖLÜM

TEMSİL PROBLEMİ ve GÖRSEL DÜNYANIN İNŞASI

I. Kısım: Kavram ve Temsil Problemi / 151

II. Kısım: Şey ve Özellik / 164

III. Kısım: Mekan / 197

IV. Kısım: Zaman Fikri / 223

V. Kısım: Sembolik Özlülük / 263

VI. Kısım: Sembol Bilincinin Patolojisi Üzerine / 282

1. Sözyitimi hastalığında sembol problemi / 282

2. Sözyitimi hastalığında algı dünyasının değişimi / 282

3. Eşya algısının patolojisi üzerine / 321

4. Mekan, zaman ve sayı / 334

5. Patolojik davranış bozuklukları / 361

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ANLAM FONKSİYONU VE BİLİMSEL BİLGİNİN İNŞASI

I. Kısım: Kavram Teorisi Üzerine / 385
1. "Doğal dünya kavramı"nın sınırları / 385
2. Kavram ve yasa - Matematiksel mantıkta kavramın konumlanışı – Küme ve bağıntı kavramları - Önerme/cümle fonksiyonu olarak kavram - Kavram ve tasarım / 391
II. Kısım: Kavram ve Nesne / 430
III. Kısım: Dil ve Bilim – Nesne ve Düzen İşaretleri /449
IV. Kısım: Matematiğin Nesnesi / 488
1. Matematiğin sezgisel ve biçimsel olarak temellendirilişi / 488
2. Kümeler teorisinin inşası ve matematiğin "temel krizi" / 501
3. Matematik teorisinde işaretin konumlanışı / 517
4. "Düşüncede var olan unsurlar" ve matematiğin inşasındaki anlamı / 533
V. Kısım: Doğabilimsel Bilginin Temelleri / 556
1. Empirik ve kurgusal çeşitlilikler / 556
2. Fiziksel dizi oluşturma ilkesi ve metodu / 581
3. Modern fizik sisteminde "sembol" ve "şema" / 613
DİZİN / 657

ÖNSÖZ

"Sembolik formlar felsefesi"nin üçüncü cildi, sistematik felsefe çalışmalarıma başladığım 20 yıl önceki araştırmalara, aynı zamanda da bilgi problemine, "teorik dünya görüşü"nün düzenlenmesi ve inşasına dönüştür. Bu incelemenin merkez noktasında teorik dünya görüşü bulunmakta; fakat bilginin temel formu sorusu da, daha geniş ve genel anlamda sorulmaktadır. "Töz ve Fonksiyon Kavramları" (1910) eserimdeki analizler, bilginin temel yasasının, bilgi en yüksek "zorunluluk" ve "genellik" aşamasına eriştiğinde en açık ve net biçimde gösterilebileceğinden hareket etmekteydi. Bundan dolayı matematik ve matematiksel doğa bilimi alanında, matematiksel-fiziksel "nesnelliğin" temellendirilmesinde bu yasa araştırılmıştır. Orada belirtildiği gibi, bilginin formu, gerçekte, pozitif bilim formuyla örtüşmektedir. "Sembolik formlar felsefesi", metodik anlamda olduğu gibi içeriksel anlamda da, baştaki bu problem-koymanın dışına çıkmıştır. Sembolik formlar felsefesi, sadece bilimsel dünya kavrayışının oluşumunda değil, ayrıca "doğal dünya kavrayışı"nın, algıya ve seyre dayalı dünya kavrayışının oluşumunda bile hüküm süren, gerçek teorik form unsurları ve motiflerinin olduğunu göstermeye girişerek, bizzat "teori" kavramını genişletmektedir. Sembolik formlar felsefesi, mitik dünya ile de bağlantı kurmaktadır. Mitik dünya, her ne kadar empirik düşünme yasasına indirgenemese de, asla yasasız değildir; bu dünya, kendine özgü ve bağımsız bir oluşum biçimine sahiptir. Ve bunlardan dolayı, sözü edilen felsefe, sonuçta deneyim ve gözlemle dünyaya bakışın, yani "doğal dünyaya bakış"ın sınırlarına doğru ilerler. Üçüncü ciltte, bu çalışmanın birinci ve ikinci cildinde ortaya konulan ve elde edilen sonuçlardan, artık sistematik sonuç çıkarmaya çalışılmaktadır. Üçüncü cildin ulaşmaya çalıştığı şey, yeni ortaya konan "teori" kavramını, tüm boyutlarıyla ve kendi içinde taşıdığı biçimlendirme imkânları zenginliği içinde somut hale getirmektir. Üçüncü ciltte, mitos ve dil analiziyle keşfedilen diğer zihinsel tabakalar burada soyut, "çıkarımsal" bilgi tabakasıyla ilişkilendirilmektedir. Onlar bu tabakanın altyapısını oluşturmaktadır. Bu ciltte sözü edilen altyapıya atfen ve onun sürekliliği dikkate alınarak, bilimin "üstyapısı"nın mimarisi ve düzeni, özelliği belirlenmeye çalışılmaktadır. Böylece "sembolik formlar felsefesi", pozitif bilginin dünya tablosunu tekrar kendi problem çerçevesi içine dâhil eder. Fakat bu felsefe, bu dünya tablosuna başka bir şekilde yaklaşmakta ve bu yaklaşım gereğince problemi farklı bir perspektif altın-

da görmektedir. Sembolik formlar felsefesi bu tabloyu, sadece mevcut varoluşu içinde incelemek yerine, onu, zorunlu düşünsel aracılıkları içinde kavramaya çalışmaktadır. Sembolik formlar felsefesi düşüncenin bu tabloda eriştiği göreli "son" ile ilgili olarak, işte bu sonun kendisini olan ve son anlamına gelen şey olarak anlamak için, onun başlangıçlarını ve ortasını sorar.

Bu problem-koymanın çerçevesini belirleyen genel bakış açısını girişte ayrıntılı olarak ortaya koydum. Burada, bu cildin içeriği için seçtiğim başlığı kısaca savunmam ve açıklamam gerekmektedir. Ben "bilginin fenomenolojisi"nden söz etmekle, modern dil kullanımına değil, "fenomenoloji"nin Hegel tarafından belirlenen ve onun sistematik olarak temellendirdiği ve haklılık kazandırdığı temel anlamına dayanmaktayım. Fenomenoloji felsefesini Hegel, bilginin temel kabulü haline getirir. Çünkü Hegel, zihinsel formların tamamını, felsefî bilgiden hareketle kuşatmayı ister; bu kapsayıcılık Hegel'e göre sadece bir formdan diğer forma geçişte görülebilir. Hakikat "bütün"dür; fakat bu bütün bir defada verilmiş olamaz; o, düşünce tarafından, kendi gerçek içsel hareketi içinde ve aynı içsel hareketin sistemli işleyişi gereğince gelişip açılmış olmalıdır. Bu açılma, öncelikle bizzat bilimin özünü ve varlığını oluşturur. Bilimin içinde olduğu ve yaşadığı düşünce unsuru, bundan dolayı, bizzat kendi kusursuzluğu ve berraklığını, sadece kendi oluş hareketi vasıtasıyla elde eder. "Bilim kendinden itibaren özbilinç talep eder. Bu özbilinç, bilimle ve bilimin içinde yaşayabilmek ve varlığını sürdürmek için, bu havaya bürünen özbilinçtir. Karşıt olarak ise, birey, bilimin özbilince en azından bu duruş noktasına kadar merdiven uzatmasını, özbilince kendi içindeki duruş noktasını göstermesini talep etme hakkına sahip olmalıdır. Bireyin hakkı, kendi bilgisinin her biçiminde ona sahip olmayı bilen mutlak özgürlüğe dayanır. İster bilim tarafından tanınan ya da tanınmayan form olsun, ister istenen içerik olsun, her biçim içinde hukuk mutlak formdur; yani hukuk bizzat kendi biçiminin doğrudan kesinliğidir ve -eğer bu ifade tercih edilirse- kayıtsız-şartsız varlıktır." (Zihnin Fenomenolojisi, Önsöz, c. II, s. X) Eğer bu telos, bir kendisi için varolan olarak kabul edilirse; eğer o baş ve ortanın çözülmüşlüğü ve ayrılmışlığı olarak kabul edilirse, son olanın ve zihnin "telos"unun kavranamayacağı ve ifade edilemeyeceği, net biçimde söylenemez. Felsefî refleksiyon, başlangıç ve ortaya karşı, sonu, bu şekilde dışlamaz; her üçünü birlikli bir tümel hareketin bütünleyici unsuru olarak kabul eder. "Sembolik formlar felsefesi", Hegelci eğilimin uygulamasındaki gibi temellenmesinde de ondan daha başka yollara gitmesi gerektiği halde, bu temel inceleme ilkesinde bu eğilimle uzlaşır. Sembolik formlar felsefesi, bireye, "doğ-

rudan" bilincin dünyasında bulunan birincil yapılardan, "saf bilgi"nin dünyasına götürecek olan "merdiveni uzatmak" ister. Bu merdivenin hiçbir basamağı, felsefî incelemede vazgeçilebilecek bir *alt tür* değildir. Bilgiyi kendi ürünü veya salt üretimi içinde değil, saf süreç-niteliği içinde, "*procedere*" formu ve niteliği içinde anlamak söz konusu olunca, bu basamakların hepsinin hesaba katılması, dikkate alınması ve bilinmiş olması gereği ortaya konulabilir ve konmalıdır.

Kitabın bazı ayrıntılarına gelince; matematiksel-fiziksel nesne dünyasının inşasından söz eden üçüncü kısım, daha önceki çözümlemelerin sonuçlarına bağlanmıştır. Burada, yasa kavramının şey kavramından "öncelikliliği" düşüncesinde, bu çözümlemeleri yönlendiren ve belirleyen ilke konusunda kesin sonuca ulaşıldı. Ama artık bu düşüncenin, matematiğin ve pozitif doğa biliminin son yüzyılda kaydettiği olağanüstü düşünsel gelişimle karşılaştırılarak pekiştirilmesi, açık hale getirilmesi ve doğruluğunun kanıtlanması gerekmekteydi. Pozitif bilimin içerik ve yapısında meydana gelen içeriksel dönüşümlerde, metodik sürekliliğe ara verilmediği ve devredilmediği; hatta bu sürekliliği en yeni şekilde doğrulayan ve aydınlatan bu içeriksel değişikliklerin nasıl oldukları gösterilmeliydi. Bu şey-durumunun ortaya konulmasında, daha önceki araştırmalara başvurduğumda ve onlara dayandığımda[1], bu cildin ilk iki bölümünde en baştan güç bir görev beni beklemekteydi. Bu bölümler daha önce gösterilen ve sınırları çizilen bir çerçevenin içinde hareket edemezlerdi; onlar, kendi alanlarını bizzat kendileri kazanmaya ve kuşatmaya girişmek zorundaydılar. Gerçi esas itibariyle şey algısının ve ifade algısının temel formuyla ilgili olan bu bölümler, bilinen sorunları işlemektedir. Bu problemler, eskiden beri bilgi eleştirisi tarafından olduğu gibi psikoloji tarafından, metafizik gibi fenomenoloji tarafından da çözülmeye çalışılan problemlerdir. Fakat bu soruların hepsinin birbiriyle ilişkili olduğu görülür görülmez, problem, yeni bir yapı ve farklı bir anlam kazanmıştır. Bu soruların bu ilişkisi "Sembolik Formlar Felsefesi"nin sistematik temel sorusuyla ortaya konur. Burada, sembolik formlar felsefesinin konuya gerçekten tümel bir bakış tarzı kendini gösterir ki, bu felsefenin tam akılcı "yönelim"i, bu bakış yoluyla değişir. Bu zihinsel "özetleme" biçiminin açıkça ortaya çıkartılması için, fenomenolojinin, psikolojinin ve nihayet algı patolojisinin sunduğu materyali, kendi çeşitliliği ve kendi somut mevcudiyeti içinde, her yönüyle kavramayı, ama aynı zamanda bu materyalde yeni bir problemler bütününü somut hale getirmeyi denemek gerekti. Bu girişimin, ilk başlangıç ve hareket olarak yorumlanamayacağını açıkça gösterdim. Eğer ben böyle bir şeye girişseydim, o zaman bu girişimin, diğer araştırmalar tarafından olduğu gibi, felsefî araştırma tarafından da kabul edilmesi ve sürdürülmesi ihtimali ortaya çıkardı.

Önceki çalışmalarımda yaptığım gibi, bu çalışmada da sistematik incelemeyi tarihsel incelemeden ayırmadım; her ikisini sıkı biçimde birleştirmeye çabaladım. Tarihsel ve sistematik inceleme, sadece böyle bir ilişkilendirmeyle bir diğerini karşılıklı olarak aydınlatabilir ve karşılıklı olarak meydana çıkarabilir. Şüphesiz bu yazıların çerçevesini aşmadan, saf tarihsel incelemeler içinde herhangi bir "eksiksizlik" niteliği elde edemezdim. Bu incelemelerin ana temalarına, belirli sistematik temel problemlerin nesnel olarak aydınlanması ve açığa çıkarılması konusunda, gerektiği kadarıyla yer verdim ve sonra bıraktım. Modern felsefe ile ilgili olarak da aynı şekilde davrandım. Gereken durumlarda, gerçek problem-koymayı netleştirme ve pekiştirme konusunda, modern felsefeyle eleştirel nitelikli hesaplaşmayı çok istemiş olmama rağmen, elbette burada bu türden hesaplaşmalar bizatihi gaye olamazdı. Bu kitabın ilk taslağında, özel bir kapanış bölümü planlandı. Bu bölümde, çağdaş felsefenin genel çizgisiyle "Sembolik Formlar Felsefesi"nin temel düşüncelerinin ilişkisi ayrıntılı olarak açıklanacak ve eleştirel olarak temellendirilecek ve bunun genel-geçer nedenleri belirlenecekti. Bu bölümden, henüz daha çalışma sürmekteyken bu cildin kapsamını çoğaltmama ve bu cildi kendi kapsamının dışında tartışmalarla doldurmama zorunluluğu dolayısıyla vazgeçebilirim. Bu tartışmalar eserin kendi gerçek problemi dolayısıyla tuttuğu mecburî yolun dışında kalmaktadır. Bu tartışmadan vazgeçmeyi düşünmüyorum; çünkü düşüncelerin bilimsel felsefenin tüm çalışmalarıyla bağlantısını ve ilişkisini sorgulamaksızın, kendi düşüncelerini adeta boş bir mekâna yerleştirme geleneği, yani şimdi tekrar çok gündemde bulunan böyle bir eğilim, bana hiçbir zaman verimli ve çekici gelmedi. Bu durumda öncelikle bu cildin son sözü olabilecek bir eleştirel bölümü yayınlama hakkımı saklı tutuyorum. Bu çalışmayı "Yaşantı ve Zihin - Çağdaş Felsefenin Eleştirisi Üzerine" başlığı altında sunabilmeyi ümit ediyorum.

Bu eserde söz konusu edilen felsefî ve bilimsel eserlere gelince; bu cildin müsveddesi 1927'nin sonlarına doğru yazılmıştır. Bu eserin yayını, son "eleştirel" bölümün planlanması o tarihlerde yapıldığı için ertelendi. Bu yüzden son iki yılda yayınlanan eserleri, sadece özel durumlarda ele alabildim.

Hamburg, Haziran 1929
ERNST CASSIRER

---

[1] Bkz. "Zur Einsteinchen Relativitatstheorie, Erkenntnistheorische Betrachtungen" (Einstein'in Rölativite Teorisi Üzerine, Bilgiteorisel İncelemeler) yazıma, Berlin 1921.

BİLGİNİN FENOMENOLOJİSİ

GİRİŞ

1. Bilginin maddesi ve formu

Dil, mitos, sanat "sembolik formlar" olarak adlandırılınca, bu 3
ifadede, belirli zihinsel biçim verme tarzları olarak onların hepsinin, en temel ve ilk tabaka olarak bir gerçeklik tabakasına -ki bu temel tabaka, onlarda sadece yabancı bir ortam olarak kabul edilir- dayandıkları kabulü bulunuyor gibi görünmektedir. Gerçeklik, bizim açımızdan, sadece bu formların kendine has özelliği içinde kavranabilecek bir şey konumundadır. Fakat aynı zamanda gerçeklik, bu formların içinde kendini açıkça gösterdiği gibi perdelenmiş halde de bulunmaktadır; diğer taraftan, varlık özne tarafından kavranır kavranmaz ve benimsenir benimsenmez, gerçekliğin kesinliğini, kalıbını ve özelliğini zihnin dünyasına taşıyan temel fonksiyonlar, kendi içinde uyumlu ve biricik varlığı taşıyan çok sayıdaki kırılmalar olarak ortaya çıkar. Bu duruş noktasından bakılınca, sembolik formlar felsefesi, kırılmalardan her birine ait olan özel ve kendine özgü -deyim yerindeyse- kırılma cetvelini gösterme girişimidir. Sembolik formlar felsefesi, farklı yansıtma araçlarının kendine özgü doğasını tanımak ve onlardan her birini, onların kendi içyapısında egemen olan ilkelere ve onların kendi özelliğine göre gözleyip anlamak ister. Fakat söz konusu felsefe, bu iki ayrı dünyaya, bu salt dolaylılık dünyasına her ne kadar bilinçli olarak yö-

nelse de, bütün olarak felsefe bile, bu dünyada, varlığın topyekûnüne ilişkin öğreti olarak varlığını muhafaza edemez gibi bir görünüm taşır. Bilginin temel dürtüsü, yani varlığın örtülü sembolünü açma ve hakikati çıplak ve örtüsüz biçimde kendi önüne serme çabası olan dürtü, her zaman yeniden doğar. Dünyayı mutlak birlik olarak kavramak isteyen felsefî bakışın önünde, her çeşitlilik gibi özellikle sembollerin çeşitliliği de en sonunda eriyip gitmelidir; son gerçeklik, bizzat kendinde varlığın gerçekliği, görülebilir olmalıdır.

Bütün zamanların metafiziği, hep bu temel problemin eşiğinde bulunmaktaydı. Metafizik, hakikati sadece biricik ve yalın hakikat olarak düşünebildiği için ve düşünebildiği ölçüde, varlığı birlikli ve kolayca anlaşılır bir şey olarak görür. Heraklit'in *ἓν τό ὸοφόν* (bilgi kişidedir) sözü, bu anlamda felsefenin yol gösterici vecizesi haline gelmiştir. Duyuların renk cümbüşünün, düşünüş biçimlerinin farklılığının ve çeşitliliğinin arkasında, saf bilginin kırılmaz bir ışığını aramak, bir ihtar ve kalk çağrısı gibidir. Spinoza'nın ifadesiyle, ışığın bizzat kendisi ve karanlığı aydınlatması, ışığın varlığını gerektirir. O zaman ışık, herhangi bir noktada gerçekliğin ve hakikatin doğrudan kendini kanıtlamasını ifade etmelidir. Çünkü düşünce ile gerçekliğin, birbirine, sadece herhangi bir anlamda "karşılık gelmeleri" değil, ayrıca onların birbirine nüfuz etmeleri gerekir. Düşünmenin fonksiyonu, varlığı "ifade etme" noktasında, yani varlığı kendi gerçek duyu verili kategorilerinin *alt türü* olarak kavrama ve belirleme noktasında yok olup gitmemelidir. Düşünme, daha ziyade kendisinin gerçekliğe yetişebileceğini hisseder; kendi içinde buna dair bir inanç taşır ve yine kendi içinde, gerçekliğin içeriğini oluşturabilme teminatına sahip olduğuna inanır. Burada, en sonunda ortadan kaldırılamayan hiçbir engel varlığını sürdürmemelidir ve sürdüremez. Çünkü düşünce ile onun yöneldiği nesne, aynı şeydir. Parmenides bu önermeyi ilk defa klasik özlülük ve netlikte ifade etmekle, felsefedeki her türlü "rasyonalizm"in temellen-

diricisi konumuna yerleşir. Fakat burada ortaya konulan talep, asla rasyonalizmin çerçevesiyle sınırlı kalmaz. Bu amaca eriştirebilecek olan vasıta hakkındaki görüş tümüyle değişince de, "nesne" ile "özne"nin özdeşliği, birinin diğerinde yok olup gitmesi, bilginin gerçek amacı olarak gösterilir. Gerçi temel görüş değişir, ama saf düşünme yerine daha ziyade duyusal algılama öne çıkarılıp, onun, bir dünyadan diğerine köprü kurma gücüne sahip olduğuna inanılınca, bu özdeşlik, asla ilkesel bir değişiklik göstermez. Artık ağırlık noktası, belirli bir teorik düşünüş biçiminden bir diğer düşünüş biçimine doğru yer değiştirmiş, "kavram"ın tarafından "algı"nın tarafına geçmiştir. Fakat bizzat algı için de aynı metodik kabul ve talep mevcut olmaya devam etmektedir. Bundan böyle, öyle görünüyor ki, bu şekilde tanımlanan kavram, kendi gücüyle gerçeklik içine doğmayı asla gerçekleştiremez. Çünkü kavram, gerçek anlamda kendisinin oluşturup ürettiklerinde, kendi adlandırma ve anlamlandırmalarında saplanıp kalır. Duyumlama ise, artık sırf belirtici ya da sembolik nitelikte ve varlığın salt "işareti" konumunda değildir; tersine kendi doğrudan mevcudiyeti içinde, varlığın kendisini kapsar ve taşır. Çünkü bilginin bizzat kendi çevresi içine sıkıca hapsedilmiş biçimde var olması gereği kalmayınca, gerçeklikle bilgi arasındaki bu doğrudan temas, herhangi bir yerde elbette bir kez gerçekleşmelidir. Böylece Berkeley'de, varoluşun ve düşünüşün özdeşliğine ilişkin Parmenidesçi hüküm yerine, bilgi teorisel ve metafiziksel temel denklem, *esse=percipi** ortaya çıkar. Görüldüğü gibi, denklemin içeriksel anlamı böylece kendi karşıtına dönmüş, fakat denklemin formu değiştirilmemiş ve dokunulmamış olarak kalmıştır. Çünkü şimdi, içinde her türlü sembolik yorumdan ve anlamlandırmadan önce, gerçekliğin kendisinin yakalanabileceği bir ilk

5

* varolmak=algılanmak (Çev.)

gerçeklik tabakasını çıplak hale getirme talebi, yeniden dile getirilir. Bu yorumların hepsinden kendimizi kurtarmayı, özellikle kelimelerin örtüsünü, yani şeylerin gerçek özünü bizden gizleyen peçeyi çekebilmeyi başarırsak, o zaman birdenbire ilk algılarla ve onların içinde, bilginin en son kesinlikleriyle apaçık biçimde karşılaşırız. Bu alanda artık doğru ve yanlış, gerçeklik ve görünüş karşıtlığının yeri yoktur. Çünkü duyusal izlenimlerin yalın varoluşu, her türlü yanılma ihtimalinden uzaktır. Bir duyusal izlenim var olabilir ya da olamaz; verilebilir ya da verilemez. Fakat o, "doğru" ya da "yanlış" olamaz. Biz, başka bir dolaylı ilişkiyi, etkinin doğrudan şu *an*ına, temsilî bir belirlemeyi bir duyumlamanın doğrudan "sahipliğine" veya "mevcudiyetine" dayandırınca, bu karşıtlığa ulaşırız. Bilincin bir içeriği, sadece bizzat kendisi için değil, ayrıca bir başkası için de mevcut olduğunda; bu içerik bir başkasını doğrudan şimdiki zamanın dışında "temsil etme"ye yöneldiğinde, bilinç bütününün parçaları arasında karşılıklılık ilişkisi ortaya çıkar ki, bu ilişki, daha başka dolaylı sonuçları yanında, bir bütünün parçasını yanlışlıkla başkası zannetmeye, onu başkası ile "karıştırmaya" yol açabilir. Bu olgu, bu nedenle, sırf duyumlama çevresine değil, tamamen yargı çevresine aittir. Ve elbette yargı -duyusal yoldan verili olanın sırf onaylanışı ve doğrulanışıyla yetiniyor gibi göründüğü kendi en yalın formu içinde de- artık yalın varoluşun evreninde değil, işaretler evreninde hareket etmekle, duyusal yoldan verili olandan ayrılır. Biz bu evrende, sembole güvendiğimiz anda, tekrar, şeylerin kendileriyle iş görmek yerine, onları temsil eden sembollerle iş gören "soyut" düşünmenin sihirli alanına gireriz. Doğanın "bilim"i, kendi yolunda hayli ilerleyip bu semboller fundalığında kaybolursa, o zaman gerçek felsefî özbilincin temel görevi, Berkeley'e göre, bu illüzyonu yok etmek olur. Felsefe, dil kavramlarının taşıyıcılığına ve dil ortamına sıkı sıkıya bağlanmış olarak kalan salt bilimin hiç erişemeyeceği şeye erişebilir: Felsefe, saf deneyi-

nin dünyasını, doğrudan var-oluşu ve öyle-oluşu içinde, iradî olarak seçilen belirtici katkı malzemeleri vasıtasıyla, bütün belirsizlikten ve bulanıklılıklardan, yabancı ögelerle her türlü karışmışlıktan bağımsız olarak önümüze serer.

Bu nedenle bu noktada felsefe tarihinin tamamı, içindeki bütün sistematik çelişkilere rağmen, okulların kavgaları arasında yolunu şaşırmadan, aynı yönü izlemiş gibi görünmektedir. Felsefe, öncelikle bu kendini onaylama eyleminde, yani gerçeklik bilgisinin asıl organı olarak bizzat kendisine duyduğu güvende kendini kurar. *Adaequatio rei et intellectus*** iddiası, bu anlamda onun doğal çıkış noktası olarak kalır. Fakat diğer taraftan bu temel eylem, şimdi kendi diyalektik karşıtını da kendi içinde taşır Felsefe kendi nesnesini ne kadar net belirlemeye çalışırsa, nesne işte bizzat bu belirleme içinde o kadar çok problem haline gelir. Felsefe kendi amacını ortaya koyup bilinçli biçimde açıkça ifade edince, bizzat felsefenin içinde ve onun gerçek metotlarının içkin zorunluluğu sayesinde, amacın içsel olarak "mümkünlüğü" ve erişilebilirliği soruları öne çıkar. O zaman şüphe, gerçeklik bilgisi problemine sensüalizm gibi rasyonalizmin de verdiği kesin cevabı bir gölge gibi izler. Bilmeyle onun nesnel içeriği arasında var olduğu iddia edilen özdeşlik ortadan kaldırılır. Ve özdeşliğin yerine, daha ziyade hep çok net biçimde açığa çıkan, şiddetlenerek kutupsal gerilim halini alan ayrımlaşma geçer. Bilgi "denklem"inin kendisi -şimdi akılcı ya da duyumcu açıdan kavranınca- bu ayrılığı ortadan kaldırmaz. Çünkü eşitlik -Bolzano'nun matematik mantığına yerleştirdiği bir tanımlamaya göre- farklılığın özel bir durumundan başka bir şey değildir. Eşitlik işareti vasıtasıyla yerleştirilen ve ifade edilen bağlantı ve sentez, bu nedenle her iki tarafta yer alan parçaların farklılığını ortadan kaldırmaz; tam tersine, bu farklılığı destekler. Bu bakımdan,

** Nesne ile aklın uygunluğu.

bilgi denkleminin kurulması, şüpheyi sadece geliştirecek ve olgunlaştıracak olan yıkıcı bir çekirdeği kendi içinde taşır. Bilginin özbilinci ne kadar çok kuvvetlenirse, bilgi kendi kendini ne kadar açık biçimde anlarsa ve kendi formundan ne kadar açıkça haberdar olursa, bu kendi formu, bilgiye, o kadar açık biçimde, hiç aşamayacağı
7 ve asla aşmayı başaramayacağı zorunlu engel olarak görünür. Bilginin, başlangıçta ilk önce bu formun içine aldığı ve alabildiğine inandığı mutlak nesne, git gide erişilmez bir uzaklığa yerleşir. Bilgi, nesneyi kavramak yerine, sadece tüm göreliliği ve sınırlandırılmışlığı içinde kendi kendini tıpkı aynada inceler gibi inceleyebilir.

Kant'ın soru-koymasıyla gerçekleşen düşünme biçimi devrimi, bu ikilemden kurtuluş ümidi verir. Bize hiçbir şey öğretmeyen dogmatizmden ve hemen hiçbir konuda bize bir şey kazandırmayan septisizmden bıkan Kant, eleştirel temel soruyu, "Metafizik mümkün müdür?"[1] sorusunu sorar. Bilgi artık şüpheci biçimde parçalama tehlikesinden kurtulur. Fakat bilginin bu kurtuluşu ve kurtulma çabası, sadece, onun amacının bir başka yere yerleştirilmesiyle mümkün olabilecektir. Bilgi ile nesne arasında -"örtüşme", uyum gibi geometrik ifadelerle gösterilebildiği üzere- durgun bir ilişki yerine, dinamik bir ilişki aranıp belirlenir. Artık bilgi, bir bütün olarak ya da kendi kendisinin belirli bir parçasıyla, aşkın nesne dünyasına yayılmaz; dahası, bu dünya, bilginin içine "derinliğine yerleşebilir." Bütün bu mekânsal görünüşler, şimdi daha ziyade imgeler olarak bilinmektedir. Bilme ne varlığın bir parçası, ne de onun kopyalanışı olarak tasvir edilir. Ve elbette öbür taraftan bilme, bu varlıkla o kadar az ilişkiye geçirilir ki, bu ilişki, yeni bir bakış açısı altında temellendirilir. Çünkü bilmenin fonksiyonu, nesneyi mutlak nesne olarak değil, bu fonksiyon vasıtasıyla şartlı olarak,

[1] Bkz. Prolegomena, Werke, (ed. Cassirer) IV, s. 22 f.

"görünüşteki nesne" olarak inşa edip kurmaktır. Bizim "nesnel" varlık ve deneyimin nesnesi olarak adlandırdığımız şey, sadece bizzat kavrama yetisinin temeli ve onun *a priori* birlik fonksiyonları altında mümkün olabilir. "O zaman seyrin çeşitliliği içinde sentetik birliği meydana getirdiğimizde, nesneyi tanıdığımızı söyleriz." Bu gerçekleşmeyi bütünlük olarak kavramak ve onu kendi tek tek şartları içinde iyice anlamak, artık "kavrama yetisi analizi"nin temel görevi haline gelir. Analiz, bilginin saf seyir ve duyusal duyumlama gibi farklı temel formlarının, saf kavrama yetisi kategorilerinin ve saf aklın ilkelerinin birbiri içine nasıl kök saldığını; onların bu karşılıklı belirleyiciliği ve karşılıklı ilişkisi içinde, gerçekliğin teorik yapısını nasıl belirlediğini göstermek ister. Bu belirleyicilik, nesne tarafından verilmiş değildir; tam tersine bu belirleme, kavrama yetisinin "kendiliğinden" nitelikli eylemini kendi içinde taşır. Bu, teorik bilginin dünya tablosuna götüren, kendine özgü bir şekil verme biçimi ve sistemidir. Bu durum, bu nedenle, söz konusu dünya tablosunun temel nitelikleri içinde "verilen" ve bize şeylerin doğası vasıtası ile herhangi bir şekilde sunulan hazır ürün olarak değil, aksine, yine de hiçbir noktada keyfî olmayan, tamamen ilkelere dayalı serbest bir şekillendirme sonucu olarak ortaya çıkar. Özgürlük ve zorunluluğun, nesnel geçerlilikle düşünmenin saf içkin özerkliğinin bu şekilde birleşebilir oluşunun nasıl mümkün olduğu sorusu, Kantçı akıl eleştirisinin problemini oluşturur.

8

Biz bu kuşatıcı soru-koymadan hareketle burada, sadece sembolik formlar felsefesinin sorduğu temel soruyla doğrudan temas edilmesinden söz ediyoruz. Eleştiri öncesi metafiziğin son bir cevap bulduğuna inandığı noktada, Kant, tüm felsefî bilginin yeni ve belki en güç görevini keşfeder. Ona göre, bilimde ve felsefede görüldüğü gibi, teorik anlam vermenin gerçekleştirilmesi, aynı zamanda da olan şey olarak da kavranması gerekir. Biz bu anlam vermeyi doğrudan doğruya kendi ürünlerinde incelediğimiz, kendi sonucu

içinde kavradığımız sürece, o, kelimenin gerçek anlamıyla her zaman bu sonuç içinde kaybolup gider. Bundan dolayı, dikkati, sonuç yerine teorik bilginin fonksiyonuna ve onun kendine özgü yasalılığı üzerine yöneltmek gerekir. Bize "şeylerin hakikatini" açabilecek anahtar, yalnızca odur. İnceleme, bundan böyle artık dışa vurulan sonuca değil, bizzat sonuç çıkarma biçimine ve niteliğine, sonuç çıkarma eylemine yönelir. Bilginin ana kapısını açmayı mümkün kılacak anahtar, aynı zamanda, kendi yapısı içinde anlaşılmalı; bu anahtar ayrıca teorik bilgiyi de onun kendi "anlam yapısı" içinde anlayabilmelidir. Şimdi artık, dogmatizmin, bilgi ile onun nesnesi arasında kabul ettiği türden ilişkiye doğru gidilmez. Bilginin eleştirel olarak savunulması ve temellendirilmesi, bilgiyi artık aracılık eden ve aracı olan olarak, tüm zihin dünyasının inşasında belirli yeri olan ve belirli bir iş gerçekleştiren manevî bir alet olarak bilmekte yatmaktadır.

Bilginin, bizzat kendisine böyle bir geri dönüş gerçekleştirmesi, ancak bilgi kendi yolunu baştanbaşa geçtiği ve en yüksek noktaya, zirveye ulaştığı zaman mümkün olabilir gibi görünmektedir. Sadece "aşkın felsefe"nin böyle bir dönüş yeteneği vardır. Çünkü o, tek başına, mümkün olabildiği ölçüde nesnelerle değil, daha ziyade nesneler hakkındaki bilgimizin niteliğiyle uğraşmaktadır. Bu felsefe, sadece belirli objelerle ilgili bilme değil, "bilmeyle ilgili bilme" olmak ister. Kant'ın merkeze yerleştirdiği problemi "aşkın" incelemenin en yüksek noktasına çıkarmak suretiyle, onu sürekli aşkın felsefe içinde tutmaya çalışmasının nedeni, bu şey-durumundan hareketle hemen ortaya çıkar. Kant teorik bilginin "formu"nu sormakla, bu formu, sadece bilginin gerçek *telos*una, sonucuna ve kusursuzluğuna bakarak upuygun kavrayabileceğine ve onu açık ve net bir çerçeve içinde önümüze serebileceğine inanır. Bilmenin mantıkî yapısı, bilgiyi bütün tesadüfî belirleyicilerle karıştırmadan, kendi zorunluluğu ve saflığı içinde, sadece bu sonda ortaya çıkarı-

labilir. Eğer teorik "logos"un gerçek anlamı, bir başka yerde, onun kendi karakteristik kusursuzluğu, kendi gerçek kesinliği ve tamlığı içinde ortaya çıktığı yerde aransaydı, logosun, felsefî soru-kormanın bu zahmetli kazanılan zemininden aşağıya doğru iniş şeklinde ortaya çıkması gerekirdi. Kant'a göre teorik formun bu şekilde tamamlanışı ve tamlık niteliğiyle kendini gerçekleştirmesi ise, matematiğin ve matematiksel doğa biliminin elindedir. Bundan dolayı, soruyu ilkönce matematiğe sormak gerekir ve matematik, söz konusu sorulara göre sürekli yön tayin etmek zorundadır. Buna göre, her empirik olan, daha önceden matematiksel kavram oluşumu ortamından geçip gitmedikçe, zaman ve mekânın saf temaşasıyla ve ayrıca kapsayıcı ya da yoğunlaşan nicelikler sayı kavramları vasıtasıyla belirlenmedikçe, bilginin formu olarak kabul edilmez; tam tersine, bilginin karşısında, yalnızca cisim, yani salt "madde" bulunur. Bu noktada duyusal duyumlamanın bu maddesinin göreli olarak gösterilip gösterilmemesi; maddenin kendi kendinde yeniden belirli bir biçimlendirmeye sahip olup olmaması ve gerçekten "somut" şekillendirmeleri içinde taşıyıp taşımaması problemi, -en azından Kant'ın eleştirel incelemesinin başlangıcında- yer almaz. Burada duyumlama, mutlak biçimde "verili olan" olarak ortaya çıkar. Söz konusu formlar, kendi geçerliliği ve anlamı içinde verili olandan çıkmaksızın ya da verili olana dayanmaksızın, bu verili şeyin, anlama yetisinin ve duyusallığın *a priori* formlarına nasıl uyduğu sorusunu, sadece bu tablo açığa çıkartır. Eğer biz buna karşı, 10
bizzat duyumlamanın "kaynağı"nı sorarsak, bu konuda şimdilik sadece açıklanmaya muhtaç bir cevap elde ederiz. Çünkü -öyle görünüyor ki- bu kaynak, sadece kaynağın kesin tanınamazlığını bir kenara iterek ve "kendinde şeyler" yoluyla ruhun bir "duygulanımı" sayesinde açıklanmasıyla kavranabilir. Bu açıklamanın bizi içine soktuğu çözülemez diyalektik güçlükler, Kantçı felsefenin tarihinde ve onun gelişim sürecinde, Kant'ın takipçileri sayesinde hemen

ortaya çıktı.[2] Takipçileri Kant'ı, burada, bir problemi çözmeye önem verme anlamında değil, daha ziyade problemi ortadan kaldırma anlamında değerlendirmişlerdir. Bu yok sayma, tarihsel bakımdan anlaşılır, hatta zorunlu bir keyfiyet olarak görünür. Çünkü sadece Kant'ın yolu en titiz olumlu faaliyetin önünü açabilirdi ve bu yola böylece serbestçe girilebilirdi. Fakat bu yola bir kez ulaşıldıktan sonra, elbette teorik özbilincin, tekrar bu yolun başlangıç noktasına geriye dönmesi gerekirdi; özbilinç, "salt" bir maddenin ve "saf" bir formun düalist olarak birbirine karşıt konumlanışında bulunan çıkış kapısını tekrar problem haline getirmeliydi.

Düşüncenin bu yöndeki gelişimi, öncelikle Kant etkisindeki sistemlerde görülmez ve izlenmez; tam tersine, Kantçı öğretinin içsel gelişimi bile, büyük ölçüde düalizmle belirginlik kazanmıştır. Kantçı düşüncenin bu kendine özgü hareketinin içinde olmak için, bu düşüncenin, kurulmuş olan madde ve form düalizminin etrafında nasıl döndüğünü ve böylece karşıtlığın anlamını yavaş yavaş nasıl değiştirdiğini ve derinleştirdiğini hissetmek için, "yargı gücünün eleştirisi"nin doğuşuna kadar gitmek gerekmez. Eleştirel bilgi öğretisi açısından "duyumlamanın maddesi", her şeyden önce sadece, kesin varolanın belirlenmesi, zihnin şekillendirici güçlerinin saldırdığı fakat değiştiremediği kalıcı bir dayanağın kendi özü içinde tam olarak gözlenebilmesi anlamına gelir. Bu madde, bilginin nüfuz edilemeyen ve kapalı kutu niteliği taşıyan arka planı olarak kalır. Fakat saf kavrama yetisinin analizi burada bir adım daha atar. Çünkü bu analiz, kategorilerin "nesnel" tümdengelimi problemi dışında, "öznel" tümdengelimi problemini kendi içinde taşır ve sorunun her iki yönü, birbirini karşılıklı olarak davet edip tamamlar. Eğer

[2] Bununla ilgili olarak bkz. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (Yeni Çağ Bilim ve Felsefesinde Bilgi Problemi) eserimin 3. cildinin girişi, özellikle s. 5 ff.

kategorilerin nesnel tümdengelimi problemi, matematiksel doğa biliminde olduğu gibi, gerçekten nesne bilgisinin formuna müracaat ederse; eğer bu problem, algıların salt "rapsodisi"ni kesin bütünleşmiş bir birlik, yani deneyim bilgisi sistemi haline getiren temel ilkeleri gaye edinirse, o zaman öznel tümdengelim, bizzat algı bilincinin özelliğine ve şartlarına dalar. Ve bunun sonucu, algının dünyası diye adlandırdığımız ve izlenimlerin salt formsuz bir yığını olmaya hayli uzak olan bu şeyin, ilk ve temel "sentez" formlarını kendi içinde taşımasında yatar. Bu sentez, yani yeniden tanımanın ve taklidin, kavrayışın "sentez"i olmadan, bizim için, bir düşünen *ben* gibi bir algılayan *ben*; empirik-algılanmış olan bir "nesne" gibi saf düşünülmüş bir nesne olmazdı. "Saf Aklın Eleştirisi"nin başında, kavrama yetisi ve duyusallık, insanî bilginin iki unsuru olarak, ortak fakat yine de bizce bilinmeyen bir kökten çıkmış olabilecek olan iki asıl elemanı olarak ayrılmışlardır. Bundan dolayı, burada, onların muhtemel beraberliği gibi onlar arasındaki karşıtlık da henüz tümüyle realist anlamda anlaşılmaktadır. Duyusallık ve kavrama yetisi, her varlığın bizim tarafımızdan ayrıntılı biçimde kavranamayan ve belirlenemeyen, bütün empirik ayrılıkları kendinde bulunduran bir ilk tabakasında birlikte demir atmış olmalarına rağmen, bu iki yeti, farklı varoluş tabakalarına aittir. Saf kavrama yetisinin analizi ise, ilişkiyi tamamen değişik bir bakış açısından kavrar ve saf akılla duyusallığın ayrılma noktası gibi birleşme noktasını da yerinden oynatır. Çünkü bunların arasındaki birlik, artık, şeylerin bilinmeyen temelinde değil, adeta bilginin kendisinin tozlu yolunda aranır. Birlik, eğer tümüyle keşfedilebilirse, mutlak varlığın doğasında değil, daha ziyade teorik bilmenin ilk fonksiyonunda temellendirilmeli ve bu fonksiyondan doğru anlaşılabilir olmalıdır. Kant bu aslî fonksiyonu, "tamalgının sentetik birliği"nin fonksiyonu olarak göstermek suretiyle, onu en yüksek nokta haline getirir ki, her türlü kavrama yetisi kullanımı, bizzat mantığın tümü ve

11

aşkın felsefe, bu noktaya eklenmelidir. Ve bu "en yüksek nokta", yani zihinsel etkinliğin kendisinin bu odak noktası, zihnin bütün "güç"leri için aynıdır. O halde aynı şey "anlama yetisi" ve "duyusallık" için de geçerlidir. "Düşünüyorum", yani saf tamalgının ifadesi, bütün tasarımlarıma eşlik edebilmeliydi; "çünkü aksi halde bende, hiç düşünülemeyen, aynı derecede anlam ifade eden bir şey
12 tasarlanabilirdi; tasarım ya imkânsız ya da en azından benim için olmayan bir şey olurdu." Burada bu suretle, saf aklî tasarımlar için geçerli olduğu gibi, duyusal tasarımlar için de aynı derecede geçerli olan tamamen genel bir durum ortaya konmuştur. Aşkın tam algılamada, "tüm bilgimizin kökten imkânı" bulunmaktadır ki, duyusallık ve kavrama yetisi bu temel imkânla aynı şekilde ilişkilenmiş ve her ikisi de bu imkâna ayrılamayacak biçimde bağlanmıştır. Böylelikle, soyutlanmış "sırf duyusal" bir bilincin, yani bütün teorik anlam fonksiyonları vasıtasıyla belirlemenin tamamen dışında tutulan ve bağımsız veri olarak onların hepsinin önünde giden bir bilincin olamayacağından söz edilmektedir. Tam algılamanın aşkın birliği asla sadece bilimsel düşüncenin mantığıyla ilişkilendirilmemiş ve onunla sınırlandırılmamıştır. Bu birlik, bu düşünmenin ve onun nesnesinin belirlenişi ve konumlanışının şartı olma yanında, "her mümkün algılama"nın da şartı olmaktadır. Her mümkün algılamanın kendisi, gerçekten bir şey "anlamına" gelmesine rağmen, mümkün algılama, gerçekten bir şeyin ve elbette *ben*in algısı olmak istemesine rağmen, o, gerçekten belirli teorik geçerlilik niteliklerinde pay sahibi olmak zorundadır. Ve bundan böyle algı bilincinin formunu bu şekilde sonuçlandıran bu ayırıcı niteliği göstermek ve açık hale getirmek, bilgi eleştirisinin özel bir görevi olarak ortaya çıkar. "Algı yargısı" ile "deneyim yargısı" arasındaki şematik karşıtlık, Prolegomena'nın -elbette sistematiğin temellerinden çok, ifadenin temelleri bakımından- yakaladığı gibi, böylece, esas itibariyle aşılmıştır. Çünkü bir bilinçte duyusal algıların ya da tasarım-

ların birleşmesi, keza onların bir nesneyle ilişkisi, hiçbir zaman sırf duyusal alıcılık durumu değildir; bu birleşme ve ilişkiye her zaman bir "kendiliğindenlik fiili" temel oluşturur. Bundan böyle mantıkî-bilimsel düşünme ve kurgulamadaki, saf kavrama yetisindeki bir kendiliğindenlik gibi saf hayal gücündeki bir kendiliğindenlik de mevcuttur denilebilir. Hayalgücü de asla doğrudan taklitçi değildir, aksine, asıl üreticidir. Akıl eleştirisinin başlangıcı olan duyuların salt "duygulanımı"ndan saf seyrin formlarına kadar, bu formlardan tekrar üretici hayal gücüne ve saf kavrama yetisinin yargısında ifade edilen davranış birliğine kadar, şimdi, sürekli bir yol açılır. Duyusallık, seyir ve kavrama yetisi asla bilginin sırf arka arkaya geliş aşamaları, bilginin kavranabileceği zemin olan arka arkaya gelme durumları değildir; tersine onlar, kendilerini kesinlikle bir birbiri-içinde olarak, bilgiye temel oluşturan unsurlar olarak gösterir.

Böyle olunca, artık, öncelikle bilginin "form"uyla "madde"sinin ilişkisi, Kant'ın yeni temel kavrayışının, onun "Kopernikvari devrim" diye tanımlanan anlatımın temelini oluşturmuştur. Çünkü her ikisinin, yani madde ve formun, artık mutlak varlık potansiyeli yoktur, aksine onlar belirli anlam ayrımlaşmalarının ve anlam yapılarının tanımlanmasına yararlar. Duyumlamanın "madde"si, Kant tarafından başlangıçta ifade edildiği gibi, her şeyden önce henüz Aristoteles'in πρώτη ὕλη (ilk madde)'sinin bilgi-teorisel bir karşılığı olarak görülebilir. Buna uygun olarak, madde, her türden belirlemenin öncesinde mutlak belirsizlik olarak kabul edilir; yine buna uygun olarak Aristoteles, tüm kesinliği, maddeye eklenen ve yerleşen formdan beklemek zorundadır. Buna karşılık Kant'ın kendisi, "aşkın mantık"ın temel ilkesini tam olarak geliştirdikten ve bu mantıkta "madde" ile "form" karşıtlığını sağlam biçimde gösterdikten sonra, şey-durumu yeni bir biçimde kendini gösterir. Çünkü şimdi her ikisi, varlığın ilk belirlenişlerinden, ontik özlülükten çıkıp, "refleksiyon kavramlarının ikili yaşantısı"ndaki kesit içinde

13

uyumluluk ve çelişkiyle, tekdüzelilik ve farklılıkla aynı çizgide zannedilen saf refleksiyon kavramları haline gelmiştir. Onlar artık ortadan kaldırılamaz bir bilfiil-karşı konum içinde, diğeriyle karşı karşıya duran iki varlık kutbu değildir; tam tersine onlar, aynı zamanda metodik bağıntı da olan metodik bir karşı konumun halkalarıdır. Burada artık bundan dolayı da, belirli bir bakış açısı altında bilginin "maddesi" olarak gösterilebilen şeyi, başka bir bakımdan tekrar bir şeyin biçimlenmişliği ya da biçim kazanması olarak bilmek, itiraz konusu teşkil etmez; tam tersine adeta zorunlu bir şey olur. Karşıtlığın metodik olarak bağıntılandırılışı, her iki karşıt parçanın anlamının, dayandığımız zihinsel ilişki sistemine göre değişmesine neden olur. Algı probleminde kullanılırken bu, bilim öncesi bilincin barındığı dünyayı bilimsel bilginin kurgusal belirlemelerinden ayırmamız söz konusu olduğunda, algıyı göreli-yalın ve göreli-"doğrudan" olarak görebileceğimiz ve değerlendirebileceğimiz anlamına gelir. Algı bu kurgusal belirlemeler bakımından basit bir veri, "önceden verili şey" olarak kendini gösterebilir. Fakat bu, hiçbir şekilde, algıyı bir başka problem bağlamında, tamamen bir şeyin aracısı ve şartı olarak tanıma imkânını elimizden almaz; bizi,
14 algıyı bu şekilde tanıma yükümlülüğünden kurtarır. Bilginin teorik "form"unun analizinin, tek bir bilgi tabakasını muhafaza edebilmesi ve bu tabakanın içinde adeta yükümlülük altına girebilmesi değil, tersine bilginin inşa edildiği unsurların tamamını dikkate alması gereği, sadece bu noktada kendini gösterir. Çünkü teorik anlamları ve yorumları, öncelikle bilimsel, "soyut" kavramlar alanı değil, "ortak" deneyim alanı kabul etmiştir. Ve aşkın eleştiri eğer nesne bilgisinin iç yapısını meydana çıkarmak isterse, deneyimin akılcı "yüceltilişi"yle, teorik bilimin görünen kısmıyla sınırlandırılamaz; eleştiri alt yapıyı, "duyusal" algının dünyasını, özel-belirlenmiş ve özel-düzenlenmiş bir sistem olarak, bir zihinsel evrenin özel türü olarak anlayıp öğrenmek zorundadır.

"Saf aklın eleştirisi", gördüğümüz gibi, bu talebe asla kapılarını kapatmamıştır. Fakat o, asıl kabullerinden hareketle çok açık işaret ettiği problem çevresine de kuşatıcı biçimde geçmemiştir. Çünkü o, metodik temel görevini, en baştan bir başka yönde belirlemiştir. "Öznel" tümdengelim, burada, "nesnel" tümdengelimin altında düzenlenir; algı bilincinin analizi, gerçek-kesinleştirici soru için, yani bilim olarak deneyimin dayandığı ilkeler ve temeller sorusu için sadece ön hazırlık olarak ve aynı zamanda karşılık ve gerekçe olarak kullanılır. Bilim olarak deneyim, sadece algıların zorunlu bir bağlantısı vasıtasıyla mümkün olur. Bundan dolayı problem, ilkönce bu zorunlu bağlantıya ve onun imkânı üzerine yönelmelidir. Algının onsuz düşünülemeyeceği anlam yapısı, bu yüzden, aslında saf yasalı-yapı olarak düşünülür. Bu yapı, tek tek algıların soyutlanmış halde bulunamayacağı ve sırf çok parçadan oluşan bütün teşkil edemeyeceği, onların düşünsel bir sistem, bir "deneyim bağlamı" halinde birleştirmesi gerektiği anlamına gelir. "Deneyimin (duyumlamanın) maddî şartlarıyla ilgili olan şey, -genellikle "empirik düşünmenin postülatları"nın ikincisi olarak ifade edilir- gerçektir." Bu bağlam ise kurulur ve kendi özgülüğü içinde, kendi form nitelikleri içinde, sınıflandırıcı nitelikteki bütün özel doğa yasalarının ilgili olduğu genel kavrama yetisi yasaları vasıtasıyla kesin biçimde belirlenir. Bundan dolayı bu, Kant'a göre, matematiksel doğa biliminin nesnesi gibi empirik seyrin nesnesini de gerektiren ve mümkün kılan saf aklî sentezin aynısıdır. İşte bu aynı türdenlik, bilgi eleştirisinin öncelikle saf matematiksel kavramların duyusal görüntüler üzerinde kullanılabilirliği ile ilgili temel sorusunun çözümünü kendi içinde taşır. Farklı tasarımlara mantıkî bir yargı içinde birlik veren eylem, farklı tasarımların açık bir sentezine de birlik verir ki, bu birlik, saf kavrama yetisi kavramlarının birliği anlamına gelir. Matematiksel-fiziksel bilgi sistemini sağlam biçimde temellendiren kategoriler, buna göre, bizim oluşturduğumuz "doğal dünya kavra-

15

mı"nın dayandığı kategorilerin aynısıdır. Burada -görüldüğü gibi- asla bir ayrımlaşma ya da ilkesel bir çatlak kabul edilemez. Çünkü böyle bir durum olsaydı, o zaman kategorilerin aşkın tümdengelimi-nin dayandığı tüm kanıtlamalar temelden sarsılırdı; artık kategorilerin "*doğası*", onların emprik-algılanabilir görüntülerde kullanımının haklılığı sorusu cevaplandırılamazdı. Bu haklılık, her türlü sentezin -ki, algı ancak bu sentez vasıtasıyla nesnel algı olarak, yani "bir şey"in algısı olarak mümkün olur- saf kavrama yetisi kavramlarına bağlı bulunmasına dayanır. "Eğer ben, mesela bir evin emprik temaşasını, onun çeşitliliğini de kavrayarak aynen algılama haline getirirsem, o zaman temelde, tümüyle dıştaki algılanabilir seyrin ve mekânın zorunlu birliğini bulurum ve onun yapısını, adeta mekândaki bu çeşitli olanın sentetik birliğine uygun olarak resmederim. Aynı sentetik birlik ise, eğer ben mekânın formundan soyutlarsam anlama yetisinde kendi barınağına sahip olur ve bu birlik, bir seyirdeki aynı cinsten olanın sentezinin kategorisi, yani niceliklerin kategorisi olur ki, sonuçta kavrayışın sentezi, bu demektir ki algı, tamamıyla bu nicelikler kategorisine göre olmak zorundadır."[3] Ve aynı anlamda, bizzat duyumlamanın "ne"liği, onun yalın niteliği kavrama yetisine uygun belirlenmiş ve bundan dolayı sağlam bir ilişki içine sokulmuştur. Çünkü sürekliliğin ve yoğun niteliğin temel ilkesi, belirli bir durumun bu niteliğinin değişimini kendi emri altına alır ve ona kesin bir form dayatır. Bu şekilde, "emprik olanın kavranışındaki sentezin, aklî ve bütün a priori olarak kategorilerde içerilmiş olan tam algılamanın sentezine göre zo-
16 runlu olması gerektiği"[4] kanıtlanır. "Şimdi, kendimize ondan bir deneyim kavramı elde etmek amacıyla, hayal gücünde bir üçgeni

[3] Kritik d. r. Vernunft (Saf Aklın Eleştirisi), 2. bs. s. 162.
[4] a. a. O. s. 162 Anm.

kurduğumuz şekilde oluşturulan sentezin, bir olgunun kavranışında kullandığımız sentezle tamamen aynı olması, yalnızca, böyle bir şeyin imkânı ile ilgili tasarımı bu kavramlarla birleştiren şeydir."[5] O zaman algı dünyasının temel bir akılcı "formu" düşüncesi, Kant tarafından tam titizlik içinde ve bütün yönleriyle uygulanır. Fakat Kant'a göre bu form, esas itibariyle matematiksel kavramların formuyla örtüşür. Her ikisi bir diğerinden, nihayet, varolma biçimine ve içyapıya göre değil, belirtinin apaçıklığına göre ayrılır. Algının teorik içerik ve teorik anlamlılık olarak kendi içinde bulundurduğu şeylerin hepsi, matematiksel-fiziksel nesne kavramı ortamında, sayı ve ölçü kavramlarında tükenir. Algıyı herhangi bir şekilde sabitleştirmemiz ve şekillendirmemiz gerektiğinde, o, daima bu en genel matematiksel belirlemelerden geçmek zorundadır. Algıyı "ne kadar" sorusuna dönüştürmeyi başarınca, onun "ne"liği ve "nasıl"lığı sorusu, gerçekten kesin biçimde cevaplandırılabilir. Çünkü bir algıyı başka bir algıdan ayıran şeylerin hepsi, nesnel ve teorik olarak en sonunda sadece, herhangi bir büyüklük cetvelindeki, belirli bir ölçü sistemindeki konumun bildirimi vasıtasıyla gösterilebilir. O halde pozitif bilimin teorik temel sisteminin analiziyle algı bilincinin eleştirel analizi aynı sonuca ulaşır: Bu sonuç, algı bilinci analizindeki gibi pozitif bilimin analizinde de, güvenilir bir temel olarak dayandığımızı gördüğümüz *a priori* kavramların, bilme yetisinin temel tabakasıdır.

Ancak bu sonuç, Kant'ın bu genel soru-koyması çerçevesinde o kadar zorunlu ve akla uygun görünmesine rağmen, bu çerçeveyi bir kez kendimiz genişlettikten, "aşkın soru"nun kendisini kuşatıcı bir anlamda yeniden sormayı denedikten sonra, bu sonuçta durup kalamayız. Sembolik formlar felsefesi, bakışını, sadece ve öncelikle

[5] İbid s. 271.

salt bilimsel, kanıtlamaya dayalı evren kavrayışına değil, dünyayı anlamaya çalışan tüm sistemlere çevirir. Sembolik formlar felsefesi, dünyayı anlama sistemlerini, bu anlamanın çok biçimliliği içinde; çok biçimli anlamanın dışa vurduklarının tamamını, içsel farklılıklarıyla birlikte bütün halinde kavramaya çalışır. Ve bu noktada dünyayı "anlama"nın, verili gerçeklik sisteminin sırf tekrarı ve kabulü olmadığı, onun, serbest bir zihin eylemini içinde taşıdığı anlaşılır. Gözlemeye değil, daha ziyade zihinsel biçim vermeye, belirli temel sistemlere dayanmayan bir gerçek evren kavrayışı yoktur. Bu biçim vermenin yasalarını kavramak için her şeyden önce onun farklı boyutlarını net biçimde bir diğerinden ayırmak zorundayız. Mekân, zaman ve sayı kavramları gibi belirli kavramlar, "çokluk"u "birlik" halinde toplamaları, çeşitli olanı belirli biçimlere bölebilmeleri ve sınıflayabilmeleri şartıyla, zorunlu olan sentezin adeta ilk formlarını ifade ederler. Fakat gördüğümüz gibi, bu düzenleme bütün alanlarda aynı şekilde gerçekleşmez; sınıflamanın niteliği, esasen her özel alanda etkin ve hâkim olan kendine özgü içyapı ilkesine bağlıdır. Özellikle dil ve mitos, her zaman, onlara özgü olan ve onların bağımsız alanının tümüne adeta ortak bir ince ayrım sunan özel bir "kiplik" taşır.[6] Zihinsel dünyanın "çok boyutlulu"ğuna bu şekilde bakmakla yetindiğimiz zaman, "kavram" ve "seyir" ilişkisi sorusu, hemen gerçekten karmaşık bir yapı kazanır. Biz bilgi-eleştirel sorunun çevresinde kalarak, yalnızca bilimsel nitelikli temel kavramların geçerliliğini ve temellerini araştırdığımız süre zarfında, duyusal seyrin ve algının dünyası da, sadece işte bu kavramlar açısından belirlenir ve onlar için ön aşama olarak değerlendirilir. Bu dünya, bilimin teorik ürününün ortaya çıktığı ilk nüvedir. Fakat bu nüvenin tasvirine, nüveden bir zaman sonra ortaya çıkacak olan oluşumlar yerleşir. Algılamış ve bakmış olmanın yapısı, başlangıç-

17

[6] Bu konu üzerine ayrıntılı bilgi, özellikle I. cildin genel girişinde, s. 9 ff., 29 ff.

tan itibaren bir amacın; "doğa"nın teorik birliği kavramının, bilimsel nesnelleştirme amacının *alt türü* olarak görülür. Bu durumda, "kavrama yetisi"nin kendiliğindenliği, seyrın görünüşteki "alıcılığı"nda yatar; kavrama yetisi ise, kendi yasalılığı sayesinde bilimsel deneyimin ve onun nesnesinin yasalılığının, saf doğa bilgisinin şartıdır. Fakat evrensel doğa bilgisi sistemine, yani "deneyimin sistematiği"ne yönelim, duyusal seyir açısından o kadar önemli olmasına rağmen, sonuçta şüphesiz bu yönelimin amacı, seyirde yatan biricik anlamı elde etmek değildir. Çünkü başka anlama sistemi ve biçim verme formları, pozitif-bilimsel kavrayışa olguların dünyasını sağlayan "düşünce formları"yla karşıt durumda bulunur. Böyle bir zihinsel bakış formunun biz, mitik kavramlardaki gibi dil kavramlarında da etkili olduğunu görmekteyiz. Dil kavramları, ispata dayalı bilimin kavramlarıyla ölçülünce, düşünmenin geçici atılımları ve oluşturmaları olarak, salt ön kavramlar olarak; mitik kavramlar kesinlikle aldatıcı-kavramlar olarak ortaya çıkabilirler. Fakat bu durum onlarda tümüyle belirli bir ayırıcı nitelik ve anlamlılık barınmasını engellemez. Bu kavramlar da, zihinsel "görüş"ün şekilleridir; onlar da daima aynı akan olgular dizisini böler ve onları sürekli yapılar halinde birleştirir. Dil, kendileriyle belirli bir anlamın birleştiği isimler ve ses sembolleri dünyasında yaşar. Dil bu isimlerin kesinlik ve birliğinde varlığını sürdürdüğünde, dil vasıtasıyla kavranıp ortaya konulabilen duyusal yaşantıların çeşitliliği, öncelikle göreli bir değişmezliğe, bir durgunluk niteliğine sahip olur. İsim bu çeşitliliğe, süre ve değişmezlik unsuru sokar. İsmin özdeşliği, mantıkî kavramın özdeşliğinin ön oluşumu ve ön aşamasıdır. Mitos alanındaki oluşum başka türlü gerçekleşir. Çünkü, burada da inşa edilen, iç ve dış algıdaki olgularının sınırsız çok biçimliliği arkasında aynı kalan ve değişmeyen bir şey olarak görülen "nesnel" dünya, yaşayan ve eyleyen varlığın bir tapınağı, doğa üstü ve ilahî güçlerin evrenidir. Fakat şimdi her iki durumun içinde,

teorik-bilimsel bilgiyi çözümleyip incelerken karşılaştığımız ilişkinin aynısı olan bir ilişki görülür. Dil ve mitosta "madde" ve "formu" bir diğerinden bağımsız olarak varlığını sürdüren ve sadece sonradan ve dıştan bir diğerine eklenen ayrılabilir parçalar olarak nitelendirme pek yoktur; buna paralel olarak da dil ve mitosun ilk tabakalarına geriye gidildiğinde, bu türden bir ayırmaya pek rastlanmaz. Biz hiçbir zaman "çıplak" duyumlamayı, üzerinde herhangi bir zaman bir biçim vermenin gerçekleştiği *materia nuda** olarak bulmuyoruz: Aksine, bizim için kavranabilir ve kolay anlaşılır olan şey, sadece, tamamıyla belirli şekil verme biçimlerinin etkisinde kalan ve onlardan tamamen emin olan bir algı dünyasının canlı çok biçimliliği, somut kesinliğidir. Mitosun dayandığı "ilkel düşünme"nin kılı kırk yarıcı çözümlenişleri, bu ilkel düşünme biçiminin, algının gerçek yapısına ve sitemine de uygun olduğu sonucunu, çok net biçimde açığa çıkarmıştır. Mitik ürünler, şeylerin empirik tasarımı etrafına sıkıca sarılmış olan ya da arkasında sürekli ve saldırılamaz bir çekirdek bulunduran çok renkli bir örtüye benzemez. Bu ürünlerin gücünü, onlarda, "gerçeklik" algısının -ki bu gerçeklik algısı, "doğa" olgularına, tümel-kuşatıcı empirik yasaların etkisi altındaki bir bütün olarak yönelen gerçeklik kavrayışı kipinden tamamen başka şartların etkisi altında bulunur- ve temaşasının, kendine özgü asıl biçiminin mevcut olması oluşturur. Her ne kadar mitolojik algıda, mekânsal ve zamansal ayrılıkları, aynı "mitik" anlamın izleri ve ifadeleri ve unsurları olarak ortaya koyan bağlamlar, içsel birleştirmeler hiç eksik olmasa da, mitolojik algı, bağlamları ortaya çıkaran bir "doğa" ile ilgili hiçbir şey bilmez. Benzer durum, dil için de söz konusudur. Çünkü burada da, dilin algı dünyasının yapısı ve inşasındaki etkisini aynı önemde ve temelde dikkate almak

19

* Çıplak/şekilsiz madde.

yerine, dilin başardığı şey yalnızca düşünme üzerinde dilin etkisi açısından izlenince, eksik ve tek taraflı olur. Dilsel şekillendirmenin gücünün belki en belirgin ve en çarpıcı biçimde meydana çıktığı yer, öncelikle kavram dünyasının düzeni ve uyumluluğu değil, bizzat algının olgusal yapısıdır. Humboldt, dilin gerçek "oluşsal" tanımını, dilin, hecelenen sesi düşüncenin ifadesine uygun hale getirmek için zihnin sonsuzca tekrarladığı çalışma olmasında gördü. Fakat diğer taraftan Humboldt, düşüncenin bu işleyişinin, tasarım ve seyir dünyasındaki çabayla tamamen iç içe geçmiş ve birbiriyle karışmış olduğundan hiç şüphe duymaz. İnsan, dili, kendinden hareketle oluşturup dışa vurur ve bunu sağlayan da zihinsel eylemdir; insan kendini dile, aynı eylem sayesinde verir; öyle ki insan nihayetinde, sadece dil ortamının ona gösterdiği nitelik içinde somut nesnelerle ilişki kurar ve yaşar.[7] Bu temel görüş kabul edildiği zaman, bilimsel bilginin kuruluşunda yer alan problemlerden anlam bakımından geri kalmayan, onlarla felsefî bakımdan aynı düzeyde olan, geçmişe gömülmüş ya da gizlenmiş bir form problemleri evreni ortaya çıkar. Öncelikle eğer bu problemlerin bütünlüğü ilk bakışta her yönüyle görülebilirse, bağımsız zihin "kuvvetleri" arasında gösterdiğimiz sınırların hepsinin üstünde olan içkin zihin dinamiğine nüfuz edilebilir. Bu dinamikte, zihnin sürekli sarsıntısında, -Goethe'nin bir vecizesiyle- her bakış hemen bir inceleme içine, her inceleme bir duyum içine, her duyum bir bağlantı içine geçer; öyle ki, biz dünyaya yoğun olarak her baktığımızda bile teoriler ileri süreriz. İzleyen incelemeler ve araştırmalarda, "teori" kavramını, Goethe'nin renkler görüşüne girişte ifade ettiği boyutlarda kabul etmek söz konusu olacaktır. Teori, dünyanın tek bir mantıkî-olağanüstü, mükemmel ve en üst noktası şöyle dursun, dünyanın bilim-

20

[7] Humboldt, Einleit. zum Kawi-Werk, Akad-Ausgabe, VII, 1, s. 46, 60 v d.

sel bilgisiyle bizi sınırlandıramaz ve sınırlandırmamalıdır; biz bu bilgiyi, belirli bir anlam birliği halinde, tümüyle kendine özgü bir şekil verme, soruşturma biçiminin geçerli olduğu her yerde aramak zorundayız.

2. Sembolik bilgi ve nesne dünyasının inşası için anlamı

Felsefenin, dili ve mitosu içinde taşıyan form problemlerinin hepsini kendi inceleme çerçevesi içinde özellikle göreli geç olarak görmüş olması, onları sanki aramış gibi bu problemlerden uzun süre uzak durmuş ve bu problemlerin eşiğinden geri dönmüş olması, felsefe kavramının kendine özgülüğü ve felsefenin ortaya çıkışının tarihsel şartları açısından, anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü felsefe kavramı, ilkönce dilsel ve mitik kavramlarda kendini gösteren dünya görüşü terk edilip ilkesel bakımdan aşıldığında tam berraklık ve kuvvet kazanmıştır. "Felsefenin mantığı" öncelikle bu aşma biçimi içinde kurulur. Bu mantık, kendi olgunluğuna erişmek için, öncelikle dilsel ve mitik dünyayla hesaplaşmayı ve her ikisine diyalektik olarak karşı koymayı gerektirir. Felsefe kendi hakikat ve varlık kavramının belirlenişine ve konumlanışına, sadece bu yolla erişmiştir. Felsefe, Platon'daki gibi, bizzat mitosu da ifade formu olarak kullanıp onu ifade formu olarak aştığında, bu formun dışında ve üzerinde olmalıdır. O, saf logos'u net ve açık biçimde bu formdan ayırmak zorundadır. Varolanın hakikati, *ἀλήδεια τών όντων* (gerçek idea), sadece saf kavram içinde kavranırken, mitos oluşun dünyasına ve böylelikle de, görünüşün dünyasına tutuklu kalır. Felsefî bilgi öncelikle mitosun ve dilin zorlayıcılığından uzaklaşmak ve düşüncenin saf atmosferine doğru yükselmeden önce, adeta insanî muhtaçlığın bu tanıklarını ihraç etmek zorundaydı.

21 Bilimsel doğa bilgisi de kendine özgü görevlerini, saf felsefenin izlediği yola benzer bir yolla kavrar. Doğa bilgisi de kendini bulmak için, daha önce onu mitostan ve dilden ayıran büyük zihinsel

kopmayı, düşünsel χρίσις'i (karar) gerçekleştirmiş olmalıydı. Bu ayrılma fiili, doğanın matematiksel olarak belirlenişinin ve empirik yoldan araştırılmasının başlangıç noktasını teşkil ettiği gibi, felsefenin doğum saatini de gösterir. Grek felsefesinin başlarında, her iki problem, henüz doğrudan doğruya birbirine geçmiş durumdadır. İyonyalı doğa filozofları, Aristoteles tarafından eski "fizyologlar" olarak tanımlarlar. Onlar fizik kavramında, logos kavramını keşfettiler. Logos bağımsız şekilde oluştuğunda, Pythagorasçılar'daki gibi, saf sayı ilişkileri olarak kavranıp bu noktada duyusal algının maddesinden çözüldüğünde, o, fizikle ilişkilendirilmiş halde kalmıştır. Sayı, her hakikatin temeli ve kaynağıdır: Fakat onun kendi hakikati, sadece, sayının cisimleşmesiyle ve duyusal şeylerde, bizzat onların harmonisi olarak, onların ölçüsü ve düzeni olarak ortaya çıkmasıyla var olur. Bu soyut "tözlük", sayının *οὐσία* ve *ἀλήδεια* (varlık ve gerçek) oluşu birdenbire ortaya çıkmamış, yabancı bir dünyadan ortaya çıkar gibi, öncelikle yavaş yavaş ve derece derece belirginleşmiştir. Pythagorasçı sayı, yani matematik ve doğa bilimindeki sayı, öncelikle kesintisiz düşünsel gelişim içinde, mitik-büyüsel sayının alanından hareketle elde edilerek keşfedilir. Bilimsel doğa bilgisi, mitik kavramlarla yaptığı kavgayı dilsel kavramlarla da yapmak zorundadır. O, dilde daha önceden olduğu şekildeki kopmaları ve ayrılmaları, ayrıca bağlanmaları ve birleşmeleri basitçe terk edemez; tam tersine, bilimsel doğa bilgisi, ayrıntıların ve farklılıkların yerine, tamamen başka akılcı özellikleri ve nitelikleri geçirmek zorundadır. Dilin adlandırmayla yetindiği yerde, bu bilgi, belirlemeye çabalar; dil ismin çok anlamlılığında durup kaldığında, bu bilgi, kavramın tek anlamlılığını arar. Fakat doğa bilgisi, kendi ilk bilimsel başlangıçlarından itibaren bu talebi koymak suretiyle, "ortak deneyim"in dünya tablosuyla çok net bir kırılma yaşamıştır. Burada atılan adım, sadece kelimelerin dünyasını doğabilimsel "nesneler"in dünyasından ayırmakla kalmadı, aynı zamanda doğrudan doğruya algının dünyasını da bu nesne dünya-

22 sından ayırdı. Bu nesnelerin alanına nüfuz etmek ve doğayı kendi nesnel varoluşunda, kendi nesnel kesinliği içinde kavramak için, düşünce, sadece isimlerin alanını değil, aynı zamanda duyusal temaşa ve duyumlama alanını da arkasında bırakmak zorunda kalmıştır. Grek düşüncesinin elbette seyrek görülebilen ve anlamı gereğince takdir edilmesi gereken en orijinal ve en verimli özelliklerinden biri, her iki işlemi birden gerçekleştirmesidir. Bu, duyusal gerçekliğin kendisinin, ilk bakışta çok hayret verici ve paradoksal bir özdeşleştirme içinde, açık bir dilsel gerçekliğe, ismin varlığına yansıtılmasıyla mümkün olur. Ortak dünya kavrayışının en güvenilir ve en problemsiz, kesinlikle şüphelenilmez ve dokunulmaz realite gördüğü noktada, felsefî kavrayış, sırf bir isimlendirme keyfîliğini ve istikrarsızlığını, değişimini ve dönüşümünü görür. Parmenides'in öğretici şiirinde şöyle söylenir: "İsim ortaya çıkma ve yok olma üzerine, var olma ve var olmama üzerine, aydınlatan renklerin değişimi ve yeryüzündeki değişimin hakikati üzerine ölümlülerin kararlaştırmış olduğu şeylerin hepsidir." Ve saf düşüncenin, gerçek felsefî logosun, dilin görünüşteki-logosuyla yaptığı kavga, şimdi bilimsel doğa kavramının ortaya çıkışı ve başlangıcını da gösterir. Burada Demokrit, doğrudan doğruya Parmenides'e bağlanır: O, doğanın/fiziğin varlığında, Parmenides'in saf-düşünsel, mantıkî varlıkta göstermiş olduğu unsurun aynısını tanımlar. Doğanın hakikati de, doğrudan doğruya gözümüzün önünde bulunmaz; bu hakikat, öncelikle şeylerin dünyasını sözlerin dünyasından, zorunlu ve sürekli olanları tesadüfî ve geleneksel olanlardan ayırmayı başarırsak keşfedilebilir. Tesadüfî ve geleneksel olanlar, sadece dilsel işaretlerimiz değildir, aynı zamanda tüm duyusal algılamalarımız da tesadüfî ve gelenekseldir. Tatlılık ve acılık, renklilik ve seslilik sadece "yasaya göre" var olur. Gerçekte ise sadece atomlar ve boş mekân vardır. Dil işaretleriyle duyum niteliklerinin bu eşdeğer düzeni, ismin gerçekliğinin duyu niteliklerinin gerçekliğine indirgenmesi, bilimsel doğa kavramının ortaya çıkışındaki dağınık,

tarihsel sınırlanmış çizgi değildir. Bu kavram, Rönesans bilimi ve felsefesinde yeniden keşfedildiğinde ve başka metodik kabuller altında sağlam biçimde temellendirildiğinde de, tamamen aynı değişime rastlamamız tesadüfî değildir. Şimdi Galileo, ikincil nitelikleri salt isimlere indirgemek suretiyle, "nesnel" belirlemeleri sırf "öznel" belirlemelerden, "birincil" nitelikleri "ikincil" niteliklerden tekrar ayırır. Bedenin duyusal nitelikli kendine özgülükleri olarak bedene eklediğimiz şeylerin hepsi; bütün kokular, tatlar ve renkler nesneye ilişkindir. Biz ise, kelimelerden başka hiçbir şeyi, nesneden ayrılan şeyler olarak düşünmeyiz. Sözlerle de nesnenin kendi doğasını değil, sadece onun bizim üzerimizdeki, alıcı organizma üzerindeki etkisini işaret ederiz. Düşünce tamamen fiziksel bir varlığa yönelirse, bunu, zorunlu olarak sayı, biçim, nicelik şeklindeki belirli karakteristik özelliklerle donatmak zorundadır. Düşünce, varlığı, bir ya da çok, küçük ya da büyük, şu ya da bu mekânsal boyutu ve figürü taşıyan bir şey olarak düşünmek zorundadır. Buna karşılık, varlığın kırmızı ya da beyaz, acı ya da tatlı, güzel ya da kötü kokan olarak kavranması, bu varlığa ait değildir. Çünkü bu adların hepsi, sadece, varlığın değişken durumları için kullandığımız, fakat varlığın kendisinin dışında kalan ilineksel işaretlerdir.[8]

Bilimsel doğa bilgisinin bu metodik başlangıcı gibi metodik sonu da, doğru anlamda yorumlanmalıdır. Bilimsel doğa bilgisi, bu amacın dışına pek çıkmadan, henüz sadece bu amacın dışında soru sorabilmiş gibi görünmektedir. Çünkü o, burada elde ettiği nesne kavramını aşmayı başarabilseydi, o zaman kendini çaresizce *regressus in infinitum**a terkedilmiş görürdü. Bu gelişmeye herhangi bir zamanda engel olunamadan ve bununla, bilginin kesinlikle el sürülemez olan "temel"i teminat altına alınamadan, kendini hakiki

[8] Galilei, Il saggiatore, Opere, ed. Albéri, IV, s. 333; ayrıntılı bilgi Das Erkenntnisproblem I, 390 ff.

* Sonsuza kadar gerileme.

ve nesnel olarak ifade eden her varlığın arkasında, başka bir varlık meydana çıkardı. Fizikçi için en azından, bu gelişmeyi belirsizliğe terk etme zorunluluğu, hatta onun buna hakkı da yoktur. O, herhangi bir noktada kesinlik ve nihaîlik talep eder ve bu kesinliği, matematiğin sağlam zeminine indiğinde bulur. Fizikçi, duyusal duyumlamanın sırf işaret ve görünüş dünyasından kalkarak bu tabakaya doğru bir kez uzandığında, onun içinde kalma ve adeta dinlenme hakkını elde eder. Modern fizikçi de, bütün "bilgi teorisi" nitelikli şüpheleri kendi gerçeklik kavramının kesinliğinden hareketle gösterir. O, Planck gibi gerçek olanı ölçülebilir bir şey olarak tanımlamak suretiyle, gerçek olan için açık ve kesin bir tanımlama bulur.
24 Bu ölçülebilir şeyler alanı kendindedir ve kendinde mevcuttur; bu alan bizzat kendini taşır ve açığa vurur. Matematiksel olanın objektifliği, sayı ve niceliğin sağlam temeli kendiliğinden sarsılamaz; refleksiyon vasıtasıyla onun altı eşilip oyulamaz. Böyle bir eşelemeden korkmak, doğa biliminin, "diyalektik" düşünmenin yolunu küçümsemesini; onun doğal ve uygun yönünün, -ilkelerden hareketle tekrar matematiksel olarak türetilebilen çıkarımlara geçmek için- gözlenen olgulardan ilkelere geri gitmekten ibaret olduğunu; fakat bu yönün bizzat bu ilkeleri meşru hale getirmeyi ve temellendirmeyi istemekten ibaret olmadığını açığa çıkarır. Doğa bilimi bu ilk eğilimini terk ettiğinde, onun açısından artık ilkeler ile nesneler arasında net bir ayırma çizgisi bulunmaz. Nesnel-geçerli olarak ilkeler, aynı zamanda esas anlamda gerçek olan şeyi teşkil ederler. Bilim kendi temel belirlemelerini, her şeyden önce sadece ilkeleri şeysel cisimleştirme içinde kendi önüne sermek suretiyle konumlayabilir. Burada, sadece madde kavramında değil, başka fiziksel temel kavramlarda da, özellikle "enerji" kavramında gösterilen -deyim yerindeyse- metodik bir "materyalizm" hüküm sürer. Doğabilimsel düşünmenin tarihinde sürekli olarak bu temel eğilim; işlevsel olanı maddî olana, göreli olanı mutlak olana, ölçü kavramlarını şey kavramlarına dönüşme çabası görülür.

Fakat fiziğin son yüzyılda (19.yüzyıl; çev.) gösterdiği teorik gelişme, elbette burada da bir dönüm noktası hazırlığının başladığını gösterir; hatta belki de bu dönüm noktası, tüm modern fiziğe kendi metodik damgasını vuran bir motif olmuştur. Doğa biliminin "klasik" sistemi, yani Galileo-Newton'un hareket sistemi tartışılmaz geçerliliğe sahip olduğu süre zarfında, klasik sistemin dayandığı ilkeler, doğanın mutlak temel yasaları olarak ortaya konuldu. Etki ve tepki, kuvvet ve ölçü, zaman ve mekân kavramlarında, Newton'da tanımlandığı gibi, her türden fiziksel gerçekliğin temel iskeleti, ilk ve son kez olarak kurulmuştur. Bugün (1900'lü yılların ilk çeyreği; çev.) doğabilimsel bilginin ilerleyişi, bizzat bu tablonun zeminini yavaş yavaş kaydırdı. Biricik, adeta donmuş doğa sistemi yerine, - deyim yerindeyse- açık ve hareketli sistemler ortaya çıktı. Bu noktada özellikle töz kavramının gösterdiği derin değişimler, kütle fiziğinden alan fiziğine geçiş; bunların hepsi şimdi fiziksel bilginin eleştirel özbilincinin de yeni bir yolunu işaret eder. Yeni "elektrodinamik dünya tablosu"nu keşifleriyle mümkün kılan ve önceden hazırlayan düşünürün, fiziksel teorinin içinde "bir zihniyet devrimi"nin öznesi haline gelmesi de önemli bir olay olarak kaydedilmelidir. Heinrich Hertz, "Mekaniğin İlkeleri" (1894)'nde, fiziksel bilginin, "tasvir teorisi"nden saf bir "sembol teorisi"ne doğru değişimini çok önce ve çok net olarak gerçekleştiren modern bir araştırmacıdır. Doğa biliminin temel kavramları, artık bizatihi doğrudan verilerin kopyası ve sureti olarak ortaya çıkmaz; tam tersine kavramlar, fiziksel düşünmenin kurgusal taslakları olarak; yani teorik değer ve önemlilikleri, sadece düşüncedeki zorunlu sonuçların gözlenebilir deneyimdeki sonuçlarla uyuşması şartına bağlı olan taslaklar olarak kabul edilir.[9] Fiziksel kavramların tüm dünyası,

25

[9] Ayrıntılı bilgi I. c. s. 50 ff.

şimdi bu anlamda, Helmholtz'un kendi bilgi teorisinde yaptığı gibi, saf bir "işaretler" dünyası olarak tanımlanabilir. Bu değişim, "klasik" doğa teorisinin bilgi-teorisel temel kabulleriyle karşılaştırıldığında, kendine özgü bir karşıtlık ortaya çıkar. Galileo, duyusal nitelikleri "sırf" işaretler (*puri nomi*) olarak anlamak suretiyle, onları doğa biliminin nesnel dünya tablosundan çekip alır. Bu nitelikler, doğanın nesnel zorunluluğuna karşı koyan bir tesadüfîlik ve keyfîlik karakteri, yani geleneksel olanların karakterini taşırlar. Bilgi gerçeğe, esas-gerçekliğe nüfuz etmek için, her salt-işaret nitelikli olanı aşmak ve onu kendinden sıyırıp atmak zorundadır. Şimdi ise, "sübjektif" görüntüyü objektif-nesnel gerçeklikten ayıran çatlak, yeni ve başka bir anlamda ortaya çıkar. Çünkü her ikisi; matematiksel-fiziksel kavram gibi duyumlama da, artık, şeylerin varlığıyla doğrudan ve mutlak anlamda örtüşme talebinde bulunamaz. Her ikisi de açıkça görülebilen karakteristiklere sahiptir; yalnızca gerçekliğin "bildirilmesi" vardır ve onların farkı, sadece duyumlama ve kavramın taşıdığı bildirimde farklı bir değer, farklı teorik anlamlılık ve teorik genel geçerlilik barınmasında yatmaktadır. Bununla ise sembol kavramı, açıkça, bütün fiziksel bilgi öğretilerinin merkez ve alevlenme noktasına dönüşmüştür. Bu şekildeki sembol kavramı, özellikle Duhem'ın fiziğin yapısı ve nesnesi ile il-
26 gili araştırmalarında ortaya konmuş ve gösterilmiştir. Duhem'a göre, bu sembol kavramı, salt-empiri ile salt fiziksel teori arasında gerçek bir sınır çizgisi oluşturan bir kavramdır. Empirik bilgi, tek tek olguları duyusal gözlemin sunduğu şekilde kavramakla ve onları sırf tasvir edip sıralamakla yetinebilir. Fakat somut duyusal olguların bu şekildeki tasviri, bir fizik yasasının formu bir yana, sadece bir fiziksel kavramın basit formuyla bile karşılaştırılamaz. Çünkü yasalar, asla, tek tek görüntüleri bir ipte dizer gibi sıralama zemini olan algılanabilir mevcudiyetlerin özetleri değildir. Her yasa, doğrudan algıyla karşılaştırılınca, bir *μετάβαόις εἰς ἄλλογένος*

(birçok cinse dönüştürmek)'e, yeni bir gözlem formuna geçişe kapalıdır. Yasa, sadece gözlemin gösterdiği somut verilere dayanmak yerine, gözlemcinin doğru ve geçerli olarak kabul ettiği belirli teorik ön şartlara dayanarak, onlara uygun olabilecek sembolik tasarımların ortaya konmasıyla elde edilir. Her fiziksel yargı, zorunlu olarak bu dairede hareket eder. Böyle bir yargı, asla gözlenen tek tek olguların çeşitliliğinin açıkça tespiti değildir; aksine o, soyut ve sembolik kavramlar arasındaki bir ilişkiyi ifade eder. Bu kavramların anlamı, doğrudan duyumlamaya açık değildir; bu anlam öncelikle çok karmaşık akılcı bir yorumlama süreciyle belirlenip kesin şekilde tespit edilebilir. İşte bu süreç, işte bu düşünsel yorumlama ve anlam verme, fizik teorilerinin özünü oluşturur. Bunun sonucunda geride, fizik bilimi kavramlarının dünyasıyla olguların dünyası arasında bir çatlak, bir boşluk kalır. Bu iki dünyanın içerikleri arasındaki eşitlik ya da benzerlikten konuşmak, anlaşılır bir anlam taşımaz. Gerçekten gözlenebilen "pratik" olguyla teorik olgu, yani fizikçinin kendi gözlemini ifade ettiği formül arasında bir farklılık mevcuttur. Çünkü her ikisi arasında, şimdi yüksek seviyeli karmaşık bir düşünsel çalışma bulunmaktadır ki, bu çalışma sayesinde, nesnel olaylar ve olgular hakkında bir açıklama yerine, böyle saf bir soyut anlama sahip olan ve sadece belirli sembolik işaretlerin kullanımıyla formüle edilebilen bir yargı ortaya çıkar.[10] Doğal olarak bu, fiziğin modern bilgi öğretisinin, klasik fizik kavramlarının aksine, fizik bilimi kavramlarının gerçeklik talebini terk ettiği anlamına gelmez; ama modern bilgi öğretisinin gerçeklik talebini daha başka şekilde tanımladığı ve bu talebi çok karmaşık biçimde uzlaştırması gerektiği söylenebilir. Bu kavramların sembolik niteliğinin bilgisi, onların nesnel geçerliliğiyle çatışır. Bilgi, şimdi bizzat bu

27

[10] Bkz. Pierre Duhem, La Théorie physique, son objet et sa structure, Paris 1906, s. 245 ff., 269 ff.

geçerliliğin ve onun olarak teorik temellendirilişinin bir aşamasını teşkil eder. Burada çözümlemelerine şimdilik giremeyeceğimiz yeni problemler kendini gösterir.[11] Giriştiğimiz incelemelerde biz, şimdilik bizzat soruyu belirlemekle ve araştırmamızın bütünü içinde ona sistematik bir yer tahsis etmekle yetiniyoruz.

3. İç deneyimin "doğrudanlığı"- Psikolojinin konusu

İncelememizin amacı, bugüne kadar tuttuğumuz yolun tamamen dışında bulunduğu için, bu amaca ulaşmakta zorunlu olarak yetersiz kaldığımız itirazı karşımıza çıkmaktadır. Eğer biz düşünme için, salt sembolik ve işaret edici olanların tabakasına -bu tabakanın arkasındaki "doğrudan olan", yani açığa çıkan gerçekliği kavramak için- giden bir yol açma imkânının mevcut olup olmadığını soruyorsak, o zaman bu amaca, hiçbir durumda "dış" deneyim yoluyla erişilemeyeceği sonucu, kendiliğinden ortaya çıkar. Bu durum, yani şey dünyasının bilgisinin tümüyle belirli teorik temellere ve şartlara bağlanmış olması ve bu noktada nesnelleştirme sürecinin, doğa bilgisinde gelişerek gerçekleştirdiği şekliyle aynı zamanda hep bir mantıkî aracılık ve ortamsallaştırma süreci oluşu, bilgi eleştirisi nitelikli analizin modern fizik alanında kat etmiş olduğu ilerlemeler karşısında, neredeyse kesin bir şeydir. Fakat incelemenin yönünün, artık tersine çevrilmesi zorunludur. Biz gerçekten "doğrudan" olanı dıştaki şeylerde arayamayız; onu bizzat kendimizde aramak zorundayız. Nesnelerin zaman ve mekân içindeki cisimleşmesi olarak doğa değil, kendi benimiz; nesnelerin dünyası değil yaşantı gerçekliğimizin, varoluşumuzun dünyası bizi bu doğrudan olanın eşiğine götürebilir. Eğer gerçekliğin kendisini bütün

[11] Bu konu üzerine ayrıntılı bilgi aşağıda, özellikle III. Bölüm, 6. kısım.

aldatıcı ortamlardan olarak bağımsız görmek istiyorsak, kendimizi "dış" deneyimin rehberliği yerine, "iç" deneyimin rehberliğine terk etmek zorundayız. Gerçek yalınlığı, nihai gerçekliği hiçbir zaman şeylerde bulmayız. Fakat o, bilincimizde bulunabilir olmalıdır. Bilincin analizi bizi, parçalanmaya uygun ya da muhtaç olmayan, her bilfiil varolanı ilk mevcut olarak apaçık ve tek anlamlı biçimde tanımayı sağlayan bir son-olana, aslî olana doğru yöneltebilir mi? 28

Bu soruyla biz, metafizik ve psikolojiyle doğrudan temas ettiğimiz ve her ikisinin birbiriyle kaynaşmış bir görünüm sergilediği noktada yer alırız. Felsefe tarihindeki bu kaynaştırma süreci, en açık şekilde Berkeley'de görünür. Berkeley'in "İnsan Bilgisinin İlkeleri", her türlü saf içlemsel ve "soyut" düşünmenin eleştirisine doğru genişleyen bir dil eleştiriyle başlar. Soyutlamayı terk ettiğimiz ölçüde salt-dolaylı olanın çevresi bize kapanma tehdidi taşıdığı için, soyutlama reddedilir. İşte soyutlama bunun için hiçbir zaman metafiziğin bir aleti olamaz: Çünkü metafizik bilgi doğrudan doğruya olanın öğretisi olmak ister. Biz doğa araştırmasının gidişini terk etmek ve doğanın görüntülerini yasalara bağlamak ve bunu bizzat tekrar matematiğin form dilinde ifade etmek suretiyle, doğrudan nesneyi kavramayız. Doğrudan olan, kendini bize, sadece soyut kalıplaşmış ifadelerin bu büyüsünü kendimizden attığımız ve içsel algının dünyasını, bütün yapay soyut şekillenmelerden önce, kendini bize gösterdiği şekliyle kabul ettiğimiz zaman verebilir. Tüm gerçeklik bilgimizin biricik kaynağı ve nüvesi olan saf deneyim, sadece, teorik yorumlar tarafından henüz dokunulmamış yalın ilk algılamalar içinde aranabilir. Algılamanın varlığı, bilginin biricik, sağlam ve tamamen problemsiz ilk verisidir. Bu anlayışla, klasik doğa biliminin dayandığı bilgi öğretisiyle karşılaştırılınca, bütün değerlerin tam bir dönüşümü, bir değer değişimi gerçekleşmiş olmaktadır. Doğa bilimi kendi nesnelerinin gerçekliğini iddia edebilmek için, duyumlamayı sübjektif "görüntü"ye, hatta sonunda

salt isme indirgemek zorundaydı. Şimdi ise karşıt bir tez; duyumlamanın yalnızca reel olana, maddenin sırf isme dönüştüğü iddiası söz konusudur. Berkeley'e göre doğa biliminin anladığı anlamdaki madde kavramı, ideal örneğe hizmet etmelidir. Bu örnekte ise Berkeley, "soyut" kavram oluşumunun eksikliğini ve zayıflığını keşfeder. "Madde" tek algıda verilmemiştir; onun kendisi ne görülebilir, ne dokunulabilirdir. Eğer biz maddenin temel anlamına doğru gidersek, artık maddeden geriye, bütün genel fikirler gibi, şeylerde ilk-örneğe sahip olmayan, doğrudan doğruya kelimenin genelliğine
29 karışıp kaybolan bir "genel fikir"den daha fazla bir şey kalmaz. Madde kavramının reel tanımı sadece duyum çerçevesinde, algının bireysel öyle-varoluşunda ve bireysel ayrımlaşmalarında bulunabilir, ama bu kavram en uygun durumlarda gerçek olanın yaldızlı ve belirsiz bir adsal tanımını verir. Böylece dil eleştirisi, yeniden bilgi eleştirisinin temeli haline gelmektedir. Berkeley bilgilerimizin kendine özgü-farklı geçerlilik niteliğini dilde göstermek için, dilin ikili formunu ayırır. Berkeley'de algının kendisi geçerli olduğu gibi, dilin bir formu olarak duyusal olguların cisimleşmeleri de geçerlidir; fakat algıda biz geleneksel bir kelime ve işaret diliyle uğraşmak zorunda kalmayız. Burada, Tanrı'nın, metafiziksel ilk-özün insanla konuştuğu ilk baştaki dille karşı karşıya bulunuruz.[12] Fakat mantığı takip eden ve ona gittikçe daha çok bağımlı olan bilim ve skolâstik mantık ise, her hakikat ve gerçekliğin bu ilk tabakasından uzaklaşmıştır. Bu mantık ve bilim genel kavramların çıkarımsal dili yerine duyuların sezgisel dilini koymuş ve çıkarımsal dilin yerine geçirmiştir. Eğer biz bu mantık ve bilimin kurduğu tüm yapıyı tekrar yıkarsak, varlığı, kendi somut ve orijinal özelliği içinde, onun inşa edildiği aslî unsurlar içinde kavramayı ve anlamayı ümit edebiliriz.

[12] Berkeley'in "visual language" kavramı için bkz. c. I, 79 f.

Böylece Berkeley'in öğretisinde "iç" deneyim "dış" deneyimle, psikoloji fizikle kavgaya çağrılır. Bu kavga, Berkeley'in özellikle Newton'un hareket öğretisine ve onun matematiğinin temellerine karşı ardı arkası kesilmeyen söz dalaşında ifade ettiği gibi, onun tüm felsefesinde kendini gösterir. 19. yüzyıl fiziğinde ise, bu temel düşünüşle karşılaştırılınca, savaş cephesinin dikkate değer bir değişimi işin içine girer. Berkeley'in, metafiziği matematiksel fiziğe karşı kavgaya çağıran bilgi öğretisi, bundan böyle bizzat fiziğin alanına derinlemesine girer. Fiziğin temeli ve onun ilkelerinin yeniden gözden geçirilmesi, işte bu bilgi öğretisinin çizdiği yolda aranır. Klasik fizik sistemine dayanarak gelişen ve Kantçı aşkın felsefe sisteminde en sonunda zirveye ulaşmış olan nesnel bilgi mantığı, böylelikle kesin olarak psikoloji lehine tavır koyar. Ve psikoloji bu noktada mutlak duyumcu anlamda saf "elemantar psikoloji" olarak kurulur. 19. yüzyıl bilgi teorisinde Mach'ın "duyumlamaların analizi"yle işaret ettiği şey, bu değişimdir. Mach "iç" deneyimi "dış" deneyimden, psikolojiyi fizikten ayırmış olan keyfî ayrımları ortadan kaldırma isteğini, ısrarla, kendi öğretisinin asıl metodik temel amacı olarak ifade eder. O, her ikisini doğrudan doğruya bir birlik içinde elde etmemizi mümkün kılan, bir alandan diğerine adımımızı atar atmaz tüm kavram dünyamızı "yeniden düzenleme" zorunluluğundan kurtaran bir ilkeler öğretisi talep eder. Mach bu ortaklığı, fiziksel ve psişik olanın dünyası kendi formları gereğince o kadar çok ayrılmış gibi görünseler de, buna rağmen her ikisinin aynı ana maddeden örülmüş olmasında bulur. Biz bu ana maddeye dayanır dayanmaz, analizi sonuna kadar, en son unsurlara kadar uygular uygulamaz, "içte" ve "dışta" olanlar arasına ördüğümüz bütün yapay duvarlar yıkılır. Duyusal duyumlamanın ilk tabakasına ve saf varoluşuna geriye dönüşle biz, her salt dolaylı olanı ve anlam ölçüsünü; böylelikle de her türlü çok-anlamlılığı; soyut kavram dilinin varlık terimi için kabul ettiği her türlü iki anlamlılığı ve çok

30

anlamlılığı da arkamızda bırakmış oluruz. Tatların ve kokuların, seslerin ve renklerin ilk deneyim yaşantısı karşısında, onların içteki ya da dıştaki gerçekliğe ait olup olmadığı sorusu, haklılığını ve hatta anlamını kaybeder. Çünkü içinde bu şekildeki her türlü varoluşun temellendiği mevcudiyet, tek bir varoluş bir biçimine ait ve sadece bu nitelik içinde saklanmış olarak düşünülemez. Böylece, metafiziksel görüşün bizi içine batırdığı sırları, pozitivist görüş çözer; dünyanın metafiziksel yorumlanışı ve açıklanışı eğilimi, pozitivist anlayışın tasvirinin karşısında, geriye çekilir.

Mach'a göre, tasvir fiziksel ya da psişik "nesnelerin" yerine, saf unsurların bileşimini ve onların az ya da çok sürekli bağlantılarını yerleştirdiğinde, kendi amacına erişir ve bu türden erişme keyfiyetinden, fizikçi, psikolog ve bilgi teorisyeni olarak Mach herhangi bir şüphe duymaz. Fakat psikoloji gibi fizikte de devam eden gelişme, elbette bu güveni hiçbir şekilde doğrulamamıştır. Fizik açısından burada, Mach'ın bilgi öğretisine karşı Planck konumundaki bir düşünür tarafından ortaya konan kesin itirazı hatırlamak yeterlidir. Planck, Mach'ın bilgi öğretisinde temellendirmeyi değil, daha ziyade asıl fiziksel nesne kavramının tam çözümlenişini görür. Ve psikolojinin gelişiminde Mach'ın bilgi öğretisinin asıl temellerinin terk edilmesi, belki daha açık ve net gerçekleşmiştir. Biz burada şimdilik bu gelişime girmeyeceğiz. Biz daha ziyade Mach'ın görüşüne, sadece bir soru; bugüne kadar bilginin salt "madde"sini her türlü şekil vermenin dışında ve ondan bağımsız olarak belirleme girişimlerine de sormak zorunda olduğumuz bir soru yöneltiyoruz. Her fiilî olanın bile teori olduğunu kabul etmenin en yüksek şey olduğu şeklindeki Goethe'nin sözü, herhangi bir olgu için olduğu gibi, yalın duyumlama olgusu için de geçerlidir. Mach'ın öğretisinin daha ilk hamlesi, sadece bu öğretiye onun temel varsayımı; yeni psişik ürünlerin her mevcudunun ve her içeriğinin kendi yalın unsurlarının mevcuduna bağlı olduğu ve bu mevcuttan eksiksiz olarak

31

türetilebilir nitelik taşıdığı şeklindeki kabul eklenince geçerli olur. Bununla birlikte onun varsayım için ortaya koyduğu temellendirme ve bu temel kabulün kaynağı araştırılınca, bu kaynağın doğrudan doğruya psikolojik deneyimden değil, bilimsel metodun değeri ve anlamı konusunda Mach'ın görüşünden doğması, Mach'ın bir sürprizi olarak kabul edilir. Deneyimin bize psişik ürünü asla doğrudan öğesel duyumlamanın toplamı olarak değil, parçalanmayan bütünlükler olarak sunması -bu ürün artık psişik "yapılar" ya da "karmaşık nitelikler" anlamında anlaşılınca- apaçık bir şeydir. Mach da bu durumu -en azında "yapı nitelikleri" problemi ve kavramı yeni psikolojiye girdikten sonra-, asla tümüyle görmezlikten gelmedi ve değerini takdir etti. Fakat onun eskisi gibi iddia ettiği şey, duyusal yaşantıların ilk verilerine ve unsurlarına geriye gitmeden, psişik olanın bilgisine erişilemeyeceğidir. Çünkü her bilme, bir bütüne basitçe sahip olmakta değil, tam tersine bütünün, göreli yalın unsurlardan inşa edilmesinde yatar. Bilgi, ikili bir süreç olarak analiz ve sentez, ayrılma ve yeniden birleşme süreci vasıtasıyla, kendi özüne göre kurulur. Mach'ta bu kanaatin ilk kaynağına doğru gidilirse, o zaman onun burada deneysel psikolog olarak değil, daha ziyade fizikçi olarak konuştuğu anlaşılır. Mach'ı çok açık biçimde etkileyen şey, her bilginin iki zorunlu temel unsuru olarak görülen "birleştirici" ve "çözümleyici" metotlar konusundaki klasik bir görüş olan Galileo'nin görüşüdür. Fakat Mach, bu temel kabule karşı fizikte yaptığına benzer türden keskin bir eleştiriyi, psikoloji alanında yapmamıştır. O, fizikçinin elementlerinin, doğrudan-gerçek olanın ifadesi olarak kabul edilmesinin haklılığını reddeder. Elementler, fizikçiye ancak yardımcı olan kavramlardır; onlar düşünme ekonomisinin, doğa olaylarının tasvirinde vazgeçemeyeceğimiz, fakat bizzat doğanın verili içerikleri olarak da bakamayacağımız üretimleridir. Fakat Mach, atomların bilfiil gerçekliğine karşı o kadar şüpheci davranmasına rağmen, psişik unsurların bilfiil ger-

32

çekliğine inanır. Açık sınırlar ve aynı zamanda onun epistemolojik hareketinin paradoksu burada bulunmaktadır. Çünkü elbette duyumlamanın "yalınlığı"nın atomun "yalınlığı"yla en azından aynı çizgide işlenebileceği; hatta doğrudan yaşantı gerçekliğini tasvir için seçilmiş olan bir kavramın karşısında, fiziksel şey dünyasının anlatımına yarayan bir kavramın karşısındakinden daha yüksek seviyeli bir öngörünün egemen olması gerektiği kabul edilebilir. Bununla beraber Mach'ta bu ilişki, açıkça tersine döner. Mach, atom kavramının temel dayanak yapılmasına karşı savaşmaktan yorulmaz. O, bu felsefî saldırılarda o kadar ileri gitmiştir ki, bu saldırılarda atom kavramının fiziksel bakımdan değerini ve doğanın her türlü "nesnel" bilimi için olağanüstü anlamını fazla küçümsemiştir. Duyumlama kavramının temel dayanaklarına ise Mach, asla ciddi biçimde darbe vurmaz. Şüphesiz en azından saf deneyimin, bizzat psişik olayların çevresinde, hiçbir zaman, bilfiil varolan olarak yalın duyumlamaya rastlanmaz. Yalın duyumlama kavramında -çoğu modern psikologun yaptığı gibi- her türlü teorik değer asla reddedilmemelidir. Fakat şu açıktır ki, biz duyulmamada, olup biten bir şeyin ifadesine değil, teorik bir varsayışın ifadesine sahip olmaktayız. Varsayış, hiçbir şekilde doğrudan verili olmayıp yerleşmiş; üstelik tamamen belirli ve bizzat kurgusal ön kavramlara dayanarak yerleşmiştir. Yeni psikoloji bu ön kavramlara yönelttiği eleştiriyi çok net biçimde koyduktan sonra, onun ellerinin altında, duyusal unsurların sahte gerçekliği de, teorik bir ön-yargı içinde eridi. "Salt" madde anlamındaki "doğrudan şey", burada da içsel olarak çelişkiyle dolu biçimde kendini gösterir. Psişik ürünün bütünlüğü parçalanamaz bir şeydir ve bütünlük formunun yanında ve dışında kalan henüz şekilsiz bir şey, bütünlük formunun dayanağı olarak gösterilebilir. Böyle bir dayanak çıplak hale getirilebilseydi, o za-
33 man bu şey, bu soyma ve soyutlama fiiliyle, ona sadece düzenlenmiş bir duyu birliğinin içindeki unsur olarak tahsis edilen kendi an-

lamını da kaybederdi. Ve bu anlamlılık kaybı, aynı zamanda onun kendi asıl "psişik" gerçekliğinin kaybını da kendi içinde taşırdı.

"Pozitivist" bilgi öğretisinin, psişik olanın kendine özgü konumlanış niteliklerini ve gerçek-ispatlanabilirliğini ne kadar az ifade edebildiği ve ne kadar az ortaya koyabildiği, başka bir açıdan da görülebilir. Mach, bizzat yalın duyumlamanın sıradan gerçekliğinde olduğu gibi, bir diğerinden net biçimde ayrılmış duyu çevresinde de, bilincin aslî içeriklerinin ayrılığından şüphe etmez. Bu ayrılmayı Mach, doğrudan doğruya "doğal dünya kavramı"nın içeriği olarak görür. Dünya bize doğrudan duyumlama biçiminde verilmiş olmakla birlikte, bizzat bu gerçeklik içinde, bizim açımızdan, algılanabilir etkilerin çeşitliliğine ayrılır. Bu dünyanın "neliği" ile birlikte "nasıllığı" da, onun ses ve renklere, tat ve kokulara, ısı ya da kas duyumlamalarına vs. ayrılıp gitmesi de apaçık biçimde mevcuttur. Gerçekte algılama olgusu, eğer kendi aslî temel yapısı, saflığı ve doğrudanlığı içinde alınırsa, bu türden bir ayrışmayı göstermez. Algı olgusu ilk başta henüz ayrışmamış bütün olarak; gerçi herhangi bir biçimde düzenlenmiş, ama bu düzenlenişte farklı duyusal unsurlara parçalanmayı asla kendinde taşımayan bir tümel deneyim yaşantısı olarak ortaya çıkar. Bu ayrılık, öncelikle algı artık kendi yalın yapısı içinde incelenmeyip, belirli bir düşünsel bakış açısı altına konulduğu ve bu bakış açısı altında değerlendirildiği zaman oluşur. Öncelikle, algının doğrudan "ne"liğine göre kavranması ve belirlenmesiyle değil, onun "nereden"liğinin sorulmasıyla, onun, bir diğerinden göreli bağımsız duyumlara ayrışması zorunluluğu kendini gösterir. Bu ayrılık, bu nedenle algı bilincinin basitçe "mevcut olması"na ait olmayıp, bir nedensel analizi, bir refleksiyon unsurunu kendi içinde taşır. Algının kendisi, oluşma şartlarından ve kaynağından itibaren incelenerek, bu şartların farklılığına göre farklı alanlara ayrılır. Her özel algı organına, şimdi, algının içerik-

lerinden tamamen bağımsız bir dünya denk getirilir. Artık renklerin dünyası gözlere, seslerin dünyası kulağa, soğuğun ve sıcağın, pürüzsüzlüğün ve girinti çıkıntılılığın dünyası dokunma ve ısı duyumuna karşılık gelir. Bu analizin, sadece gerçek "bilimin" oluşumuyla başlamayıp, aynı zamanda bilim öncesi dünya tablosuna da ait olması, bu analizin kendine özgü teorik karakterini eksik değerlendirmeye ya da inkâr etmeye yöneltemez. Çünkü sadece fiziğin nesne dünyası değil, bilim öncesi deneyimin şey dünyası bile, belirli refleksiyon motivleriyle, özellikle olguların nedensel yorumlanışı niteliğindeki unsurlarla doludur. O zaman burada, saf olgusal bakış açısı yerine oluşsal bakış açısı geçmektedir: İlk kaynağın gerçek ya da farz edilmiş bir farklılığı, doğrudan doğruya algının içyapısını öne çıkarır. Algıların oluşum şartlarındaki empirik ayrımlaşma, algının "doğallığı" olarak, hatta onun biricik sınıflama ilkesi olarak görülür. "Doğal dünya tablosu"nu basitçe kabul edemeyen, onun "imkânının şartları"nı sormak zorunda olan felsefî eleştiri, bu ilkeyi sorma ve onu en azından kendi biricikliği ve kendiliğinden anlaşılırlığı içinde şüpheli sayma fırsatına sahip olur. Bu şüphe kesinlikle, eleştirinin, dünya tablosunu kendi geçerliliği içinde reddetmesi anlamına gelmez; tersine sadece, eleştirinin bu geçerliliği mutlak olarak değil, daha ziyade türe özgü ve göreli olarak tanıması; onu gerçekliğin yalın içeriğinde verilen bir şey olarak değil de, gerçekliğin belirli türden yorumlanışına ait bir şey olarak tanıması anlamına gelir. Pozitivizm, biçim vermenin ayrımlaşmasını içeriksel bir ayrımlaşma, empirik verili-olanın mevcudiyetindeki ve mevcut olmasındaki ayrımlaşma olarak anlamak suretiyle, burada da formun saf enerjisini, kendiliğindenliğini ve etkinliğini yanlış değerlendirir. Fakat onun salt tasvir talebi ne kadar katı kavranırsa, "tasvir" ve "açıklama" çevresinin bir diğerinden net biçimde ayrılmış olarak kalması konusundaki; dünyanın nedensel "kavranışı"

eğilimine ait olan ve bu kavrayış zorunluluğu ve geçerliliği içinde yalnızca bu eğilimden hareketle yetkinlik kazanabilen ve "türetilebilen" motivlerden hiçbirinin, bulunmanın ve bulunmuş olmanın tasvirine karışmaması konusunda o kadar çok ısrar edilmelidir. "Verili olan" ile "düşünülmüş olan"ın net biçimde ayrılması, Hume'dan itibaren, empirizmin kendi gerçek temel talepleri ve en kesin sonuçları arasında bulunmaktadır. Hume, özellikle nedensellik "ilkesi"nin salt duyusal izlenim içinde yer almadığını, bu ilkenin izlenimden herhangi bir şekilde dolaylı sonuç çıkarma yoluyla sonuç olarak çıkarıldığını ilk ve son kez olarak gösterdi. Fakat pozitivist bilgi öğretisi, bu sonucun karşıt yönde de geçerli olabileceğini, böylece, en sonunda nedensel düşünmede kök salan ve ondan kendi besinini çıkaran hiçbir unsurun, algı bilincinin gerçekliğinin anlatımı içine karıştırılamayacağını unutur. Tasvirî ve oluşsal bakış açılarının karışması, bu nedenle bizzat empirik metodun ruhuna karşı bir kusur anlamına gelir. Böyle bir karışma ise, algının saf fenomenolojisi söz konusu olduğunda duyu psikolojisi olgularına başvurulursa ve onlar gerçek sınıflama temeli, *fundamentum divisionis* haline getirilirse ortaya çıkar. Mach'ın elementler görüşü, bu tehlikeyi atlatamamış ve böylece, her şeyden önce ilk başta kendi taslağı içinde yer alan görüntüden tamamen başka bir metodik karakteristik kazanmıştır. Bu öğreti, kendi temel niyeti gereğince, nesneleştiren bilimin nesne kavramının, özellikle "madde" kavramının çözümleniş biçimiyle ilgilidir. Madde uzun süre tözel bir şey olarak görülmemeli; yalın duyusal etkilerin karmaşık bileşimi olarak anlaşılıp, bu etkilerin basitçe bir arada bulunuşu olarak tanımlanmalıdır. Fizikçilerin dogmatik "materyalizm"i psikoloji tarafından ve onun yardımıyla düzeltilmeli ve aşılmalıdır. O zaman fiziksel-yalınlık yerine psişik-yalınlık, yalın atom yerine yalın duyumlama olgusu ortaya çıkar. Ve elbette kılı kırk yarıcı analizde, bura-

35

da fizikselden önce psişik olana, varlıktan önce bilince verilen üstünlüğün sadece görünüşteki bir üstünlük olarak kaldığı görülür. Çünkü bizim, içeriği, yani gerçek olanın bütününü kendisinden doğru ortaya koyduğumuz cismi "madde" olarak gösterip göstermememizi ya da maddeyi "duyumlama" olarak tanımlayıp tanımlamamamızı kesinleştiren şey, bu değildir. Esasen kesinleştirici olan şey, gerçekliğin tümel yorumunun, onun "formu"nun kavranışının, birkaç yönde hareket etmesi ve bazı kategorilerin bu gerçekliği aslî ve en son geçerli gerçeklik olarak kabul etmesi olmaktadır. Ve burada hemen, Mach'ı kendi bilgi öğretisine eriştiren kategorik taslağın, tüm ayrıntılı kipliklere rağmen, sadece nesnel ve nesnelleştirici doğa bilimi taslağı olduğu görülür. Mach'ın aradığı ve talep ettiği şey, psikolojinin ve fiziğin nesnesi için ortak bir temeldi. Her ikisi, yani fizik ve psikoloji, yan yana duran ayrılmış alanlar olarak iş görmemeli; tam tersine onlar, aynı kökten türetilmeliydi. "İç" ve "dış" deneyim arasındaki canlı bir etkileşim, bu yolla elde edilmeli; fizik, psikoloji vasıtasıyla bu yolla verimli hale getirilme-
36 liydi. Gerçekte ise Mach'ın psikolojisinin daha ilk hamlesi, onun bu amaca ulaşamadığını gösterdiği gibi, bir de ulaşamayışının sebebini ortaya koydu. İşte bu hamlede, yalın duyumlama kavramının anlaşılmasında Mach, fizyolog ve fizikçi konumunda kalmıştır. Duyumlama, burada kendi saf güncelliğinde süreç olarak ele alınmamış, baştan itibaren töz olarak, evrensel "dünya maddesi" olarak kavranıp buna göre işin içine sokulmuştur. Mach'ın yalın duyumlama olarak adlandırdığı şey, psişik varlık gibi fiziksel varlığın da dayanağını oluşturmalıydı; fakat onun konumlanışı ciddi olarak incelendiğinde, bu konumlamayla, her iki "gerçeklik" biçiminin asıl formunun yanlış tanındığı ve aslında olumsuzlandığı görülür.

Bu noktada modern empirizmin problem-koyması, geriye tarihsel köklerine kadar izlenirse, bu olumsuzlama daha açık biçimde

ortaya çıkar. Hobbes, algının, felsefenin asıl temel problemini teşkil ettiğini söyler. Zira en olağanüstü ve aslî olan bir şeyin ortaya çıkması durumu, tamamen görüntülerle, *φαίνεσδαι* (olgu)'nun kendisi, bütün olgularla ilgili olmaktaydı.[13] Fakat bu en aslî olgunun yorumlanışında Hobbes, hemen ve tam bilinçlilikle, fiziksel kategorilere başvurur. Hobbes psikolojinin, sadece, kendi inşasındaki gibi kendi temel oluşturmasında da fiziğin yöntemini taklit ederek felsefî bilgi haline gelebileceği görüşünü ortaya atar. Çünkü her felsefî bilme, sebeplerin bilgisinden oluşan bir bilmedir. Bir şeyin sebebini ise, sadece o şeyi gözümüzün önünde oluşturarak, yani onu kendi mevcut parçalarından inşa ederek anlarız. Hobbes, özellikle bu tezini temellendirmek için, Galileo çizgisindeki doğa bilimi formuna başvurur. Fakat o, bu doğa bilimi formunu artık herhangi bir bilme alanıyla sınırlamaz; bu formun, bilinebilir olanların tamamı için; fizik için olduğu gibi psikoloji için, mantık ve matematik için olduğu gibi hukuk ve devlet öğretisi için de uygulanmasını talep eder. Her düşünme fiili, Hobbes'ta, böylece hesaplamaya, toplamaya, çıkarmaya dönüşür. Bu noktada ise, sadece hesap işaretleri olan saf kavramlarla bu işaretlerin ilişkilendikleri bilfiil varolanlar arasındaki; kendisiyle ilgili hesaplama yapılan içerikle hesap işleminin yakalamak ve belirlemek istediği içerik arasındaki ayrılık daha kesin olabilir. Bu şekildeki kavram, sadece gerçek olanı açıkça bildirme fonksiyonuna sahiptir. Kavram bu bildirme fonksiyona tam olarak öyle karışıp kaybolmuştur ki, o, dilin kelimesinden hiçbir şekilde ayrılamaz ve kendi salt "nominal" anlamının dışında ve yanında, bu türlü bir "reel" anlama sahip değildir. Fakat bu salt işaret dünyasının arkasında, işaret edilenin dünyası da bulunmaktadır. Bu dünya ise şekillenmiş maddenin dünyasından

37

[13] Bkz. Hobbes, De corpore, Cap. 25, sect. 1

başka bir şey olamaz. Burada böylelikle görünüşteki fenomenolojik hamle, "görüntünün kendisi"nin saf gerçekliğinin çıkış kapısı, doğrudan doğruya kendi karşıtı haline; biricik-tanınabilir ve biricik-reel bir şey olarak "madde"nin mutlak gerçekliği tezi haline gelir. Hobbes'u empirist açıdan takip edenler, bu materyalizmin epistemolojik ya da metafizik temellerden kurtarılması kavgası verirler. Fakat onlar, materyalizmi metodik bakımdan bile asla aşamamışlardır. Çünkü onların psikolojisi de, tamamen doğalcılık (naturalizm) güzergâhında hareket eder. Onların algı öğretisi de, algılama olgusunu sadece bu şekilde tasvir edebilmek için, onu önce, aynı bağımsızlıkta var olan fiilî mevcudiyetler olarak düşünülen parçalara ayırmak zorundadır. Böyle bir elementler kavramının, böyle bir psişik "atom" kavramının tam yeterli ve uygun olup olmaması sorusu, şimdilik bu noktada hiçbir yere yerleştirilmez; fiziğin benzetmeleri psikolojik incelemenin kayıtsız şartsız ve endişesiz biçimde kendini emanet ettiği kılavuz olarak kabul edilir.

17. ve 18 yüzyılın tüm bilimsel psikolojisi, hemen hemen bu çerçevede hareket etmiş ve psişik olanın, yani organizmanın örtüsünün sıyrılışını, bilincin "yalın" unsurlarının düzenlenişinden ve onların belirli çağrışımsal birlikler halinde özetlenişinde ölçü olacak olan kuralların keşfinden beklemiştir. Burada sadece bir tek düşünür, bu mecradan o kadar çok uzaktadır ki, onun sesi önceleri hemen hiç işitilmemiştir. Bu düşünür Herder'dir. O, "İnsan Ruhunu Tanımak ve Anlamak" adlı yazıyla, dilin kaynağı üzerine yazdığı yazısında yeni bir yol tutup gitmiştir. Herder saf felsefî temel oluşturmada, tamalgının birliği kavramı olarak -Leibniz'in anladığı anlamda- bilincin birliği kavramına dayanır. Fakat aynı zamanda o, bu kavramı, tamamen kendi yolunda oluşturduğu somut bilgiler ve vukufiyetlerle zenginleştirir. Herder doğa öğretisi ile veya fizik ya da psikolojiyle değil, dilin anlam yapısı sorusuyla ilgilenir. Onun kendine özgülüğü ve dâhiliği, dili geleneksek psikolojik kategori-

lere sokmaya çalışmayıp, öncelikle, dile upuygun zihinsel kategorileri, dilin içinde deneyimleyip somut biçimde anlayarak ve iyice yorumlayarak, gerçekten keşfetmesinde kendini gösterir. Yeni bir düşünme akımı, böylelikle algının fenomenolojisine de girer ve hemen, doğrudan canlandırıcı ve verimli hale getirici gücünü gösterir. Şimdi yön belirleyici temel düşüncenin, artık doğa bilgisi alanında değil de dil felsefesi alanında aranmasıyla, adeta incelemenin ön-işaretleri değişir. Doğa bilgisinde, parçaları bilmeyi bütünü bilmekten daha öncelikli görmek ve bütünün bilfiil varoluşunu parçaların bilfiil varoluşunda temellendirmek, anlamlı, hatta zorunlu görünebilir. Bu yol, dilin zihinsel olarak kavranışına ve incelenişine ise kapalıdır. Çünkü özel-dilsel "anlam", parçalanmaz bir birlik ve bütünlüktür. Bu anlam, tek tek "kelimeler"den, tek tek bileşenlerden parça parça inşa edilemez; bilakis tam karşıt olarak, tek bir kelime, dilsel cümlenin bütününü gerektirir ve sadece bu bütünden doğru yorumlanabilir ve anlaşılabilir. Eğer biz bu değerlendirme tarzını algı problemine uygular da, duyusallığın özgülüğünü dilin örnek model oluşuna göre belirlemek için, dilin duyu birliğini kendimize önder yaparsak, o zaman buradan, tamamen başka bir tablo ortaya çıkar. Biz ondan sonra, yalıtılmış kelime gibi yalıtılmış "duyumlama"nın da salt bir soyutlama olduğunu biliriz. Cümle nasıl kelimelerden, kelimeler hecelerden, heceler harflerden oluşursa, aynı şekilde güncel, canlı algı da seslerden ya da renklerden, tatlardan ya da kokulardan "oluşur". Herder buradan hareketle, dil filozofu olarak, kendi zamanının analitik psikolojisinin müstakil "duyum alanları" arasına koymuş olduğu sınırları reddedip yıkmaya girişir. Eğer gerideki duyum içerikleriyle seslerin dünyası arasında, dil sesinin içerikleri arasında gerçekten böyle bir yabancılaşma mevcutsa, dil seslerinin, bütün bu alanları işaret ve temsil etmesi nasıl mümkün olur? Bu kabulün altında, her dilsel ifadenin, kavranamaz ve yetkinlik taşımayan bir geçiş olarak, alışılmamış

μετάβασις εἰς ἄλλογένος (birçok cinse dönüştürme) olarak ortaya çıkması gerekmez mi? Herder bu şüpheyi, şüphenin teorik temelini, geleneksel psikolojik duyu sınıflamasını reddederek çözmüştür. "Görme ve işitme, renk ve kelime, koku ve ses nasıl birbirine bağlanır?" diye sorar ve bu soruyu, öncelikle bizim bu ilişkiyi nesneye
39 yönelimde değil, daha ziyade karşıt yönelimde; dış dünyanın "şey"i açısından değil, algının "özne"si açısından, ben açısından aramamız gerektiği noktasında cevaplar. Nesnel olarak incelenince, farklı duyumların verileri birbirinden çok uzak bulunuyor gibi görünebilir. "Böyle olmakla birlikte, acaba nesnelerdeki bu kendine özgülükler nelerdir? Onlar bizdeki salt duyusal duyumlamalar mıdır; bu özgülükler bu şekilde bütünüyle *bir*in içine akmazlar mı? Düşünen bir *sensorium commune**, sadece farklı yönlerle ilgilenir. Açıklama, orada bulunmaktadır." Duyusal bilincin bu birlik ve bütünlüğünü; yani dokunulabilir, duyulabilir ve görülebilir dünyalara, farklı duyum alanlarına ayrılışı önceden varolan bir şey olarak düşünmemizi zorunlu kılan bu birlik ve bütünlüğü göstermek için, Herder, "duygu" terimine başvurur. Duyumlamayı sınıflara ayırma ölçümüz olan bütün farklılıkları, duyguda yakalarız; burada farklılıkları henüz donmuş gerçeklikler olarak değil, adeta *nüve halinde* kavrarız. Burada kesin oluşmuş ayrımlaşma yerine, bilincin saf dinamizmi, gelecekteki her türlü oluşturmanın imkânını içinde taşıyan aslî coşku ve hareket hâkimdir. "Duygu, temelde bütün duyularda bulunmaktadır. En farklı olguların bu bağlantıdan ortaya çıkması, çok farklı biçimdeki duyumlara çok içten, kuvvetli ve tanımlanamaz bir bağ verir. Kişiler, doğal olarak, muhtemelen çocukluk çağlarının bir izleniminden dolayı, acele bir hevesle şu rengi bu sesle, şu tamamen farklı meçhul duyguyu bu görüntüyle doğrudan bağla-

* Zihinde önceden var olan ve bütün duyum sürecinde etkili olan ortak yapının adı.

maktan başka bir şey yapamadıkları için, yavaş işleyen aklın karşılaştırmasının hiç yakınlık kurmadığı şey, bana herhangi bir örnekten daha çok tanıdık gelir. Acaba kim ses ile rengi, olgu ile duyguyu karşılaştırabilir? Biz çok farklı duyumların bu türden bağlantılarıyla doluyuz. ...Eğer düşüncemizin zincirlerini yakalamamız ve her halkada onun bağlantısını arayabilmemiz mümkün olsaydı; birçok tuhaflıklar! Ruhun, onlara bakarak hareket ettiği çok farklı duyuların birçok yabancı benzerlikleri! ...Çok farklı duyumlar vasıtasıyla bir kez alan duyusal yaratıklarda fikirlerin bu şekilde toplanması kaçınılmazdır. Acaba her duyu, ruhun olumlu bir gücünün tasarım niteliğinden başka bir şey midir? Biz onları kullanımda ayırmayı, çok çaba sarfederek öğreniyoruz. Sabit bir temelde ise, onlar her zaman örtüşür. Bonnet'ın Condillac'ın, Buffon'un alıcı insanlarında, duyumun bütün parçalanışları, soyutlamalardır. Filozof başkalarını sorgularken, bir duyumlama ipliğini bulundurmak zorundadır. Doğada ise bütün iplikler bir ağdır."[14]

Herder'in bu cümleleri, ilkönce sadece nükteli bir söz gibi ve ana konusu bağlamında sırf bir ek olarak görülebilir. Bununla beraber biz, bu fikirlerle, sadece psikolojinin değil, ayrıca tüm zihniyet tarihi gelişiminin dönüm noktasında bulunmaktayız. Çünkü burada, bugüne kadar etkisini sürdüren ve yeni, hem de en yeni psikolojiye gerçek metodik özelliğini fısıldayan büyük bir tartışma yatmaktadır. Amacı özellikle kültür bilimlerinin temel oluşumuna yönelmiş olan bir psikolojik inceleme formuyla, gerçekten doğa bilimi yöntemine yönelen ve onun analiz ve inceleme metotlarını olabildiğince sadakatle taklit etmeye çalışan bir psikoloji arasında kavga başlar. Herder, kendi cümleleriyle, psikolojik empirinin yo-

[14] Herder, Über den Ursprung der Sprache (Dilin Kaynağı Üzerine), Werke, (Ausg. Suphan) V, s. 60 ff.

luna erişemedi; tersine onu yönlendiren şey, onun, müstakil ve somut nitelikli dışlaşmalarının mevcudiyeti ve zenginliği içinde, nihayet sonunda ortak bir "insanlık" kökünden, bir temel güçten türetmek istediği zihinsel yaşantıya ilişkin olan büyük bir tümel-sezgisidir. Bu birliği o, psikolojik analitikçinin soyutlamaları dolayısıyla tehlike altında görür. Burada, ruhsal olayın bütününün kavranışında ısrar eden psikoloji, şiddetli heyecan ve arzu dönemlerinin karşısına, sadece parçaları elinde tutan *encheiresis naturae**'yı çıkarır. Herder'in aradığı şey, nesnelleştirici bilimin metotlarında kurulduğu şekildeki bir doğa nesnelerinin birliği değil, insanlığın (humanitat) birliğidir. Herder, Hamann'dan** ilham alır; Hamann'ın temel düşüncesi de, Goethe'nin şu cümleleriyle özetlenebilir: İnsanın eylem ya da söz vasıtasıyla başarmayı denediği şeylerin hepsinin, istisnasız birleştirilmiş güçlerden doğması gerekir; "her dağınık oluş aşağılıktır". "Nesnel ruh"un dünyasına bakış, algının fenomenolojisine ve psikolojisine de yeni bir içtepi kazandırmıştır. Bu yeni içtepi dil felsefesinin, estetiğin, din felsefesinin temel problemi olmuştur. Bu arada Herder'in hareket noktası olan temel önerme, psikolojik empiri tarafında da onaylanıp desteklenmiştir. Psikolojik empiri, bir diğerinden net biçimde ayrılmış duyulara ayrış-
41 tırmanın, kesinlikle algının asıl mevcuduna ait olmadığını; bu parçalanmanın, bilincin "ilkel" yapılarına geriye doğru gidildikçe, yavaş yavaş kaybolduğunu açıkça gösterdi. Farklı duyuların duyumlamaları arasına çekildiğini gösterebileceğimiz kesin sınır çizgilerinin, burada henüz hiç varolmaması, empiri için önemli bir nitelik gibi görünmektedir. Algı, göreli ayrımlaşmamış bütün teşkil eder;

* Doğal öge.

** Johann Georg Hamann (1730-1788). Alman teolog ve filozof. Dehaya önem verir, antik kültür değerlerinin yükseltilmesi gerektiğini savunur. Akılcılığı öne çıkaran aydınlanmaya düşmandır. Duygunun yaratıcı kuvvetine inanır; şiiri insan türünün ana dili kabul eder. (Çev.)

tek tek duyu alanları, bu bütünden henüz gerçek netlikte ayrılıp farklılaşmamıştır. Modern gelişim psikolojisi, bu şey-durumunu "ilkel halklar" psikolojisi, çocuk ve hayvan psikolojisi alanlarından verdiği zengin örneklerde göstermektedir. Bu algı dünyalarının hepsinde, görme, işitme, tatma ve koklama duyumlamalarının alanı çok içten bir iç içe geçmişlik; şeylerin "nitelikler"ini açıkça ortaya çıkarmaya yönelmiş olan "teorik" algımızdaki durumdan tamamen başka bir karışmışlık gösterir. Bununla beraber diğer taraftan bu bağlam, asla ilkel bilinçle sınırlanmamış, ilkel bilincin dışında da korunmuştur. Gelişen bilinçte de, renk kelimeleri, renk kokuları, renk sayıları ve renk dereceleri olgularında, asla apaçık anormallikler şeklinde olmayan "duyum ikiliği" diye adlandırılan görüntüler oluşur; onlarda belirli bir temel zihniyet, algı bilincinin genel bir karakteri ortaya çıkar. Werner olayı şöyle özetler: "Renk ve ses burada, renklerin özel-görsel "madde"sinin ve seslerin özel işitsel "malzeme"sinin henüz yeterince var olmadığı duygu türünde bir ilk-deneyim-yaşantısı içinde bilinir; o halde onlar, henüz maddî olarak ayrımlaşmadığı ya da çok az ayrımlaştığı için, renk ve sesin birliği mümkün olabilir."[15] Böylece psikolojik empirizmin, gerçek olanı duyumlamanın ilk verisine ve en son duyusal unsurlarına ayırarak yakalayabilme ve anlayabilme rüyasını yavaş yavaş tahrip eden, psikolojik empirinin kendisi olmuştur. Bu "olaylar", bundan böyle temel dayanaklar olarak kendini göstermektedir; öyle ki, saf deneyime, salt kurguya karşı; duyusallığa, soyut kavrama karşı zafer kazandırmayı anlatıyor gibi görünen öğreti, tipik ve aşılamaz bir kavram realizmi kalıntısını kendi içinde taşımaktadır. Böylelikle, tespit etmeye yöneldiğimiz gerçek olanın "maddesi", onu yaka-

[15] Heinz Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie (Gelişim Psikolojisine Giriş), Lpz. 1926, s. 68.

lamaya çabaladığımız anda, bir kez daha adeta ellerimizin arasın-
42 dan kayıp gitmiştir. "Dış" deneyim gibi "iç" deneyimin bize sunduğu bu oyunda, acaba nesnel bir zorunluluk egemen olabilir mi? Bu madde sorusu, onun cevabını bulmak için çok farklı yollarda hep yeni çözümler aramamız yerine, kökten bir değişime uygun ve ihtiyaç duyan bir soru olamaz mı?

4. Modern metafizikte sezgisel ve sembolik bilgi

Geride, şimdiye kadar girmediğimiz bir alan vardır ve bu alan, şüphemizin kesin biçimde yatışması ve ortadan kalkması ümidi verir. Deneyim, bilimsel deneyim olarak, psişik ya da fiziksel tecrübe olarak anlaşıldığı sürece bu şüpheyi çözemez; bu da deneyime duyduğu doğal güveni kaybetmiş ve deneyimin kendisini eleştirel gözlerle görmeyi öğrenmiş olan her şüpheci için, kendiliğinden anlaşılır bir şeydir. Çünkü bilim, istemediği bir şeyi üstlenmeyi hiçbir zaman gerçekleştiremez. Bilim öncelikle belirli teorik temel kabuller vasıtasıyla kurulur; ama artık bu temellere bağlanmış ve onların içine, tıpkı tunçtan duvarlar içine kapatılmış gibi hapsolmuş halde kalır. Acaba bilim kendi metodunun dışında, hatta onun tamamen aksine, bu zindanın duvarlarını aşma imkânına sahip midir? Her gerçekliği sadece bilimsel kavramların aracılığıyla görerek mi kavrayıp kolayca elde edebiliriz? Ya da; bilimsel düşünceye benzer şekilde, daima güzergâh değişimleri içinde hareket eden ve güzergâhtan güzergâha geçen bir düşüncenin, varlığın en temel ve asıl köklerini hiçbir zaman açık biçimde ortaya koyamaması anlaşılabilir değil midir? Bu köklerin mevcudiyeti ise, böylelikle, hiçbir şekilde dokunulamaz halde bulunur; bu mevcudiyet, her göreli olanı en sonunda bir mutlak olana dayandırmak ve onda temellendirmek zorundadır. Eğer bu mutlak olan, bilimden kendini gizler ve sürekli kaçarsa, o zaman bu, bilimin, gerçeklik bilgisini elde edebileceği esas organa sahip olmadığını gösterir. Biz, çıkarımsal düşünmenin zahmetli yoluna yavaş yavaş erişmeyi denersek, gerçek olanı kav-

rayamayız; bilakis, doğrudan doğruya bu düşünmenin merkezine yerleşmek gerekir. Düşünme böyle bir doğrudanlıktan yoksundur. Bu doğrudanlık sadece iç yaşantıda bulunmaktadır. Saf sezgi, mantıkî-çıkarımsal düşünmenin hiçbir zaman başaramadığı, hatta kendini bir kez kendi doğası içinde tanıyınca bile hiçbir zaman elde edemeyeceği şeyi başarır. Mantıkî şematizmin özü genel olarak ifade edilmeye çalışıldığı zaman, bu şematizmin, mekân şematizmine dayandığı anlaşılmaktadır. Burada iş başında olan her kavrayış, mekânsal kavrayışla benzerlik taşıyacak şekilde gerçekleşir. Düşünme, kendi nesnesine, bu yapı içinde, sadece nesneyi belirli bir mesafede "kendi önüne koymak" ve onu bu uzaklıkta "incelemek" suretiyle "sahip olur". Buna göre burada nesne ile her türlü yakın birleşme, nesneden *kendiliğinden* (eo ipso) bir ayrılma anlamına, her türlü bir arada olma, birbirinden ayrı olma haline gelir. Düşünce, ayrı konumlama yerine, bilme ile varlığın karşı karşıya bulunduğu ve aynı zamanda onlara gerçekten nüfuz edebileceği bir temel birlik gerçekleştirmek zorunda olduğu zaman, o, bu uzaklık-konumlaması niteliğini ve mekâna tam bağlılık biçimini aşan temel bir bilme formu olmak zorundadır. Gerçekten metafiziksel anlamdaki bilgi, sadece mekânsal sembollerin zorlayıcılığından kendini kurtaran, varolanı artık mekânsal benzetmeler ve sembollerle kuşatmayıp, varolanın ortasında bulunan ve saf biçimde bu varolanın içine bakışta varlığını sürdüren bir bilgidir.

Bergson'un öğretisinin temel anlayışı, bu cümlelerde özetlenmiş olan görüşlerdir. Bergson'un kendisi, düşüncelerinin doğuşunu en açık biçimde gösteren yazılarının birinde, problemini şöyle formüle etmiştir: "*Metafizik sembollere dayanmadan varolabilme talebinde bulunan bilimdir*".[16] Öncelikle mekânsal semboller ve ben-

[16] Introduction â la Métaphysique (birincisi: Revue de Métaphysique et de Morale 1900)

zetmelerin diliyle kelime dilinin büyüsünden ayrılıp uzaklaştığımız ve bütün sembolleri terk etmeyi başardığımız anda, esas gerçeklikle temas ederiz. Soyut kavramın ve dilin sembolikliğinin, gerçek olanın içine soktuğu ayrılıklar, zorunlu ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkabilir; fakat onlar, saf bilgi anlamında değil, yalnızca davranış anlamındadır. İnsan dünyaya sadece, dünyayı parçalamak ve onu ayrı ayrı eylem çevrelerine ve nesnelerine ayırmak suretiyle etki edebilir. Halbuki dünyayla ilişkimiz, davranışların dışa vurulmasında değil, derinlemesine temaşada arandığında; dünyayı etki ederek değiştirmeyi değil, görsel olarak anlamayı istediğimizde, bütün soyut ayrımlardan vazgeçmek zorunda kalırız. Kavramın bütün işlevinin gerçekleşme zemini olan ve bu işlev geliştiği ölçüde içine daldığımız ketumiyet yerine, şimdi, yaşantının kendisi, kendi kesintisiz
44 birliği ve sürekliliği içinde bizi kuşatır. Biz, mekânsal tasarımın özüne ait nitelikteki salt yan yana ve birbirinden ayrı bulunma durumu içinde direnmek yerine, akan oluşa, saf süreye battık.

Bergson'un öğretisi, bu anlayışıyla, metafiziğin tarihinde zaman zaman ortaya çıkmış olan ve her türlü sembolik şekil vermenin haklılığına ve değerine karşı ret tavrı takınan görüşler içinde, belki en kökten reddiye haline gelmiştir. Sözü edilen şekil verme fiili, gerçek bir gizlilik örtüsü olarak ortaya çıkan bir şeydir. Fakat bu karar, elbette suskun bir kabule dayanır. Bu kabul olmasaydı, karar, zorunlu olarak hemen problemler demeti haline gelirdi. Bergson'un sembol eleştirisi, her türlü sembolik biçim vermenin, sadece bir aracılık süreci olarak değil, aynı zamanda bir şeyselleştirme süreci olarak görülmesi üzerine temellenir. Bergson'da şey formu, gerçekliğin "dolaylı" kavranış biçiminin ilk-örneği olarak ortaya çıkar. Ve şimdi Bergson, saf süreyle saf *ben*in mutlaklığını, ilkesel bakımdan bu alanın dışına çıkarıp, "kayıtsız şartsız"ı şeylik kategorisi vasıtasıyla saldırıdan korumaya ve bu kategori içinde donmuşluktan kurtarmaya çalışınca, ilk-örnek, sadece zorunlu bir

çıkarım sonucu elde edilen bir şey olmaktadır. Şeysel-mekânsal ve "fiziksel" varlığın tasviri için oluşturulan ve bu tasvir için elverişli olan düşünme ve kavram vasıtaları, bize sadece zamanın akan hareketi içinde verilmiş olan *ben* gerçekliğini nasıl yakalayabilir? Yaşantının akışını ve taşmasını yapay olarak kesintiye uğratıp, onu sınıflara ve türlere ayırarak, yaşantının özüne yaklaşabileceğimizi nasıl ümit edebiliriz? Bu öz, bütün soyut bölümlemelerimizle alay eder. Çünkü farklı olan şeyi bir cinsin birliği altına yatırmak ve ona bağımlı kılmak gerektiği zaman, temel oluşturması gereken aynı-cinstenlik yerine biz, burada, daha ziyade istisnasız bir ayrı-cinstenlikle karşılaşmaktayız. İşte bu sınırsız ayrı-cinstenlik, yaşantının asıl ve gerçek sürecini, onun bütün üretimlerinden ayıran bir şeydir. Buna göre, yaşantının akışı, empirik-teorik kavram-ağımızın gözlerinde yakalanamaz. Yaşantının akışı, sürekli olarak bu gözlerden süzülüp geçer ve onların dışına taşar. Bu anlamda, Bergson için, her "basılı form", hayatın düşmanı olarak ortaya çıkar. Çünkü hayat asıl sınırsızlık iken, form asıl sınırlandırmadır. Böyle bir yaşantı hareketi göreli destek noktalarından başka hiçbir şeyi tanımazken, form bitmişlik ve durmuşluk olur.

Şimdi sormak zorundayız; acaba gerçekliğin bu biyolojik manzarası, onun açığa çıkış biçimlerinin bütününü tam olarak ele alır mı; ya da biyolojik manzara, sadece onun kısmî görüntüsünü mü ifade eder? Bergson'un öğretisi, kendine dolaylı biçimde kuvvetli ve kesin bir destek sağlamış olan Schelling'in doğa felsefesiyle, özellikle bir noktada aynı düşüncededir.[17] Bergson'un görüşü, vitalizmi mekanizmin karşısına, "öznedeki doğa"yı "nesnedeki doğa"nın karşısına yerleştirir. Öznenin, şey dünyası için geçerli kate-

45

[17] Bu ilişki hakkında bkz. Margarete Adam'ın çalışmasına; Die intellektüelle Anschauung bei Schelling in ihrem Verhaltnis zur Methode der Intuition bei Bergson (Schelling'in Akılcı Düşünüşü ve Bergson'un Sezgi Metoduyla İlişkisi) Hamburg, Doktora Tezi, 1926.

gorilere göre belirlenerek kavranmasının imkânsızlığı, Schelling tarafından, metodik yoldan aynı kanıtlarla gösterilir. Schelling bu kanıtlara, ilk defa "Felsefenin İlkesi Olarak Ben" yazısında yer vermiştir. Fakat öznelliğin kendisi, sezgide kesinleştirdiğimiz saf benin dünyası, Schelling'te olduğu gibi Bergson'da da oldukça dar bir çerçeveye kısılmış kalır. Çünkü bu çerçeve için, Schelling'in aynı Bergson gibi "yaratıcı gelişim" olarak formüle ettiği doğa, sadece zihinsel olana doğru bir gelişimdir. Zihnin biçimlendirici etkinliği, yüksek seviyeli üretimlerinde -bilginin, sanatın, dinin, mitosun ve dilin oluşmasında- görüldüğü gibi, doğanın yaratıcı etkinliğinin yükselişi ve devamıdır. Zihinsel form organik formla çatışma içinde bulunmaz; tam tersine o, bizzat organik olanın en olgun ürünü ve tamamlanışıdır. Oysa Bergson'da "zihinsel olan"ın dünyası, "doğal olan"ın dünyası üzerinde bir üst mevkii halinde bulunmaz. Bergson'a göre, saf tözellik içinde yalnızca kendi kendisinin sonucu olan ve sadece kendinden hareketle anlaşılması gereken doğanın tam yetkinliği söz konusudur. Burada, Bergson her ne kadar doğabilimsel deneyim bilgisinin yollarıyla metafiziksel sezginin yolu arasındaki apaçık karşıtlığı kuvvetle vurgulamasa da, buna rağmen o, doğalcı-bağımlı ve doğalcı-yönelimli bir çağın çocuğu olarak ortaya çıkar. Çünkü zihnin çalışmasına salt bir olumsuz anlam tahsis edilmişken, her gerçek kendiliğinden etkinlik, her üretim ve asliyet *élean vitale*, hayat hamlesine sahip olarak kabul edilince, bu, naturalizmin bir işareti olmaktadır. Bu çalışma adeta, sadece hayatın akışının sürekli olarak kırıldığı ve nihayet kaybolduğu
46 sarsılmaz setler ve engeller inşa eder. Acaba bu tablo -Bergson'un anlatımına karakteristik özelliğini veren mecazların ve diğer sembollerin yeterince mevcut oluşuna benzer şekilde- kendine, mekânsal varoluşun ve mekânsal hareketin dünyasını ödünç almamış mıdır ve bu nedenle bu tablo, zihnin dinamiğinin ifadesi açısından yeterli değil midir? "Nesnellik" kavramının, zihnin dinamiğinde, ar-

tık "saf realizm"in şey kavramıyla herhangi bir anlamda aynı düzeye gelmesini ya da sadece benzerlik bakımından bu realizm ile karşılaştırılmasını mümkün kılan bir değişim ve dönüşüm yaşaması, şimdi zihinsel etkinlik alanının en önemli belirleniş ve sınırlanış aşamalarından birini oluşturur. Çünkü burada, merkezî sorunun ilişkili olduğu şey, varoluşun nesnelliği değil, anlamın nesnelliğidir. Ve bu yön belirleme değişimiyle, Bergson'un tüm metafiziğinin dayandığı ikilik de, yeni bir aydınlık kazanır. Çünkü Bergson'a göre her metafiziksel bilgi için anahtar ve başlangıç noktası teşkil eden ilk *ben* olgusu; yine ona göre her metafiziksel bilgi için anahtar ve başlangıç noktası teşkil eden saf süre yaşantısı, gerçi empirik-görsel gerçekliğin bütün formlarından ayrılabilir ve ilkesel bakımdan onların karşısında bulunabilir; ama bu ayrılma ve ayrılık, bizim için nesnel bir anlam içeriği ifade eden formların karşısında, aynı anlamda mümkün olmaz. Saf *ben*, kendini kendi aslî canlılığı ve hareketliliği içinde kavramak ve şey dünyası içindeki yerini korumak için, salt şey dünyası karşısında, adeta kendi mutlak yalnızlığına ve içselliğine çekilebilir. Ben ilkin, şey dünyasından aldığı bütün şemaları terk etmek ve onları her zaman kendinden uzaklaştırmak suretiyle kendi yapısını kazanır. Fakat "nesnel ruhun/bedenin" dünyası, hiçbir zaman ve hiçbir yerde bu salt sınır karakterini göstermez. Eğer zihinsel "özne" olarak *ben*, nesnel ruh ortamına karışıp kaybolursa, o zaman bu, başkasına devretme fiili anlamına değil, kendi-kendini-belirleme ve kendi-kendini-bulma fiili anlamına gelir. Buradaki *ben*in kendini verdiği formlar engelleyici olmayıp, *ben*in kendi hareketinin ve açılımının taşıyıcısıdır. Çünkü *ben*, sadece bu formların sayesinde "ben ve dünyanın uzlaşması" sürecini gerçekleştirir ki, bu uzlaşma, *ben*in sadece varolması için değil, ayrıca bizzat kendi hakkında bilgi edinmesi için de zorunlu şarttır. Bergson'un metafiziği, sadece bütün bilme formlarının eşitlenmesinde yakalanabilecek olan yaşama olgusundan hareket eder.

Fakat bu metafizik bize aynı zamanda "hayatın bilgisi"ni vaat et-
47 meseydi, metafizik olamazdı, felsefî bilgi olamazdı. Çok net bakılınca, yine de saf biçimde sezgisel bakışta temellenmek isteyen Bergson felsefesinde, özellikle böyle bir bakış imkânını anlaşılır kılabilecek olan unsurlar eksiktir. Yaşantının kuşatılması, sadece, yaşantı kesin şekilde bizzat kendi içinde kalmayı sürdürmeyince mümkün olabilir. Yaşantı kendi kendini forma vermelidir; çünkü o, öncelikle kendi gerçekliğini değilse bile kendi "görülebilirliğini", formun bu "başka türlülüğü"nde kazanır. Yaşama dünyasını formun dünyasından kesin olarak ayırmak ve her ikisini karşı karşıya koymak, sadece yaşamanın "gerçekliği"ni onun "görülebilirliği"nden ayırmak anlamına gelir. Acaba bu ayrılığın kendisinin, Bergson'un kendi metafiziğinin daha ilk adımında itiraz ettiği "yapay" soyutlamalar sınıfına ait olması gerekmez mi? Her formun kendini bildirme ve açımlama değil, bu tür bir zorunlu perdeleme anlamına gelmesi zorunlu mudur? Metafiziksel sezginin temel yönünü belirlemek ve onun özünü aydınlatmak için Bergson, sık sık sanatsal sezgiyle karşılaştırmaya başvurmaktadır; Ravaisson da kendi öğretisinde, sanatı açıkça, bir "figürsel metafizik" (*une métaphysique figurée*) olarak, metafiziği "sanat üzerine bir refleksiyon" olarak gösterir.[18] Fakat sanatsal etkinlikte "içten" bakış eylemini "dıştaki" şekil verme eyleminden ayırma girişimlerinin zorunlu olarak sonuçsuz kaldığı; saf bakış şekil vermeyi sürdürse de, bu bakışın kendisinin, burada bile bir şekil verme olduğu, en açık biçimde tekrar görülür. "Dışlaşma" burada, hiçbir zaman bir şeyi tamamlayıcı ve göreli-tesadüfî olarak, içteki hazır verilmiş bir örnek

[18] "Sanat metafiziğin figüratif halidir; metafizik de sanatın bir tür yansımasıdır. Filozofu filozof yapan ve sanatçıyı sanatçı yapan şey, sezginin farklı kullanımıdır." Bergson, Notice sur la vie et les ceüvres de M.F. Ravaisson-Molien. Paris 1904. (alıntı Marg. Adam, a. a. O., s. 20.)

modele sonradan eklenmez; tam tersine, içteki imge, kendi içeriğini, öncelikle kendini eserde özetlemek ve dışa vurmak suretiyle kazanır. Aynı şey evrensel yaratıcı süreç için geçerlidir ki, bu yaratıcı süreç sayesinde, zihnin dünyası, bir aracılıklar dünyası olarak yaşantının "doğrudan" birliğinden ortaya çıkar. Bu zorunlu aracılıklarda esas gerçekliğin yabancılaşmasından ve çöküşünden, kopuştan başka hiçbir şey ortaya koymayan bir metafizik, Kant'ın "insan aklının safsataları"ndan biri olarak tanımladığı ve meşhur bir karşılaştırmayla gösterdiği büyü zemininde bulunur. Metafizik, *actus purus*un, yani saf hayat hareketi enerjisinin, bu hareket tümüyle kendi başına terk edildiğinde ve formların dünyasında ona karşı hiçbir direniş doğmadığında, kendini en mükemmel biçimde göstermesi gerektiğine inanır. Yine de metafizik, bu direnişin, işte bu hareketin kendisinin bir şartını ve bir unsurunu teşkil ettiğini unutur. İçinde yaşantının dışlaştığı ve yaşantıya "nesnel" yapısını kazandıran formlar, yaşantının vazgeçilmez desteğine işaret ettiği gibi, aynı şekilde, yaşantı için direniş anlamına da gelir. Eğer formlar yaşantıya sınırlar çizerse, o zaman yaşantı, öncelikle kendi gücünün bilincine bu sınırlarda varır ve kendi gücünü kullanmayı bu sınırların önünde öğrenir. Görünüşteki karşıt güç, bununla, tümel hareket içtepisine dönüşür. Şeylerin değil de formların ve sembollerin dışa vurulmuşluğuna yöneliş, saf öznelliğin kendi kendini bulma yolunu gösterir. 48

Burada, bizi her yandan kuşatan problemlere geniş biçimde girmeden, konuyu sona erdiriyoruz. Girişilen bu incelemenin amacı, bu problemleri çözmeye çalışmak olamaz; inceleme daha ziyade güçlükleri göstermek istemektedir. Yapılan analiz, doğrudan olan sorusunu; diyalektiğin işe başlamasını mümkün kılan basit soruyu kendi içinde taşımakta olan kendine özgü diyalektiği işaret etmek ister. Biz, deneyim eğer "iç" ya da "dış" deneyim olarak anlaşılacaksa, ne bilgi öğretisinin ne de metafiziğin, ne kurgulamanın ne de

deneyimin, bu diyalektiğe baskın gelebileceğini gördük. Çatışma gerçi geriye itilebilir ve zihinsel evrenin bir yerinden başka bir yerine nakledilebilir, ama bu yapılsa bile, çatışma kesin şekilde atlatılamaz. Burada çare olarak, geriye, felsefî düşünmenin eski zamanlara ait bir çözümde yatışması değil de, kesinlikle bu çatışmanın kendisini üstlenmesi kalmaktadır. Doğrudanlığın cenneti, felsefî düşünmeye kapalıdır. Kleist'ın "Kukla Tiyatrosu Üzerine" adlı makalesindeki kelimelerle anlatmak gerekirse; felsefî düşünme "dünya etrafında seyahat etmek ve bu cennetin geride herhangi bir yerde örtüsüz olup olmadığını görmek zorundadır." Sadece "dünya etrafındaki bu seyahat"in, *globus intellectualis**in gerçek bütününü kuşatması; "teorik form"un bu şekilde yaptığı belirlemenin, onun tek tek başarılarından biri tarafından ortaya konulmayıp, bu belirleme imkânlarının tamamının, sürekli olarak göz önünde bulundurulması talep edilebilir. Formun alanını kesin şekilde aşmak için yapılan bütün girişimler o kadar çok sonuçsuz kaldıkları halde, nihayetinde bu alana sadece şu veya bu şekilde temas etmenin yanında, bu alan baştanbaşa tamamen geçilmelidir. Eğer düşünce sınırsız olanı doğrudan yakalayamazsa, o zaman sınırlı olan içinde, her yöne yürümelidir. İzleyen araştırmalar, burada, ilk başta algının basit ifade değerinden ve tasarımın, özellikle zaman ve mekân tasarımının temsil edilmesi niteliğinden teorik bilginin ve dilin genel anlam yorumlamasına kadar, nasıl bir uyumlu ilişkinin mevcut olduğunu gösterme görevini üstlenir. Bu ilişkinin niteliği, sadece onun inşasının takip edilmesi ve bu inşada içte olunması suretiyle gösterilebilir. Söz konusu ilişkinin çok çeşitli, hatta çelişkili tek tek aşamaları olduğu halde, onun, yine de aynı zihinsel temel fonksiyon tarafından nasıl etkilendiği ve yönlendirildiği ortaya konulabilir.

49

* Anlam birliği.

BİRİNCİ BÖLÜM
İFADE FONKSİYONU VE İFADE DÜNYASI

I. Kısım: Öznel ve Nesnel Analiz

Teorik bilincin oluşumunda genel sembol fonksiyonunun taşıdığı anlam sorulduğunda, bu anlamı ortaya koymaktaki en sade ve en güvenilir yol, saf teorinin en gelişmiş, soyut ve başarılı işlemlerine başvurmakta yatmaktadır. Çünkü bu ilişki, bu işlemlerde tüm aydınlığı ve açıklığı içinde hemen ortaya çıkar. Varlığın teorik olarak belirlenişi ve yenilişinin, düşüncenin, doğrudan gerçeklikle uğraşmak yerine bir işaretler sistemi ortaya koymasına ve bu işaretleri nesnelerin "temsilcileri" olarak kullanmayı öğrenmesine bağlı olduğu görülür. Bu temsilcilik fonksiyonu başarıldığı ölçüde, varlık, öncelikle düzenlenmiş bir bütüne, açıkça gözlenebilen bir sisteme dönüşmeye başlar. Özel varlık ve olay kendi içeriğini bu şekilde temsil etmeyi başarınca, genel belirlemelerin çok güvenilir olduğu görülür. Düşünce bu belirlemeleri izlemek ve onlardan her birini, bizzat yeniden sembolik olarak ifade etmek suretiyle, varlığın ve onun teorik tümel-yapısının çok mükemmel bir modelini elde eder. Şimdi düşünce, bu içyapıyı sürekli kılmak için, artık tek nesneyi yakalamak ve onu tam somutluğu ve duyusal "gerçekliği" içinde kendi önüne yerleştirmek zorunda değildir. Düşünce tek şeylere ve olgulara dalmak yerine, ona maddî teklikleri değil yasaların dünya-

sını açan bağlantılar ve ilişkiler bütününü arar ve kavrar. O şimdi, işaretlerin "form"u içinde, onlarla belirli biçimde işlem yapma ve onları kesin ve istisnasız kurallara göre birbirine bağlama imkânı içinde, kendi gerçek formunu açar. İşaretlerin "form"unda düşün-
54 me, kendi teorik kesinlik niteliğini açığa vurur. İşaretlerin dünyasına geri dönüş, düşüncenin kendi gerçek dünyasını, fikir dünyasını ele geçirişini sağlayan kesin adımın hazırlık aşamasını teşkil eder.

Leibniz, burada hüküm süren ilişkiyi, ilkönce tüm açıklığı içinde tanımladı ve kendi matematiği, metafiziği ve mantığının inşasında, bu bilgiden sonuçlar çıkardı. Ona göre "şeylerin mantığı" problemiyle "işaretlerin mantığı" problemi birbirine ayrılmaz biçimde bağlıdır. "*Scientia generalis*" kendi araç-gereci, taşıyıcısı olarak *characteristica generalis**e ihtiyaç duymaktadır. Bu genel bilim, doğrudan doğruya şeylerin kendisiyle değil, onların temsil edicileriyle ilgilidir; bu bilimde *res* değil, *notae rerum*** söz konusudur. Fakat bu durum, onun doğrudan nesnel içeriğine hiçbir zarar vermez. Çünkü, Leibniz felsefesinin temel düşüncesine göre, mükemmelin dünyasıyla bilfiil varolanın dünyası arasında egemen olan "ezelî ahenk", nesnel "anlamlar"ın dünyasıyla işaretlerin dünyasını da birleştirir: Gerçek olan, hiçbir sınırlama olmaksızın, düşüncede var olanın egemenliği altında bulunur: "*le réel ne laisse pas de se gouverner par l'idéal et l'abstrait.*"*** Fakat diğer taraftan düşüncenin duyu dünyası üzerindeki bu egemenliği, onun sadece, adeta bu dünyanın gerçek renklerini almasını ve duyusallaşıp cisimleşmesini anlatır. Gerçek olanın analizi düşüncenin analizine, düşüncenin analizi işaretlerin analizine götürür. Böylece sembol kavramı, bir darbeyle, zihinsel odak, akılcı dünyanın gerçek merkezi haline gelmektedir. Sembol kavramında, metafiziğin ve genel bilgi

* Scientia generalis: Genel bilim; Characteristica generalis: Genel karakteristik
** res: Şey, nesne; notae rerum: işaret, yazılı karakter.
*** Bununla birlikte, gerçek olan kendini, soyut ve düşünsel olanla idare ettirir.

öğretisinin yön çizgileri birleşmekte ve özel teorik bilimin ve genel mantığın problemleri arasındaki bağlantı, bu kavramda yatmaktadır. Özellikle "ispatlı" bilim tamamen sembol kavramının büyüsüne girmiştir. Çünkü onun ispata dayalılığının ölçüsü, bu bilimin sadece işarete, ama kesin ve tek anlamlı olarak tanımlanabilen bir işarete dönüşmeye uygun bildirimler taşımasında yatar. Burada ortaya konulan örnek bilgi modeli, pozitif bilimin gelişimiyle 19. ve 20. yüzyılda adım adım gerçeklik kazanmaya doğru gitmiş ve Leibniz'in karakteristik düşüncesinden, modern "sembolik mantık"ın düşünceleri; bu düşüncelerden de matematiğin ilkesel bakımdan yeniden oluşturulması gerçekleşmiştir. **55** Bugün matematik, sembolik mantığın yardımı olmadan yapamayacağı bir noktada bulunmaktadır. Hatta modern matematiksel ilkeler öğretisi üzerine yapılan çalışmalar, özellikle Russell'ın çalışmaları incelenince, matematiğin, sembolik mantığın yanında herhangi bir seçkin konum ve bir ayrıcalıklılık niteliği iddia edip edemeyeceği gittikçe tartışmalı hale gelmiş gibi görünmektedir. Leibniz'e göre sembol kavramı, onun mantığı ve metafiziği arasında nasıl adeta *vinculum substantiale** teşkil ederse, aynı şekilde bu kavram, modern bilim öğretisinde de, matematik ile mantık arasında, ayrıca pozitif doğa bilimi ile mantık arasında da *vinculum substantiale* teşkil eder. Bütün hallerde sembol kavramı, kendi asıl içeriğini kaybetmeden tam bilmenin formundan ayrılamayan gerçek-zihinsel bağ olarak kendini gösterir.

Fakat sembol kavramı, pozitif bilgi kavramı için temel oluşturan şey olarak değerlendirilebilirse, o zaman bu kavramın bu alanda saklı kalması gerektiği sonucu da çıkarılabilir. Eğer bu kavram, öncelikle teorik olan ve ispat gerektiren bir şeyin alanını gerçekten doldurursa, o zaman bu alanda hapsolmak zorunda kalır ve bu alanın dışına çıkamaz ya da sadece dışarıya doğru bakabilir. İşaretler

* vinculum substantiale : Tözsel bir bağ

dünyasına tutuklu olmak, soyut kavramın dünyası için mümkün, hatta zorunlu olabilir. Fakat kavramın işaretle bu şekilde birleşmesinden dolayı, ona yüklenen aklî tamamlanış, çok yüksek değer taşımasına rağmen, bilginin bu tamamlanış biçiminin, öncelikle onun bitiminde ortaya çıkacağı görmezden gelinemez. Bilginin bütününe, onun formlarının topyekûnuna genel bir bakış söz konusu olduğunda, sadece sonuç değil, onun başlangıcı ve vasıtası da önem kazanır. Sembol fonksiyonunun başarısı, soyut düşünmenin bu ilk basamaklarında; dolaylı ve çıkarımsal bilme yerine doğrudan bir kesinliği kendi içinde bulundurma özelliğine sahip olan ilk soyut düşünme adımlarında aranmalıdır. Her soyut bilginin temelinde, zorunlu olarak somut bilgi, her somut bilginin temelinde algılama bilgisi bulunur. Biz "sembolik olan"ın egemenliğini algıya doğru uzatırsak, algının ve seyrin doğrudanlığı gasp edilmiş olur; algı ve seyir haksız biçimde aklîleştirilir. O halde sembol problemi bizi derhal saf kavram bilgisinin eşiğinde karşıladığına göre, görüldüğü gi-
56 bi o zaman, öncelikle sembol probleminin de bu eşikte ortaya çıktığını kabul etmek zorundayız. Algı ve seyir, kendi nesnesinde tamamen başka, hatta karşıt bir ilişkiye sahip olurken, kavramın sırf temsil edici işaretlerde tutunması ve onun kendi yetkinliğini işaretlerde bulabilmesi, kavramı algı ve seyirden ayırmaktadır. Algı ve seyir, bu nesneyle en azından doğrudan "temas" ettiklerini zanneder; onlar şeylerin sırf temsil edici işaretleriyle değil, "şeyler"in kendisiyle ilişkilenir. Mantıkî-çıkarımsal düşünmenin dolaylılığıyla algının ve seyrin "doğrudanlığı" arasındaki bu sınırı reddetmek ya da ortadan kaldırmayı istemek, bilgi eleştirisinin en kesin kavrayışlarının birini yerinden oynatmak ve yüzyıllar boyu süren bir gelenekte klişeleşmiş ve gerçekten klasikleşmiş bir ayrımı bırakmak anlamına gelir. Kant'ın bilgi öğretisi de -"aşkın estetiğe" girişi oluşturan meşhur önermelerde- bu ayırımı sabit hale getirmiş ve onu, bütün kapsamlı analizlerde hareket noktası olarak kabul etmiş-

tir. Eğer sistematik temel problemimizin taslağını ifade eden belli çizgiyi izliyorsak, kendimize burada hemen yeni bir soru sorarız. Bu problemin duruş noktasından, teorik bilginin dayandığı ve inşa edildiği farklı "yetiler" arasındaki çatlak, onu psikolojik ya da epistemolojik geleneğe doğru götürmekten daha başka ve yeni bir biçimde aşılmalıdır. Dilin ve mitosun analizi, sembolik şekil verme ve sembolik kavrama formları hakkında; içlemsel, soyut düşünme formuyla hiçbir şekilde örtüşmeyen, kendinde tamamıyla başka bir damga taşıyan temel formlar hakkında bilgi edinmemizi mümkün kılmıştır. Buradan çıkan sonuç şudur: Sembolik olan, kendi tüm boyutları ve evrenselliği içinde anlaşılırsa, bu durumda o, asla pozitif bilimin, özellikle matematik ve matematiksel doğa bilgisinin oluşturduğu şekildeki saf kavram işaretleri sistemiyle sınırlanmış olmaz. Dilin ve mitosun ürünleri, bu kavram işaretlerinin dünyasıyla henüz karşılaştırılamayan şeyler olarak, şimdilik bu dünyaya karşıt durumda bulunur. Ve şüphesiz kavram işaretleri kesin bir "temsil etme" çevresine ait oldukları ölçüde, onların hepsinde, ortak bir belirleme ortaya çıkar. Burada mevcut olan türe özgü ayrımlaşma, o halde, ortak bir cinse aidiyeti ve cinsteki birbirine bağımlılığı pek yansıtmaz; bu bağımlılığı varsayıp talep eder. Mitosun sembol dünyası, dilin ses ürünleri ve ispatlı bilginin kullandığı işaretler tamamen gerçek bir temsil boyutunu belirler. Öncelikle kendi bütünlüğü içinde alınınca, bütün bu boyutlar zihinsel görüş mekânının bütününü kurar. Eğer sembol fonksiyonu başlangıçtan itibaren içlemsel, "soyut" bilme zeminiyle sınırlanırsa, bu bütüne bakış kaybedilir. Bilakis, sembol fonksiyonunun, teorik dünya tablosunun tek bir durumuna ait olmadığını, bu fonksiyonun bu durumu, kendi topyekûnluğu içinde göreli kıldığını bilmek gerekir. Bu göreliliğe, öncelikle kavramın dünyası değil, algılama ve seyrin dünyası katılır. Algı ve seyir, salt "alıcılık" çevresine değil, "kendiliğindenlik" çevresine ait olsa da, sonuçta onlarda hem dıştan izle-

57

nimler alabilme, hem de bu izlenimleri kendine özgü oluşum yasalarına göre biçimlendirme yeteneği açığa çıkar. "Saf Aklın Eleştirisi"ne göre, bir deneyimin imkânının doğrudan doğruya dayandığı üç asıl bilgi kaynağı; duyu, kavrama yetisi ve hayal gücü, sembol probleminin bakış açısından incelenince, onların yeni bir biçimde birbiriyle ilişkilendiği ve birbirine bağlandığı ortaya çıkar. Bu bağlanma, onlardaki farklılığı asla ortadan kaldırmaz: Farklı alanların sınırları belirsizleşmez ve karışmaz; fakat bu sınırlara rağmen, teorik bilinç kapalı ve değiştirilemeyen bir yapı kazanmadan önce, bu bilincin tüm boyutlarıyla yaşamak zorunda olduğu farklı aşamalar arasında başka bir düzen, sürekli bir bağlantı kurulur.

Ancak biz bu ilerleyişi ve aşamalı gidişi ayrıntılı biçimde izlemeden önce, genel bir metodik ön-soruya cevap vermek gerekir. Teorik bilincin inşasını ve formunu sorduğumuz zaman, bu terimin kullanımında çok çeşitli güçlükler ortaya çıkar. Çünkü bilinç kavramı, felsefenin gerçek bir Proteus*u olmuş gibi görünmektedir. Bu kavram, felsefenin problem alanlarının hepsinde ortaya çıkar. Fakat onlardan hiçbirinde aynı yapıyı taşımaz; tam tersine sürekli bir anlam değişimi içinde anlaşılır. Bilgi teorisi gibi metafizik, saf fenomenoloji gibi empirik psikoloji de onu kendisi için talep eder. Felsefî düşünmenin farklı alanları arasında yapılan sınır kavgaları, onun bu çok/çeşitli içsel bağlantısından, sürekli olarak yeniden doğar ve alevlenir. Bu güçlükler içine batma tehlikesi, kendi sistematik temel sorumuzun, burada bir diğeriyle kavga içinde olan alanlardan hangisine ait olduğunun en baştan belirlenmemesinden daha büyüktür. Sembolik formlar felsefesinin kendine sorduğu soru, başka sorulara -geleneksel olarak bilgi teorisi ya da psikolojinin, fenomenoloji ya da metafiziğin sorumluluğuna bırakılan sorulara kuvvetli bağlarla bağlanmıştır. Sembolik formlar felsefesi, metodik

58

* Yunan Mitolojisinde çabucak şekil değiştiren kâhin deniz ihtiyarı.

bir özerklik niteliğini bizzat kendisi için o kadar çok talep etmek zorunda olduğu halde, yerleşeceği zemini ve temeli bağımsız biçimde elde etmeye ve sağlamlaştırmaya çok gayret sarfetmesi gerektiği halde, bu alanların hepsine göz atmaktan, asla vazgeçemez. Bu, hep yeniden kendini gösteren bağlantı bir karışıklığa sebep olabilir. Bu yüzden bu bağlantının hangi anlamda anlaşıldığı ve arandığı konusunda berraklık oluşturulmalıdır. Bu noktada psikolojiyi göz önüne alırsak; psikolojinin görevinin sadece bilinç olgusunu empirik-nedensel tarzda "açıklama" olduğu kabul edildiği sürece, sınır çizgisi kolayca çizilebilir gibi görünmektedir. Çünkü saf bilgi eleştirisi gibi özellikle sembolik formlar felsefesi de, bilincin bu empirik kaynağını değil, sadece onun saf mevcudiyetini sorar. Sembolik formlar felsefesi, bilincin zamansal oluşum nedenlerini araştırmak yerine, "onda bulunan şey"e, onun içyapı formlarını tasvir etmeye ve kavramaya yönelir. Dil, mitos, teorik bilgi: Bunların hepsi, burada "nesnel zihin"in temel yapıları olarak kabul edilir; bu temel yapıların "varlığı", nesnel zihnin "oluşmuş varlığı" sorusundan bağımsız olarak, saf bir şekilde görülebilmeli ve anlaşılabilmelidir. Biz bu yapıların anlamını, onların *quid juris*ini sormak için, genel "aşkın" sorunun çerçevesinde, sadece tek tek bilinç formlarının *quid facti*sini** hareket noktası olarak kabul eden metotların çevresinde bulunmaktayız. Bununla beraber Kant, "aşkın" metotların bizzat kendi içinde iki farklı temel inceleme yönü içerdiğini önemle vurgulamıştır. "Biri saf kavrama yetisinin nesneleriyle ilişkilidir ve kavrama yetisi kavramlarının nesnel geçerliliği a priori olarak kanıtlanmalı ve kavranır hale getirilmelidir; diğer yön ise saf kavrama yetisinin kendisini; saf kavrama yetisinin öznel ilişki içinde bizzat dayandığı bilgi güçlerini ve imkânını incelemeyi amaç

** quid juris: Hukukun doğası; quid facti : Olgunun doğası

edinir." Kant, öznelliğin anlamı kesin olarak değiştiği için, psiko-
59 lojik idealizme düşmekten korkmadan, "öznel tümdengelim"in yolunu "nesnel tümdengelim"le bu şekilde birleştirdi. Çünkü kavrama yetisinde "saf" öznellik, empirik-tesadüfî olanın, tek olanın karakteri o kadar az bulunur ki, öznellik esas genel geçerliliklerin kaynağı ve başlangıç noktası haline gelir. Mekân ve zamanın öznelliği, matematiğin, geometrik ve aritmetik temel önermelerin nesnelliğini temellendirmeye ve kesinleştirmeye yarar. Buna paralel olarak da, bu öznellikten hareketle ve bu öznellik sayesinde, genel ve zorunlu yasaların cisimleşmesi olarak doğanın birliğini anlaşılır yapmak için, sadece tamalgının aşkın birliğine dayanılır. Bu anlamda, özne ile nesne arasındaki antitez, deneyim nesnesinin kuruluşunda ve inşasında onların zorunlu karşılıklı ilişkilerinin mevcudiyetiyle yok edilir. İkisi arasındaki çatışma, saf bir bağıntıya boyun eğer. Fakat soruyu bilimsel bilgiye sormak ve adeta bu bilgiye tahsis etmek yerine, bundan böyle "dünyayı anlama" formlarının tamamına yönelirsek, bu çelişki birden bire yeniden belirme tehlikesi taşır. Burada da biz öznelliği, fonksiyonların -ki bu fonksiyonlardan hareketle, bir "dünya" olgusu ve bu dünyanın belirli duyu-düzeni olguları, gerçekten bizim için inşa edilir- bir bütünü olarak kavrarız. Acaba bu "duyu" -bazı anlam ve geçerlilikleri ona biz tahsis edebiliyoruz-, teorik bilginin ve onun temel önermelerinin ve aksiyomlarının çerçevesinde geçerli olduğu şekildeki bir genel geçerlilik iddiasında bulunulabilir mi? Ya da "a priorilik" burada, başka bir zemine, "salt-öznellik" boyutuna düşme tehlikesi taşımaz mı? Kant'ın metodunu çok sıkı biçimde izlemeye, fakat aynı zamanda teorik-bilimsel dünya tablosu çerçevesinin dışına çıkmaya ilk defa teşebbüs etmiş olan düşünürlerde bile, bu tehlike kendini göstermektedir. Wilhelm von Humboldt'ta dilin analizi, düşüncenin başarısına bağlanır; bu durumda, dilde yalnızca "nesnel" unsur incelenince; dil, nesnelerin ve onların ilişkilerinin anlatımına yarayan

bir işaretler sistemi olarak kabul edilince, dilin zihinsel içeriği hiçbir zaman tam olarak takdir edilemez. Humboldt şöyle söyler: "Kavranan ruh halinin farklılığı, aynı seslere, farklı biçimde kuvvetlendirilmiş bir geçerlilik verir ve her ifadede, ses vasıtasıyla, mutlak olmayan belirli bir şey, adeta kararsız kalmış gibidir. ...Ne kavramlarda, ne de dilin kendisinde herhangi bir şey dağınık biçimde bulunmaz. Bağlantılar kavramları, sadece duygu içsel birlik içinde etkin olunca ve tam öznellik, tamamlanmış bir nesnelliğe karşı ışıyınca, gerçekten örter. Eğer ruhta, gerçekten, dilin hem karşılıklı anlaşma için sırf değişim vasıtası olduğu; hem de dilin, zihnin nesnelerle kendisi arasına kendi gücünün iç çalışmasıyla yerleştirdiği gerçek bir dünya olduğu duygusu uyanırsa, o zaman ruh, içinde sürekli biçimde yer aldığı ve içine yerleştiği asıl yolda demektir."[1] Burada, başka nitelikteki bir "öznellik"e çağrı, açıkça karşımıza çıkar. Bu öznellik, teorik bilgide olduğu gibi, ilkelerde kavranamayan ve a priori sentetik temel önermelerin bir sistemi halinde geliştirilemeyen bir öznelliktir. Dil, yalnızca soyut düşünme formu olarak kavranmaz; o ayrıca somut yaşantı formu olarak da anlaşılmalı ve nesnelerin değil de "kavranan" ruh halinin farklılığının sebebini açıklamalıdır. Bu değişim, sadece kendimizi psikolojinin sevk ve idaresine terk etmemiz suretiyle mi mümkün olabilir? Bu değişim bize, "soyut" öznelliğin alanından "somut" öznelliğin alanına sevk edilebilmemizin ve "düşünme formu"ndan "yaşantı formu"na sıçramayı gerçekleştirebilmemizin biricik mümkün yolunu göstermez mi?

60

Felsefenin bugünkü problem durumu, daha önceden bizzat psikoloji kavramının araştırılması ve onun görev çerçevesiyle metotlarının da belirgin biçimde sınırlandırılması şartıyla, bu soruya açık

[1] Humboldt, Einleit. zum Kawi-Werk, W. VII, I, s. 176

ve tatmin edici bir cevap verilebilmesini mümkün kılar. Natorp'un gerçekten önemli hizmeti, bu sınırlandırmayı Kant'ın genel temel kabullerine dayanarak yapması, "genel psikolojiyi eleştirel metoda göre" inşa etmiş olmasıdır. En büyük arzusu, doğa bilimiyle yarışmak ve yöntemi de empirik inceleme ve ispata dayalı ölçme yöntemini taklit etmek olan bir psikolojinin karşısında Natorp, tekrar özel bir geriye ve içe dönüş gerçekleştirir. "Bilinç" onda, varlığın bir parçasına; ortak, tüm nesnel bilgiler için geçerli olan metotlara göre incelenip araştırılabilecek bir parçaya dönüşmez; tam tersine bilinç, varlığın sınırlı "temeli" olarak kabul edilir. Bu konumlamayla, psikoloji, eğer saf "bilinç öğretisi" olmak isterse, onun eleş-
61 tirel felsefe sisteminde, sistemin bir parçası olarak diğer parçaların yanında bulunması değil, bu diğer parçaların hepsine karşı adeta karşıt-kutup ve adeta metodik karşı-taslak oluşturması ifade edilmiştir. Çünkü eleştirel felsefe sistemindeki diğer bütün parçalar - mantık, aynı şekilde ahlak ve estetik- nesnelleştirme görevini yerine getiren farklı unsurlardan başka bir şey değildir. Onlar, bir nesneler ya da değerler evrenini, yasaların ya da normların cisimleşmesini inşa eder. Bu parçalar, bu yasalar ya da normlar için belirli bir nesnel geçerlilik ve yükümlülük formu ve ölçüsü gerektirir. Buna karşılık psikoloji, bu şekilde önceden belirlenebilecek bir varlıkla uğraşmak zorunda değildir; tersine o, bu şekildeki bütün belirlemelerin başlangıcı olarak onların önünde ve temelinde bulunan şeyi sorar. Psikoloji, kendi haklılığını anladığı zaman, bilinci, nesnel gerçekliğin herhangi bir benzeri olarak tasvir etmek suretiyle tanımlamak isteyemez. Onun açısından "bilinçlilik" olayı, sadece gösterilen, fakat şey-bilgisinin kategorik formlarıyla, özellikle nedensellik ve tözsellik kategorileriyle "açıklanamayan" indirgenmez-en son şey anlamına gelir. Bu noktada psikolojinin "nesnesi", şayet böyle bir nesneden bahsedilebilirse, asla doğa nesnelerine, mekândaki "şeyler"e ve zamandaki değişimlere ve olup bitenlere

benzetilemez. Bu nesnenin de diğer nesneler karşısında herhangi bir üstünlük taşımadığı iddia edilebilir. Çünkü psikolojinin nesnesi bizzat bir görünen şey, mekân ve zamanda bulunan ve varolan bir şey değildir. Görünen, yalnızca olgunun kendisidir. Böyle bir "görünen"in vuku bulması; algılayan, gören ya da düşünen *ben* olarak bir *ben*le ilişkilenen ve bu *ben*e kendini gösteren olguların var olması; bu ilk veri, burada özellikle problem teşkil eder. Natorp şu sonucu çıkarır: "Bununla ise, Aristoteles'deki gibi doğaya uyma ya da yeni psikologların büyük çoğunluğundaki gibi, gerçi doğanın yanında bulunan, hatta belki doğayı kuşatan olarak, ama buna rağmen aynı düşünme vasıtalarıyla çalışma, bu nedenle de gerçekten başka bir doğa olarak ifade etme, onu tamamen imkansızlığa dönüştürür. Bundan böyle teorik bilginin ("doğa" ya da "deneyim") dünyasının karşısında ikinci bir "dünya" olarak, artık -Kantçı anlamda- ahlakî dünya bulunur ve sanatın dünyası üçüncü olarak; belki dinin dünyası bunların üzerinde yer alan bir üst dünya olarak mevcut olur. Bilincin iç dünyası ise, hiçbir şekilde mantıkî olarak bu üçüncü ya da dördüncü dünyanın üzerinde, yanında ya da altında düzenlenemez; tam tersine, bu iç dünya onların hepsi karşısında, her nitelik ve aşamadaki nesne konumlanışı bakımından, adeta karşı-tarafı, içe dönüşü, yani onların hepsinin, deneyimleyen bilinç üzerine nihai yoğunlaşmasını ifade eder. Bu yoğunlaşma, bilinç kavramı olarak psişik olan kavramının, kendi somut içeriğine göre, bu kavramı önceden verili bir şey olarak tanıması değil, onu kurması ve geliştirmesi gereğidir."[2]

62

Psikolojinin görevinin bu şekilde ifade edilmesi ve kavramın bu şekilde anlatımıyla biz, öyle bir zemin ve temelde bulunmaktayız ki, bu zemin üzerinde, gerçek sistematik problemimizle, sembolik

[2] Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode (Eleştirel Metoda Göre Genel Psikoloji), Tübingen 1912, s. 19 f.

formlar felsefesinin problemiyle bu kavrayış arasında verimli bir tartışma mümkün olabilir. Burada her şeyden önce, eğer bilinç dünyasının ortaya konması ve tasviri için nesnesel gerçekliğin anlatımı amacıyla oluşturulan bütün kavramlar ve bütün bakış açıları engellenecekse, her zihinsel olanın nihai yoğunlaşması olarak bilincin "saf iç dünyası"na nasıl nüfuz edebileceğimiz sorusunun sorulması gerekir. Bununla birlikte, kavranamaz olan bir şeyi -ister görsel zaman ve mekân düzeni formuna, ister akılcı ya da etik ya da estetik düzen formuna olsun, kendisi sürekli nitelikteki hiçbir forma girmemiş olan şeyi- kavrama, ondan herhangi bir şekilde "bahsetme" vasıtası nerede bulunmaktadır? Bilinç bütün "nesnel" biçimlendirmeler için saf gizli güçten, adeta sırf alıcılık ve hazır oluştan başka hiçbir şey değilse, o zaman bu gizli gücün kendisinin, ne dereceye kadar bir vakıa olarak, hatta doğru anlamda her zihinsel olanın ilk vakıası olarak değerlendirilebileceği keyfiyeti belirsizliğini korur. Çünkü her fiilî oluş, sırf belirlenebilirlikten daha çok şey söyler; her bilfiil var olan, herhangi bir "bakım"dan kesinliği, herhangi bir form vasıtasıyla damga vurulabilirliği kendi içinde taşır. Natorp, bu türlü değerlendirmeleri ima ile anlatmaktadır. Gerçekten onun anladığı anlamdaki "bilinçlilik", hiçbir zaman doğrudan verilemez ya da önceden bulunamaz. Burada sözü edilen "iç dünya"ya ne doğrudan gözlemle ya da psikolojik "empiri"nin başka bir vasıtasıyla kolayca ulaşılabilir; ne de bu dünya, basitçe hipotetik bir "açıklama temeli" olarak kurgusal düşünme vasıtasıyla konumlanabilir. Çünkü her ikisi; "açıklama temeli" ve "olgular", öncelikle bizzat nesnelleştirici incelemenin öncesinde ve dışında değil, yönelimi içinde var olur. Bununla birlikte burada, bu incelemede ısrar ederek, "bi-
63 lincin" yeri sabitleştirilemez; tersine burada, yön bulmanın kendisinin ilkesel olarak bir değişimi vardır. Kendimizi, bilginin kendi "nesnesi"ne doğru yaptığı sürekli hamlesine terk etmek yerine, bütün nesne bilgisine -deyim yerindeyse- sırtını dayayan bir amacı

fark etmeliyiz. Esas itibariyle bu paradoksal talebin gereğinin, sadece dolaylı olarak yerine getirilebileceği açıktır. Biz hiçbir zaman bilincin doğrudan varlığını ve yaşantısını, böyle saf biçimde bütün çıplaklığıyla açığa çıkartamayız; muhakkak ki, bu şekilde ortadan kaldırılamayan nesnelleştirme sürecine, *terminus a quo*dan *terminus ad quem*[*] ve bundan tekrar diğerine giden ikili bir yönelim içinde gidip gelmekle yeni bir yön ve yeni bir anlam kazandırılması, önemli bir görevdir. Natorp'a göre psikolojinin "nesnesi", sadece böyle sürekli bir oraya-buraya gidişte, sadece metodun bu ikili adımında açıkça görülebilir hale gelir. Doğa biliminin, matematiğin, etik ve estetiğin kurgusal çabasının karşısında, başka bir saf "yeniden kurucu" çaba ortaya çıkarsa, nesne de ortaya çıkar. Elbette bu yeniden kurucu çabayı, kurgusal inşanın gerçekleştiricisi olarak kabul etmek gerektiği için, bu noktada bir bağımlılık durumu mevcut olur. Yeniden kurucu çaba, inşada durup kalmaz da inşanın arka planını da sormaya kalkarsa, bu demektir ki, bu inşanın kendisini başlangıç noktası olarak kabul etmeksizin, bu inşada başarılan ve inşa vasıtasıyla kesinleştirilen şeye bağlanmaksızın, bu soruyu soramaz. Böylece psikoloji, Natorp'un anladığı anlamda anlaşılırsa, ona, şüphesiz sırf bir Penelope-çalışmasından daha çok ve başka bir şey kalmaz gibi görünmektedir. Psikoloji farklı "nesnelleştirme" formlarında düğümlenmiş olan çok girift ve sanatkarane örülmüş örgüyü, tekrar çözer. Bu bakımdan psikoloji, saf teorinin, etik ve estetiğin "artma-yönelimi"nin karşısına, karşıt bir yönelimi, "eksilme-yönelimi"ni koyar. Fakat bu noktada da elbette her iki ifade, mutlak anlamda anlaşılamaz; onlar saf göreli anlamda anlaşılabilir. "Karşıtlık ilişkisi aynı zamanda zorunlu bağıntı anlamına gelen karşılıklılık ilişkisine dönüşür. Bu bağıntıda ise eksiklik-yönelimi artık bilincin yok olmasına kadar giden eksilme ve gerileme

[*] terminus a quo: Başlangıç noktası; terminus ad quem: Bitiş noktası

anlamına gelmez; tam tersine, aslî olanla ilişkilenen, içinde tanımanın nesnelleştirici yöneliminden kazanılmış olan hiçbir şeyin kaybolup gitmediği merkezî derinleşme, çevresel genişlemeye karşılık gelir ki, burada kaybolmuş gibi görünen şeyler ise, yarım-yamalak anlamda "öznel" olarak konumlanan şeyler kabul ve onların tüm
64 hakkı iade edilir; fakat aynı zamanda yeni kazanılanların tümü saklanır ve bilincin tüm içeriğinin azalmamasıyla, çoğalıp zenginleşmesiyle, yoğun biçimde artmasıyla bağlantı içine sokulur."[3]

Burada titiz bir "eleştirel" bilinçlilikle ortaya konulan şey, gerçekten evrensel bir bilinç fenomenolojisi projesidir. Bu projenin değeri ve önemi, onun, içinde projelendirildiği zihinde tam olarak ve her yönüyle uygulanışına Natorp'un izin vermemiş olmasıyla azaltılamaz. Natorp bu uygulamayla, hayatının son yıllarına ve son yazılarına kadar sürekli mücadele etti. Onun "genel psikoloji"si tamamlanmamış eser olarak kaldı. O, eserin sadece bitmiş ilk cildini, daha sonradan kesin şekilde, problem-koymaya salt giriş olarak, "temelin temeli" olarak gösterdi. Natorp'u bu başlangıcın dışında çabala sarfetmeye yönelten şey, öncelikle ne kadar çok ilerlerse, o kadar açık ve belirgin biçimde kendini gösteren zihinsel dünyanın "çok boyutluluğu" durumu oldu. Bu çok boyutluluk, "öznelleştirici" ve "nesnelleştirici" incelemenin, yani kurgusal-inşa edici ve yeniden kurucu bilginin gidişatının, basitçe doğru bir çizgi sembolünde temsil edilmesine ve onun ikili "anlam"da, eksilme-artma yönünde anlaşılmasına uygun değildir. Zihinsel anlam alanlarının farkı, kendine özgü ve niceliksel olmayan bir farktır. Şimdi ise bu özel ayrımlaşma, bu alanları salt "çok" ya da "az"ın, nesnelleştirmenin eksiliş ya da artış-duyusunun ayrımlaşması olarak belirlemeye girişilir girişilmez, kaybolur. Zihnin mümkün nesnelleştirme aşamalarının tamamı, bu şematik kopya içinde ana hatları gizlenmeden, tek

[3] Natorp Allg. Psychologie, s. 71

bir doğru çizgiye yansıtılamaz. Natorp'un kendisi bunu, son dönem fikirlerinde, felsefe sistemini somut biçimde inşa etmeyi ve tamamlamayı denerken, açıkça anladı ve dayanaksız olarak kabul etti.[4] "Sembolik formlar"ın somut bütününü, Natorp'un kendi psikolojisinde ifade ettiği genel çerçeve içine hapsetmeyi dener denemez, burada barınan bir güçlük de açıkça kendini gösterir. Bu psikolojinin genel planı içinde, dil analizi ve incelemesinin önemli ve seçkin bir yer taşıması gerektiği apaçık bir keyfiyettir: Çünkü saf kavram vasıtasıyla belirlemenin öncüsü ve hazırlığı olarak, kelime vasıtasıyla belirlemeye ihtiyaç vardır. Natorp'un psikolojisi de, en azından kendi taslağı içinde, dilin bu anlamını kesin biçimde kabul etmiştir. Bu psikoloji, öncelikle bilimsel olarak sabitleştirici kavramda ya da bilimsel olarak temellendirici yargıda değil, her dilsel cümlenin içinde, nesnelleştirici bir güç ve işleyiş barındığını ifade eder. "Bilincin, tamamlanmış ve gerçek bilincin, yabancı bilincin doğrudanlığına, ...bizzat kendi içinde, doğrudan değil yalnızca onun "kendini dışa vurması"nda; gerçekte kendini devreden dışa vurma olarak, kendi alanından nesnellik alanına (herhangi bir aşamada) çıkma olan "dışlaşmasında" rastlanabilir. ...Burada, bir psikolog tarafından asla ihmal edilmemesi gereken zengin araştırma malzemesi bulunmaktadır. Çünkü oluşan diller, kelime hazineleri içinde, kendi sentaktik ilişkilerine; mevcut unsurlarının hepsinde ve tamamında ilkel bilgilerin hazinesine, ...kendi amaçlarının sınırları dâhilinde, netlik ve özlülük bakımından bilimin sınırlarından hiç de aşağı olmayan ve hemen hemen hiç tüketilemeyen bir nesnelleştirme ve bilgi hazinesine sahiptir."[5] Buna rağmen bilim, kendi gerçek ideali olan teorik bilgi idealinden hareketle, bu nesnelleş-

65

[4] Bkz. özellikle Natorp'un yazdığı ve sonradan yayınlanan "Vorlesungen über praktische Philosophie" (Pratik Felsefe Dersleri); ayrıntılı bilgi Natorp'u anma yazımda, Kant-İncelemeleri, XXX, 1925.

[5] Allgemeine Psychologie, s. 99

tirmelere, sırf tamamlanmamış ilk-aşamalar olarak küçümseyici biçimde bakınca, o zaman elbette psikolojinin bakış açısı için bu ilk-aşamalar, kendi özgülüğü içinde araştırılabilecek ve tam olarak tanınabilecek olan çok önemli gerçek gelişme aşamaları anlamına gelir.[6] Natorp'un psikolojisinin kabul ettiği fiilî işleyiş ise, bu ilkesel kabulü haklı bulmaz. Çünkü burada nesnelleştirme süreci tasvir edildiğinde, bu tasvir, bilimsel düşünmede ve bilgide ortaya çıkan en son ve en yüksek aşamayı temel almıştır. Açıkçası, özne-nesne ilişkisinin tanımlanması sadece bu tasvir tarafından belirlenmiştir. "Nesnel olan"a yöneliş, Natorp'a göre, "zorunlu" ve "genel geçerli" yönelişle ve bu yönelişin kendisi de tekrar "yasalı olan"a yönelişle örtüşür. Bu nedenle Natorp'a göre yasa, hangi forma ve aşamaya ait olursa olsun, her türlü nesnelleştirme için ortak bir üst-kavramı anlatır. Böylece Natorp doğayı tanımada, her tek olanın,
66 yasanın genelliğiyle ilişkilendiğini; her tek olanın, sadece -deyim yerindeyse- yasanın "çöküşü" olarak kabul edilmesini ve sadece bu şekilde değerlendirilmesini teklif ve ayrıca bu belirlemelerin, bütün etik ve estetik incelemeler için de geçerli olduğunu ifade eder. Etik ve estetik bilgi, yasayı, tekte ve tek için arasa bile, sonuçta yasayı aramış olur. Bu bilgi, elde etme arzusunda olduğu nesnel geçerliliği, sadece yasaya eriştiği kadarıyla elde eder.[7] Böylece Natorp'a göre sadece mantık değil, aynı zamanda etik, estetik ve din felsefesi de "yasa bilimleri"nin dairesine girer. Ve buna göre onların hepsi, somut nesne bilimlerinden daha radikal anlamda nesnelleştirici çerçevededir. "Nesne bilimleri her zaman kendi alanının olgularından hareketle bu olguların yasalarını tanımaya çabaladıklarında, mantık, estetik, etik ve din felsefesi, bu somut yasa bilgisinin tüm yöntemini belirleyen yasaları sorar. Onlar bu nedenle yasalara in-

[6] a. a. O., s. 221
[7] Allg. Psychologie, s. 72

dirgeme faaliyetini, sonuçta bilimsel bilginin kurgusal yöntemini sadece bir aşama geriye ya da soyutlama içinde yukarıya doğru götürürler."[8]

Acaba bunun etik, estetik ve din felsefesi için sınırsızca geçerli olduğu kabul edilmek istense bile, bu kabul, onların yöneldiği zihinsel içerik için de söz konusu olabilir mi? Sözü edilen kabul, sanatın, dinin, ahlakîliğin kendisi için de geçerli midir? Onlar da yasaların çerçevesinde hareket ederler mi ya da tümüyle başka ve kendi malı olan bir "nesnelleştirme" modeli talep etmezler mi? Bu model, yasanın nesnelliği yerine, "biçim"in nesnelliği değil midir? "İmal etmenin" ve "pratiğin" dünyası -Natorp'un daha sonra bunun için koyduğu sistematik kavramları kullanırsak- geniş kapsamlı üst "teori" kavramı olarak, geniş kapsamlı üst yasa kavramı emrine verilebilir mi ya da bu kavramın altına yerleştirilebilir mi? Ve inceleme işine -Natorp'un, gerçek temelin özlemini duyduğu gibi- bilimsel bilginin kavramları yerine daha ziyade dil kavramlarında başlanır başlanmaz, yasa kavramına tahsis edilen rol, bizzat teorik nesnelleştirme alanında problemli olarak ortaya çıkar. Çünkü bu rol, yasa vasıtasıyla ve yasa içindeki belirlemeyle asla özdeş olmayan bir "belirleme" formunu gösterir. Dilsel "kavramlar"ın genelliği, bilimsel, özel doğabilimsel "yasalar"ın genelliğiyle aynı çizgide bulunmaz: Biri diğerinin doğrudan daha ileri götürülmesi değildir; her iki genellik farklı yollarda hareket eder ve farklı zihinsel biçimlendirme sistemlerini anlatır. Eğer yeniden-kurma görevini başarmak gerekiyorsa, bu sistemler kesin olarak aynı tutulmalı ve hepsi, kendilerine özgü kesinlikleri içinde yakalanmalıdır. Gerçekten de, dile kendi içeriğini ve kendi karakterini veren "anlatım fonksiyonu"nun, bilimsel bilginin kavramlarında egemen olan "anlam fonksiyonu"yla bir olmadığı ve anlam fonksiyonunun, mesela salt ola-

67

[8] a. a. O., s. 94

rak "gelişim" olmadığı, yani onun, anlatım fonksiyonunun doğrusal devamı olmadığı; aksine her iki anlam fonksiyonunun, farklı nitelikteki anlam verme biçimlerini kendi içinde taşıdığı bize kendini gösterecektir. "Bilincin" kendine özgü davranışındaki, yani "öznedeki" bir fark da, nesnel oluşumların bu farklılığına uygun olmalıdır. Bir taraftan zihnin "tam nesnelliği"nin gerçekten somut bir seyrini, diğer taraftan onun "tam öznelliği"ni elde etmemiz gerekiyorsa, o zaman Natorp'un ilke olarak ortaya koyduğu metodik bağıntıyı, tüm zihinsel üretim alanları için uygulamaya çalışmamız gerekir. Ondan sonra, Natorp'un Kantçı "eleştirileri"nin üçlü ayırımında, onun temel aldığı ve kendi yönünü belirlerken adeta kesin koordinatlar sistemi teşkil eden üç temel "nesnelleştirme" sisteminin yeterli olmadığı görülür. İnceleme eğer bilincin ilk baştaki davranış ve oluşturma biçimlerine, birincil öznel "kaynaklara" nüfuz etmek isterse, özellikle dil ve mitos "form"unu kendi çevresine katmak zorundadır. Bu bakış açısı altında biz, artık sorumuza; algılayan, seyreden ve anlayan bilincin içyapısı sorusuna geçebiliriz. Bu noktada kendimizi ne doğabilimsel, nedensel-açıklayıcı psikoloji metotlarına, ne de salt "tasvir" metoduna terk etmeyerek, bu içyapıyı açıklamaya girişebiliriz. "Nesnel zihin"in problemlerinden, içinde bu zihnin mevcut bulunduğu ve orada olduğu yapılardan hareket etmekteyiz. Fakat salt olgu olarak bu problem ve yapılarda durup kalamayız, tersine yeniden kuran bir analiz vasıtasıyla onların ögesel temellerine, "onların imkânının şartları"na doğru nüfuz etmeye girişmeliyiz.

II. Kısım: Algı Bilincinin Temel Unsuru Olarak İfade Olgusu

68 Algı problemi, teorik felsefede ikili bir görünüş altında; psikolojik ve bilgi-eleştirel bir bakış açısı altında incelenebilir. Bu iki bakış açısı, tüm felsefe tarihi boyunca birbiriyle daima kavga içinde

olmuştur. Fakat burada karşıtlıklar ne kadar keskin biçimde ortaya çıkmışsa, aynı zamanda, algının bütün problemli durumlarının zorunlu olarak çevresinde hareket ettiği iki odağın bulunduğu hakikati de, o kadar açık biçimde ortaya çıkmıştır. Soru ya algının gelişmesi ve oluşmasıyla, ya da onun anlam ve önemiyle; ya algının oluşuyla ya da nesne bilgisinin bütününde onun payına düşen işleyişle ilgilidir. Bu iki sorunun metodik açıdan sıra mücadelesi yaparak yarışma içinde olması probleminin her zaman çözümlenebilmesi ve onlardan herhangi birine öncelik tanınması keyfiyeti, teorik-felsefî ilginin onların içinde kesin olarak tükendiğini göstermektedir. Çünkü bütün olarak deneyim, bizim için apaçık iki farklı alana; "iç" ve "dış" alanlara gerçekten ayrılmış olduğu halde, bu çevrede algıya uygun olan yer tahsis edilip de, algıyı bir yönüyle belirli kuralların etkisi altında bulunan fiziksel bir olgu olarak kavrar kavramaz ve diğer yönüyle onu teorik nesne konumlanışının ilk unsuru olarak kabul eder etmez, algının doğasını gerçekten tam olarak tanımak zorunda kaldığımızı görürüz.

Algının oluşumu ve bu oluşumun nedensel yasaları keşfedildiğinde, görev, ilk yönden gerçekleşmiş gibi görünür. Özel empirik yasalar olarak bu yasalar, sadece doğa açıklaması çerçevesi içinde bulunup belirlenebilir. Doğanın resmi, özellikle fiziğin taslak olarak çizdiği şekliyle doğa tablosu, buna göre, burada zorunlu başlangıç noktası olarak iş görür. Bu resmin kendisinin hakikatiyle, onun, problemin daha ilk başlangıcında kabul ve iddia edilen nesnel geçerliliğiyle ilgilenilmez. Doğanın yasalılığı ve doğa bilgisinin genel kategorileri önceden çözümlenir; algının özel olarak açıklanışı onlardan ve onların temeli üzerinde elde edilir. O zaman burada algının psikolojisi, zorunlu olarak fizyolojiyle ve fizikle son bulur. Psikoloji, ilk görevi algıların dünyasıyla nesnel "uyarımlar"ın dünyası arasında mevcut olan bağımlılığı belirlemekten ibaret olan psikofiziğe dönüşür. Bu bağımlılık nedensel ilişki ya da fonksiyonel kar-

şılıklılık olarak düşünülünce, "uyarım" ve "duyumlama"nın herhangi bir şekilde birlikte düzenlenmiş oldukları, buna göre onların, belirli içyapı ilişkileri içinde birbiriyle uyuşmaları gerektiği söylenebilir. Duyumlama ve algılama dünyasının düzeniyle uyarım dünyasının düzeni arasındaki "paralellik", buradan hareketle kendiliğinden meydana çıkar. Belirli bir duyumlama, genel bir "değişmezlik kabulü" anlamında, belirli bir uyarıma bağlanır. Algının gerçek anlamda herhangi bir "kendine özgü" karakter özelliğinin bilinmesi, bu inceleme biçimi zemininde gerçekleşemez: Çünkü algının kendisinin içeriği ve anlamı, "dıştaki" dünyanın ilişkilerinin aslına uygun biçimde aksetmesinden, bu dünyanın yansımasından ibarettir. Algının düzeni de, buna göre, tamamen uyarımların düzenine bağlanır. Algının kendi belirlemelerinde doğrudan doğruya bulduklarımız, onun fiziksel nedenlerinin farklılıklarıdır. Zorunlu olarak duyusal olguların benzer bir ayırımına götüren şey, duyusal organların şeysel olarak ayrılmışlığıdır.

Öyle görünüyor ki, bilgi-eleştirel soru, bu problem-koymaya taban tabana karşıtlık teşkil eder. Bu soru, "şeyler"den "olgular"a değil, olgulardan şeylere hareket eder. Buna göre o, algıyı ve onun özgülüğünü "dıştan doğru" sınırlandırıcı olarak değil, neden olan bir şey olarak; şey bilgisinin kurucu unsuru olarak kabul etmek zorundadır. Fakat bilgi-eleştirel soru, algıyı sadece bu fonksiyon içinde incelediğinde, artık algı ona kendini, en baştan belirli bir "aydınlanma" içinde, belirli bir teorik bakış açısı altında gösterir. Algı artık
70 kendisinin "nedeni" olarak, dış dünyadan hareketle değil, ona yerleştirilen amaç vasıtasıyla belirlenir. Bu amaç ise, doğanın bilimini ve deneyimini, doğanın kendi parçalarında mümkün kılmaktan başka bir şey değildir. O halde şimdi algının anlamı, algının, var olan bir dünyanın kopyası değil, doğa nesnesinin bir anlamda modeli olmasından ibarettir. Algı, bu nesneyi şematik bir taslak biçiminde kapsar ve nesneyi belirlemeyi, sadece kavrama yetisi fonksiyonla-

rının, algıda verilmiş olan empirik materyalle sürekli olarak ilişkilenmesiyle başarabilir. Algıda, en baştan doğa sisteminin inşasında, "doğa"nın sistemine ve nesnel dünyanın içyapısına tamamen benzer olan bir nesnel "sistem" biçimi olarak kabul edilmesi eğilimi, bu ilişkiyi açıklar. Algıdaki belirli "nitelikler", şeylerin "özellikleri"ne karşılık gelir. Öyleyse algıdaki nitelikler, bizzat kendi içinde düzenlenmiş ve kesin temel yapılara, belirli temel sınıflara göre bölümlere ayrılmış olarak ortaya çıkar. Bununla ise, teorik doğa kavramının kurucu bir şartı olan şey-özellik-kategorisi, saf tasvire, algının fenomenolojisine yerleştirilmiştir. Bu kategori, bir "çeşitli şey" olarak; öncelikle saf temaşanın sentetik fonksiyonunun ve saf kavrama yetisinin sentetik birliğinin düzenlenebileceği ve bağlanabileceği bir çeşitlilik olarak tanımlanır. Elbette net bakılınca, işte bu sözde "belirlenebilir" şey, teorik belirlemenin en yüksek düzeydeki karakteristik ana hatlarını kendi içinde taşır. Bu belirlenebilir şey, gerçi asla bitmiş, tanımlanabilir ve "gerçek" nesne değildir ama, nesne üzerine bir niyet içerir. Bu belirlenebilir şey, bu şekilde nesneye yönelerek, şerh düşülemez biçimde nesneye uyar. Bundan dolayı saf bilgi eleştirisi, "doğrudan" algı tasviri işinde geriye doğru gidebildiği ölçüde, bu tasvir, bizzat bilgi eleştirisi kavramından ve onun görevinden doğan evrensel normun etkisi altında bulunur. Algının özü, bu normun "nesnel geçerliliği"ne göre belirlenir. Bununla ise, bilmenin özel bir "ilgisi", bu özün anlatımına karışmaktadır. Algıyı "anlamak", onu gerçeklik bilgisinin inşasındaki özel parça olarak kavramak ve algıya, "nesne hakkındaki tüm bilgimizin ilişkisi"nin dayandığı fonksiyonların topyekûnü içinde, ona uygun olan yeri tahsis etme anlamına gelir.

Fakat biz algıyı yalnızca bu biricik "ilişki" içinde değil, teorik 71
doğa biliminin "doğası"na bu tür bir ön-bakış içinde kavramaya karar verir vermez, algı, bizim için gerçekten başka bir yapı kazanır. Elbette algıyı her türlü zihinsel ilişkiden çözme, onu mümkün an-

lam niyetlerinin tamamından ayırma ve çıplak kendindeliği içinde gösterme denemesi, en baştan tutarsız ve metodik bakımdan da umutsuzluk içerir. "Duyusallık" da, hiçbir zaman salt bir zihinsellik-öncesi olarak ya da kesin bir zihinsel-olmayan olarak düşünülemez; tersine onun kendisi "olan"dır ve sadece belirli anlam fonksiyonlarına göre düzenlenirse mevcut olur. Fakat bu anlam fonksiyonları, asla "teorik" anlam dünyasında -kelimenin dar anlamında- kaybolup gitmez. Biz teorik-bilimsel bilginin kendine özgü şartlarını hesaba katmamakla, formun alanını terk etmedik. Biz sırf bir kaos içine doğru sürüklenmedik; tersine, bizi şimdi karşılayan ve kuşatan şey, düşüncede var olan bir evrendir. Böyle bir evren, dilin ve mitolojik dünyanın inşasında gittikçe gelişerek kendini bize açıkça gösterir. Böylelikle artık, algının değerlendirilişinde ve incelenişinde yeni ve gerçekten geniş bir manzara var olmaktadır. Bundan böyle algıda, asla en baştan doğanın nesnesini, "dış dünyanın bilgisi"ni amaçlamayan, tam tersine, tamamen başka bir kavrayış sistemine işaret eden sabit ana hatlar ortaya çıkar. Mitos karşımıza, özellikle belirli bir içyapı ve düzene sahip olan, ama gerçekliğin düzeninin henüz "şeyler"e ve "özellikler" e göre tanımlanmadığı bir dünya koyar. Burada daha ziyade bütün varlık biçimleri, henüz kendine özgü bir "akıcılık"a sahiptir; bundan dolayı onlar, bir diğerinden ayrılmaksızın farklılaşır. Bu varlık görüntülerinden her biri, adeta her an içinde, görünüşte tamamen karşıt olması gereken başka bir varlık-görüntüsüne dönüşmeye hazırdır. Mitik "dönüşüm", hiçbir mantıkî "özdeşlik" yasasına bağlı değildir. Onun sınırları, sabit şekilde belirlenmiş nitelik "değişmezleri"nde bulunur. Bu dönüşüm için, kesin ve belirli işaretler vasıtasıyla bir diğerinden ayrılmış olan ve her zaman için bu ayrılık içinde varlığını sürdüren anlamda bir tür ve mantıkî cins yoktur. Burada, empirik tür ve nitelik kavramlarımızın hepsinin gösterdiği sınır çizgileri, daima ye-
72 rinden oynar ve buharlaşır. Aynı öz, sadece aralıksız yeni formlara

geçmekle kalmaz, ayrıca bu öz, kendi varoluşunun aynı anında, farklı, hatta karşıt olan varlık biçimlerini kendi içinde taşır ve birleştirir. Mitik dünyanın bu kendine özgü akışkanlığı, eğer doğrudan algı, her "akılcı" kavrayış ve yorumlama öncesinde, dünyanın değişmez sınıflara bölünüşünü ve ayrılışını kendi içinde adeta zorunlu olarak taşırsa, kavranabilir olmaktan çıkar. Durum böyle olunca, mitos adım başında sadece "mantık"ın yasalarına değil, ayrıca "algının ögesel olgularına" da aykırı olmak zorundadır. Gerçekte mitos formuyla algı içeriği arasında böyle bir çatışma pek gerçekleşmez. Mitos ve algı, tümüyle birbiri içinde gelişir ve birbiriyle doğrudan doğruya "somut" bir birlik halinde kaynaşır. Mitos üzerine düşünüldüğünde değil, gerçekten mitosun içinde yaşandığında, mitik "hayal gücü" dünyası ile "esas" algı gerçekliği arasında hiçbir çizgi bulunmaz. Mitik ürünler burada doğrudan doğruya, dolaysız ve tam algının renklerini taşırlar. Diğer taraftan algının kendisi, mitik biçimlendirmenin aydınlığına batmış gibidir. Böyle bir iç-içe-oluş, sadece, bizzat algı mitik olanın sistemine ve biçimine uygun olan ve adeta onlara karşılık gelen belirli özniteliklere sahip olduğu zaman anlaşılabilir. Gelişim psikolojisi, "ilkel" algının "dağınık" ve "karmaşık" karakterini, bu algının ayırıcı özelliği olarak gösterir. Fakat bu "yayılmışlık", bu ayrımlaşma ve düzenleniş eksikliği de, sadece biz onlara önceden sessizce belirli bir düşünsel kıstası, teorik şekil verme kıstasını yerleştirdiğimiz zaman söz konusu olur. İlkel algı da, kendi kendinde asla düzensiz ve belirsiz değildir. Bu algının ayrımlaşmaları, içinde "nesnel" kavrayışın, yani gerçekliğin, "özellikler"in ve "şeyler"in cisimleşmesi olarak kavranışının hareket ettiği zeminden tamamen başka bir zeminde bulunur. Bundan dolayı mitosun felsefesi, ilkönce Schelling'in ortaya koyduğu ilkesel talebi gerçekleştirmek, mitosu ilkel bir fizik ya da ilkel bir tarih türü olarak, sadece alegorik biçimde değil, ayrıca gerçek bir özellik ve bağımsız bir anlam taşıyan bir duyum ürünü ola-

73 rak, "totolojik" biçimde anlamak isterse[9], o zaman haklı olarak, mitosun ilk başta içinde kökleştiği ve ondan sürekli besin sağladığı algı yaşantıları formuna da gitmek zorundadır. Algılamanın kendine özgü biçimi içinde böyle bir temellenme olmadan, mitos, boşlukta yüzecek ve zihnin evrensel görüntü taşıyan formu anlamına değil, sadece bir zihinsel hastalanma biçimi, her yayılmada tesadüfî ve "patolojik" olan bir olgu anlamına gelecektir.

Gerçekte ise, teorik dünya tablosunun, temelini çok/çeşitli biçimlerde değiştirdiği ve başka nitelikten ve kaynaktan gelen oluşumlarla yaygınlaştığı; fakat bu temelin asla tamamen kaybolmuş hale gelmediği düşünülünce, mitik dünya tablosunun algıyla birlikte-varoluşu ve onun, belirli bir algı yöneliminde bir temele sahip olması keyfiyeti de imkan dahilindedir. Mitik dünya kavrayışı da, gerçekliği asla, yalnızca şeylerin bir cisimleşmesi ve sıkı nedensel yasaların hâkim olduğu ve bu yasalar vasıtasıyla bir diğerine bağlanan değişimlerin karmaşık bileşimi olarak tanımaz. Bu dünya kavrayışı, eğer dünya ona saf ifade olgusu olarak kendini gösterirse, dünyaya daha başka ve aslî bir anlam içinde "sahip" olur. Eğer mitosun filizlendiği, fakat empirik dünya görüşünün belirli ana hatlarının ortaya konuluşu ve açıklanışı için de vazgeçilemez olan bir temeli ve zemini yeniden kurmak istersek, bu ifade tabakasına gitmek zorundayız. Çünkü teorik gerçeklik de, esas itibariyle asla belirli özelliklerle, fiziksel niteliklerle süslenmiş olan fiziksel cisimlerin bir bütünü olarak görülemez. Bu doğabilimsel açıklama ve yorumlama formunun dışında da, tam olarak varlığını sürdüren bir gerçeklik deneyimi biçimi vardır. Bu gerçeklik deneyimi, algıda kavranan "varlık"ın, şeylerin bir varlığı ya da salt objeler olarak değil, yaşayan öznelerin varoluş biçimi içinde karşımıza çıktığı her yerde yaşanmaktadır. Böyle bir yabancı özne deneyiminin, yani

[9] Bkz. bu konu ile ilgili olarak c.II, s. 7 ff.

"sen"in bir deneyiminin nasıl mümkün olduğu, belki cevaplanması zor bir metafiziksel ya da bilgi-teorisel soru olarak görülebilir. Fakat bu soru, yalnızca olup bitenle, *quid facti** ile uğraşınak zorunda olan algı fenomenolojisiyle hiçbir şekilde ilgili değildir ve ona yol gösteremez. Algı olgusuna dalmakla gördüğümüz şey, her hal ve şart altında, yaşantı algısının sırf şey algısına karışıp kaybolması değil, "sen" deneyiminin hiçbir zaman basitçe sırf "o"nun deneyimine ayrışabilmesi ya da daha karmaşık soyut aracılıklar yoluyla "o"nun deneyimine indirgenebilmesi değildir. Salt oluşsal bakış 74
açısından da, nesne ve yaşantı algısı formlarından herhangi birine öncelik tanınabileceği kaygısı yoktur. Biz algıyı ne kadar geriye doğru izlersek, algının içinde "o" formundan çok önce, "sen" formuna erişiriz; ifade algısı biçimi nesne-şey-algısı biçiminden daha ağırlıklı bir yer işgal eder. "İfadenin anlaşılması", gerçekten "şeylerin bilinmesi"nden daha öncedir.

Psikolojik empiri de, olup bitenleri baştan itibaren belirli bir kurgusal şema halinde düzenlemeye önem vermeyip, onlara taraf-sız olarak kendini vermeye çalıştığında, bu şey-durumunu onaylamaktadır. Hayvan "bilincini" herhangi bir şekilde kavrama ve tasvir etme denemeleri dahi, insan algısı için uygun olan kurallı bir sistemi herhangi bir şekilde doğrudan doğruya hayvanın dünyasına uygulamaya ve bu dünyaya yerleştirmeye çalışınca, tamamen amaca uymayan bir yol tutulduğunu göstermektedir. Böyle "giriş"in tehlikeleri apaçık ortadadır. Yönünü belirlemiş bir yeni psikolojinin, tehlikeleri, sadece burada bulunan problemlerin tamamını kesin şekilde üzerinden atmak suretiyle atlattığına inanabildiği anlaşılmaktadır. Modern davranış psikolojisi, "Behevyorizm" sistemi böyle bir olumsuzluktan, metodik olarak yalnızlığa çekilmişlik niteliğinden doğmuştur. Her durumda, bilinci salt insan biçimli ola-

* Olgunun doğası

rak, özel-insanî kategorilere göre tasvir edip, hayvanda bunun dışında kalan her türlü "bilinç" biçimini reddetmek, açık ve kesin biçimde kendini gösterir. Descartes bile, şüphesiz tam tutarlı davranmaktadır. O, kendi psikolojisinde, hayvanlara her türlü bilinçli yaşantıyı uygun görmeyip, onları sırf makineler olarak görmekle, sadece kendi mantığının kurallarını izlemiştir. Çünkü "bilinç" ona, kendi özü gereğince, *ben*in içe dönüşlü kendilik-kavrayışı eylemini, yani içinde *ben*in kendi varlığını düşünme varlığı olarak kavradığı ve kurduğu eylemi ifade eder. Descartes' göre saf aklın bu temel eylemi olmadan, herhangi bir algılama, alma ya da tasarlama eylemi olmaz. Fiziksel şey eğer "olan" ise, o, sadece belirli bir aklî biçimlendirme ve ifade içinde düşünülebilir; elbette varoluşun konumlanışı için tek geçerli kıstası ve temel kabulü, "açık ve seçik
75 düşünce" oluşturur. İlk bakışta, tümüyle rasyonalist zeminde gelişmiş olan kartezyen tezin, bugünkü psikolojide kendini radikal emprizm olarak gösteren yönüyle tekrar kabul edilmesi, hayret verici görünmektedir. Fakat burada, akla dayalı çıkarım ve saf "deneyim" yollarının -bunun altında, yalnızca tümevarımcı gözlem ve karşılaştırma yöntemi anlaşılırsa- birbiriyle örtüşmesi tesadüfî değildir. Çünkü bu tümevarımın kendisi, nesneleştirici doğa bilimi sistemi olarak, tümüyle belirli mantıkî temellere bağlıdır ve bu temeller sayesinde, gerçekliğin, düşünce yoluyla kavrayışın, bilme melekesinin bir eseri olarak kendini gösterir. Bu tümevarımın varlık ve hakikat kıstası, bu nedenle, onun görünüşteki karşıtlığından, tümdengelim metodundan niteliksel olarak kesinlikle farklı değildir. Her iki kutup, birbirine karşıt-oluşları içinde, tamamen uyumlu bir bilgi ilkesi ve ideali kurar. Gerçekte bu bilgi idealinin duruş noktasından bakınca, hayvan bilinci dünyasının baştan sona problemli olduğu görülür. Bu dünya gösterilemez ve kanıtlanamaz bir durumda bulunmaktadır. Fakat incelemenin çerçevesini genişletip geçici sınır çizgisini yeniden çizersek, başka bir tablo bize kendini gösterir.

Çünkü şey-dünyamızın formlarını ve onların inşasının dayandığı akılcı kategorileri hayvan dünyasına basitçe yerleştiremeyeceğimiz halde, insanlar için de, insanın içinde olduğu ve yaşadığı bu akılcı-sınırlı dünyanın asla biricik dünya olmadığını hatırlar hatırlamaz, hemen başka bir bağlam ortaya çıkar. "Bilinç" kavramını biz bir yönüyle bilmenin içedönüşlü eylemlerini işaret etmek, diğer yönüyle de nesnesel seyri anlatmak için elimizde tutarsak, o zaman bununla, sadece hayvan bilincinin mümkünlüğünü şüpheli sayma değil, aynı zamanda insan bilincinin -deyim yerindeyse- bütün yanbölgelerini ve büyük bir alanını da terk ve reddetme tehlikesine düşeriz. Bilincin daha önceki aşamalarına, geriye doğru gitmeyi denersek, burada, düzensiz "duyumlamalar"ın karmakarışıklığı olarak yaşanan bir dünya manzarası görülür ki, bu duyumlamaların içinde, "karanlık" ya da "aydınlık", "soğuk" ya da "sıcak" gibi belirli nesnel nitelikler, nesnellikleri kesinlikle savunulamayacak biçimde kavranır. Mesela Koffka şöyle söyler: "Bu başlangıçtaki kaos teorisi doğru olsaydı, o zaman kaosun, her şeyden önce çocuğun ilgisini uyandıran "basit" uyarımlar olması beklenmeliydi. Çünkü kaostan, ilkönce yalın şey ayrılabilecek ve başka bağlantılarla ittifak yapacaktı. Bu, her türlü deneyime aykırıdır. Psikologa özellikle basit olarak görünen uyarımlar, yalın duyumlamalara uygun oldukları için, bu uyarımların çocuğun davranışını etkilemediği var sayılır. İlk ayrımlaşan ses-tepkileri, insan sesleri karşısında vuku bulur; bu demektir ki, çok karmaşık uyarımlar (ve duyumlamalar) üzerine icra edilir. Küçük bebek renklere değil de insan yüzlerine ilgi gösterir. ...Ve çocuk üzerinde, ebeveynlerin yüz ifadesinin etkisi, daha altı aylıkken bile görülür. Kaos-teorisi açısından, bir insan yüzüne karşılık gelen olgu, çok farklı aydınlık-karanlık ve renk duyumlamalarının karmakarışıklığından, ilgili kişinin ya da çocuğun kendisinin yaptığı her hareketle ve aynı şekilde her aydınlanma değişikliğinde değişen, sürekli değişim içinde kavranan bir kar-

76

makarışıklıktan başka hiçbir şey değildir. Elbette annenin yüz ifadesi, çocuğa iki aylıkken tanıdık gelmeye başlar ve çocuk altı aylıkken dostça bir yüze, "kötü" bir yüzden daha başka bir şekilde tepki gösterir. Bu tepki öyle başka türlüdür ki; biz çocuk açısından, herhangi bir biçimde gerçekleşen karanlık ve aydınlık dağılımının değil, dostça ya da kötü bir yüzün gerçekten olgusal olarak bir şey ifade ettiğini söylemek zorundayız. Bunun deneyim vasıtasıyla açıklanıp uygun bulunması, bu olguların, yalın görsel duyumlamaların birbiriyle ve sevimli ya da sevimsiz sıralanışla bağlanması dolayısıyla başlangıçtaki duyumlama-kaosundan doğmuş olması, imkansız görünmektedir. ...Sonra "dostça davranış" ya da "dostça olmayan davranış" gibi olgular ve böyle kavrayışlar, tamamen ilkel bir damga gibi kalır."[10] Hayvan bilincinin olgularına giden bir köprü, öncelikle bu temel kavrayıştan hareketle, yani saf ifade yaşantılarının dolaylı değil de asıl karakterinin bilinmesinden hareketle kurulabilir. Çünkü hayvan bilinci olgusu da, özellikle ileri derecede gelişmişlik aşamalarında, böyle yaşantıların hayret verici-ince ayrımlaşmasını ve yeterli mevcudiyetini kendi içinde taşıyor gibi görünmektedir. Mesela W. Koehler, şempanzelerle ilgili olarak şu tespitleri ortaya koyar: "İfade hareketlerinde mevcut olan şey fevkalade büyük bir çeşitlilik gösterir. Bu çeşitlilik vasıtasıyla hayvanlar, kendi aralarında herhangi bir dil biçimi, belirli hareketlerin ya da seslerin temsil ve işaret fonksiyonu söz konusu olmaksızın, birbiriyle 'anlaşırlar'. Biz psikologlar, insanlar arasındaki bu türden anlaşmaları bile, gerçek bilinç deneyimlerinden doğan taklit yoluyla tamamlamaya ya da benzer sonuç çıkarmaya dayandırmayı alışkanlık haline getirdiğimiz için, burada, hayvanlardaki gerçek anla-

77

[10] Koffka, Die Grundlagen der psychischen Entwicklung (Psişik Gelişmenin Temeli), s. 94ff.; benzer gözlemler ve sonuçlar Bühler'de; Die geistige Entwicklung des Kindes (Çocuğun Zihinsel Gelişimi) s. 83 ff. ve W. Stern'de, Psychologie der frühen Kindheit (İlk Çocukluk Psikolojisi), s. 312.

ma-olayının kesinliği ve doğallığı konusunda, alışılmışa karşıt olan teorik bir yanlış konumlamaya düşeriz. Ruhsal olanın unsuru olarak belirli bir psikolojik metot gerektiren şey ile bize deneyimi göreli-ilk ve aslî şey olarak veriyor gibi görünen şey arasındaki bu karşıtlık, bu yer değişimi, sadece tüm soru koymanın ilkesel olarak değişimiyle atlatılabilir. Bundan dolayı Koehler devamla sorar: "Doğuştan gelen mekanizmin ifade hareketlerini *sırf bu maksat için* buna uygun hale getirmesi amacıyla değil, tersine, psişik olanın evvelce verili olan bir özelliğinde, sürekli yapı-şartlarının -sevimli olma karakterini başka yapı-şartlarının, kaba olma karakterini başka yapı şartlarının, gergin ve enerjik olma karakterini başka yapı şartlarının oluşturması gibi- korkutucu olma karakterini zorunlu ve şeysel-yasalı biçimde oluşturması amacıyla, ifade hareketlerinin, sevimsiz ya da korkutucu olanın karakterini kendinde ve kendisi için taşımaları, kesintisiz oluşumları kendine özgü yapamaz mı?"[11] Bu nitelikteki sorularda, bu girişimi sadece geçici olarak ayak basıyor gibi göründüğü yeni bir alana taşımak için, modern algı psikolojisinin nasıl sıkıştırıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu alanın gerçek açılımı ve verimli hale getirilmesi, psikolojiyi, yüzyıllardan beri etkisi altına alan duyumcu algı öğretisi çizgisinden kesin şekilde kurtarma şartına bağlı olmaktadır. Sensüalizm, problemlerin serbestçe görünüşünü ikili bir yönelim içinde engeller. O, duyusal "izlenim"i fiziksel olanların temel unsuru olarak kabul etmek suretiyle, gerçek algı yaşantısını ikili anlamda olumsuzlamıştır. Şimdi algının bütün anlam içeriği, eğer içerik bilinirse, "yukarıya" doğru, düşünme ve bilgi problemleri tarafına doğru, algının duyusal "maddesi" içine yerleştirilmeli ve sadece bu maddeden sonuç olarak çıkarılmalıdır. Algı yığın haline gelir; o, izlenimlerin çağrışımsal

[11] W. Koehler, Zur Psychologie des Schimpansen (Şempanzelerin Psikolojisi Üzerine), Psycholog. Forschung, c. I, s. 27 f., s. 39

bağlantısından ve basitçe örtüşmesinden doğar. Böylece algının dünyasını etkisi altında tutan kendine özgü teorik inşa yasaları oluşur. Bunun sonucunda da, algı dünyasının saf akılcı formu yanlış değerlendirilir. Fakat işte bu yanlış değerlendirme, şimdi, duyumcu psikolojinin içinde, aynı zamanda kendine özgü bir diyalektiğin
78 başlangıç noktası haline gelir. Çünkü duyumcu psikoloji, algılama yetisinin hakkını mümkün olabildiği kadar sınırlamaya girişerek, onun egemenliğinden asla kurtulamaz. İşte algılama yetisinin (intellekt; müdrike) meşru taleplerinin azaltılması, onun -deyim yerindeyse- "gayrı meşru" bir yola gitmeyi denemesine, kendini bir başka yerde geçerli hale getirmesine sebep olur. Bundan böyle müdrike, algının, yani "algılama"nın belirleyiciliğine, kaçınılmaz olarak ve sinsice girer. Algı, müdrikeyi görünüşte "duyuma boğmak"la tehdit ederken, o da algıyı "zihinselleştirir". Çünkü algı dünyasının tek tek izlenimlerin toplamına ayrışması, algı dünyasında sadece "en yüksek" dereceli düşünsel fonksiyonların sahip olduğu payı değil, aynı zamanda bu dünyanın dayandığı kuvvetli ve itici güç olan alt tabakayı da yanlış değerlendirmek demektir. Duyumcu algı öğretisi, bilgi ağacından adeta sadece çıplak gövdeyi eline alır. Bu öğreti, ne aklın serbestçe saf düşüncenin büyüleyici ortamına ve havasına yükselme zemini olan tepeyi, ne de aklı yeraltının zenginliğine tutuklu kılan ve bu zenginliğe indiren kökü görmektedir. Bu kökler, empirik psikoloji ve bilgi öğretisinin, gerçeklikle ilgili her türlü bilme için ilk temel olarak gördüğü yalın duyum ve refleksiyon ilkelerinde bulunmaz. Bu kök duyu alımlamasının "elementler"inde değil, ilk baştaki ve doğrudan ifade karakteri içinde yatmaktadır. Somut algı, salt nesnelleştirme yoluna kesin ve bilinçli biçimde ayak bastığında da, kendini bu nitelikten tümüyle çözüp ayıramaz. Algı, hiçbir zaman duyusal niteliklerin -aydınlık ya da karanlık, soğuk ya da sıcak gibi niteliklerin- salt karmaşık yapısı içinde kaybolup gitmez; aksine, her zaman belirli ve özel bir ifade tonuna bürünür. Al-

gı hiçbir zaman nihayetinde nesnenin "ne"liğine yönelmiş değildir; tam tersine, nesnenin genel görünüm biçimini; görünüşün nesnesel yorumundan bağımsız olarak, bu görünüşte bulunan tüyler ürpertici-cilik ya da yatıştırıcılık, ürkütücülük ya da güven vericilik, tehdit edicilik ya da cezbedicilik karakterini kavrar.

Fakat biz burada, psikolojinin, ifade yaşantılarının bu derin tabakasına yavaş yavaş yeniden girmeye başladığı bu yolu daha fazla izleyemeyeceğiz. Burada, ilk baştaki ve öncü kişi olarak özellikle Ludwig Klages görülmektedir ki o, bu deneyim yaşantılarının kavranış ve yorumundan hareketle algı psikolojisinin metotlarının genel anlamda dönüştürülmesine, bu psikolojinin problem ortaya koyma tarzını yeniden düzenlemeye geçti. Fakat biz burada da, 79
güçlüklerle dolu gözlem ve tasvir yolundan başka bir yol daha görmekteyiz. Araştırmamızın gidişi, bizi her tarafta, formların dünyası yoluyla, "nesnel ruh"un bölgesi vasıtasıyla yönlendirmektedir. Buradan hareketle biz, sonuç çıkarıcı ve "yeniden kurucu" inceleme vasıtasıyla, "öznellik" alanına girmeyi başarmaya çalışmaktayız. Daha önceki araştırmalarımızın sonuçlarına göre, burada bazı noktalarda işe başlandığına dair şüphe yoktur. Salt ifade yaşantıları fenomenolojisi ve problemleri söz konusu olduğunda, biz ne soyut bilgi vasıtasıyla yön belirlemeyi ve yönetilmeyi, ne de dilin yönetimini terk edebiliriz. Çünkü hem soyut bilgi, hem de dil, ilkönce teorik nesnelleştirmenin hizmetinde yer almaktadır. Onlar, düşünen ve konuşan logos olarak, "logos"un dünyasını inşa eder. Böylece onlar, burada söz konusu olan alanla ilgili olarak, merkezcil değil, daha ziyade merkezkaç bir yön izler. Buna karşılık mitos ise bizi, bu alanın bilfiil varolan orta noktasına yerleştirir. Çünkü mitosun kendine özgülüğü, onun bize, başka cisimleştirme şekillerine karşıt olan bir dünya oluşturma niteliğini bağımsız ve sürekli biçimde göstermesinden ibarettir. Mitos henüz teorik nesnelleştirmenin "gerçek" ile "gerçek dışı", "gerçeklik" ile "görünüş" arasında

gerçekleştirdiği ve gerçekleştirmeye mecbur olduğu çatlağı tanımaz. Mitosun tüm ürünleri, daha ziyade, tam yetkinliklerini buldukları biricik bir varlık-zemininde hareket eder. Burada, ne asıl ne görünüş vardır; burada sürekli ve sabit kalan bir şey olarak değişken ve gelip geçici görünüşlere, salt "ilinekler"e temel oluşturan bir şey-tözü yoktur. Mitik bilinç, varlık hakkında görünüşe bakarak hüküm vermez; aksine o varlığa, görünüşün içinde sahiptir. Bu bilinç görünüşün arkasına çekilmeyip, görünüşün içinde ortaya çıkar. O görünüşte kendini perdelemez; tam tersine görünüşün içinde kendisi olarak var olur. Şu ana mahsus verilmiş olgu, burada salt temsil edici, yani temsilcilik niteliğine değil, gerçek varoluş niteliğine sahiptir. Bir varolan ve gerçek olan, olgu vasıtasıyla dolaylı olarak "canlandırılmak" ve geçip gitmek yerine, şimdiki zamanın tümü içinde verilmiş olguda yatmaktadır. Büyüsel bir davranışta, mesela bir yağmur büyüsünde, serpilen su, sadece "asıl" yağmurun "benzeri" ya da temsil edicisi olarak görülemez; bu su yağmurla, ilk baştaki bir "duygudaşlık" bağıyla bağlanır ve birleşir. Yağmurun kendisinin ruhu, her su damlasında canlı halde ve onun içinde somut ve cisimleşmiş olarak vardır.[12] Mitosun dünyasında her görünüş her zaman ve gerçekten cisimleşir. Varlık burada, salt bir parça olarak taşıdığı mümkün temsil-biçimleri çeşitliliğine ayrılmaz; tam tersine varlık görünüş içinde bütün olarak, kırılmamış ve parçalanmamış bir birlik olarak kendini gösterir. İşte bu şey-durumu, mitosun yaşantı dünyasının, temsil edici ya da anlam verici eylemlerde değil, saf ifade yaşantılarında temellenmiş olmasında ve "öznel" değişim içinde görülebilmektedir. Burada "gerçeklik" olarak mevcut olan şey, belirli "ayırıcı işaretler" ve "belirleyici özellikler"le -ki eşyalar bu niteliklerle tanınır ve diğerinden ayrılır- do-

80

[12] Ayrıntılar için bkz. mesela c. II, 56 ff., 74 ff.; ayrıca "Sprache und Mythos" (Dil ve Mitos) yazısına; Studien der Bibl. Warburg, VI, s. 75 ff.

natılmış olan eşyaların cisimleşmesi değil, ilk baştaki "fizyonomik" niteliklerin çeşitliliği ve mevcudiyetidir. Dünya, tekliği içinde olduğu gibi bütün olarak da, salt genel düzenlemelere, geometrik-nesnel hatlara ve çevre çizgilerine ayrılmadan, her zaman, her an topyekün olarak kavranan kendine özgü bir "çehre"ye sahiptir. Burada "verili olan", asla ilk önce sırf-duyusal olandan, "mitik tamalgı"ı fiiliyle adeta sonradan canlandırılan ve "anlama tutuklanmış" hale getirilen duyumlama verilerinin karmaşık bütünlüğünden ibaret değildir. İfade-anlamı, algının kendisine sinmiştir ve algının içinde kavranıp doğrudan deneyimlenir. Mitik dünyanın belirli ayırıcı özellikleri, bu temel deneyimden hareketle tam aydınlığa kavuşur. Belki de mitik dünyayı teorik bilincin dünyasından en net biçimde ayıran şey, mitik dünyadaki kendine özgü önemsizliktir ki, bu önemsizlikle o, teorik bilinç dünyasının en önemli anlam ve değer ayrımlaşmalarına karşıt durumda bulunmaktadır. Mitik dünya için, herhangi bir uyanık yaşantıdaki içerik gibi bir rüya yaşantısının içeriği de çok önemlidir. Bu dünyada, şeylerin sembolü nesneyi gösteren isimle eşit tutulmaktadır.[13] Bu "ayrımlaşmamışlık", öncelikle mitik dünyada mantıkî temsil ya da işaret anlamının var olmadığı; burada henüz, neredeyse sınırsız biçimde saf ve doğal ifade anlamının hüküm sürdüğü iyice düşünüldüğü zaman, tam olarak anlaşılabilir. Çünkü empirik bir "gerçeklik" olarak varlık, nedenlerin ve sonuçların, nedensel bağlantıların bir bütünü olarak anlam taşır; saf ifade türü varlık ise, böyle bir anlam ışığında kavranmaz. Burada varlık, kendi içeriğini ve -deyim yerindeyse- ağırlık merkezini, öncelikle kendi içinde taşıdığı dolaylı etkilerden almaz; bu durum bizzat varlığın içinde saf halde bulunur. Varlık sebep olan şey değil, kendi yalın varoluşu içinde "olan" şeydir ve bu varoluşta

81

[13] Ayrıntılar c. II, s. 47 ff.

kendini bildiren şey olarak, kesin şekilde mevcuttur. "Görünüş" ve "etki", ayrıca görünüş ve gerçeklik, burada bir diğerinden çözülüp ayrılamaz ya da birbirine karşıt olarak değerlendirilemez. Çünkü mitik bilinç üzerinde bir etki icra eden her güç, görünme kipi şeklinde temellenmiş ve görünenin içinde kesinleşmiştir. Böyle bir temel kavrayışın duruş noktasından, "sembol" ile "eşya" arasındaki ilişki, şayet ikisi arasında ayrılık ortaya çıkarsa kesinlikle tersine çevrilmelir. Sembol burada, eşya karşısında kendine özgü bir öncelik ve üstünlük iddia edebilir. Çünkü nesnede saf ifade türünde "olan" şey, sembolde ortadan kaldırılmamış ve yok edilmemiştir; bu şey sembolde daha belirgin biçimde ortaya çıkar. Sembol, ifadenin bu varlığını bütün salt tesadüfî ve ilineksel belirlemelerden kurtarır ve onu bir merkezde toplar. "Nesne", empirik dünya tablosunda, geriye doğru kendi şartları içinde analiz edilerek ve ileriye doğru kendi etkileri içinde izlenerek belirlenir ve tanınır. Nesne "olan" şeydir ve sadece böyle bir etkiler sisteminde tek başına olarak, nedensel sistemdeki bir parça olarak vardır. Buna karşılık, bir olgu doğrudan ve evrensel bir yasalı-düzen içindeki salt unsur olarak incelendiğinde değil, -deyim yerindeyse- kendi fizyonomik bireyselliği içinde deneyimlendiğinde -her nedensel kavrayışın ilk şartı olan soyutlama ve analiz yerine, daha ziyade "hayal" hüküm sürdüğünde-, gerçek tözlüğü açığa çıkaran ve bilinebilir yapan şey, semboldür. "Sembol büyüsü" de, büyücünün, sembolde asla nesnelerin ölmüş taklitleriyle uğraşmadığı, sembollerde öze, nesnelerin ruhuna sahip olduğu kabulüne dayanır.[14] Anatolie France'ın "ilkel" inançlar ve ilkel Hristiyanlık ile ilgili *Thais* romanındaki anlatımın-

[14] Bkz. mesela Budge, Egyptian Magic (Mısır Büyüsü), s. 65: "Mısırlılar, nitelikleri ve sıfatlarıyla varolan varlığın ruhunun, herhangi bir erkek, kadın veya hayvan veya yaşayan bir yaratığın yüzüne aktarılabileceğine inanıyorlardı. Bir tapınaktaki bir tanrı heykeli, tanrının ruhunu içerirdi. Böylece ruh bilinebilir bir şey haline getirilmişti. Bilinmeyen zamanlardan beri Mısır halkı, her heykelin içinde bir ruhun var olduğuna inanırdı."

da İsevî-keşiş Paphnuce'ın, Courtisane Thais'i dine döndürdükten ve onun giyim kuşamını, ziynetini, ev eşyasını ateşle tahrip ettikten sonra, keşişin, rüyadayken olduğu gibi uyanıkken de, yok oluşa havale etmiş olduğu şeylerin sembolleri tarafından nasıl sürekli izlendiği anlatılır. Ve şimdi keşiş, şeylerin içinde yaşamaya devam ettikleri semboller büyülenmediği ve büyüyle ortadan kaldırılmadığı sürece, dışta varolanların yok edilmesinin, bu nesnelerin hiçbirini etkilemeyeceğini anlar. O Tanrı'ya şöyle seslenir: "*Vücudun hiç yapmadığını hayalin gerçekleştirmesine izin verme! Ben bedene egemen olduğum zaman, gölgenin beni korkutmasından acı çekmiyorum. Şu anda kendimin, karşılaşmış olduklarımdan daha büyük tehlikelere açık olduğumu biliyorum. Hissediyorum ve biliyorum ki, hayal gerçekten daha güçlüdür. Eğer o, daha üstün olmasaydı, başka ne olurdu?*" "Şeylerin ruhu" -burada bu ruh, sırf ifade duyusu anlamına gelir ve bilinç nesneleri, bu ifade duyumuyla kavrar ve onların büyüsüne kapılır- ve bu duyu, uyanıklık dünyasındakinden daha çeşitli ve kuvvetli, daha etkili ve daha saf şekilde, rüyada ve hayalde kendini gösterir. Çünkü uyanıklık dünyasında, saf içsel görme, empirik tarzda etkilemeye taşınır ve onun yerine geçirilir. Nesneler ilk baştaki "çehre"lerini kaybederler ve bunun yerine sadece, belirli nedensel ve teleolojik ilişkilerin renksiz ve formsuz merkez noktası olarak kabul edilir.

Fakat mitosun biçimler dünyası bize, saf ifade olgularını başka bir açıdan da anlama yolunu gösterir. Biz bu biçimler dünyasını teorik olarak ve önyargısız biçimde tasvir etmek istiyorsak, o zaman sadece yanlış bir nesne kavramını değil, aynı zamanda yanlış ya da en azından yetersiz ve uygun olmayan bir özne kavramını da, bu dünyadan uzak tutmak zorundayız. Normal ve yetkin olan şey, mitik bilincin temel fiilini bir "kişileştirme" fiili olarak anlamaktır. Bilincin empirik gerçekliği, şeylerin ve şey özelliklerinin gerçekliğini başka nitelikteki bir gerçekliğe, canlı ve eyleyen öznelerin ger-

çekliğine dönüştürmeyi hangi yolla başardığı açıklanınca, mitosun yorumlanmış olduğuna ve onun psikolojik "mekanizma"sının keşfedildiğine inanılır. Gerçekte bununla, mitik bilincin bitiş noktası gibi başlangıç noktası da, bu bilincin *terminus ad quem*i gibi onun
83 *terminus a quo*su da yanlış tanınmış olur. Çünkü mitik bilinç, teorik bilginin bilincinden, hem kişi dünyasını hem de şey dünyasını inşa etme niteliği ve şekli bakımından ayrılır. Burada sadece nesnelliğin değil, aynı zamanda "öznellik"in de özel türden kavranışı, gerçek bir öznellik ve nesnellik "kategori"si egemendir. Mitos, asla nesnel dünya tablosunun öznel dünya tablosuna basitçe "döndürülmesi" anlamına gelmez. Zira her iki dünya manzarasının kendi içinde mevcut ve belirlenmiş olması, kaçınılmaz olmalıydı. Fakat işte bu belirlemenin kendisi gerçek problem teşkil eder ki, bu problemde mitos, kendi tarzına ve temel yönelimine göre pay sahibidir. Mitos, *ben* ve *dünya* arasında bir "ortak mülkiyet paylaşımı" şeklini teşkil eder; böyle bir paylaşımda, iki karşıt kutup, ben ve dünya, kendini diğerinden ayırarak ve diğeri karşısına yerleştirerek, bizzat kendi formunu ve sabit yapısını kazanır. Buna göre, yaşayan ve davranan "özne", yani "ben" tasarımının da, başlangıç değil belirli bir sonuç olduğu, mitik biçim-verme sürecinin bir ürününü oluşturduğu görülür. Mitos, tamamlanmış bir *ben* ve ruh tasarımından hareket etmez; o, öncelikle bu tasarımlara götüren bir vasıtadır. Mitos zihinsel bir ortamdır; bu ortamın sayesinde "öznel gerçeklik" keşfedilir ve kendine özgülüğü içinde kavranır.[15] Bu durumda mitos, kendi en aslî ve gerçek-"ilkel" biçimlendirmelerinde, kelimenin metafiziksel anlamında bir "şey-tözü" kavramını tanımadığı gibi, bir "ruh-tözü" kavramını hemen hiç tanımaz. Ruhsal varlık gibi cisimsel varlık da, henüz mitosta yer almamıştır. Bu varlık biçimleri,

[15] Bu konudaki ayrıntılı bilgi özellikle c. II, s. 191 ff.

kendine özgü bir "akışkanlık" taşır ve sergilerler. Gerçeklik ilk ve son kez belirlenmiş ayırıcı niteliklerle belirli şey sınıflarına pek fazla bölünmemiştir; aynı şekilde orada, hayatın farklı çevreleri arasındaki net ve değişmez sınır ayrılıkları da pek yoktur. "Dış" algı dünyası bakımından kalıcı dayanaklar nasıl eksikse, iç algı dünyası için de sabit özneler en az o kadar eksiktir. Çünkü mitosun temel motivi, yani "dönüşüm" motivi, burada da egemendir. Mitik yapı değişimi, "ben"i de kendi çevresine alıp onun birliğini ve tekliğini ortadan kaldırır. Doğal formlar arasındaki sınırlar gibi, "ben" ile "sen" arasındaki sınırlar da tamamıyla akışkandır. Yaşantı burada, henüz biricik ve sürekli bir oluş akışıdır; ancak bu akış, aşamalı olarak bizzat kendi içinde bölünen ve tek tek dalgalarda kendini belli eden dinamik bir akıştır. Bundan dolayı mitik bilinç, her ne kadar kavradığı şeyler üzerine yaşantı formunu damgalasa da, sonuçta elbette, her şeye hayat ve ruh verme nitelikleri en baştan asla aynı anlamı taşımaz. Çünkü hayatın kendisi burada öncelikle akışkan ve muğlâktır; tamamıyla "animizm öncesi" bir özellik gösterir. Hayat henüz "o"nun formu ile "sen"in formu, kişisel olan ile kişisel olmayan arasındaki dikkat çekici ilgisizlik içinde yakalanır. Gerçi hiçbir yerde "o", ölü nesne olarak, "salt" şey olarak yoktur; ama diğer taraftan "sen" de, net belirlenmiş, gerçekten bireysel görünüm taşımaz; her an, es özneli* bir fiilin (impersonale) genel gücü, salt bir *o*nun tasarımına karışmaya hazırdır.[16] Her görsel, canlı gerçekliğin bütün müstakil nitelikleri, büyüsel özellik ve ilişkilere taşır. Kısa süreli ya da sürekli nitelikteki bütün olaylar, büyüsel-mi-

* Üçüncü tekil şahıs zamirlerinden "es" zamiri, Almanca'da bazı pasiv ifade biçimlerinin oluşturulmasında da kullanılır. Bunun dışında ise, bazı fiiller sadece bu zamiri alabilir. (Çev)

[16] Bkz. bu konuda özellikle "Sprache und Mythos"taki, s. 51 ff. ve c. II'deki, s. 195 ff., mana-tasarımı üzerine gösterilen kanıtlara ve yapılan ayrıntılı açıklamalara.

tik bir "anlam"a sahiptir. Ormandaki bir fısıldama ya da uğuldama, yerin yüzeyinden hızla geçen bir gölge, suyun üzerindeki bir parıltı ve titreyen ışık; bunların hepsi doğaüstü nitelikli ve doğaüstü kaynaklıdır. Fakat bu doğaüstü güçlerin toplandığı yer, tamamen aşamalı olarak ve apaçık biçimde ayrılan müstakil yapılara, kişisel perilere ve tanrılara tahsis edilir. Her görsel-gerçek olan, bir büyü esintisiyle örülü gibidir ve sisli bir büyüsel çerçeveyle sarılmıştır. Fakat içinde olunan ve yaşanan bu ortak atmosfer, kendi bireysel özelliğini henüz görüntü haline getirmemiş ve tümüyle açmamıştır. Her şey her şeyle görünmez iplikler vasıtasıyla bağlanmıştır. Bu bağlantı, bu evrensel "sempati", süzülen, alışılmamış-kişisel olmayan bir karakter taşır. Her şey, onun arkasında zorunlu olarak bireysel bir özne; uyarımın arkasında, açıkça tanınabilir bir çerçevede ve bir uyarıcı bulunması gerekmeden, "uygundur, görünür, uyarır." Bu özneyi, parçalardan daha çok gerçekliğin bütünü oluşturur. İşte bu sürekli işaret etme ve duyurma, içinde mitik bilincin ve olduğu ve yaşadığı bir unsur teşkil ettiği için, onların ayrıntılı olarak açıklanmaya ihtiyacı yoktur. Bu işaret etme ve anlam taşıma fonksiyonu, gerçekten kişisel bir dayanağa ve faile dayanma gereği duymadan, adeta kendi kendine dayanmaktadır.

Fakat gelişmiş teorik bilincin duruş noktasından, buradaki içte ve dışta olan, yani özne ve nesne ayrılığından hareketle mitik dünyanın bu temel içyapısına girmek, bazen çok zor olabildiği halde, 85 bakış noktası başka bir alana kaydırılıp, duruş yeri ifade olguları çevresine yerleştirilir yerleştirilmez, bu dünyanın içyapısının özelliği çok net ve açık biçimde belirginleşir. Çünkü burada, hemen kendine özgü bir ikilik, mitosun ilk oluşumlarında gördüğümüz ikilik karşımıza çıkar. Dünyanın "anlamı" henüz saf ifade anlamı olarak kabul edildiğinde, her görüntü bizzat kendi içinde, kendinden basitçe üretilmeyen ya da sonuç olarak çıkarılmayan, doğrudan kendine ait olan belirli "nitelikler"e sahip olur. Görüntü, kendi için-

de kederlendirici ya da keyif verici, heyecanlandırıcı ya da sakinleştirici, korku verici ya da yatıştırıcı özellikler taşıyabilir. Bu belirlemeler, ifade değeri ve ifade unsuru olarak bizzat görünen içeriklere siner. Onlar özellikle bizim görünüşün arkasında bulunan şey olarak değerlendirdiğimiz öznelerin gittikleri dolambaçlı yol üzerinde, görüntülerden okunarak anlaşılamaz. Eğer bir psikolojik teori, görüntüleri, ikinci dereceden bir yorumlama fiilinden oluşturup, onları "hissetme"nin üretimi olarak açıklarsa, bu, saf ifade olgularının yanlış değerlendirilmesi olacaktır. Bu teorinin esas eksikliği ve *πρώτού ψεύδος* (ilk baştaki hata)'sı onun fenomenal olguların düzenini ters çevirmesinde yatmaktadır. Teori, sonradan duyumlamanın bu ölü "maddesi"ni hissetme fiili vasıtasıyla yeniden canlandırmak için, önceden algıyı öldürmek ve onu salt duyusal duyumlama içeriklerinin bileşimi haline getirmek zorundadır. Fakat maddeye bu şekilde tahsis edilen yaşantı, en sonunda sırf görünüşteki bir yaşantı; psikolojik yanılsamanın eseri olarak kalır. Algı kendi hakkı dolayısıyla "canlılık" niteliğine sahip değildir; tersine o, bu niteliği, sadece yabancı bir merciden alınmış miras olarak kendinde taşır. Canlılığın kendisinin, kendini asla doğrudan doğruya duyumlamaların bütünü olarak vermemesi, tam tersine görünenin, tümüyle başka bir zeminde bulunan belirli kiplerinin, saf canlılık olgusuna ait olması, burada görmezden gelinir. Fakat hiçbir teori, bu kipleri, eğer onlar herhangi bir şekilde ve kesin olarak algının içeriğinde verilmemişlerse, yokluktan çıkar gibi büyülü biçimde ortaya çıkartamaz. Gerçekte biz "saf" duyumlama verisine -karanlık ya da aydınlık, sıcaklık ya da soğukluk, düzgünlük ya da pütürlülük gibi-, öncelikle algının temel ve ilk tabakasında olmakla, yani algıyı adeta belirli bir teorik niyet içinde düzenlemekle ulaşırız. Fakat henüz bir dereceye kadar işletilen soyutlama, algının bu ilk tabakasını ortadan kaldıramaz ve yok edemez. Bu tabaka olan 86
şey olarak kalır; biz belirli teorik amaçların takibinde, bu tabakanın

dışında görünsek ve nihayetinde ondan tümüyle "vazgeçmek" zorunda kalsak bile, olan şey olarak bu tabaka, kendi yerini korur. Bu "vazgeçme" saf teorik "niyet", yani nesnel doğa düzeninin inşasını ve onun yasalılığını kavrama amacı açısından tam bir haklılık taşır. Fakat vazgeçme, ifade olgularının dünyasını kaybolmuş hale getiremez. Aynı şekilde, eğer ifade olgularını sırf "gölge olgular", yani ilk başta doğrudan verilmiş duyumlama içeriğine eklenen şeyler olarak kabul edersek, bu olguların kendisinin dilini artık konuşmadığımız; onları artık kendi gerçek merkezinden doğru anlamadığımız açık hale gelir. Belirli bir ifade niteliği, duyumlamanın "nesnel" içeriğine asla tesadüfî ve tamamlayıcı nitelikte öznel bir takı olarak eklenmez; tam tersine, bu ifade niteliği algının gerçek mevcudiyetine ait olan bir şeydir. İfade niteliği kendinde o kadar az "öznel"dir ki, o, adeta gerçekliğin asıl rengini, algıyı "gerçeklik algısı" haline getiren rengi algıya bahşeder. Çünkü bizim kavradığımız her gerçeklik, kendi asıl formu içinde, karşı karşıya ve karşıt olduğumuz belirli bir şey dünyası değil, deneyimlediğimiz etkililiğin kesinliğidir. Gerçekliğin yolu ise bize, duyusal veri olarak, duyumlama içinde değil ilk ifade olgusunda ve ifadeye uygun "anlama" olgusu içinde açılır. Varoluş belirli algı yaşantıları içinde bir ifade-duyumunun dışa vurulması olayı olmadan, bizim için dilsiz halde kalır. Gerçeklik, eğer algı içinde değil, ifade algısı sayesinde, herhangi bir şekilde bulunsaydı ve burada tamamen kendine özgü bir şekilde kendini gösterseydi, salt eşya-algısı olarak algıdan hiçbir zaman sonuç olarak çıkarılmış olmazdı. Bu açığa çıkış, yaşama olgusunu, asla hemen tek tek öznelere, net ve açık bir ayrımlaşmış şekilde birbiri karşısında duran *ben* dünyalarına bağlamaz. Burada birincil olarak kavranan şey, yaşantıyı müstakil çevrelere ayırıp belirli bireysel merkezlere bağlamaktan hayli uzaktır. İfade algısında ilk başta "ortaya çıkan" şey, tek özün öyle-oluşu ve varoluşu değil, gerçekliğin evrensel bir niteliğidir. Gerçeklik, kendi tüm çok çeşit-

liliği ve canlılığı içinde, henüz "kişisiz şey" özelliğini taşır. O, da- 87
ima ve her yerde beyan edilmektedir. Fakat o, beyan edilme için belirli dayanaklara ihtiyaç duymaksızın, beyan etme olgusu içinde de bu şekilde sabitleşir. Bununla ise, bizim için, mitik nitelikli temel ve ilk oluşumların "kişisizliği" konusunda yeni bir ışık doğar. Mitosun "düşünme formu"nun, mitik "yaşantı formu"yla en sıkı biçimde bağlandığı burada da görülür. Mitosun düşünme formu, tamamen somut bir algılama şekli içinde bulunan ve temellenen şeyi, sadece tekrar yansıtır ve sadece nesnesel form içinde önümüze serer.

Bu noktada, bundan dolayı, fenomenolojik analiz ile nesnel yönelimli bir "zihin felsefesi" arasında mevcut olan bir ilişkiyi -çok etkili biçimde- yeniden görürüz. Fenomenolojik analizle zihin felsefesi, birbirine çok sıkı bağlı ve zorunlu olarak muhtaçtır. Onlar, kendi olumlu ürünlerinde sürekli iç içe kavrandıkları gibi, buna karşıt olarak da, bir inceleme yönelimi içindeki her yanlış ya da eksik girişimi, hemen karşı tarafa bildirir ve hissettirir. Müstakil sembolik formlarda mevcut olan nesnel mevcudun eksik nitelikli kavranışı, bu mevcudun temellendiği olguları yanlış tanıma tehlikesini de kendi içinde taşır. Ve diğer taraftan olguların saf-tasvirinin içine karışan her teorik önyargı, aynı zamanda olgulardan sonuç olarak çıkan formların duyum içeriğine değer biçilmesini de tehlikeye sokar. Özellikle bir kategori vardır ki, onun kullanımı, mitik dünyanın temel içyapısının tarafsız kavranışı gibi saf ifade olgularının tarafsız yorumlanışını da güçleştirir ve geri plana iter. Mitik dünyanın kavranışıyla ifade olgularının yorumlanışı, bir "kişileştirme" niteliği içinde ortaya konup temellendirilirse gerçekleşebilir diye inanılır. Sadece sorunun olumsuz tarafı göz önüne alınırsa, bu karakteristik, gerçekten ilk bakışta yeterli ve isabetli görülebilir. Çünkü şüphesiz ifade olguları ve mitik oluşumlar, teorik bilgi sisteminin inşasında erişilmeye çalışılan ve elde edilen salt "şeysellik", yani nesnesellik formunu taşımaz. Fakat bu durum, her iki alan, -ke-

limenin empirik-teorik anlamında- basılı şey-kategorilerine sahip olmadıkları için, bu alanların basılı bir kişisellik kategorilerine sahip olmadıklarını ve zorunlu olarak bu kategorilere dayanmadıklarını anlatır. Çünkü karşıtlığın kendisinin oluşumu, iki kutup arası-
88 na giren gerilim, özellikle zihnin belirli bir "yüksek durumu" içinde elde edilir ve kolaylıkla başlangıçlara, birincil ve "ilkel" tabakalara geri götürülebilir. Mitik dünyaya gelince; bu gerilimin ilkönce, insanın kendini kuşatan gerçekliği artık sırf duyumladığı şekilde kabul etmekle yetinmeyip, gerçekliğe karşı etkin biçimde tavır alıp onu etkin biçimde şekillendirmeye başladığında işin içine girdiğini gördük. Farklı eylem çevreleri bir diğerinden ayrıldığı ve kendi özel anlamı ve değeri içinde kavrandığı ölçüde, mitik duyumlamanın baştaki kesinsizliği geriler ve kendi içinde düzenlenmiş bir kosmos fikri, bir tanrılar dünyası ve bir tanrılar devleti fikri oluşmaya başlar.[17] İfade dünyası açısından da, belirginleşmiş ve gelişmiş *ben* bilincinin bu dünyaya uygun düştüğü, en baştan ve aynı anlamda söylenebilir. Çünkü her deneyim-ifadesi, *başından geçmiş olma*dan başka bir şey değildir; deneyim ifadesi yakalamaya çalışmaktan çok, yakalamış olmadır. İşte bu "alıcılık", her özbilincin temeli olan "kendiliğindenlik" niteliğine apaçık karşıtlık durumu taşımaktadır. Bu tablo yanlış tanındığı zaman, hayvan bilinci ifade yaşantılarıyla doldurulur ve adeta ifade yaşantılarına boğulup onlarla doyurulursa, bu bilinç, zorunlu olarak kişisel-düzenlenmiş ve kişisel-biçimlenmiş bir bilinç olarak tasvir edilir. Bu zorunlu çıkarımsal sonuç, Vignoli'nin "Mitler ve Bilim" yazısında çok açık ve kökten biçimde gösterilmiştir. Salt pozitivist bilgi teorisine dayanan görüşleriyle Vignoli, mitosu, onun biyolojik köklerini keşfetmek suretiyle onu anlamayı ve yorumlamayı dener. Vignoli mitosu, bilincin

[17] Ayrıntılı bilgi c. II, s. 228 ff., 246 ff.

zorunlu ve kendiliğinden bir fonksiyonu olarak, sadece kendi ham maddesi içinde değişebilir olan, kendi formu içinde ise sürekli mevcudiyet taşıyan bir bilinç fonksiyonu olarak görür. Mitosun empirik genelliği, sadece, ruhun değişmez bir ilk-durumuna sahip olmakla gerçekleştirilebilir; çünkü mitos bu ilk durumdan doğar ve sürekli yeni güç kazanır. Bu talep anlamında Vignoli, "kendi tüm formları içinde, öncekini daha sonraya yansıtan her mitik etkinlik biçiminin fışkırdığı ilk kaynağı, mitosun oluşumunu zorunlu olarak içeren temel ilkeyi yakalamak için, zihnimizin tüm yalın ve ögesel etkinliklerini, kendi fiziksel-psişik birlikte-konumlanmışlıkları içinde esaslı bir sınavdan geçirmek" ister. Fakat biz bu genel-geçer ilkeyi, mitik olanın bu gerçek "a priori"sini çıplak hale getirmek is- 89
tediğimizde, artık insanın alıcılık, algılama ve tasarlama yetilerinin analizinde takılıp kalamayacağımız görülür. Organik yaşama formları dizisinde bir adım geriye gitmek zorundayız Çünkü hayvan dünyasında bile, dıştan deneyimlenen her duyusal etkiyi herhangi bir şekilde canlandırma ve "kişileştirme" arzusu hüküm sürer. "Her duyu alımlaması hayvan tarafından, içinde duyumlamanın bilinçli hale geldiği formda, bilincin gerçekten içinde olana karşılık gelen canlı bir şeyin tasarımıyla hemen sıkıca bağlanır. Ümit ve korkunun, duyumlamaların ve güdülerin, davranışların gerçekleşmesi - sadece karanlık olarak bilince ulaşsa da- hayvanın yaşantısı haline gelir. . Hayvanın iç dünyasına egemen olan gerçek etkili duyumlama, dışsal olarak hayvanın dikkatini kendi üstüne çeken doğa olgularına ve bedenlerine taşınır. Bundan dolayı hayvanlar, dış dünyanın bütün formlarını, nesnelerini ve görüntülerini, gerçekten kendi içlerinde bulunan kendi bireysel psişik etkinlik yaşantılarıyla birlikte başlamış göreceklerdir. Hayvan açısından, doğal cisimler ve doğa olguları, kendinde oldukları haliyle asla reel nesneler olmayacaklardır; hayvanların onları, kendilerine kişisel fayda sağlayacak ya da tehlike yaratacak olan canlı ve hareketli nesnelcr olarak kav-

rayacakları kesindir."[18] Bu nedenle mitosu doğuran ruhsal dramanın başlangıcı, ilkönce insan bilincinde değil, hayvan bilincinde bulunur. Çünkü burada bile, hayvana bilgi kazandıran her varoluşu, kişisel varoluş formunda kavrama arzusu hâkimdir. İnsan, dünyası bu arzunun yönetimi ve egemenliği altında bulunan biricik ve ilk öz değildir. İnsan "kişiselleştirme"ye yönelik belirsiz ve bilinçsiz güdüyü, sadece bilinçli ve içedönüşlü bir fiil haline getirir. Vignoli bu tezi açıklamak için, yıllarca yaptığı gözlemlerle hayvanlardan topladığı zengin empirik verilere dayanır. Bu inceleme dizisine genel bir açıdan bakıldığında, kesinlikle onlardan sadece bir tek veri; hayvanın algı dünyasında saf ifade-niteliklerinin çok etkin olduğunu ve hayvanların, şey-özellik algısının "nesnelliği" karşısında daha gelişmiş bir davranış sergilediklerini gösteren bir veri öne çı-
90 kar.[19] Buna karşılık, veriler vasıtasıyla, hayvana, belirli bir "özne" ya da tamamen açıkça kavranan "kişi" niteliği yapıştırma zorunluluğu doğmaz ve onların, sadece bu dolaylı "taşıyıcı" olma yoluyla yaşayabilir oldukları ortaya çıkmaz. Böyle bir öznenin kabulü ve konumlanışında, apaçık başka bir nitelik taşıyan ve tamamen başka bir zihinsel kaynağa dayalı sentez gerçekleşir. Bu durumda ise, elbette bu sentezin de kesin olarak hiçbir şeyden doğmadığı, sentezin bir *generatio aequivoca** niteliğinden ortaya çıkamayacağı vurgulanmalı ve kabul edilmelidir. Sentez, temel bir duyusal algı sistemi-

[18] Vignoli, Mythus und Wissenschaft (Mit ve Bilim), deutsche Übers. Lpz. 1880, s. 5 ff., s. 45 ff.

[19] Hayvan bilinci için belirleyici ve tipik gibi görünen bu "ifade yaşantısının birincilliği", yeni hayvan psikolojisi içinde, özellikle Pfungst tarafından yapılan ayrıntılı gözlemler ve incelemelerle kesin sonuca bağlanmıştır. Pfungst, bugüne kadar henüz tamamı yayınlanmamış zengin gözlem ve materyallerde, gelişmiş hayvanlarda olduğu kabul edilen ve "akılcı başarılar" olarak adlandırılan fiillerin büyük bir kısmının, gerçekte saf ifade işlemleri olduğunu; onların düşünme süreçleri ve sonuç çıkarma yerine, daha ziyade, insandaki sürekli ve iradî olmayan ifade hareketleri gibi hayvanların da sahip olduğu ve dışa vurulan saf duyumlamaya dayandığını gösterebilmiştir.

* Genel doğruluk, eşitlik.

ne bağlıdır; sentez bu sistemin üzerine yükseldiğinde de ona yapışmış ve boyun eğmiş halde kalır. Vignoli'nin hayvan bilincinin inşasıyla ilgili düşüncesini, "her kozmik gerçekliğin aynı yaşantıyla ve serbest istekle meydana çıktığı ve onun bilince, gerçekten kendi içinde bulunanların doğrudan dışa vurulması olarak göründüğü"[20] düşüncesini biz, hayvanlar için pek fazla geçerli kabul edememekteyiz. Bu düşünce, belki insan için bir ölçüde uygun olabilir; çünkü insanda genel yaşantı tablosu en baştan apaçık bir form içinde, bilinçli ve özgürce isteme formu içinde ortaya çıkmaz. İnsan yaşantıyı ilk önce kavradığında, onun için yaşantı, tek başına bir öznenin bireysel-biçimlenmiş ve bireysel-sınırlanmış yaşantısından daha başka bir yaşantı olarak, daha çok genel bir yaşama şeklinde kendini gösterir. Yaşantı başlangıçta, şey-değişmezi özelliği gibi bendeğişmezi özelliğini de kendi içinde pek taşımaz; o, özdeş özneler gibi direşken nesnelerden de kendini çok fazla ayırmaz. Bu ayırmanın, ayrımlaşmanın ve yeniden düzenlenişin kaynağını göstermeye giriştiğimiz zaman, ifade alanının, özellikle de mitosun memleketi olan zihinsel bölgenin dışına çıktığımızı; temsil alanına, dilin bölgesine geçtiğimizi görürüz. Sınırsız çokluk, ifade yaşantılarının oraya-buraya uçan çok biçimliliği, öncelikle dil ortamında sabitleşmeye başlar; ifade yaşantıları öncelikle bu ortamda "yapı ve isim" kazanır. Bizzat tanrı adı, kişileşmiş tanrılar-yapısının kaynağı haline gelir. Dilin ilerlediği yolda, kişileşmiş tanrı tasarımı aracılığıyla, öncelikle insanın "kendilik" tasarımı, gerçek ben tasarımı ortaya çıkar ve kesinleşir.[21]

Fakat mitosla dilin işleyişleri arasındaki bu karşılaştırma, şimdi yeni bir değerlendirme gerektirmekte ve bu değerlendirmeyi alevlendirmektedir. Bu değerlendirmeyi aslında daha önceki inceleme- 91

[20] Bkz. Vignoli, a. a. O., s. 49

[21] Ayrıntılı bilgi "Sprache und Mythos" yazısında; özellikle s. 17 ff., 42 ff.

lerimizde çoktan yapmış olmalıydık. Şöyle sorulabilir: Amacı teorik dünyanın inşa edilişini kavramak olan bu inceleme, mitik bilincin ürünlerinde hangi gerekçeyle takılıp kalmaktadır? Her teorik dünya görüşü bu ürünler üzerinde fikir beyan ederse, o zaman bu ürünleri saf dışı bırakıp ilk ve son kez kayıtsız-şartsız terk etmeye başlamak gerekmez mi? Bilginin evrenine geçişi biz, sadece, mitosun bizi içine batırdığı hayal ağından kurtularak ve onun sembol dünyasının salt hayal dünyası olduğunu derinlemesine kavrayarak başarabiliriz. Bir kez bu geçiş kavgası kazanıldıktan ve böylece hakikatin dünyası açıldıktan sonra, geride kalan bu hayal evrenine, geçtiğimiz evrenden doğru, hangi anlamda dönüp bakılmalıdır? Bu soru açısından dil, mitosla asla aynı kefeye konamaz. Dilin, teorik dünyanın oluşumu ve düzenlenişine kendine özgü ve bağımsız bir biçimde katılması, dil için anlaşılabilir bir durumdur. Bilim de onun yardımından vazgeçemez. Bilim, öncelikle aşamalı olarak dil kavramlarından ayrılmak ve düşünce kavramları formu haline gelmek için, dil kavramlarının ilk kademesine bağlanmak zorundadır. Mitos açısından ise çatlak, çok kesin ve kapanmaz biçimde kendini gösterir. Bu çatlak, ortadan kaldırılamaz bir ayrılığa, bilincin bizzat kendi içinde yaşadığı önemli bir krize yol açar. Mitosla teorik bilginin sembol dünyaları birlikte mevcut olup aynı düşünme mekânında yan yana bulunamaz. Her ikisi birbirine karşı, birbirini katı biçimde dışlayıcı şekilde davranırlar. Birinin başlangıcı diğerinin sonu ile örtüşür. Nasıl Grek Mitolojisine göre Proserpina'nın elmasındaki bir ısırık ruhları ölüler dünyasına karıştırır ve ruhların gün ışığına geri dönmesini engellerse, aynı şekilde ama karşıt olarak, günün başlan-
92 gıcı, yani gelişen teorik bilincin ve teorik algının başlangıcı, artık mitik hayallerin dünyasına geri dönüşe izin vermez. Acaba bu geri dönüş, salt bir önceki kötü duruma, zihnin ilkel ve artık aşılmış bir aşamasına doğru inmekten başka ne olabilir?

Bu çıkarım, sadece mitos ve bilim formu üzerine sırf kılı kırk yarıcı soyut düşünmeyle sınırlanınca o kadar zorunlu görünmesine rağmen, mitos ve bilim "zihnin evrensel bir fenomenolojisi" noktasından hareketle incelenip değerlendirilince, onun, kendi içinde büyük güçlükler taşıdığı görülür. Çünkü "zihnin" dünyası baştanbaşa somut bir birlik teşkil eder; öyle ki, zihnin dünyasının hareket zemini olan uç karşıtlıklar da, herhangi bir şekilde uzlaşmış karşıtlıklar olarak ortaya çıkar. Bu dünyada aniden oluşmuş hiçbir çatlak ya da uzaklaşma olmadığı gibi, onun birbirine uymayan "parçalar"a ayrılmasına sebep olan bir *boşluk* (*hiatus*) da yoktur. Daha ziyade, düşünsel bilincin yaşayıp geride bıraktığı her yapı, bilincin herhangi bir şekilde aynı kalan ve süren mevcudiyetini de gerekli kılar. Belirli bir formun dışına çıkmak, sadece, bu formun kesin olarak kaybolup gitmemesiyle, tamamen parçalanıp yok olmamasıyla; formun bilinç bütününün sürekliliği içinde aynı kalması ve korunmasıyla mümkün olabilir. Çünkü işte bu; yani zihinde mutlak "geçmiş zaman" olmaması, zihnin geçip gideni de kendi içinde kavrayıp şimdiki zaman olarak kendi içinde kapsaması, zihnin birliğini ve bütünlüğünü oluşturur. Bu durumu Hegel şöyle anlatır: "Şimdiki zamandaki zihnin yaşantısı, bir yandan henüz yan yana mevcut olan ve diğer yandan sadece geçmiş olarak ortaya çıkan aşamaların bir dolaşımıdır. Zihin, kendi arka planında sahip olduğu unsurlara, kendi şimdiki zamanının derinlerinde sahiptir."[22] Bu temel fikir haklılık taşırsa, o zaman biz, çok paradoksal ve kendine özgü bir ürünü, yani mitik "algı" niteliğindeki bir ürünü, teorik bilincin gerçeklikle ilgili olarak tasarladığı genel manzara içinde tamamen kaybedemeyiz ve onu tamamen vazgeçilebilir olarak göremeyiz. Bu algıyı etkiler gibi görünen temel eğilimin, başka görüş biçimle-

[22] Hegel, Vorles. über die Philos. der Geschichte (Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler), S. W., IX, 98

ri vasıtasıyla ayağının kaydırılabileceğini ve o, kendi kendisinde değiştirilebileceği halde, bu eğilimin kesin şekilde sona ermeyeceğini beklemek gerekir. Mitik bilincin içeriklerinin kayıp gidişi, aynı zamanda içerikleri oluşturan zihinsel fonksiyonun da zorunlu olarak yok olup gidişi anlamına gelmez. Mitik ürünlerden hiçbirinin, deneyimin gerçekliğine ve deneyim nesnelerinin çevresine taşınmaya ihtiyaçları yoktur. Bununla beraber, ilk dışlaşmaları mitos olan zihin gücünün, belirli bakımlardan yerini koruduğu ve bu gücün, teorik özbilincin yeni "boyutu", yeni bir yapı ve bir dönüşüm biçimi içinde yaşamaya ve etkili olmaya devam ettiği görülebilir.

93

Bu süren etkiyi, özellikle empirik dünya tablomuzun bazı bölgelerinde aramaya çalıştığımızda, bu, mitosun gerçekten zorunlu-bağımlı olduğu olgu olarak nesne algısı yerine ifade algısını temele yerleştirirsek, hemen açık hale gelir. Çünkü şimdi sorulan soru şudur: Acaba algı "nesnesel" yönelim taşıyınca, teorik bilincin gelişiminde ve ilerleyişinde, ifade algısının ayağı tamamen kaydırılabilir mi? Ya da, ifade algısı şey/nesne algısı yanında bağımsız bir hakka ve gerçek bir alana dayanmakta mıdır? İfadenin algılanışı bu alanın inşasında ve belirginleşmesinde vazgeçilmez midir? Bu alan, gerçekten tam olarak gösterilebilir: İfade algısının kaynağı olan alan, sadece, içinde gerçekliğin bize kendini doğa nesneleri olarak değil de başka "özneler" olarak gösterdiği bilme formu içinde yatmaktadır. Bu bilme, yani "yabancı ruhsal olan"ı bilme, elbette deneyim bilgimizin bütününe doğal biçimde eklenmesine ve bu bütünün çok vazgeçilmez ve "apaçık anlaşılan" bir parçası olarak ortaya çıkmasına rağmen, öteden beri bilgi teorisel ve psikolojik refleksiyon açısından gerçek bir *külfet* teşkil etmiştir. Bu bilmeyi açıklamak ve haklı göstermek için hep yeni teoriler ortaya çıkmaktadır. Fakat bütün bu açıklamaların kendileri için talep edebilecekleri kesinlik derecesinin, burada yalın fenomenolojik mevcudiyette bile var olan kesinliğe yetişmekten uzak olmadığı görülmektedir.

Teori, bu yalın fenomenolojik mevcudiyeti onaylamak ve temellendirmek yerine, onu hemen ve kesin biçimde reddetmektedir. Çünkü teorinin başlangıç noktası çok farklı olduğu ve orada çok çeşitli yollarda hareket edildiği halde, sonuçta burada girişilen bütün açıklama denemeleri, ilkesel bir temel kabul ve belirli bir metodik amaç ortaya koyma konusunda anlaşmışlardır. Bu açıklama denemelerinin hepsi, gerçek bilinç durumlarıyla ilişkili olmayan ve onunla sınırlanmayan her bilmenin, "dıştaki" algıyla uzlaştırılması gerekliliğinden hareket eder. Onların hepsi, ayrıca, "dıştaki" algıyı sadece şey-algısı formu içinde varolan bir şey olarak ve geçerli nitelikte kabul eder. "Sen" algısının, genel bir şey-algısı formuna dayandırılması ve birinin diğerine indirgenmesi işi, bundan dolayı, teorinin 94
hep yeniden çabalayacağı asıl görev olarak ortaya çıkar. Fakat işte bu ilk adım, daha ziyade *πρώτον* (önceki hata) demek olur. Çünkü deneyimlenebilir olanın bütününün, şeysel içeriklerden ibaret olan ya da mevcut parçalar olarak bu içeriklerden, zorunlu biçimde oluşması gereken karmaşık bir yapı şeklinde düşünülmesi, bizzat saf yaşantı ufkunun keyfî ve teorik bir sınırlaması olmuştur. Gerçekte bu ufkun içinde ifade-algısı, şey-algısı karşısında sadece psikolojik olarak öncelikli, sadece *πρότερον πρός ήμάς* (öncelikli kısım) anlamına gelmez; ayrıca ifade algısı, gerçek bir *πρότερον τή φύσει* (ilk uyarım)'a işaret eder. İfade algısı, kendine özgü forma, kendi "özlülüğüne" sahiptir. O, bu özlülüğe, diğer varlık ve duyum alanlarının belirlenişinde geçerli olan kategorilerle sahip olmamıştır; özlülük, bu kategorilerin yerine geçirilmiştir. Bu form, dilin aynasında, kendi tasvirleri içinde ve belirli soyut kabuller vasıtasıyla iş görüp bu kabullere bağlanmış olan geleneksel psikolojidekinden daha açık ve inandırıcı olarak ortaya çıkar. Burada çoğunlukla, her "nesnel şey" algısının esas itibariyle nasıl kesin bir "fizyonomik" karakter ayrılığından ve kavranışından hareket ettiği ve bu algının nasıl bu karakterle adeta doyurulmuş kaldığı, doğrudan doğruya biline-

bilir. Belirli bir hareketin dilsel işareti, neredeyse tamamen bu fizyonomik özellik bildirimini kendi içinde taşır: Hareketin formu nesnel ve mekansal-zamansal bir olayın formu olarak tasvir edilmeyip, bunun yerine, içinde bu hareketin gerçekleştiği durum olarak adlandırılıp dilsel olarak sabitleştirilir. Burada var olan ilişkileri, modern psikologlar arasında en açık biçimde tanımlayan ve teorik kavrayışa çeşitli şekillerde açmış olan Klages şöyle söyler: "Hızlılık, yavaşlık ve köşelilik, matematiksel olarak anlaşılabilir; buna karşılık "çabukluk", "acelecilik", "tutukluk", "zahmetlilik" ve "aşırılık", hareket biçimlerinin olduğu gibi, yaşantı durumlarının da adıdır ve bu isimler, gerçekte kendi niteliklerinin bildirimiyle hareketi veya yaşantıyı tasvir eder. Hareket biçimlerini ve mekan formlarını işaret etmek isteyen kişi, formlar ve hareketler nesnesellik yaklaşımından hareketle kavrama yetisinde değerlendirilmeden önce, onların ruh olguları olarak yaşanmış olmaları ve eşya kavramlarının dilsel bildiriminin sadece etki-yaşantılarının aracılığıyla vuku bulması sebebiyle, beklenmedik bir anda kendini ruhun özgülüklerinden kaynaklanan bir damgalama içine batmış bulur."[23]

95 Böylece dil bize, mitik seyrin geliştiği ruhsal-zihinsel temel mevcudun, bilinç uzun süre bu seyrin dar sınırları dışına çıktığı ve başka oluşumlara yol açtığı zaman bile varlığını nasıl sürdürdüğünü gösterir. Kaynak aniden ve sanki bir darbeyle artık akmaz olur. O, sadece başka ve daha geniş bir akış yatağına doğru yönlendirilir. Çünkü mitik olanın ilk baştaki kaynak-alanının tamamen kuruduğunu ve tükendiğini; saf ifade yaşantılarının mutlak olarak silindiğini ve kendi özgülüğü ve özelliği içinde yok olduğunu düşünseydik, o zaman bu düşünceyle, "deneyim"in büyük ve geniş alan-

[23] Klages, Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft (İfade Hareketi ve Oluşturma Gücü), 3 ve 4. baskı, Lpz. 1923, s. 18.

ları da nadasa bırakılmış olurdu. Esas itibariyle sadece fiziksel nesneler olarak şeylerin bilinmesinin değil, ayrıca "yabancı özneler"in bilinmesinin de bu deneyimi gerektirdiğine şüphe yoktur. Hiçbir doğrudan sonuç çıkarma formu, hiçbir refleksiyon formu bu bilmeyi oluşturamaz; çünkü refleksiyonun konusu, bilmenin kök saldığı yaşantı tabakasını ortaya koymak değil, onu sadece teorik olarak yorumlamaktır. Teori, burada mevcut olan kendine özgü kesinlik-modunu hem gösterebileceğini, hem de üretebileceğini var sayarsa, bu, teorinin tuhaf bir cüretkârlığı ve akılcı bir kibirliliği olur. Üretilen şey, en sonunda bir fantezi, hayatın gerçekliğiymiş gibi görüntü sergileyen, ama içinde bağımsız yaşama gücü barındırmayan bir hayal olarak kalır. Gerçekten de en sonunda başka öznelerin bilinmesi konusunda yapılan, bilinen "açıklamalar"ın hemen hepsi, sadece salt bir yanılsama olmuş ve sırf bir yanılsamayla sonuçlanmıştır. Teorileri birbirinden ayıran şey, sadece onların yanılsamayı tasvir ediş biçimleri ve illüzyonu oluşturan düşünme şekilleridir. Bu nitelik, bazen mantıkî, bazen estetik bir hayal biçimi olarak görülür; o bazen aklın, bazen hayal gücünün bir safsatası olarak tasvir edilir. Fakat bu noktada yanlış anlaşılan şey, gerçekten genel ve adeta evrensel bir fonksiyon olarak saf ifade fonksiyonunu, estetik seyrin ve mantıkî incelemenin, teorinin ve mitosun müstakil olarak ortaya çıkış ve farklı anlam alanlarına ayrılış sürecinde önceden var olduğunu ortaya koymak için, bu şekildeki bir ifade fonksiyonunun anlam ve içeriğinin, öncelikle tek bir zihinsel oluşturma-çevresi üzerinde katettiği dolaylı yolun onaylanamamasıdır. Saf ifade fonksiyonu, deyim yerindeyse daha mitik-öncesi, mantıkî-öncesi ve estetiksel seyir-öncesi bir kesinlik ve "hakikat"e sahiptir. Şüphesiz bu fonksiyon, diğer oluşturmaların hepsinin herhangi bir şekilde filizlendikleri ve tutuklanmış kaldıkları ortak bir zemin oluşturmaktadır. İşte bunun için bu hakikat ne kadar çok sabitleştirilmiş ya 95

çalışılırsa; yani o, ilk baştan tek bir alana sıkıca bağlandıkça ve yalnızca bu alanın kategorileriyle gösterilmek ve belirlenmek istendikçe, o ölçüde elimizden kayıp gider. Teorik bilginin ve mantığın duruş noktasından hareket edilirse, o zaman bilginin birliği, sadece, nesnelerin nitelikleriyle ilişkilenebilecek olan tüm bilme fiillerinin, kesinlikle eş-türden olarak kavranmasıyla korunabilir. Bilinmiş olanın içeriğindeki farklılık, kesin bilginin ilkesindeki hiçbir farklılığı, kendi yöntemi içinde kendinde taşıyamaz ve taşımamalıdır. O zaman, "yabancı ben"i bilmenin, doğayı ya da empirik nesne dünyasını bilmenin dayandığı şartlarla aynı nitelikteki şartlara bağlı olması talebi haklılık kazanır ve temellenir. Nasıl doğadaki nesne, gerçekten ve esas olarak, öncelikle doğanın yasalılığı düşüncesi üzerine kurulursa, nasıl nesne ve yasalılık nesnelleştirici bilgi alanında birbirine ait ve bağıntılı olarak birbiriyle ilişkili ise; aynı şey başka öznelerin bilgisinin bizim açımızdan inşa edilmesini sağlayan deneyim formu için de geçerlidir. Bu bilmenin de, her şeyden önce genel-geçerli bir ilke içinde garanti altına alınması gerekir. Bu ilke, her türlü gerçeklik bilgisi için kesin olarak asıl a priori olan ve "gerçek" bilinç olgularının, "içkinlik"in dar-sınırlı alanını aşabilmemizi sağlayacak bir köprü olarak ortaya çıkan temel nedensellik önermesinden başka nerede bulunabilirdi? Dilthey'ın kendisi -onun manevî bilimleri kavrayışı tamamen başka bir sisteme işaret ettiği halde- bu sonuç çıkarımını zorlayıcı olarak göz önünde tutmak ve kendi bilgi teorisi nitelikli incelemelerinin temeli haline getirmek için, ilk önceleri yeterince "pozitivist" olmuştur. "Dış dünyanın gerçekliği"ne inanma ona göre de -hem mekân içindeki cisim dünyasıyla, hem de yabancı öznelerin gerçekliği ile ilgili olarak- esaslı biçimde nedensellik çıkarımı formunun belirlediği benzerlik çıkarımı içinde kökleşir. Başka öznelerin gerçekliğini hiçbir zaman direkt olarak "fark etmeyip", sadece dolaylı olarak "çeviri" vasıta-

sıyla konumlayabiliriz: Bu önerme, Dilthey'da da ispata gerek bırakmayan yüksek bir aksiyom konumu[24]; ama elbette onun zihinsel olanın içyapısını ve doğasını somut nitelikte kavrayış tarzının hemen adım başında itiraz ettiği bir aksiyom mevkii kazanır. Fakat biz, somut nitelikli zihinsel-tarihsel gerçekliğin inşasını, kendimizi yalnızca bilgi teorisi zeminine oturtmak için hesaba katmasak bile, sonuçta bu duruş noktasından incelenince de, "benzerlik çıkarımı" teorisi, kendi içinde dikkat çekici bir paradoks taşır. Çünkü bu teori haklı olsaydı, o zaman bununla, dünya tablomuzun ve gerçeklik kavrayışımızın bütünü için gerçekten evrensel anlamda olan bir önerme, düşünülebilecek en dar bilgi-teorisel temel üzerine yerleşirdi. "Yabancı ben"in kesinliği, bu empirik inceleme ve tümevarımsal sonuç çıkarma zincirinden başka hiçbir şeye dayanmasaydı; bu kesinlik, bizim kendi bedenimizde farkına vardığımız ifade hareketleriyle aynı ya da benzer nitelikteki ifade hareketlerinin başka fiziksel bedenlerde ortaya çıkmasına ve aynı "etkiler"e daima aynı "ilk nedenler"in karşılık gelmeleri zorunluluğuna dayansaydı, o zaman pek az temellenmiş olan başka bir sonuç, neredeyse hiç ortaya çıkmazdı. Bu, kılı kırk yarıcı inceleme sonucunda, bütün olarak olduğu gibi ayrıntılı olarak da, neredeyse tamamen temelsiz biçimde ortaya çıkar. Çünkü nedenlerin eşitliğinden etkilerin eşitliği sonucunun nedenlerin eşitliğinden çıkarılabilmesi; fakat tersine olarak, aynı etkinin tamamen farklı nedenler tarafından gerçekleştirilebilmesi noktasında nedenlerin eşit olduğu sonucunun etkilerin eşitliğinden çıkarılamaması, çok bilinen ve bilgi teorisi nitelikli bir ilkedir. Ayrıca bu itiraz görmezden gelinse bile, burada işaret edilen ni-

97

[24] Bkz. özellikle Dilthey'ın Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie (Tasvir ve Tahlil Edici Psikoloji Üzerine Fikirler) makalesi, Berlin Bilimler Akademisi, 1894.

telikteki bir sonuç, en uygun durumda sadece geçici bir kabul, sırf bir ihtimaliyet temeli olabilecektir. Yabancı *ben*in gerçekliğine "inanma", yabancı *ben*in bilgi teorisi nitelikli "şeyliği" ile ilgili olunca, aşağı yukarı ışık-esîrinin varlığına inanmayla aynı şekilde temellenirdi. Elbette bu temellenme, çok önemli ve metodik bakımdan kesin farklılıklar taşırdı; esîr tabakasının varlığına inanma "hipotezi", yabancı *ben*in gerçekliğine inanma hipotezinden daha mükemmel, net ve kanıtlama içeren gözlemler üzerine inşa edilirdi. Bilgi teorisi nitelikli her şüphe, -solipsizmin tezinin kökten uygulanışına kadar- bundan dolayı, başarının kesin olması için, sadece bu "benzerliğe dayalı sonuç çıkarımı"ndan başlamalıdır. Yaşantının gerçekliğinin, esas varoluş ve esas bilinç olguları çerçevesiyle sınırlı olmayışının kesinliği, bizzat saf bir "çıkarımsal" bilgi; ve ilaveten ileri derecede şüpheli kaynaktan ve çok şüpheli bir geçerlilikten kaynaklanan bir bilgi olurdu.

İncelemenin duruş noktası bu kılı kırk yarıcı düşüncelerle, başka bir alana, yani aklın alanından "mantıkî olan"ın bölgesine kay-
98 dırılmış olmaktadır. Sırf "çıkarımsal" temellendirme yerine "sezgisel" bir temellendirme aranmakta; refleksiyonun dolaylılığı yerine "duygu"nun aslîliğine ve doğrudanlığına bağlanmaya teşebbüs edilmektedir. Şöyle ifade edilir: Yabancı *ben*in kesinliği, çıkarım sonuçları ve çıkarımlarda temellenme yerine, düşünme faaliyetlerinin bir toplamı içinde, daha ziyade ilk baştaki "deneyim yaşantısı" içinde temellenmiş olmalıdır. Th. Lipps böyle bir yaşantı kipi olarak "birlikte deneyimleme ya da sonra-deneyimleme" formunu ortaya atar. *Ben*e, "sen"in mümkünlüğü ve gerçekliği, öncelikle, bu formda ve yalnızca bu formun içinde açılır. Fakat hemen, bu gerçekliğin hiçbir zaman orijinal değil, sadece hep ödünç alınmış bir gerçeklik olabileceği noktasına gelinir. "Yabancı psişik birey ...benim tarafımdan *ben*den doğru oluşturuldu. Onun iç dünyası benim iç dünyamdan alındı. Yabancı birey ya da ben, benim kendimin ya

da yabancı bir bedensel görüntünün duyusal algısı sebebiyle, benim iç dünyamda yaşadığım şeyin, işte bu duyusal görüntü içine, benim kendine özgü bir ikileştirme fiilim içine ışıması, aksedişi ve yansıyışının deneyimlendiği yaşantıdır."[25] O halde "yabancı birey"in özelliği ve varoluşuyla ilgili bilginin dayandığı süreç, bir yansıtma, yani "yansıtıcı" aracılık sürecidir. Bu süreç bu şekilde değişmemiştir; sadece parçalanan ortam başka bir ortam olmuştur. Acaba böylece bu teorinin ortaya koyduğu amaca gerçekten erişilmiş midir; acaba teori, ağırlık noktasını, mantıktan estetiğe doğru çekerek, büyük ölçüde bir "yaşantıya yakınlık" elde etmiş midir? Kendi varlığımızdan kazandığımız ve oradan doğru yansıttığımız yabancı *ben*in, bir hayal bir ürününden ziyade, psikolojik bir *fata morgana** niteliği olarak var olmasını kesinleştiren şey nedir? Eğer teorinin gittiği yollar izlenirse, bu yabancı *ben*, tamamen farklı kaynaktan çıkan ve tamamen farklı bir bilgi teorisi nitelikli şeylik unsurlarından oluşan tuhaf bir iki-cinsiyetli şey olarak ortaya çıkar. İlkönce, yabancı benin dayanağı, duyusal alımlamadır; çünkü bizim tarafımızdan "salt fiziksel" içerikler olarak kavranan maddî özelliklerin ve değişimlerin algılanışı, başkasının ruh halini anlama fiili için hareket noktası teşkil eder. Esas itibariyle dünyanın bu "salt-fiziksel" şekiller içinde verilmiş olması, şüpheyle karşılanmaz; sadece, dünyanın bu birincil görüntüsünün yeterli olmaması; yeni bir olgunun, yaşantı ve canlılık olgusunun kendine özgü bir temel fiil vasıtasıyla üretilmesi gerektiği anlaşılmış olur. Gerçeklik, başlangıçtaki mekanik donmuşluğundan, başkasının acısına katılma ve onun acısını paylaşma fiili vasıtasıyla, "içgüdüsel yakınlık duyma" fiili vasıtasıyla kurtarılır ve manevî-ruhsal bir gerçeklik haline dönüştürülür. Elbette bu değişim kendi varlığını, yalnızca salt duyumlamanın

99

[25] Lipps, Die ethischen Grundfragen (Ahlakî Temel Sorular), 2. baskı 1905, s. 16 f.

* Serap.

"maddesi"ndeki kendi *ben*imizin, başkasının ruh halini anlamasına borçlu olacaksa, böyle olmakla yaşantının "görüntüsü" estetiksel "görünüş"e indirilir. Bu temel kavrayışa göre, dünya sadece, adeta estetiksel seyrin loşluğuna gizlendiği sürece canlı olarak ortaya çıkar; fakat bu yanılsama da, bilginin keskin şimşeği önünde mahvolmalıdır. Şimdi, hayatın kendisini kavradığımıza ve elde ettiğimize inandığımız yerde, payımıza sadece hayatın bir putunun düştüğü görülür. Bu çıkarımsal sonuçtan, sadece, içinde başkasının ruh halini anlama teorisi gibi "benzerliğe dayalı sonuç çıkarma" teorisinin de hareket ettiği *ciculus vitiosus*[**]un keşfedilmesi suretiyle kaçıp kurtulmak mümkün olur. Her iki teori, bizzat belirli bir teorik yorumlamanın ilk ürünü olan şeyi, reel olay olarak kabul eder; her ikisi de, mümkünlüğün şartlarını, bu ayrılmanın kendisine sormaksızın, gerçek olanın parçalanmasını, gerçekliği düalist biçimde bir "içteki" ve "dıştaki", "fiziksel" ve "psişik" varlığa ayırmayı, verili bir şey olarak kabul eder. Fenomenolojik analiz burada incelemenin yönünü ve düzenini değiştirmek zorundadır. Fenomenolojik analiz, hangi mantıkî sonuç çıkarma ya da estetiksel yansıtma sürecinin fiziksel olanı psişik olan haline getirdiğini sormak yerine, algıyı, geriye doğru, şey algısı yerine saf ifade algısının öne çıktığı ve bundan dolayı içteki ile dıştakinin birlik içinde olduğu noktaya kadar geriye doğru izlemelidir. Burada eğer bir problem bulunursa, o "zengin ruh hayatı" problemi değil, daha ziyade sürekli ilerleyen "kendini başkasına devretme" problemidir ki, asıl ifade-niteliği bu başkasına-devretmeyle, gitgide nesnel "ayırıcı işaretler"e, şey belirlemelerine ve şey özelliklerine geçer. Bu "kendini başkasına devretme", ifadenin dünyası başka bir forma geçtiği ve "tasvir"in dünyasına ve nihayet saf "anlam"ın dünyasına yakınlaştığı ölçüde artar. Buna karşılık, kendini başkasına devretme, bizzat kendi içinde

** Ahlakça kusurlu toplumsal grup, kötü çevre.

salt varlığını sürdürdüğü sürece, kendi içinde de merkeze oturmuş ve tartışılmaz bir konumda kalır. Burada, saf ifade niteliklerine bakıp da bu ifadelerde bildirilen bir gerçeklik hakkında hüküm vermek zorunlu değildir; tam tersine, bizzat bu ifade nitelikleri, gerçekliğin doğrudan renklerini kendinde taşır. Çünkü bilincin gelişiminin bu aşamasında, bilinci eksiksiz olarak dolduranlar, yalnızca onlardır. İfade niteliklerinin nesnel "geçerlilik" talebini tartışmalı 100
yapabilecek ve köreltebilecek nitelikte bir varlık kıstası mevcut değildir. Yaşantı henüz tamamen ifade olgusu içinde varlığını sürdürdüğünde, bu olgunun içinde yatışamaz; yine bu noktada bilinç, "dünya" düşüncesini öyle bir form içinde tasarlamıştır ki, bu form içinde dünya, ona göre, mümkün ifade yaşantılarının tamamı ve adeta onların sahnesi ve gerçekleşme yeridir. Teorik bilginin şey kavramı ile nedensellik kavramı, elbette bu başlangıçtaki dünya manzarası karşısında, "varlığın" yeni bir kavranışını ve tanımlanışını oluşturur. Bu tanımlama, tek başına ve yalnız başına tanımlama, yani biricik-mümkün tanımlama olarak kabul edilirse, o zaman bu kabulle, saf ifade dünyasına kurulan bütün köprüler yıkılır. Daha önce olgu olmuş olan şey, şimdi bir problem haline; bilginin basiretinin, henüz çok ince örülmemiş teorinin tam olarak üstesinden gelemeyeceği bir problem haline gelir. Böyle bir olgu, ilk başta görüldüğü bakış-zeminini başka bir anlayış çerçevesine oturmak için bir kez bakışa kapandıysa, o zaman hiçbir dolaylı sonuç çıkarma gücü, onu bize tekrar geri getirmez. Dönüş yolu teorik düşünmenin sahip olduğu vasıtaları üst üste yığmamızdan ve onları ayrıntılı ve titiz olarak biçimlendirmemizden ibaret olamaz. Dönüş yolu, sadece, bilincin, bu düşünmenin genel doğasına nüfuz etmesiyle ve bu düşünmeyi tartışılmaz haklılığı ve zorunluluğu içinde, ama aynı zamanda sınırlılığı içinde kavrayıp öğrenmesiyle bulunabilir. Bu düşünmenin kesintisizce ilerleyen sistemi bir kez açıkça kavranıp anlaşıldığında, ifadenin dünyasının niçin sistemde aranamadığı ve bu-

lunamadığı da anlaşılır. Teorinin vasıtalarının her kuvvetlenişi ve daha da geliştirilmesi, hedef hattı başka bir noktaya taşınmadığı sürece, burada ivme kazanmaz. Doğrudan ve basit ifade-duyusu-anlamı, teorik dünya bilgisinin duyu kaynaklı anlamından ayrılmalıdır; o öncelikle, ilk hamle olarak onun "açıklanışı"na girişilmeden önce, *bütün olarak* onarılmalıdır.

Bu yolu açıkça tanımlamak, en az temsil-teorisi kadar başkasının ruh halini anlama-teorisine de yapışmış olan ilk baştaki olgusal zayıflıkları apaçık eleştiriyle keşfetmiş olmak, Scheler'in hizmetidir. Onun gerçek öğretisi, başka bir öğretinin girdabından ve tehlikeli kayalığından (Scylla'sından ve Charybdis'inden*) uzakta bulunmak ister. Scheler'in öğretisi "yabancı ben"in kesinliğini, bu benden önce bulunan başka bir benden doğru "açıklama"ya, sonra
101 kesinliği diğerine indirgemeye girişmez. Bu öğreti, işte bu kesinliği, "sen-apaçıklığı"nı, incelemeyi başlatan ve artık daha geriye götürülemez bir veri olarak kabul eder. Scheler'e göre temsil teorisi gibi başkasının-ruh-halini-anlama teorisinin de temel eksikliği, her ikisinde de fenomenolojik duruş yerinin tamamen terk edilmiş olmasında ve bunun yerine realist bir duruş noktasının -üstelik gizli biçimde- benimsenmesinde yatmaktadır. Filozof, en çok, olan şeyi göstermekten değil, herhangi bir kabul edilmiş realist teoriye göre "ifade edilebilen" şeyi dikkate almaktan sakınmalıdır.[26] Böyle bir teorinin içindeki "mümkün şey", fenomenal-gerçek olan şeyin kıstası haline getirilemez. Scheler'in "algı teorisi", bu "gerçeklik"i, niteliksel olarak belirli ve ayrımlaşmış "duyumlamalar"dan oluşturma noktasında değil, ifade-birliklerinden ve ifade-bütünlüklerinden oluşturma noktasında tasvir eder. Bu bütünlükler, asla duyum ve

* Scylla: Messina Boğazı'nda bir girdap; Charybdis: Messina Boğazı'nda tehlikeli bir kaya.

[26] Bkz. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie (Sempatinin Doğası ve Formları), Bonn 1923, s. 282.

form birlikleriyle, hareket ve değişim yapılarıyla beraber, salt renk niteliklerinin toplamı olarak açıklanamaz. Bu bütünlükler, daha ziyade birincil olarak, öncelikle iki farklı "hareket sistemi" içinde kavranarak farklı bir yapı kazanan, ayrılmaz bir bütün teşkil eder. Algı yaşantısı -"dış" algı olarak adlandırılan algı fiilinde-, bireyin bedenini "doğanın", fiziksel dünyanın bir nesnesi olarak işaret etme fonksiyonu kazanabilir. Ya da algı yaşantısı, iç algı fiilinde -ister kendi ya da ister yabancı ben olsun- bir *ben*i sembolik olarak anlatma fonksiyonu elde edebilir. Esas itibarıyla bu deneyim yaşantısı, ilk olarak ne bir "beden dünyası"nın seyrinde, ne de "sırf-ruhsal" bir gerçekliğin seyrinde bulunur. Bu yaşantıda kavranan şey, daha sonra gerçekleşecek olan "psişik" ve "fiziksel"liğe parçalanışa karşı, henüz tamamen tarafsız olan birlikli bir hayat akışıdır. Bu tarafsız ilk-temel, ister bedensel bir nesnenin, ister canlı bir öznenin temaşası için biçimlendirilsin, bu, esas itibarıyla oluşturma sistemine, yani "birbiri içinde" ya da "birbirinden ayrı sergileme" olarak sergileme formuna bağlıdır. "Böylece, ilk olarak farklı algı sistemlerinde -ve birinin ya da diğerinin vuku bulmasına göre-, içinde yabancı bireyin bedenini algılayışımızın gerçekleştiği bir olgu olarak (yani dış çevre etkileriyle ilgili olan bir olgu olarak) uyarım dizilerinin bir birlik oluşumu; içinde yabancı bireyin *ben*ini algılayışımızın gerçekleştiği bir olgu olarak (yani görsel ifade dizisinin iç dünya ile ilgili olduğu bir olgu olarak) uyarım dizilerinin başka bir birlik oluşumu ifade edilmektedir. İşte bunun için, bir ifade olgusu- 102
nun (mesela bir gülme, tehdit edici ya da sevimli ya da öfkeli bir "bakış" gibi) birliğini hep daha büyük bir görüntüler toplamına ayırma, -ki bu görüntünün parçaları, içinde bizim bedeni, yani etki birliğini fiziksel çevre bağlamında algıladığımız görüntü birliği açısından henüz özdeş birlikler olmaktadır- hesaba katılmamıştır. Eğer ben dıştaki algının işin içine sokulmasında, bireyin bedeninin gelişigüzel küçük parçaları için de düşünülebilecek olan ve bana al-

gının içinde verilmiş görüntü-birliklerinin peşinden gidersem, o zaman bu birliklerin her mümkün bağlanışlarında, hiçbir zaman "gülme" ya da "tehdit hareketleri" ya da "rica etme"nin birlikli görüntüsüne rastlamam. O zaman yanağı kaplamış olarak gördüğüm bir kırmızılık niteliği, asla, bilinen bir utanmanın adeta "somut hale geldiği" "utanma kızarması"nın görüntüsü değildir."[27]

Biz Scheler'in kendi tezi açısından dile getiridiği ayrıntılı temellendirmeden, burada artık daha genişçe bahsetmeyeceğiz. Daha ziyade, bu temellendirmeden hareketle, tamamen kendi araştırma ve problem koyma çerçevemizde kalan bir unsuru belirgin hale getirmekle yetineceğiz. Scheler'in "içteki" algıyla "dıştaki" algı arasında var olan asıl fenomenolojik farklılığı işaret etmek için, her ikisinin malzemesindeki bir ayrımdan değil, "sembolik fonksiyon"un farklılığından başlama zorunluluğu, karakteristiktir. Bu noktada, bizim "gerçeklik" olarak adlandırdığımız şeylerin hepsinin, yalnızca maddeden doğru belirlenemeyeceği; her gerçeklik konumlaması biçimi içinde belirli bir sembolik biçim verme motivinin -bu şekilde bilinen ve diğer motivlerden ayrılması gereken bir motivin- işin içine girdiği şeklindeki temel fikrimiz, yeniden doğrulanmaktadır. Fakat Scheler'in araştırmasının ulaştığı sonuç, bizim için daha başka ve özel bir açıdan da önem taşır. Çünkü şimdi, "ifade fonksiyonu"nun, teorik bilincin ve teorik "gerçekliğin" inşasında da kendi aslîyeti ve özgülüğü içinde yerini koruyan gerçek bir ilk-olgu olduğu, tam netlikle yeniden ortaya çıkar. Biz bu temel fonksiyonu iptal etmeyi düşünürsek, bu yapıldığında, bize "iç de-
103 neyim"in dünyasına giriş yolu kapanmış ve bizi yalnızca "sen"in alanına götürebilecek olan köprüler yıkılmış olacaktır. İfadenin birincil fonksiyonu yerine başka "gelişmiş" fonksiyonları geçirme girişimi -bu noktada aklî ya da estetik fonksiyonlar söz konusu olabi-

[27] Scheler, a. a. O., s. 304 ff.

lir-, kesinlikle ve asla üstesinden gelinemeyecek bir bedel gerektirir. Böyle "yüksek" fonksiyonlar, sadece, kendi asıl ve özgün formu içindeki ifade yaşantısının ilk tabakasını çok önceden kabul ederlerse etkili olabilirler.[28] Bu görüş, biz mitik dünyadan estetik dünyaya, estetik dünyadan teorik bilginin dünyasına geçer geçmez, kökten biçimde değiştirilip yeniden biçimlendirilir. Bu görüş bu noktada kesinlikle yararlı olmaz. Teorik-bilimsel bilginin ilerleyişinde, saf ifade fonksiyonuna gitgide zemin kazandırılır; "saf" yaşantı tablosu şeysel varoluş ve şeysel-nedensel ilişkiler formu haline getirilir. Fakat ifade fonksiyonu bu formun içine hiçbir zaman tam olarak giremez ve onun içinde yok olamaz; çünkü eğer yok olsaydı, bununla sadece mitik doğaüstü dünya ve tanrılar dünyası batmaz, aynı zamanda temel bir olgu olan "canlı oluş" olgusu da sönerdi. Mitik dünyanın gerçek vasıtası olarak tanıdığımız temel bilinç motivinin, deneyim gerçekliğinin inşasında da kesinleştirici tarzda işin içine karıştığını görmekteyiz. Bu gerçekliğin ikili bir gerçeklik olarak, bir "dış" ve "iç", bir "fiziksel" ve "psişik" gerçeklik olarak bilinebileceğine ve kavranabileceğine inanmamız, ruhsal varlığı ve olayı, şey dünyasının mevcudiyetine herhangi bir şekilde tamamlayıcı olarak "eklememiz"e dayanmaz. Bizzat kendi içinde ayrılan ve bu ayrılma sayesinde gitgide kendini sınırlayan şey, ilk başta yalnızca verili durumda olan yaşantı alanıdır. Bu süreç sayesinde nesnelerin dünyası, yani "doğa" ve "doğa yasaları" dünyası, 104

[28] Scheler "başkasına uyabilme teorisi"ne karşı haklı olarak şöyle söyler: "Kendi ben'inin başkasının ruh halini anlaması sürecinin hangi tarihte vuku bulması gerektiği tam olarak söylenemez. Bunun için mesela herhangi bir görsel içerik yeterli midir? Biz başkasını tamamen gelişigüzel görsel içerikler içinde "hissetmediğimiz" için, kesinlikle hayır. Görsel içeriklerin "ifade hareketleri"yle ya da en azından herhangi bir canlı organizmanın davranış biçimiyle ilgili olması gerektiği söylenir. Fakat bu cevap konuyu tam olarak açığa çıkarmaz. Bazı hareketlerin görsel sembollerinin, ifade hareketlerinin sembolleri olması, yabancı ve canlı bir şeyin mevcudiyetinin bilgisinin çok önceden kabul edildiğini gösteren bir kavrayıştır. Onların ifade olarak kavranışı temel değil, bu kabulün sonucudur." (a. a. O., s. 278)

bu tam-denklikte bu görüntüleri her zaman kendi içinde taşıyamadan ve onları böylelikle ortadan kaldıramadan yaşantı olaylarına eklenir.

Bundan dolayı burada "nesnel" analizin yolu gibi "öznel" analizin yolu da aynı amaca yönelir. Scheler esas itibarıyla öznel analiz yolunu tutmuştur. O, fenomenolog olarak, "yabancı bilincin" içeriği gibi ben bilincinin içeriğini de açığa çıkarmaya çabalamıştır. Bu noktada Scheler, bilinci kendi tam gelişmiş formu içinde ele alır: O, sadece ara sıra geriye şöyle bir bakarak "ilkel" bilinç oluşumlarını inceleme alanına dâhil etmek amacıyla, "dış" ve "iç" deneyimin dünya tablosundan hareket eder. Buna karşılık bizim, kendi genel problem-koymamız gereğince, ters yönü tutup gitmemiz gerekmektedir. Biz, nesnel zihnin ürünlerine karşılık gelen bilinç tabakasını "yeniden kurma" yoluna ulaşmak için, "nesnel zihin"in bir ürünü olarak, mitik dünyanın nitelikleriyle başlamak zorundayız. Öncelikle, nesnel ve öznel inceleme biçimlerinin sonuçları karşılıklı olarak açıklanıp onaylanarak, ikili bakış açısı kazanılabilir. Saf ifade yaşantılarının derin boyutu, bu ikili bakış açısı içinde bize kendini açar. Scheler yabancı bilincinin *ben* bilincinden daha önce olduğu, *sen* algısının *ben* algısından önce gerçekleştiği tezini savunduğunda, bu, saf psikolojik incelemenin duruş noktasından bakınca, daima bir paradoks niteliği içinde kalır. Çünkü biz kendimizi içebakışa, "kendini psikolojik bakımdan inceleme" metotlarına verip yalnızca bu metotlara güvenince, içebakışta ve içebakış vasıtasıyla kavranan şeylerin hepsi, asıl kendilik çevresine bağlanmış olmaktadır. Burada ben, ister dıştaki nesnelerin dünyası, ister yabancı öznelerin dünyası olsun, ona bir dünya açılmadan önce, herhangi bir şekilde "önceden belirlenmek" zorundadır. Buna karşılık, eğer sembolik formların incelenişinden, özellikle mitosun incelenişinden hareket edilirse, şey-durumu başka türlü kendini gösterir. Çünkü "gerçek ben" ya da gerçek bireysel bir "kendilik" var

olmuşsa, sadece *ben* ve *kendilik*in bilinmesinin başta değil de sonda bulunması durumu, mitik dünya tablosuna işaret edebilir. "Psikolojik idealizm"in bilgi teorisinin çoğunlukla kendinde apaçık olarak gösterdiği temel kabul, yani temelde sadece gerçek bilinç durumlarının ifade edilebildiği ve öncelikle onlardan çıkarılan bir sonuç vasıtasıyla, bedensel bir doğanın ve başka yaşantı dünyalarının gerçekliğinin kazanılabileceği varsayımı, mitik olguların içyapısına göz atıldığında, baştanbaşa problemli olarak ortaya çıkar. Burada da *ben*, sadece aynı zamanda kendi karşısındakinde varsa ve bu karşısındakiyle, "sen"le ilişkili ise, bizzat kendi içinde var olur. Şayet *ben* kendi kendini bilirse, o kendini sadece, bu temel ve ilk bağıntı içindeki ilişki noktası olarak bilir. *Ben* burada bizzat kendine, sadece yönelmiş-varlık olma, başka hayat merkezine niyetlenme şeklinde sahiptir. *Ben*, gerektiğinde soyutlanan bir şeysel töz, mekândaki bütün diğer şeylerden tam anlamıyla ayrı olarak varolabilen şeklinde düşünülemez; tersine *ben*, kendi içeriğini, kendi kendisi-için-varlığını, öncelikle, diğerleriyle birlikte bir dünya içinde bilmek ve kendini bu birliğin içinde diğerlerinden ayırmak suretiyle kazanır. Scheler şöyle der: "Yabancı yaşantıların imgelerini, kendi yaşantılarımızın "ilk önce" verilmiş bir malzemesiyle, bu yaşantıları daha sonra ...başka yaşantıların bedensel görüntülerine yerleştirmek için kurmak zorunda olmamız, hiç de anlamlı değildir; tersine, yaşantıların ben-sen bakımından ilgisiz bir akışı, ilk önce bilfiil benlik ile yabancı olanın ayrılmamışlık ve iç içe geçmişlik taşıdığı noktada vuku bulur. Bu akışta önce, yavaş yavaş akışın yeni unsurlarını kendi çevresine çeken ve bu süreçte arka arkaya gelen ve derece derece farklılaşan bireylere denk getirilen sağlam biçimlenmiş bir hortum, aşamalı olarak oluşturulur."[29] Mitik "ben bilin-

105

[29] Scheler, a. a O., s. 285.

ci"nin formuna derinlemesine giriş, bize, bu süreç için çok dikkat çekici örnekler ve kanıtlar sunmaktadır. Burada biz, hayat akışının kesintisizliğinden kademeli olarak ayrılıp giden tek tek sağlam hortumların oluşumuna, daha doğrudan vakıf olabiliriz. Biz hayatın bütününden hareketle, insan dünyasıyla birlikte hayvan ve bitki dünyasını da içine alan ayrımlaşmamış bütünlüğünden doğru, "bizzat" insana ait olanın varlığının ve formunun nasıl yavaş yavaş yükseldiğini ve farklılaştığını; ayrıca, bu varlığın içinde türün ve cinsin "gerçekliği"nin nasıl bireyin gerçekliğinden önce geldiğini izleyebiliriz. Bireysel bilincin ana hatlarını da öncelikle biz, kültür bilincinin bu tür oluşumlarında ve bu oluşumlarda görülebilen birbirini izleme kuralında, çok net biçimde kavrayarak ve anlayarak öğreniriz. Tek tek ruhların incelenişinde çok güç tanınabilen ve yorumlanabilen şeylerin çoğu, burada tekrar -Platon'un ifadeleriyle-
106 "büyük yazıyla yazılmış olan" şeklinde ortaya çıkar. Kültür bilincinin büyük eserlerinde, öncelikle gerçekten "ben haline gelme" de okunabilir olur. Çünkü insan kendi *ben*ini, ilkin kendi zihinsel fiillerinde bilinç haline getirir; insan kendi özüne, ilkin daima aynı akan yaşantılar dizisi içinde sürüklenmek yerine, bu dizileri bölüp şekillendirerek sahip olur. Ve sadece bu biçimlenmiş yaşantı gerçekliği imgesinde insan, bundan sonra, kendi kendini "özne" olarak, çok-biçimli varoluşun monadik merkez-noktası olarak yeniden bulur. Bu içteki-değişim ve içteki-oluşma fiili, mitosta adım adım izlenebilir. Mitik "olay"ın birincil niteliği, insanın, büyüsel-mitik nitelik taşıyan ve dıştan gelen etkiler arasında adeta parçalanmasında ve bu etkiler arasında oraya buraya gidip gelmesinde yatar. Onlardan her biri, kendi varoluşuyla, insan bilincinin bütününü talep edip kendine çekmek ister; hepsi bilince kendi rengini ve sesini damgalar. *Ben*, ilkönce asla bu damgalanmanın karşısında durmaz; bu damgalanmayı kısmen değiştirebilir. *Ben* bu etkilere sadece boyun eğebilir ve bu boyun eğme fiili içinde onlara kendini tutuklu

gibi verebilir. Böylece *ben*, belirli müstakil görüntülerde kendine sunulan, birden ve karşı konulmaz biçimde kendine saldıran ifade unsurlarının hepsi arasında, bir oyun topu haline gelir. Sürekli düzen ve geçiş olmaksızın, bu unsurlar birbirini izler; bu unsurların mitik "çehresi", tek tek ürünleri hesap edilemez şekilde değiştirir. Yerli olma, güven verme, koruma ve savunma izlenimi, kendi karşıtına, yani ulaşılmaz olma, korku salma, belirsiz-dehşet verici olma haline, aracısız şekilde dönüşebilir.[30] Gerçeklik, -özellikle Usener'in "anlık tanrılar" ve "özel tanrılar" ayırımında gösterdiği gibi- birbiriyle belirli biçimde sınırlanmış, kişisel özelliklerle ve karakteristik niteliklerle donatılmış bir "doğaüstü güçler" dünyası haline gelmeden çok uzun süre önce, tamamen belirsiz anlamda "doğaüstü güçlere sahip"tir.[31] Bu, çok farklı biçimde olan, birbirini çok renkli değişimle izleyen etkilerin karışıklığı derece derece çözülüp hepsi belirli bir özü kendinde taşıyan biçimler halinde çoğalınca olur. Hiçlikten gelmiş gibi ortaya çıkan ve yeniden parçalanıp hiçliğe giden mitik ögesel-yaşantılardan, ilkönce bir niteliğin birliği şeklinde bir şey açığa çıkar. Bu şekildeki saf ifade olguları, eski güçlerini şimdi de korumaktadır; fakat onlar birbiriyle yeni bir ilişki kurar. Onlar birbiriyle birleşir ve gelişmiş düzen ürünleri halinde serpilir. İfade, sadece bizatihi yaşanmaz; ayrıca o, adeta nitelik itibarıyla değerlendirilir. Göreli aynı kalan belirli fizyonomik ana hatlar vardır ki, tanrı ve doğaüstü varlık onlarda tanınır ve bir diğerinden ayrılır. Mitosun bu yönelimde başladığı şey, dil ve sanat va-

107

[30] Canlı kanıt olarak burada, Spieth'in Ewe'lerin dini üzerine yazdığı yazıdan, (Lpz. 1911, s. 7 f.) aldığım tek bir örnek bulunabilir. "Anvo'ya ilk gelen sömürgeciler, şunu gözlemlediler: Bir adam çalılıkta, büyük ve bir kalın maymun ekmeği (baobap) ağacının önünde durmak zorundaydı. Bu ağacın manzarasından o korkar ve bundan dolayı bu olayın yorumlanabilmesi için bir rahibe gider. Rahip onun yanında duran ve onun tarafından saygı görmek isteyen maymun ekmeği ağacının bir tro olduğu cevabını verir. O halde korku bir ayırıcı işarettir ki bir tronun kendini bu işarette gösterdiğini herkes bilmektedir."

sıtasıyla mükemmelleşir: Çünkü tanrı ilkönce tanrı isimlerinde ve tanrı sembolünde tam bireysellik kazanır. İnsanın, gelişme yolunda kendi genel gerçeklik manzarasını inşa ederken hareket ettiği başlangıç noktası, tanrının kendisinin açıkça sınırlanmış belirli bir tekbaşına-varlık olarak düşünülmesi değildir; tersine bu düşünüşün kendisi sondur. İçinde zihnin farklı enerjilerinin hepsinin çalıştıkları ve karşılıklı olarak birbirine geçtikleri bir oluşturma sürecinin olgunlaşmış meyvesi, bizzat bu fikirdir.

III. Kısım: İfade Fonksiyonu ve Ruh-Beden Problemi

108 Belirli bir görüntünün, yalın "verililiği" ve görülebilirliği içinde, aynı zamanda içteki bir canlandırma olarak bilinmesi olayında, kendi içinde varlığını sürdürürken, başka bir gerçekliği de kavrayan bilinç, bize kendini öncelikle ve doğrudan doğruya saf ifade olgusunda gösterir. Bu olayın kendisinin nereden doğduğu ve onun nasıl açıklanabileceği sorusu, burada artık sorulamaz. Çünkü onun çözümü zorunlu olarak bir daire içinde hareket eder. Basit ifade olgusu, şüphesiz bizi "aşkınlık" ve gerçeklik bilinci biçimlerine doğru sevk eden vasıta olduğu için, acaba kendisi aşkın olan bir şeyden nasıl türetilebilir ve kavranabilir? Algının bu ilk baştaki "sembol karakteri"nin şüpheci tavırla inkârı, bu nedenle, tüm bilmemizi gerçeklikten kökten ayıracaktır; fakat diğer taraftan elbette sembol karakterinin kendisini dogmatik biçimde temellendirme girişimi de başarısız olur. Burada biz daha ziyade, -Goethe'nin sözleriyle ifade etmek gerekirse- tamamen zorunlu ve doğuştan olan bir kavramın, sebep-sonuç kavramının bizi yanılgıya düşürme ve felakete sürükleme tehlikesinin ortaya çıktığı bir noktada bulunmaktayız.[32] Çünkü nedensellik kategorisi gerçek bir "ilk olgu" niteliğini zorla

[31] Ayrıntılı bilgi Sprache und Mythos yazımda, özellikle s. 18 ff, ; ayrıca c. II, s. 246 ff.
[32] Bkz. Goethe, Über Naturwissenschaft im Allgemeinen, Naturwiss. Schriften (Weim.-Ausg.) XI, 103.

kendi mülkiyetine geçirdiği için, onun saf ifade fonksiyonu bağlamında her kullanımı, ifade fonksiyonunu açıklayamaz; sadece karanlık hale getirebilir.

Acaba biz bu olguyu kendisi için inceleyip konumlamak ve var kılmak yerine, başka bir olguyla bir araya getirirsek ve onu, bir cinsin özel türü olarak düşünürsek, bu karanlıklaşma tehlikesi ortadan kalkmaz mı? İfadenin kendine özgü yanını ve değiştirilemez niteliğini yanlış tanımadan, "ifade"nin içinde, "sembolik" olanın özel bir niteliğini ve sistemini görebilir miyiz? İfadenin bu düzenlenişi, ifadeyi, onun bizzat kendinden tümüyle uzaklaşan, sonunda ortadan kalkan bir problemler bütünü altına sokmak anlamına gelmez mi? Çünkü şimdi, ifadenin "şey" ile "sembol"den, "işaret edilen" ile "işaret"ten ayrımlaşmış olarak tanınmaması, onun kendine özgü ayrıcalığıdır. İfadede "salt-duyusal" varoluş olarak bir görüntü niteliğinde olan şey ile dolaylı tanımayı ifade eden ve duyusal varoluştan farklı olan bir zihinsel-ruhsal içerik arasında, hiçbir ayrılık bulunmaz. İfade kendi gerçek özüne göre açığa vurulan bir şeydir ve elbette bu dışa vurmayla biz, yer yer içtekindeyizdir ve içtekinde kalırız. Burada ne çekirdek, ne kabuk vardır; burada "birinci" ve "ikinci", "biri" ve "diğeri" yoktur. Bu nedenle "sembolik olan" kavramı, "salt" sembol ile "eşyanın kendisi" arasındaki bu ayrılığın açıkça ortaya çıktığı ve bu ayrılığın, özel vurgu ile kavrandığı ve ortaya çıkarıldığı durumlarla sınırlanmış şekilde tanımlanırsa, o zaman burada, henüz bu kavramın hiçbir kullanımının olmadığı bir alanda bulunduğumuza dair bir şüphe yoktur. 109

Buna karşılık biz, sembol kavramına en baştan daha geniş ve başka bir anlam verdik. Biz bu kavramla, içinde duyusal olanın biçimlenmiş bir "anlam gerçekleşmesi" şeklinde kendini gösterdiği, yine içinde bir duyusalın, kendi varoluşu ve öyle-varlığı niteliği içinde, aynı zamanda bir anlamın cisimleşmesi ve ortaya çıkması, nesnelleşmesi ve öznelleşmesi olarak görüldüğü olguların bütünü-

nü kuşatmayı denedik. Bu yüzden, duyusal ve zihinsel unsurların bu şekilde net biçimde birbirinden ayrılmış olması, onların kendi başka türlülükleri ve karşıtlıkları içinde bilinmeleri gerekli değildir. Bu bilme formu, gelişimin başlangıcını değil, özellikle sonunu işaret eder. Her iki unsurun çift yönlülüğü, henüz çok ilkel olan bütün bilinç olgularında bulunmaktadır; ama bu gizli-güç, asla en baştan güncelliğe doğru açılmamıştır. Biz duyusal-zihinsel bilincin oluşturduklarında çok aşağılara inebilsek de, bu bilince hiçbir zaman, bütün ayrılışlar ve farklılaşmalar öncesinde, kesin bir çelişkisiz-şey olarak, bir mutlak-yalın şey olarak rastlamayız. O daima, bizzat kendi içinde ayrılan canlı bir şey olarak, bir *ἐν διαφερόμενον ἑαυτῷ* (görülebilir) olan olarak ortaya çıkar. Fakat eğer bu ayrımlaşma mevcutsa, bununla bile henüz bu şekilde yerleşmez; daha ziyade bu konumlama, şayet bilinç hayatın doğrudanlığından zihnin formuna ve kendiliğinden zihinsel oluşturma formuna geçerse, ancak o za-
110 man başarılı olur. Öncelikle bu geçiş, bilincin yalın mevcudiyetine ait olan tüm gerilimleri yaygınlaştırabilir; bütün içsel çelişkililiklere rağmen, daha önce somut bir birlik olmuş olan şey, şimdi birbirinden ayrı ortaya çıkmaya ve analitik ayrımda "açılmaya" başlar. Saf ifade olgusu, bu türlü bir ikiye-ayrılma formunu tanımaz. Bu olguda bir "anlama" biçimi, soyut yorumlamanın şartına bağlanmış olan bir anlama kipi ifade edilmektedir. Olgunun basitçe açıklanması, aynı zamanda onun yorumlanması ve ayrıca biricik yorumudur ki, olgu da buna uygun ve muhtaçtır.

Saf teorik dünya incelemesi ve felsefe ifade olgusuna eğilir eğilmez ve onu yargılamaya girişir girişmez, bu birlik ve sadelik, bu kendisi-anlaşılabilirlik hemen kaybolup çok karmaşık ve problemli bir alan haline gelir. Çünkü şimdi ifade olgusunun kendi içinde taşıdığı unsurların farklılığı, kaynaktaki bir farklılık halinde öne çıkarılır. Fenomenolojik bir soru ontolojik bir soruya dönüşür; ifadenin "kendi anlamı" olarak bildirdiği şeye kendini verme, ifadeye te-

mel teşkil eden varlık sorusu vasıtasıyla bastırılır. Bu varlık yalın varlık olarak düşünülemez; o daha ziyade ayrı türden iki parçanın bağlanması olarak kendini gösterir. "Psişik" ve "fiziksel" şey, "ruh" ve "beden", varlığın içinde bağlanmış ve birbiriyle ilişkilenmiştir. Acaba başka dünyalarda doğan ve başka dünyalara ait olan iki kutup arasında, böyle bir "bağlantı" nasıl kurulur? Bizzat şeylerin metafiziksel varlığı içinde kesin olarak çelişkili gibi görünen şey, deneyimde nasıl desteklenip birlikte mevcut olabilir? İfade olgusunda ruhsal ve bedensel varoluşu saran bağ, bundan dolayı, görüntü zemininden gerçek varlık zeminine, metafiziksel bilgi zeminine geçildiği anda parçalanır. Beden ile metafiziksel töz olarak ruh arasında, hiçbir mümkün uzlaşma yoktur. Ontolojinin ilk baştaki soru koymasında temellenen çabası, bütün anlam-problemlerini salt varlık-problemine dönüştürmektir. Varlık, her duyu-anlamının en sonunda herhangi bir şekilde bağlanmak zorunda olduğu temeldir. Saf sembolik ilişkilerin *fundamentum in re**si gösterilemediği sürece, yani bizzat kendi içinde anlam taşıyan şey, herhangi bir reel belirlemeye dayandırılmadığı ve bu belirlemede temellendirilmediği sürece, sembolik ilişkilerin hiçbirinin bilinmesi ve kesinleşmesi söz konusu olamaz. Burada da, her şeyden önce iki belirleyici şey, metafiziğin tüm problemlerine egemen olan belirleyiciler, şey ve nedensellik kavramları vardır. Bütün diğer ilişkiler en sonunda şey kategorisine ve nedensellik kategorisine dökülür. Bu ilişkiler, bu kategoriler tarafından gerçekten emilir. Doğrudan doğruya "şeyler" ve "özellikler", "sebepler" ve "sonuçlar" ilişkisi olarak söz konusu edilmeyen ya da teorik düşünme çalışmasıyla böyle bir ilişkiye dönüştürülemeyen şey, en sonunda anlaşılmamış halde kalır ve anlamanın mümkün olmayışı, bu şeyin mevcudiyetini de şüpheli yapar. Böylece bu şey, hayalî görüntü içinde, bir anlam ya da hayal gücü yanılsaması içinde yok olma tehdidi altında olur.

111

* nesnedeki temel

Bu genel şey-durumu, ruh-beden probleminin, "deneyim"in zemininden kesin olarak ayrılır ayrılmaz ve metafiziksel düşünmenin etkinlik alanına geçer geçmez yaşadığı kaderde açıkça ortaya çıkar. Bu geçişte öncelikle talep edilen şey, adeta, onun daha önceki dilini unutmasıdır. Saf ifade fonksiyonunun dili tözsel metafiziksel dünya kavrayışının, yani töz ve nedensellik kavramlarının diline çevrilebildiği zaman, bu dilin anlam dolu ve anlaşılabilir olması söz konusu olur. Fakat bu çeviri için harcanan her çaba, en sonunda yetersiz olarak kendini gösterir. Burada daima, bütün metafiziksel düşünme çabalarıyla alay ediyor gibi görünen karanlık bir tortu kalır. Aristoteles'ten beri metafiziğin tüm çalışmaları, bu tortuyu tamamen yok edememiş, ruh-beden ilişkisinin "akıl-üstülüğü"nü ilkesel olarak ortadan kaldıramamıştır. Yeni başlayan çağın büyük klasik sistemlerinin tüm çabalarına rağmen, Descartes ve Malebrance'daki, Leibniz ve Spinoza'daki "rasyonalizm", bu problemi kendi dairesinde çözmeye ve onu kendi egemenliği altına almaya yönelik birçok girişimde bulunmasına rağmen, problem henüz kendi duruş noktasını korumakta, garip ve çelişkili "inatçılığını" bırakmamış gibi görünmektedir. Modern metafizikçi, aynı zamanda fenomenolog olmak isterse, bundan dolayı burada, hemen güç bir ikilem arasında kalır. O da problemi tümüyle metafiziksel varlık ve öz bilgisi alanına götüremez ve ona bu bilginin ışığıyla nüfuz edemez. Fakat diğer taraftan modern metafizikçi, bu nüfuz edilemezliğin, bizzat problemin karanlık hale gelişinin sorumlusu olarak görülebi-
112 leceğini gizleyebilir. Öncelikle ışık dağılımının değişmesi, deneyim manzarasıyla metafiziksel manzara arasındaki değişim, metafiziğin tarihinde ruh-beden probleminin hep içinde bulunduğu dikkat çekici loşluk ve yarı karanlık durumu oluşturur. Nicolai Hartmann'ın metafiziğinin önemli bir hizmeti, bu metafiziğin, bu problem durumunu net ve apaçık bir düşünmeyle kavraması ve bu problem-durumunu tavizsiz olarak ve çekinmeden kabul etmesidir.[33]

Hartmann'ın "Bilginin Metafiziği", artık eski metafiziksel sistemlerin yaptığı gibi, alacakaranlığı ortadan kaldırma içine girişmez; yalnızca loşluğu göstermeye çalışır. Hartmann bundan böyle, ne pahasına olursa olsun metafiziksel bulmacanın çözümünü aramaz; tam tersine o, bu bulmacayı açıkça ve tam olarak kavramakla yetinir. Böylece onda "aporetik", metafiziğin önemli bileşeni haline gelir. Ruh-beden problemine gelince; elbette yalnızca, doğrudan fenomenolojik "buluntu" göz önünde tutulursa, böyle bir aporetik için ilk olarak hiçbir mekân mevcut değil gibi görünmektedir. Hartmann'ın kendisi, beden ve ruh birliğinin, insanın özünde önceden var olduğundan ve bundan dolayı asla çıkarımsal bir şey olamayacağından hareket eder. Bu birlik, yapay olarak zorla ayrılmadığı sürece vardır ve mevcut olacaktır. Fakat işte bu tamamen yapay ayırma, beden ve ruh ilişkisini açıklamak isteyen tüm geleneksel metafiziksel teorileri suçlu hale getirmektedir. Ne etkileşme teorisi, ne psiko-fiziksel paralelizm teorisi, açıklama görevini hakkıyla yerine getirebilir: Teoriler fenomenal-olayı tasvir etmek ya da onu lüzumu halinde yeniden yazma yerine, tamamen başka nitelikteki şey-durumunu geçirir. Fakat bizzat Hartmann için de, bundan böyle, kendini olgulardan hareketle problemsiz ve kesin şekilde ortaya koyan birlik, onu düşünsel olarak açık hale getirmeyi ve açıklamayı denediğimiz anda parçalanır. Saf deneyim yaşantısı içinde, bilincin duruş noktasından doğru bakılınca, bedensiz ruhu veya ruhsuz bedeni tanımadığımız kesindir. Fakat bu tanıma birliği, diğer taraftan, asla bilginin birliği anlamına gelmez. Doğrudan bilme bize, "fiziksel" ve "psişik olan"ın hem birbirine bağlı, hem de çözülmez şekilde bir diğerine bağlanmış olduğunu göstermesine rağmen, sonuçta 113

[33] Nicolai Hartmann'ın metafiziğiyle ilgili izleyen bilgiler için ben, "Düşünme Psikolojisinin Sınır Sorusu ve Bilgi Teorisi" yazımdaki ayrıntılı anlatımları tamamlayıcı olarak gösteriyorum; Jahrbücher der Philosophie, begr. Von Frischeisen-Köhler, hsg. Von W. Moog, c. III, Berlin 1927, s. 79 ff.

bu bilme, mevcut bağı henüz soyut ve kavramsal anlamda zorunlu bir bağa dönüştüremez. "Bir sürecin nasıl beden olayı olarak başlayabildiği ve ruhsal mekanizma olarak nasıl sona erebildiği açıkça kavranamaz. Gerçi onun öyle olabilmesi *sadece soyut olarak* anlaşılır ama, onun nasıl öyle olabileceği *sadece somut olarak* anlaşılmaz. Burada bütün kategorik kavramların yetersiz kaldığı mutlak bilinebilirlik sınırı, hem fizyolojik, hem de psikolojiktir. Doğrudan doğruya problem ayrılığına egemen olabilecek bir "psiko-fiziksel nedensellik" kabul etmek, doğalcı bir safdillik olmuştur. Hatta her ikisini de tanıdığımız alanların, yani psikolojik ve fizyolojik alanların birbiriyle birleşip birleşmediği; bu alanların gerçekten ortak, adeta çizgisel/doğrusal bir sınırda birbiriyle temas edip etmedikleri ya da birbirinden çok ayrı olup olmadıkları ve onların arasında üçüncü, irrasyonel bir alanın bulunup bulunmadığı çok tartışmalıdır. ...Çünkü birlik ontolojik olarak inkâr edilemeyeceği, ama fizyolojik ve psikolojik olarak da kavranamayacağı için, sonuçta saf bir ontik birlik olarak, aynı zamanda metafiziksel ve metapsişik bir birlik olarak, kısaca, psiko-fiziksel varoluş biçiminin irrasyonel nitelikli derin bir tabakası olarak, bütün kavrama oluşumundan bağımsız biçimde kavranabilecektir. ...Psiko-fiziksel sürecin uyumlu doğası, bu ontolojik derin-tabakada bulunur; bu doğa kendinde ne fiziksel ne psişik olan, tam tersine her ikisinde sadece bilince dönmüş olan kendi yüzey-tabakalarına sahip ontik olarak reel ama irrasyonel bir süreçtir."[34]

Hartmann'ın bu cümlelerinde mükemmel özlülük ve açıklık içinde ortaya konan karakteristik çıkarım biçimi, metafiziğin ruh-beden problemi ilişkisini belirleyiş şeklidir. Eğer beden-ruh ilişkisinde olgu olarak inkâr edilemeyen birliğin, metafizik kavramlarda

[34] N. Hartmann. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Bir Bilgi Metaziğinin Ana Nitelikleri), Berlin 1921, s. 322 f.

hep sadece eksik, hatta kendi içinde çelişki dolu bir anlatım bulabildiği görülürse, o zaman buradan, kavramlarda bir eksikliğin varolduğu sonucu değil, varlıkta bir irrasyonellik olduğu sonucu çıkarılır. Metafiziksel düşünme, olgunun birliğini parçalamakla ve onu birbiriyle tutarsız unsurlara ayırmakla suçlanamaz; tersine anlaşılmazlık ve çelişki bizzat gerçekliğin çekirdeğine taşınır. Varlığın kendisinde, düşünmenin gayretiyle sonuçlanamayan bir *hiatus irrationalis** ortada kalır. Psişik olanın doğasını fiziksel olanın doğa- 114
sından ayıran çatlağı aşmak için geriye sadece bir tek yol kalmış gibi görünmektedir. Her ikisi, o kadar uzun süre yalnızca empirik-bilinen ve kolay ulaşılabilir varoluş çevresinde takılıp kalmasına rağmen, eğer birbiri karşısında ayrı türden olarak kalmak zorundalarsa, o zaman bizim için kesinlikle benzemez biçimli olan şeyin, o ortak bir temelden doğduğu kadarıyla içsel bir ilişki içine yerleştirilebilmesi imkânı mevcut olur. Bu temel elbette artık deneyimlenebilir olanın alanında aranamaz; tersine aşkın bir alanda aranabilir. Aynı zamanda bu ortak temel, artık gerçek anlamda bilinebildiği noktada değil, sadece tahmin edilebildiği ve gerektiğinde hipotetik olarak konumlanabildiği noktada yatar. Hartmann buna göre şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: "Ruhsal ve bedensel olguların paralelliği, buna göre, ortak bir kökten çıkarılan zorunlu olgu olmaktadır. En sonunda ...söz konusu olan birlikli, ontik-reel süreçler, ne fiziksel olanda ne de psişik olanda başlar ya da biter; tam tersine kendisinde doğrudan bilinçten söz edilemeyen bilfiil bir üçüncü bir şeyde başlar ya da biter. Olgularda fiziksel ya da psişik oluş olarak ortaya çıkanlar, bu reel süreçlerin sadece farklı parçaları ya da kısımlarıdır."[35] Buradan, modern metafiziğin ruh ve beden ilişkisi sorusuna verdiği cevabın, kendi içeriği içinde ayrıldığı, ama kendi genel

* İrrasyonel açıklık

[35] Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis, s. 324.

soyut tipi içinde, eski sistemlerin cevaplarından ayrılmadığı sonucu çıkarılır. İçinde karşıtlıkların ortadan kaldırılmaya çalışıldığı ilk temel, artık Okkazyonalizm'deki, Spinoza'nın özdeşlik felsefesindeki ya da Leibniz'in ezelî ahenk sistemindeki gibi bir ilahî ilk-temel olarak belirlenmez. Fakat bu temelin gerçekleştirmek zorunda olduğu fonksiyon, empirik-bağdaşmaz olanı kendi birliği içinde bağlama ve mutlak varlığın alanında *coincidentia oppositorum*** u gerçekleştirme fonksiyonu değişmemiş halde kalır. Bu durumda ise, problem çözülmeyip, ertelenmiş olmaktadır. Çünkü beden ile ruh arasındaki ilişkinin niteliği sorusu, bizden hiçbir zaman ayrılmayan, sadece karşılıklı ilişki içinde tanıyıp öğrendiğimiz olgulardan hareketle bize sorulur. Bu soru, olgunun birliğini açıklamak yerine, apaçık aşkın bir ilk-temelin birliğini açıklamaya girişilirse, cevaplanmaz. Her basit ifade olgusunda deneyimlenen şey, çözülmez bir bağıntı, bedensel ve ruhsal olanların tamamen somut bir sentezidir;
115 bu somut deneyim yaşantısı ise, soyutlamanın -Hegelin adlandırdığı şekilde- *caput mortuum****una, empirik olarak farklılaşmış ve ayrılmış şeylerin en son ortak kökü olarak kendinde şeye yeniden başvurularak "açıklanamaz" ve anlaşılamaz. Görev, bizzat deneyim tarafından konulmuş, problem bizzat deneyimin kucağında gelişmiştir. O halde problemin, deneyimin kendi gerçek vasıtalarıyla halledilmesi beklenmeli ve talep edilmelidir. Metafiziksel olana sıçrama, burada, çok fazla yardımcı olamaz; çünkü ruh-beden sorusu, "doğal dünya tablosuna ait olan" ve bu dünyanın sınırları içinde, onun teorik ufku içinde zorunlu olarak ortaya çıkan bir sorudur.

Bu soruyu, kendi aslî ve tam ifadesi içinde kavramak için, elbette bu ufku tüm boyutlarıyla ve mümkün manzaralarının çeşitliliği içinde kabul etmek gerekir. Eğer nedensellik kategorisi her empirik

** Mantıkta karşı olum.
*** Ölü bölüm ya da ölü nokta.

varoluş ve olay için biricik ya da gerçek-kurgusal kategori olarak ortaya konulursa, bu boyutlar keyfî olarak sınırlanır; bu çeşitlilik sararıp solar. Teorik doğa biliminin duruş noktasından bakınca, elbette bu hareket noktası haklı olabilir. Çünkü doğa bilimi açısından doğa, "şeylerin genel yasalara göre belirlenmiş olan varoluşu"ndan başka hiçbir anlama gelmez. Ve elbette, öncelikle doğa bilgisinin "nesnesi"ni kurma vasıtası olan yasalara göre belirleme ve düzenleme, asla, empirik belirlenebilirliğin biricik formu değildir. Her empirik "bağlantı", dolaylı veya doğrudan olarak, bir nedensel-bağıntıya ayrıştırılamaz; sadece bu tür ayrıştırma denemelerine itiraz edildiği ve *kendine özgü* ürün olarak mevcut kılındığı ve kabul edildiği zaman anlaşılabilecek olan sürekli temel bağlantı biçimleri vardır. "Beden" ile "ruh" arasındaki ilişki, işte böyle bir örnek bağlantı modeli olarak kendini bize gösterir. Metafiziğe gelince; o, kendi tarihsel seyrinde, bu ilişkinin nedensel düşünme şemasına kolaylıkla eklenemediğini; hatta bu şemanın kullanımının, güçlüklerin ve çelişkilerin varoluşunun başlangıç noktası ve temeli haline dönüştüğünü açıkça bilmek zorundadır. Fakat o, bu şey-durumundan, en azından sadece empirik nedensellik yerine bu noktada başka form ve şeylikteki bir nedensellik, yani "aşkın" bir nedensellik geçirilmesi gerektiği sonucunu çıkarmıştır. İlişki, ilkesel bakımdan 116
nedensel olmayan bir ilişki olarak kavranmak yerine, yüksek aşamadaki nedenselliğine dayanarak, nedensellik ötesi bir aşama olarak kavranır. Hartmann şöyle vurgular: "Ontolojik alan üzerinde, kuşatıcı varlık alanında egemen olan ve sadece bu şekildeki varlık niteliği vasıtasıyla bağlanmış olan, bundan başka ise ayrı cinsten çeşitli varlık alanlarını birbirine bağlayan belirlenim tipi, açıkça anlaşılır şekilde, sadece nedensel bağlantının tipinden daha genel bir tip olarak var olabilir. Bu belirlenim tipi, yani aşkın nesnellik, objeleştirme karşısında nasılsa, objeleştirilen doğa bağlantısı karşısında da aynı olmalıdır. Fakat bu tip, nedenselliğin bu tarafında değil

de öbür tarafında aranabilir; o ne nedensel, ne de nedensellik dışı olabilir. Eğer nedenselliği aşan bir şey, özne ve öznenin arkasında bulunan aşkın öznellik gibi aynı varlık alanına ait olursa, aşkın nesnelliğin bir belirlenim tipi olabilir"[36] Mekânsal-zamansal olayların dünyasında egemen olan türden empirik belirlenim yerine, o halde, sadece eşzamanlı olarak ortadan kaldırılamaz bir akıl üstülük ve ilkesel olarak bilinemezlik şartı/niteliği altında/içinde kabul edilen başka bir belirlenim, yani "düşünülür" bir belirlenim benimsenir. Acaba bu akıl üstü oluşun derin temelini, burada aydınlatılması söz konusu olan olguya en baştan yanlış bir kıstas yerleştirmekte aramak gerekmez mi? Metafiziğin tarihi, bize, ruh-beden ilişkisini "sebep" ile "sonuç", şarta bağlı olan ile gerektiren ilişkisine dönüştürerek tasvir etme girişimlerinin, en sonunda nasıl içinden çıkılmaz güçlüklere yol açtığını açıkça göstermektedir. Bu ilişki, düşünme fiilinden sıyrılıp kurtulduğu gibi, aynı şekilde, onu empirik nedenselliğ ya da düşünülür bir belirlenimin ilmekleriyle yakalama çabasından da kaçıp kurtulur. Çünkü her belirlenim biçimi, ruh ve bedeni bağımsız, kendisi için varolan, biri diğeri vasıtasıyla sınırlanan ve belirlenen iki öz olarak ortaya koyar. İşte, bu diğeri-vasıtasıyla-belirlenen varlık formuna karşı, beden ile ruhun ilişkisinin gösterdiği biçimdeki kendine özgü bir diğeri-içinde, karşılıklı olarak karışmış/bağlanmış-varlık biçimi, kendini savunmaya koyulur.

Bundan dolayı bizi, metafiziğin dünyasına -esas itibariyle nedensellik ve tözsellik kavramlarıyla inşa edilmiş ve onların egemenliği altında bulunan dünyaya- giriş değil, ilk ifade "olgusu"na
117 geriye gidiş, doğrudan doğruya çözüme götürebilir. En baştan "ontoloji" olmak istemeyen, daha ziyade ifade olgusunu kendine özgü içyapısı içinde kendi zimmetine geçirip tanıyan her türlü metafizik

[36] Hartmann, a. a. O., s. 260 f.

için, problem, tamamen başka bir yapı kazanır. Modern metafizikte bu yolu ilk izleyen kişi, Klages oldu. Klages için saf ifade yaşantısı, adeta Arşimetçi bir nokta anlamına gelir. Klages de, ontolojinin dünyasını bu noktaya dayanarak kökünden değiştirmeye çabalar. Bu noktada Klages, varlığın ayrılığını, bedensel ve ruhsal olmak üzere, "yarı yarıya" olma hali olarak görür. O şöyle der: "Ruh bedenin duyusu, beden ruhun görüntüsüdür. Ne biri diğerine, ne diğeri birine etki eder. Çünkü onlardan hiçbiri, şeyler dünyasına ait değildir. "Etkileme", şeylerin bir diğerini etkileme durumundan ayrılamadığına göre, sebep ve sonuç ilişkisi, parçalanmış bir bağlantının ayrı parçalarının göstergesi diye düşünülür. Duyu ve görüntü ise, bir ilişkinin kendisi ya da bütün ilişkilerin ilk örneğidir. Sebep-sonuç ilişkisinden tamamen farklı olan ve karşılaştırılamayacak derecede ondan gerçekten üstün olan bir ilişkiyi göz önüne getirmek kime güç gelirse, o, işaretin işaret edilenle ilişkisine benzer türde bir ilişkiyi yardıma çağırır. Kavram dil sesinde saklı olduğu gibi, ruh da bedende saklıdır. Kavram kelimenin, ruh bedenin anlamıdır. Kelime düşüncenin elbisesi, beden ruhun görüntüsüdür. Nasıl kelimesiz kavramlar hemen hiç yoksa, aynı şekilde, görüntüsüz ruhlar da hemen hiç yoktur."[37] Biz bu özlü formülleştirmeyi kabul etmekteyiz; çünkü bu formüle ifadeyle biz, tekrar kendi sistematik problemimizin merkezinde yer almaktayız. Beden ve ruh ilişkisi, bir şey ilişkisi ya da bir nedensellik ilişkisi çerçevesinde düşünülemeyecek olan saf sembolik bağıntı için ilk örnek ve örnek model olma özelliği ifade eder. Burada ne bir içteki ve dıştaki, ne de bir önce ya da sonra, bir etkileme ya da etkilenme vardır. Burada, ayrı unsurlardan oluşan ama birleştirilmesi gerekli olmayan; asıl olarak anlam gerçekleştiricisi olup bizzat kendisi yorumlanan ve unsurlarda "kendini açmak" için bu unsurların ikiliği halinde ayrılarak bütün oluştu-

[37] Klages, Vom Wesen des Bewustseins (Bilincin Özü Üzerine), Lpz. 1921, s. 26 f.

ran bağlantı hüküm sürer. Ruh-beden problemine gerçek giriş kapısı, ancak, bu nitelikteki duyu-bağlantılarının, bütün şey bağlantılarının ve bütün nedensel bağlantıların en sonunda dayandığı bağlan-
118 tılar olduğu bilinince bulunur. Duyu bağlantıları, şey ve nedensellik bağlantılarının içinde özel bir sınıf teşkil etmez. Onlar daha ziyade, sınıflamanın da dayandığı temel kabul, *conditio sine qua non**dır. Çalışmamızın ilerleyen sürecinde, "temsil"in sembolik fonksiyonuyla "anlam"ın sembolik fonksiyonunun, özellikle, içinde şey ve nedensellik ilişkilerinden konuşulabilen "nesnel" gerçekliğe geçişi oluşturduğu, çok açık biçimde ortaya konulacaktır. İfade, temsil ve anlam fonksiyonunun zihinsel üçlüğü, düzenlenmiş bir gerçekliği temaşa etmemizi mümkün kılar. İşte bundan dolayı, içeriği şey dünyasından alınmış olanlarla karşılaştırarak yorumlamak suretiyle, bu fonksiyonların içeriğine bizi iyice yakınlaştırmak isteyen her açıklama, bir *ὕστερον πρτερον* (arkadakinin öncüsü) teşkil eder. Kendini görünenin içinde ifade eden ruhsal içerikle "görüntü"nün ilişkisi; kelime vasıtasıyla anlatılan anlamla kelimenin ilişkisi ve nihayet soyut bir işaretin gösterdiği anlam içeriğiyle bu "işaret"in ilişkisi; bunların hepsi şeylerin mekânda yan yana bulunuşları veya olayların zaman içinde birbirini izleyişleri veya bilfiil gerçekleşen değişimlerin bir diğerinden ortaya çıkmaları gibi bir ilişkidir, ama bu ilişki durumları karşısında eşsiz-benzersizdir. İlişkinin kendine özgü anlamı, sadece onun kendisinden sonuç olarak çıkarılabilir; yani bizzat bu anlam vasıtasıyla "mümkün" olan dünyadan alınan benzetmelerle açıklanamaz.

Bu şey-durumunun bilgisini güçleştiren şey, bütün bu temsil etme, anlam taşıma ve ifade etme fiillerinin kendi kendilerini doğrudan canlandırması değil, bu fiillerin sadece kendi işleyiş bütünü içinde görülebilir hale gelmeleri keyfiyetidir. Bu fiiller, sadece iş-

* Herhangi bir yöntemde anlaşmaksızın.

ler halde olmak ve kendi eylemi içinde bizzat kendinden haber vermek suretiyle var olur. Onlar aslî olarak geriye dönüp kendi kendilerine göz atmaz; tam tersine gerçekleştirmeleri gereken esere, zihinsel formunu inşa etmeleri gereken varlığa bakar. Bu noktada aynı zamanda, sadece onların esas gerçekliği ve etkililiğinin tasvirinden; eserden, dokunmuş kumaştan alınmış olan ve adeta bu eserin dilini konuşan bir tasvirden başka hiçbir tasvir bulunmaz. Bu ilişki, olguyu metafiziğin çerçevesinde gören dar anlamda "kurgusal" yorumlama içinde kesinlikle ortaya çıkmaz. Beden ile ruh ilişkisinin kuruluş biçimi, ikisi arasında var olan ve her sıradan ifade yaşantısında kendini gösteren doğal ve kırılmaz birliği, gerçek metafiziğin kapısı önünde uzun süre şüpheli duruma düşürdü. Mitik dünya tablosu bile burada bir çatlama yaşadı. Onun içine bile, unsurların ikiliğini, iki özün tözsel bir ayrılığı şeklinde keskinleştiren düalizm yerleşti. Kendi başlangıçlarında elbette mitos, bu iki zihinsel ve cisimsel beden arasında henüz daha açıkça karara varmamış gibi görünür. Mitos henüz, saf ifade olgusunun duruş noktasından sonuç olarak çıkan kavrayışla, teorik, yani "metafiziksel" yorumlamanın duruş noktasından sonuç olarak çıkan kavrayış arasında, ortada bir yerde durmaktadır. Ruh ve beden ayrılığı burada başlamakla beraber, daha sonra ortaya çıkacak iyice kökten netliğe henüz sahip olmamıştır. Beden ve ruh ayrılsa bile, yeniden birbiri içine akmaya her zaman hazırdır. Dünya, bedensel olduğu gibi zihinsel olarak düşünülebilen, bu ayrılmaya karşı tümüyle ilgisiz olan büyülü bir gücün egemenliğindedir. Bu güç, "kişiler"e, "maddesel olan"a, "ruhanî olan"a olduğu gibi "şeyler"e, canlıya olduğu gibi cansıza da aynı şekilde yapışıp kalır. Burada kavranan ve mitik olarak nesnelleştirilen şey, deyim yerindeyse, etkilemenin sırrıdır; bu şey "ruhsal" ve "bedensel" etkileme biçimi arasında bir sınır ayrılığına

119

yol açmaz.[38] Bu sınır ayırımı, bilinç, dünyaya ifade niteliklerinin bir bütünü olarak "sahip" olup orada yaşayınca ve gerçekliğin altına sağlam dayanak yerleştirerek onu kavrama durumuna geçince gerçekleşir. Çünkü bu tözselleştirme -eskisi gibi burada zirvesinde bulunduğumuz "somut" düşünme aşamasında- sadece, onun doğrudan mekânsal bir belirleme ve seyir formuna geçmesiyle mümkün olur. Beden ile ruh arasında mevcut olan "beraberlik" özelliği, artık sırf bir "bir arada oluş" olarak ortaya çıkar ve bu bir arada oluş, aynı zamanda ilkesel olarak birbirinden ayrı oluşu da kendi içinde
120 taşır. İkilik, unsurların ikiliğinden çıkıp alanların ikiliği haline gelmiştir. Gerçeklik kesin şekilde, "içteki dünya" ile "dıştaki dünya"lara ayrılmıştır. Şimdi bedensel şey, artık asla basit ifade olarak, ruhsal olanın doğrudan doğruya açık hale gelmesi olarak ortaya çıkmaz. Beden ruhu açığa çıkarmaz; tam tersine onu aynen sürekli bir elbise gibi çevrelemek suretiyle perdeler. Öncelikle ruh ölümde bu elbiseyi parçalayarak, tekrar kendi gerçek doğasını, gerçek değerini ve anlamını kazanır. Fakat bu mitik-dinî ilk-buluş, beden ve ruh, kendi doğaları ve kaynakları gereğince ayrılmış olsalar bile, buna rağmen kendi kaderleri yüzünden birbiriyle çok sıkı zincirlenmiş şekilde kaldıkları ölçüde, onlar arasındaki bağlantı, doğru kurulur. Mitik kader birliği, burada, ontik öz birliğinin yerine geçer. Ruh ilk baştaki bir kader büyüsü vasıtasıyla, sürekli bir döngü olan bedensel oluş döngüsüne bağlanmış; "doğumun tekerleği"ne karış-

[38] Ayrıntılı bilgi c. II, s. 195 ff; ayrıca "Dil ve Mitos"ta s. 53 ff.; Birincil ifade yaşantısının belirli ana niteliklerinin bu ilgisizlikte yansıması, bu mitik-büyüsel kavrayışta başka "ilkel" bilinç oluşumlarını gösteren paralellikler incelenirse, açıkça ortaya çıkar. Mesela çocuk psikolojisinde sık sık, çocuğun dünyasında aynı ilgisizliğin mevcut olduğu, "çocuğun zihinsel-kişisel şeyi somut-bedensel olarak deneyimlediği" vurgulanmaktadır. Ayrıntılı bilgi Werner'de, Einführ. in die Entwicklungspsychologie (Gelişim Psikolojisine Giriş), s. 43; ayrıva W. Stern'de, Psychologie der frühen Kindheit, s. 417 ff.

mıştır. Bu mitik bağlanmanın katılığı ve sağlamlığı, bedensel ve ruhsal varlık çevreleri arasında gerçekleşmiş olan ayrılığı ortadan kaldırmaz. Fakat bu sağlamlık ve katılık, onların içinde bulunan tüm mantıkî çıkarımların, hemen tam kesin biçimde görülmesini engeller. Öncelikle metafiziksel düşünme, burada, en son ve kesin adımını atar. Metafiziksel düşünme "beden ve ruh"un "bir arada bulunuş"unu sırf empirik ve tesadüfî bir unsur haline getirir. Bu tesadüfî bağlantı, her ikisinin varlığından çıkan zorunlu karşıtlığı ortadan kaldıramaz. Esas itibariyle ayrı türden olanı gerçek bir birlik olarak düzenlemek için, hiçbir *vinculum substantiale**, yeterince kuvvetli bir bağ değildir. Metafizik kendi tarihsel gelişiminde daima bu yola itilir. Aristoteles'te ruh, bedenin entelechiesi ve böylelikle onun en temel gerçekliği olarak ortaya çıkar. Yeni çağın metafiziği ise, saf "ifade" alanına ait olan şeylerin hepsini ilkesel bakımdan bedenden sıyırıp atmak suretiyle bedeni salt cisim haline yükseltir ve bu metafizik, ayrıca bu cismin malzemesini saf geometrik bir malzeme olarak belirler. Descartes'a göre biricik zorunlu ayırıcı-özellik olarak cisim kavramında bulunan şey, uzunluk, genişlik ve derinlik boyutundan sonra bir de yayılımdır. Diğer taraftan her ruhsal varlık, bilincin her varlığı *cogitato* fiilinde yok olup gider. Geometrinin ve mekaniğin inşa ettiği mekân dünyası ile bizim saf düşünme fiilinde kavradığımız ilkesel-mekânsız varlık arasında bile, mümkün empirik bir aracılık gibi, mantıkî bir aracılık vardır. Sadece ilahî ilk nedenin aşkınlığı, içinde her ikisinin bulunabileceği ve kendi karşıtını ortadan kaldırabileceği bir ortamı anlatır. Fakat onların mutlak içinde deneyimledikleri bu ortadan kalkma, elbette empirik-fenomenal karşıtlıkları yatıştıramaz. Tersi-

121

* Tözsel bir bağ

ne bu ortadan kalkma, bu karşıtlıklardan hareketle sadece daha net açığa çıkartılır. En sonunda bu karşıtlıklardan, sadece onların gerçek kaynaklarına inilip saf ifade olgusunda var olan ve ruhsal olanın bedensel olanla, bedensel olanın ruhsal olanla ilişkilenmiş olarak ortaya çıktığı sembolik bağıntının merkez noktasına geri dönülmesiyle kurtulmak mümkün olabilir. Bu bağıntının kendine özgü özelliği ise, onun dışına çıkılırsa; saf ifade fonksiyonu soyutlanmış unsur olarak değil, yayılan zihinsel bir bütün içindeki parça olarak incelenir ve bu bütünün içinde onun yeri belirlenmeye ve başarısı anlaşılmaya çalışılırsa, açıkça ortaya konulabilir.

İKİNCİ BÖLÜM
TEMSİL PROBLEMİ ve GÖRSEL DÜNYANIN İNŞASI

I. Kısım: Kavram ve Temsil Problemi

Salt ifade yaşantısında kesinleşmiş olan birincil gerçeklik bilinci formundan daha zengin ve daha yüksek düzeyde dünya kavrayışı formlarına ilerlemek istiyorsak, bu ilerleyişin genel kuralını ve rehberini, sadece zihinsel kültürün objektif görünüşlerinde arayabiliriz. Eğer burada, basit ifade deneyimini içinde bulunduran şeylerin hepsinin dışında bulunan ürünler, görülebilir hale gelirse, bu ürünlerden, geriye, onların temeli olan fonksiyonlara gitme görevi doğar. Saf ifade fonksiyonunun temel yöneliminin ve anlamının mitosun dünyasından çıktığı kabul edilince, onun en açık ve kesin biçimde kavranabildiğini görmekteyiz. İfade fonksiyonu, tamamen bu mitos kaynaklı anlamın etkisindedir ve bu anlamla adeta dolmuştur. Şüphesiz bu fonksiyon içinde bile, bizzat kendi içinde gelişen yeni ve zengin bir motiv önem kazanmaya başlar. Mitos için de, gerçekliğin kendi içinde bütünleşmiş "evren" olması; onun bu gerçekliği tek tek ana hatlar ve nitelikler toplamı olarak değil, bir yapılar toplamı olarak görmesi olgusu, bize bu motivi işaret eder. Nüfuz edebildiğimiz ilk başlardaki mitik bilinç formlarında, öyle görünüyor ki, dünyanın "çehresi", henüz aralıksız değişim içinde kavranmaktaydı. İşte bu hareketlilik ve akıcılık, bütün yapıların

125

birbirine bu ani ve aracısız şekilde dönüşümü, mitik dünya manzarasının özüne aittir. Dünya burada, kendine yönelen inceden inceye araştırıcı nitelikteki bakışa direnmez; tersine bu bakışa, her an içinde başka ve şaşılacak kadar dalgalı ve inişli çıkışlı bir aydınlık
126 içinde kendini gösterir. Sürekli oluşumlar bu dalgalardan ve dalgalanmadan yavaş yavaş ortaya çıksa bile, eğer bu şekildeki tek tek görüntüler akıcı ve belirsiz doğaüstü "nitelik"e kendinde sahip olmaları yanında, ayrıca doğaüstü ya da ilahî özlerin dışlaşması olarak kavranır ve görülürlerse, gerçek bir değişmeye ve genelliğe sahip olmazlar. "Tam doğrudanlıkta, tamamen sınırlanmış bir cins kavramı herhangi bir şekilde işin içine girmeden, tek tek görüntülere tapılır. "Sen"in kendi önünde gördüğü ve kendisi olmayan bir şey, tanrı olur." Fakat mitos, zihnin yeni bir temel gücüyle ne kadar içten bağlanır ve bu güce içsel olarak ne kadar çok nüfuz ederse, bu "anlık tanrılar" fikrinin de o kadar dışına çıkar. Mitosun ürünlerine dayanak olan ve sürekliliği bahşeden şey, öncelikle dilin gücüdür. Usener "Tanrı İsimleri" hakkındaki eserinde, bu süreci ayrıntılı biçimde izlemeye ve bu süreci dil tarihi yardımıyla aydınlatmaya ve yorumlamaya girişmiştir. Bu özel yorumların çoğu, o kadar belirsiz ve kuşkulu olmasına rağmen, şüphesiz onlarda, mitik bilincin fenomenolojisindeki genel bir eğilim, açık ve net biçimde görülmektedir.[1] Dil yeniden tanıma ve yeniden bulma imkânını ifade eder. Mekânsal ve zamansal olarak tamamen ayrılmış farklı görüntüler, bu imkân sayesinde aynı öznenin dışlaştırmaları olarak, kendisiyle özdeş belirli bir ilahî bir özün açılımları olarak anlaşılabilir. Bu temel aşamada bile dil, bundan dolayı, en yüksek düzeyde mantıkî gelişiminde başaracağı şeyin aynısını ilkesel olarak başarır. Dil, "kavramdaki yeniden tanıma"nın taşıyıcısı haline gelir. Mitos, yeniden tanıma olmaksızın, kendi biçimlerinin içsel istikrarını ve

[1] Ayrıntılı bilgi yukarıda s. 106 f.; ayrıca c. II, s. 249 ff.

sürekliliğini oluşturamaz. Dil ve mitosun bu ortak başarısında ise biz, yeni bir zihinsel dünyanın eşiğinde bulunmaktayız. Mitos bile kendi içinde, yalın olarak duygunun ve duygusal heyecanın akışında süzülme değil, bu hareketi kontrol etme ve belirli bir zihinsel alevlenme noktası içine olduğu gibi, bir "sembol"ün birliği içine de toplama çabasını ve gücünü gösterir. Fakat mitosun sembolleri, doğrudan doğruya içte olanın akıcı hareketinden yükseldikleri gibi, sürekli olarak da içte olana tekrar hızla geri çekilme tehlikesi içindedirler. İçsel bir istikrar ve sükunet unsuru, özellikle sembol adeta kendi kendisinin dışına doğru gelişir ve ilk başta neredeyse hiç farkına varılmaz bir geçişle tasvir/anlatım haline gelirse, o zaman elde edilir. Çünkü bir tanrının anlatılması, iki farklı zihinsel unsu- 127
ru kendi içinde taşır ve onlar da birbirine karışıp kaybolurlar. Anlatım, tanrıyı, onun tam da şimdiki zamanı içinde anlatır. Çünkü anlatım, asla salt kopya olarak kabul edilmek istemez; tanrının kendisi, anlatımda cisimleşir ve anlatım içinde etkili olur. Fakat diğer taraftan bu geçici etki, varlığının bütününü tam olarak ele almaz. Anlatım şimdiki zamandayken aynı zamanda canlanmıştır: Öbür yandan *burada* ve *şimdi* olarak önümüzde duran, bu özel ve belirli olanı ifade eden şey, tam olarak karışıp kaybolmayan bir gücün dışa vurulması ve boşalması olarak kendini özel olana verir. Sembolün somut olarak tek başına oluşundan hareketle biz, şimdi bu temel gücü dikkate alırız. Bu güç, kendini binlerce formun içinde tam olarak gizleyebileceği halde, bu formların içinde kendi kendisiyle aynı kalır. Bu güç, sarsılmaz bir "doğa" ve özlülüğe, yani bütün bu formlarda dolaylı olarak kavranan ve bu formlar içinde "temsil" edilen doğaya ve özlülüğe sahiptir.

Fakat bu "temsil" niteliği, dilden doğru anlaşılıp takdir edilebilse bile, sonuçta bütün dilsel dışa vurma biçimlerinin aynı şekilde temsile bağlanmış olması söz konusu değildir. Daha ziyade dilsel dışa vurmaların temel bir tabakası mevcut gibi görünmektedir. Bu

dışa vurmalar içinde, "temsil edici anlatım" eğilimi sadece ilk nüve halinde, başlangıçta mevcuttur. Dil bu anlatımda neredeyse tamamen saf ifade unsurları ve nitelikleri içinde hareket eder. Dil sesi ilk önce tamamen sırf bildiri aşamasında hapsolmuş gibidir. Bu ses, "nesnel" gerçekliğin tek niteliğine "işaret etmez"; o daha ziyade konuşanın içteki yaşantılarının akışı ve içteki dinamik gerilimin doğrudan boşaltılmasıdır. "Hayvan dili" olarak işaret edilen dillerin hepsi, sürekli olarak bu aşamada takılı kalmış gibi görünmektedir. Hayvanların çağrısı ve haykırışı, korku ya da sevinç çığlığı, çiftleşme ya da uyarı çağrısı vs. olarak o kadar çok çeşitlere ayrılmasına rağmen, sonuçta onlar, bu noktada, salt "duyumlama sesi"nin çerçevesi dışında kavranmazlar. Onlar, dış dünyadaki hareketlerin ve belirli şeylerin işaret edilerek düzenlenmişliği anlamında "önem" taşıyor değildirler. En gelişmiş seviyedeki insan duygulanımının dili de, W. Koehler'in gözlemlerine göre, en farklı biçimli öznel durumların ve çabaların doğrudan ifadeleri bakımından o kadar zengin olduğu halde, bu çerçeve içine kapanıp kalmıştır. Bu tabloda dil, asla nesnesel olanın "işareti" ya da "gösterilmesi" hali-
128 ne gelmez.[2] Çocukta gösterme fonksiyonu, ilkönce dilsel gelişimin sonunda ortaya çıkar. Çocukta da, onun kendi içinde öğrenerek sahip olduğu "objektif" dilin kelimeleri, uzun süre gelişen dilin, kelimelere yüklediği özel-nesneleştirici anlam taşımaz. Her anlamlı olma, duygulanım ve duyusal coşkunluk tabakasında kök salar ve bu tabakaya dayanır. Çocuğun kullandığı ilk "özel kelimeler", şeylerin ayırıcı niteliklerine ve özelliklerine değil, içteki durumların ifade haline gelişine işaret eder. Ve aynı şekilde çocuk henüz iki yaşındayken, kabul etme ve reddetme, "evet" ve "hayır", mantıkî anlamda bir "bildirim" olarak değil, belirleyici konumlama olarak; bir

[2] Bkz. W. Koehler, Zur Psychologie des Schimpansen; Psychol. Forschung I, s. 27 (cf. Bd. I, s. 136)

duygusal durum ifadesi, bir talep ya da savunma ifadesi olarak kullanılır.[3] Saf "temsil fonksiyonu" zemini, git gide kuvvetlenmek ve nihayet dilin bütünü üzerinde egemenlik elde etmek için, dilin gelişim sürecinde kademeli olarak açılır.[4] Fakat şimdi de, temsil fonksiyonunun, bu egemenliği, başka zihinsel motivlerle ve temel eğilimlerle parçalaması gereği açık hale gelir. Birincil ifade yaşantısıyla ilişki, dil "temsil" ve saf mantıkî "anlam" yönünde ne kadar ileri gitse de, dilde asla sona ermez. Dilin en gelişmiş akılcı işleyişinde de, bazı "ifade nitelikleri" birbirine karışır. Yansıma olarak gösterilen şeylerin hepsi, bu çevreye aittir. Çünkü dilin gerçekten yansımalı biçimde oluşturulmasında nesnel olarak verili olguların doğrudan "taklidi"nden ziyade, tamamen saf "fizyonomik" dünya kavrayışının etkisinde bulunan bir ses ve dil oluşumu söz konusudur. Ses burada adeta, şeylerin doğrudan "çehresi"ni ve bunu yapmakla da onların gerçek özünü yakalamaya teşebbüs eder. Yaşayan dil, kelimeyi "düşünce"nin taşıyıcısı olarak kullanmayı öğrettiğinde de, ifade niteliklerini karıştırmayı asla bırakmaz. Özellikle şiirsel dil, her zaman bu "fizyonomik" ifade temelinde çabalar; kendisinin ilk ve sürekli sonsuz gençlik kaynağı olarak, bu ifade içine dalar. Fakat yalın olarak objektiflik ve genellik içinde göstermeye çalıştığı belirli bir mantıkî "anlam"ın açığa çıkarılması önemli olduğunda da, dil, melodik-ritmik ifade vasıtaları arasında kendi emrin-

129

[3] Ayrıntılı bilgi Clara ve William Stern, Die Kindersprache, Lpz. 1907, s. 35, 39, 224 ff.

[4] "Temsil fonksiyonu" terimini ben, burada Karl Bühler'in kullandığı anlamda kullandım. Bühler'in çalışmalarını "Sembolik Formlar Felsefesi"nin ilk cildinde (özellikle 17 ff., 132 ff.) problemin dil felsefesi incelemesinde henüz bilmiyordum. Burada, genel dil felsefesi ve dil tarihi nitelikli analizin ürünü ve Bühler'in esasen psikolojik ve biyolojik olarak yönlenmiş olan araştırmaları arasında bu noktada bulunan ilkesel uzlaşmaya işaret edilmektedir. Bühler, Kritische Musterung der neueren Theorien des Satzes (Yeni Cümle Teorilerinin Eleştirel Soruşturması) Hint-Avrupa yıllık bülteni, c. VI, 1919; Vom Wesen der Syntax (Sentaksın Doğası Üzerine), Karl Vossler Armağanı, Heidelberg 1922. Bkz bir de Über den Begriff der sprachlichen Darstellung (Dilsel Anlatım Kavramı Üzerine) adlı makaleye; Psychol. Forschung III, 282 ff.

de olan çeşitli imkânlar olmadan yapamaz. Bu imkânların kendisi, önemsiz malzemeler olarak değil, bizzat anlam vermenin kurucuları olarak, yani anlamın gerçek taşıyıcısı olarak meydana çıkar. O zaman "dil melodisi" kavramında özetlenen unsurlar, cümlenin mantıkî içyapısında ve mantıkî kavranışında, birlikte belirleyici olan unsurlardır. "Dil melodisi, anlamların tam kesinliğinin, kesin şekilde gerçek bir anlam oluşumundan meydana gelmesine yardım eder. O halde dil melodisi, birlik olarak tümel anlamın temsil edilmesi, duyusal ifadesidir."[5] Dil patolojisinde de klinik gözlem, dilin "müziksel" kısımlarının doğru kavranamadığı ve "amusie" olarak adlandırılan vakalarda gramatik ve sentaktik anlamın kavranışının da bazı bakımlardan değişebildiğini ve değerinin azalabildiğini gösterir. Dil anlamını taşıyan ve dilin vazgeçemeyeceği emir veya soru kipi gibi belirli cümle kipleri, çoğu durumlarda, neredeyse tamamen, bu müziksel unsurlar vasıtasıyla kendi kipinin ifadesi haline getirilir.[6] Böylece burada da, anlamın "zihinsel" unsurunun, "duyusal" ifade unsurları şekline nasıl sıkıca bağlanmış olduğu; her iki unsurun, öncelikle karşılıklı belirleyiş ve etkileşme içinde gerçek dil yaşantısını oluşturmaları keyfiyeti doğrulanır. Bu yaşantı, sırf zihinsel bir yaşantı olabileceği gibi, herhangi bir zaman, aynı derecede sırf-duyusal bir yaşantı olabilir. Dil yaşantısı, sadece ruh ve beden ilişkisi, aynı zamanda logosun cisimleşmesi olarak kavranabilir.

130 Fakat dilin olgusal gerçekliği içinde duyusal ifade niteliği ve mantıkî anlam unsuru birbirinden çok az ayrılabilmesine rağmen, ikisinin arasında mevcut olan saf fonksiyonel fark, elbette apaçık-

[5] Julius Stenzel, Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Ein Betrag zur Frage der Sprachmelodie (Duyu, Anlam, Kavram, Tanım. Dil Melodisi Sorusu Üzerine Bir Yazı), Jahrbuch für Philologie I, (1925), s. 182.

[6] Ayrıntılı bilgi A. Pick'de; Die agrammatischen Sprachstörungen (Agramatik Dil Bozuklukları), c. 1, Berlin 1913, s. 162 f.

tır. Mantıkî anlam unsurunu duyusal ifade niteliği içinde yok etmeyi ve onu oluşsal olarak ifade niteliğinden türetmeyi amaçlayan her deneme, yararsız bir deneme olarak kalır. Gelişim psikolojisi bakımından da "temsil" fonksiyonu, sırf ifade alanına ait olan oluşumlardan doğru gelişmez; tam tersine bu fonksiyon, oluşumların karşısında özel bir *yeni*yi, kesin bir dönüm noktasını temsil eder. Hayvanın duyumlama dünyası, tamamen bu büyük sınır ayrılığı öncesinde bulunmaktadır. Hayvan için nasıl kelimedeki temsil eksikse, aynı şekilde onda gerçekten "işaret edici" jest de eksiktir. Yorumlayıcı bir hareketi kendi içinde taşıyan "uzağı yakalama", hayvana kapalı kalmaktadır. Burada, uyarıma karşılık gelen duyumlamayı oluşturmak için, *duyusal-şimdi*de etkili olan dıştaki uyarım olarak doğa etkilidir; buna karşılık doğa, tasarım gücünde tasarlanan ve içinde nesnenin varoluşunun adeta vaktinden evvel yapıldığı imge ilişkisinde ortaya çıkar.[7] Ludvig Klages "İfade Hareketi ve Oluşturma Gücü" yazısında şöyle söyler: "İnsan sembollere en az bedensel etkiler kadar cevap verdiği için, onun ifade hareketi çok ve çeşitli olarak görsel mekânın temsil içeriğiyle birbirine bağlıdır. ...Hayranlık "yükseltme"ye yöneldiği için, onun amacı yukarıya; kıskançlık "alçaltma"ya yöneldiği için, onunki aşağıya yerleşir. Hayvan görsel mekânı kavrayacak halde değildir; bu yüzden bu türden bütün duygular ve ifade vasıtaları hayvana yabancıdır ve bunun için hayvan mesela tamamıyla görsel ve resmedilmiş kopyalar içinde yaşayıp gider. ...Hiçbir hayvan, kopyaların nesnesel içeriği konusunda, az da olsa bir kavrayışa sahip değildir. Bir perspektiften doğru çizen ya da resmeden bir insanın çizimi, hayvan için

[7] Bu konu üzerine ayrıntılı bilgi c. I, s. 126 f.

[8] Klages, a. a. O., s. 95 ve 198. Hayvanların kopyalara kuvvetli şekilde "tepki" göstermesi olgusu, mesela korkmanın güçlü biçimde dışa vurulmasıyla kopyaların önünden kaçma durumu, doğal olarak bu kavrayışın yanlışlığını kanıtlamadı; tam tersine

131 renkli bir kâğıt parçasından başka hiçbir şey değildir."[8] İnsan kendine özgü sembol bilincine erişmeden önce, sembollerle yaşamayı çok uzun sürede öğrenene; hatta mitosta, sanatta dilde kendi oluşturduğu sembol dünyalarına kendini tamamen verecek duruma gelene kadar, onun çok uzun bir gelişme sürecini yaşayıp geride bırakması gerektiği görülür. İnsan için başlangıçta, saf sembol zemini nedensel zeminden ayrılmaz; işarete, temsil fonksiyonu yerine belirli bir nedensel fonksiyon, anlam niteliği yerine bir etkileme niteliği yüklenir.[9] "Birey oluş" gelişimi silsilesinin, burada da türün oluşsal gelişimi silsilesinin ana hatlarına sadık olduğu kanıtlanmaktadır. Bu silsile, temsil etme fonksiyonu ortaya çıktığında; duyusal somut bir içerik şimdiki an içine, kendi yalın "hazır bulunuş"u içine karışıp kaybolmak yerine, bir başkasının "temsil edici"si ve "temsili" olmayı başardığında, adeta en gelişmiş ve yeni bir bilinç durumuna tam olarak erişildiğini gösterir. Herhangi bir *tek* duyusal etkinin sembolik olarak kullanılması ve sembol olarak anlaşılması durumu, yeni bir dünya gününün doğuşu gibidir. Sağırdilsiz ve kör olan Helen Keller'ın yetiştirme yurdu öğretmeninin, onda "dil kavrayışı"nın ilk patlak verişi üzerine anlatmış olduğu hikâye, gerçek anlamı bireysel-psikolojik problemlerin çerçevesinin hayli dışında kalan bu durum için çok önemli psikolojik kanıtlardan
132 biridir.[10] Çünkü burada saf temsil fonksiyonunun, görsel ya da ses-

daha ziyade onayladı. Böylece mesela Pfungst, sahip olduğu genç maymun ile ilgili olarak, maymunu bir gün gözlerin çok kuvvetli vurgulandığı bir insan portresi önünde, -Büyük Friedrih bir resmi- çok korktuğunu ve öncelikle portrenin çevresinden uzaklaşarak gittiğini bildirir. Fakat burada açıkça, işaret bir insanın sembolü olarak kabul edilmemiştir; tersine yalnızca onda belirli ifade nitelikleri kavranmıştır. Bu noktada etkili olan şey, fizyonomik "göz sahibi olma" durumudur. Bu durumda, asla bir insan yüzünün ve gözün tanınması; gözün, bu yüzün "parçası" olarak bilinmesi yoktur. Bu fark üzerine bkz. Werner'in verdiği bilgilere. (Entwicklungpsychologie, s. 53)

9 Ayrıntılı bilgi c. II, s. 51 ff., 292 ff.

10 Bu hikâye çok bilinmesine rağmen, kendi karakteristik ayrıntıları dolayısıyla, burada da eksik olabilir. "Biz, ben tulumba çekerken Helen'in tasını doldurduğu tulumbaya doğru gitmekteydik. Soğuk su akar ve tasa dolarken, ben onun boştaki eline

li nitelikte herhangi bir duyusal materyale ne kadar az bağlanmış olduğu; bu fonksiyonun, emri altında olan maddenin en dıştan daraltılmasında, dokunma alanıyla sınırlanmada yerini kesin biçimde nasıl koruyabildiği ve nasıl galip şekilde kendini gösterdiği, çok açık ve etkili biçimde ortaya çıkar. Eğer isimlerin bu temsil fonksiyonu, "adı olma" şey-durumu çocuğa açılırsa, o zaman çocuk için ismin tüm içsel yapısı gerçekliğe dönüşmüş ve ilkesel ve yeni bir "özne" ve "nesne" ilişkisi doğmuş olur.[11] Şimdi öncelikle, önceden duygulanım ve istemeyi doğrudan etkileyen nesneler adeta uzaklara; onların "görülebileceği", kendi mekânsal çevre çizgileri içinde ve kendi bağımsız niteliksel yönergelerine göre canlandırılabileceği bir uzaklığa yerleşmeye başlar.

Herder bu temaşa gücü için "refleksiyon" terimini seçti. Biz, Herder için refleksiyon kavramının, 18. yüzyıldaki dil felsefesi, özellikle Fransız Ansiklopedistleri'nin dil felsefesi için taşıdığı anlamdan daha başka bir anlam ifade etmiş olduğunu görmekteyiz. Çünkü Herder, burada artık insanın bilme melekesinin gücünü; duyusal-görsel içerikleri keyfî olarak yerinden oynatma, onları asıl bi-

"su"yu, dokunarak heceledim. Onun elinin üzerine akan soğuk suyu hissederken hemen arkasından gelen kelimeye, Helen, şaşırmış gibi görünüyordu. Helen tası fırlattı ve orada çivilenmiş gibi durdu. Onun yüz hatları tamamen yeni bir ışık huzmesi ile aydınlandı. O baba kelimesini farklı tonlarda heceledi. Sonra o yere çömelip oturdu; toprağa dokundu ve onun adını sordu. Aynı şekilde tulumbayı ve parmaklıklarını gösterdi. Sonra o aniden döndü ve benim ismimi sordu ben onun eline "öğretmen"i heceledim. O anda Helen'in dadısı, onun küçük kız kardeşini tulumbaya götürdü. Helen "bebek" diye heceledi ve dadıyı gösterdi. Dönüş yolunda Helen çok aşırı heyecanlanmıştı ve dokunduğu her nesnenin ismini sordu. Öyle ki kısa bir zaman sonra onun kelime hazinesine 30 yeni kelime eklenmişti." Helen Keller, Hayatımın Hikâyesi. Almanca baskı Stutgart 1904, s. 225 f.; ayrıntılı bilgi Clara ve William Stern'de, Die Kindersprache, s. 176 ff. (Çevirenin notu: Bu hikaye, Cassirer'in İnsan Üstüne Bir Deneme adlı eserinin (Yapı Kredi yay, İstanbul Ocak-1997, Çev. Necla Arat) 48 ve 49. sayfalarında da anlatılmaktadır.)

[11] Adlandırma fonksiyonunun bu kesin anlamı konusundaki en iyi örnekleri, özellikle Bühler sunar. Die geistige Entwicklung des Kindes (Çocuğun Zihinsel Gelişimi), Jena 1921, s. 207 ff., 374 ff.

leşenlerine ayırma ve yeniden serbestçe birleştirerek yeni ürünler ortaya çıkartma gücünü işaret etmez. Herder'in anladığı anlamda refleksiyon, verilmiş seyir içerikleri "üzerine" salt bir düşünme değildir. Refleksiyon, bizzat bu içeriklerin yapısını birlikte belirlemek ve kurgulamaktır. İnsan eğer duyularına sürtünüp geçen imgelerin süzülen hayalinden, bir uyanıklık *anı*na yoğunlaşırsa, bir imgede kendiliğinden eğlenirse; aydınlık ve sakin bir dikkat içinde olur ve bunun nesne olduğuna ve başka hiçbir şey olmadığını gösteren belirtileri ayırabilirse, refleksiyon göstermiştir.[12] Acaba her ayırıcı-işaret karşılaştırmasından, saf mantıkî anlamda "soyutlama" olarak adlandırılan şeylerin hepsinden zorunlu olarak önce gelmesi gereken ayırıcı özelliklerin bu ilk konumlanışı nasıl gerçekleşir?
133 Burada, bir görüntünün verili ve henüz ayrımlaşmamış bütününden hareketle, bilincin çok özel bir "dikkat" fiiliyle yöneldiği unsurları kavramak yeterli değildir. Görünenler daha ziyade bu bütünden soyut olarak çözülen unsurlardır; bu unsur da, bütünün "temsilcisi" olarak, yani onu temsil eden şey olarak kabul edilir. Çünkü böyle olmakla, bir içerik, kendi tekliğini ve maddesel "özelliği"ni kaybetmeden, yeni bir genel form giydirilmiş halde ortaya çıkar. Artık içerik, gerçek anlamda "karakteristik belirti" olarak görev yapar; bu karakteristik belirti, içerik yeniden önümüze çıktığında, bizi, tekrar onu tanıma konumuna yerleştiren işaret haline gelir. Bu "yeniden tanıma" fiili, zorunlu olarak "temsil" fonksiyonuna bağlıdır ve temsili şart koşar. Toplam görüntüyü kendi unsurlarından birinin içinde adeta özetlemeyi, onu sembolik olarak yoğunlaştırıp, ona tek bir anda ve belli bir durumda özlü biçimde "sahip olma"yı başarınca[13]; sadece burada biz, görünüşü zamansal oluşun akışından

[12] Herder, Über den Ursuprung der Sprache (Dilin Kaynağı Üzerine), ayrıntı c. I, s. 94 ff.

[13] "Özlülük" ve "özlü sahip olma" kavramı üzerine daha sonraki 2. Bölüm, 5. kısıma bakınız.

ortaya çıkarırız. Şimdi, görüntünün, sadece tek bir zaman noktasına ait olan ve o nokta içinde tutuklu gibi görünen varoluşu süreklilik kazanır. Bundan böyle de, deneyim yaşantısının gerçekleştiği *an*ın yalın ve -deyim yerindeyse- noktasal "burada" ve "şimdi"si içinde, başka bir şeyi, bir "burada-değil"i ve "şimdi-değil"i yeniden bulmak mümkün olabilir. Kavramların ve anlamların "özdeşliği" ya da şey ve özellik "değişmezleri" diye adlandırdığımız şeylerin hepsi, bu yeniden-bulma fiili içinde kökleşmiş olur. Bu durumda bir yandan dili, diğer yandan somut dünyanın özel düzenlenişini mümkün kılan şey, ortak bir fonksiyon olmaktadır. Eklemeli dillerin oluşumuna görsel dünyanın "eklenişi"ni, yol gösterici ya da takip edici olarak düşünmenin gerekli olup olmadığı; görsel dünyanın "neden" ya da dilin "sonuç" olup olmadığı soruları, bu forma yanlış yerleşmiştir. Görülebilen şey, bu türden bir "önceki" ya da "sonraki" değil, sadece zihinsel düzenlemenin iki temel formu ve sistemi arasında var olan içsel ilişkidir. Sırf zamansal bakımdan incelenince, onlardan hiçbiri diğerinden "oluşmaz"; ama onlar aynı zihinsel kökten çıkan iki soya benzer. Biz bu kökü, kendinde haliyle bütün açıklığıyla ortaya çıkaramayız ve gözlemine kolay ulaşılabilir doğrudan bir bilinç verisi olarak değerlendiremeyiz. Biz bu kökü, sadece, açık-berrak ve aydınlık içinde önümüzde bulunan iki merdiven basamağını incelemeye kendimizi tarafsız olarak vermek ve basamakları ortak "kaynağı"na kadar, geriye doğru izlemeye çalışmak suretiyle, dolaylı olarak bulabiliriz. Bu noktada psiko-fiziksel ilişkinin çözülmez birliği açık hale gelir. "Refleksiyon" gücü, "içe doğru" ve "dışa doğru" olmak üzere yol açtığı eylemlerin hepsinde, eşzamanlı olarak etkilidir. Refleksiyon bir taraftan sesin düzenlenişi, konuşma hareketinin ritimleştirilmesinde ve telaffuz edilmesinde; diğer taraftan tasarım dünyasının net biçimde ayrımlaşması ve ortadan kalkmasında meydana çıkar. Bir süreç diğeri üzerinde sürekli etkilidir ve bu ilişki, canlı, dinamik ve karşılıklı bir

ilişkidir. Bu ilişkiden hareketle, yeni bir bilinç dengesi aşamalı olarak oluşur ve istikrarlı bir "dünya tablosu" üretilir.

Dilin incelenmesi bize, "ayırıcı işaret-koyma" fiilinin hareket alanı olan genel sistemini tanıtıp öğretmektedir. Dil, ilkönce "imgelerin geçip gitmiş rüyası"ndan, belirginleşmiş ve kendine özgü nitelikler ve özgülükler ortaya çıkartır. Bu türden "özgülükler", içeriksel olarak incelenebilir; onlar tamamen duyusal doğada olabilir. Fakat onların "özellik" olarak konumlanması, bir soyutlama fiili; başka türlü söylemek gerekirse, bir belirleme fiili anlamına gelir. Bu türlü bir belirginleştirme, ifade yaşantısına yabancıdır. Salt ifade yaşantısı, hemen o an içinde varlık kazanır ve o *an*ın içine karışıp kaybolur. Burada ise, bilincin -kendi temel niteliğine, içinde olduğu ve yalnızca onun içinde mevcut olduğu Heraklitçi oluş akışına karşıt olarak- iki kez, hatta sınırsızca, sık sık aynı dalgalara dalabildiği izlenir. Bir içerik, nesnel zamanla ve yaşantı zamanıyla örtüşmesi dışında, sürekli ve mevcut olan olarak kavranmalı; bizzat kendisiyle özdeş olarak konumlanmalı ve yerleştirilmelidir. Her türlü "kavram oluşturma" formunun başlangıcı ve nüvesi, bu nitelikteki özdeşleştirmelerde -onlar ayrıca, "duyusal nitelikler"in konumlanışı ve kesinleştirilmesiyle sınırlanabilirler- bulunur. Çünkü zamansal olarak birbirinden ayrılmış iki farklı etkilenimde kavradığımız "benzerlik" ya da "aynılık", bizzat etkilere yerleştirilmiş ve onların ait oldukları zemine basitçe yatırılmış şeyler değildir. Eğer burada-verili ve şimdi-verili herhangi bir şey bu şey olarak kabul edilir ve bu şey olarak tanınırsa -eğer o, mesela belirli bir kırmızı tonu ya da belirli yükseklikte bir ses olarak yeniden tanınırsa-, o zaman bu noktada, gerçekten "refleksif" olan unsur bulunur. Fakat dilde etkili olan "niteleyici kavram oluşumu", burada takılıp kal-
135 maz. Bu kavram oluşumu, farklı olanda ortaya çıkan herhangi bir benzerliğe ya da aynılığa dayanarak, bu farklı olanı *bir* içine yerleştirmekle yetinmez; tam tersine, o, bu şekilde kazanılan tek tek

konumlamaları, bizzat tekrar yayılan bütünlükler ve belirli birlikler ve dizi düzenleri halinde bir araya toplar. Böylece en çeşitli renk olguları, kendilerinde gösterdikleri ışık-renk değişimleriyle, mesela hem kırmızının ya da yeşilin durumları olarak kabul edilir; hem de kırmızı ve yeşil, tek-durum olarak, "renkler"in temsil edicisi olarak tekrar ortaya çıkar. Biz bununla, Lotze'un "ilk genel" terimi altında özetlediği kavramların zemininde bulunmaktayız. Lotze, cins kavramı olarak "renk" ya da "ses" kavramlarının, renk ve ses olgularının bireysel ve niteliksel ayrımlaşmalarını bastırıp ortadan kaldırarak; bu olguların tümünü herhangi bir şekilde genel bir tasarım imgesi içinde, "genel idea" içinde toplayarak oluşturulamayacağını net biçimde vurgular. Kesin olan şey, özel olanların dizisi içinde belirli kesitlerin oluşturulmasıdır ki, bu kesitler vasıtasıyla bu dizi, artık karakteristik bir bölümleniş ve düzenleniş kazanır. Dizinin bu sürekli ve aynı nitelikteki akışında, geri kalan üyelerin çevreledikleri sabit mükemmel noktalar yavaş yavaş ortaya çıkar; açıkça işaretlenmiş temel unsurlar olarak yakalanan ve bu şekilde adeta özel bir ilinekle donatılan belirli yapılar oluşur. Dilsel kavram oluşumunun analizi, dilin, bu ekleme ve ilinekleştirme biçiminde kesin şekilde yardımcı olduğunu bize göstermektedir. "İlk genel", öncelikle dilde kendi dayanağını ve kesin ifade biçimini bulmak suretiyle, gerçek kesinliğini kazanır.[14] Bilincin, dilin emri altında yükseldiği seviye, adeta bilincin yeni boyutu ve yeni bir potansiyelidir. Çeşitli-serpiştirilmiş şey sadece toplanmaz; ayrıca bağımsız ve kendine özgü ürünler halinde, gelişmiş düzenin ürünleri halinde birleşir. Bu ürünler bundan böyle her yeni oluşan şeyin bağlandığı gerçek kristalleşme noktalarını ve merkez noktaları teşkil ederler. Biz bugüne kadar bu süreci dilde izledik; dilin oluşumunda, "gerçeklik analizi"ni, dilde "tözler"in ve "nitelikler"in; "şeyler"in ve "özellik-

[14] Bu konuda ayrıntılı bilgi özellikle c. I, s. 244 ff.

ler"in, mekânsal belirlemeler ve zamansal ilişkilerin ayrılışını gös-
136 termeye giriştik. Bundan böyle, aynı soru bir kez daha, ama başka bir bakış açısı altında sorulmalıdır. Dilin formu ile altında görsel gerçekliği kavradığımız form arasında var olan içsel bağlantı, öncelikle her ikisinin inşasının gerçekten aynı aşamalardan oluşan güzergâhta gerçekleştiğini bulduğumuz zaman, bize kendini tüm açıklığıyla verir. Dünyanın bölümlenişinin, nesneler ve durumlardaki, cins ve türlerdeki *divisio naturae**nin, asla en başından "verili" olmadığı görülür görülmez, bu çok biçimliliği içinde önümüzde dikilen zengin ve çok/çeşitli seyir dünyası dokusunun, belirli zihinsel enerjiler tarafından ne derece etkilendiği ve onlar tarafından ne şekilde egemenlik altına alındığı sorusu ortaya çıkmalıdır. Bu soru, bu doku gerçek anlamda çözülmeden ve tek tek ipliklerine kadar ayrıştırılarak izlenmeden, cevaplanamaz. Fakat bu metodik-zorunlu ayırma elbette, burada söz konusu olan görevin bütününü hiçbir zaman gözden kaçıramaz. Analiz, burada da, gelecekteki bir sentezin ön aşaması ve ön hazırlığı olarak var olabilir ve var olmalıdır. Biz genel temel "temsil" fonksiyonuyla "yeniden tanıma" fonksiyonunun gittiği özel yolları ne kadar yeterince izlersek, o yolların doğası ve özel birliği o kadar açıkça ortaya çıkar. Ayrıca zihni görsel dünya tablosunun oluşturulmasına olduğu gibi dilin oluşturulmasına ve ayrıca gerçekliğin nesnel seyrine olduğu gibi "çıkarımsal" kavranışına yükselten yolun, en sonunda aynı temel başarı olduğu da o kadar açıkça görülür.

II. Kısım: Şey ve Özellik

137 Dil ile düşünmenin ilişkisi sorusu, felsefe kadar eskidir; hatta bu soru muhtemelen felsefeden daha eskidir; dil-düşünme ilişkisi sorusu insan zihnine kendini zorla kabul ettirmiş olan ilk baştaki

* Doğanın bölümlenişi.

problemler arasındadır. Dil problemi insan zihnini doğa problemlerinden daha önce işgal etmiş ve harekete geçirmiş gibi görünmektedir. Gerçek bir ilk mucize olarak dilde, felsefî hayretin duygulanımı alevlenir. Eğer insan öncelikle dile ilgi gösterirse, bu demektir ki, dil oluşan bir şey olarak değil, varolan bir şey olarak insanın karşısında bulunur: İnsanın eseri olan bir şey olarak değil, insanın egemenliği altına girdiği ve boyun eğdiği yabancı bir güç olarak. Büyü merkezli dünya kavrayışı, kelimenin ve ismin genel gücüne inançla doldurulmuş olarak ortaya çıkmıştır. Felsefî refleksiyon bu büyüsel sır doluluğu çözer; fakat felsefe bu noktada, ilk önce dil ve düşünmenin formlarını çözülmez bir birlik kabul eden "arkaik mantığın" tam egemenliği altında bulunur.[15] Felsefî mantık bu bağlantıyı yavaş yavaş gevşetmeye ve gitgide "saf" düşünmenin bağımsız ve özerk yasalarının bilincine varmaya çalışınca, şüphesiz dil felsefesi de uzun süre bu noktada takılır kalır. Düşünme ve konuşmanın özdeşliği tezi, dil felsefesinde hep yeni formlar içinde tekrarlanır ve yeni temellendirmelerle ortaya çıkar. Lazarus Geiger, bu tezi yoğun ve özlü şekilde şöyle formüle etmiştir: "Dil aklı oluşturdu; dilden önce insan akılsızdı." Bu önermelerle, dile zihnin dünyasında en yüksek derece açıkça tahsis edilmiş ve kesin evrensel değer taşıyan bir işlerlik verilmiştir. Bu nedenle, burada iddia edilen dil ve akıl özdeşliği daha yakından incelenince, bu iddianın 138
iki farklı yönden tamamlanmamış halde kaldığı, onun dile bir yönüyle çok, diğer yönüyle az yer verdiği görülür. Bu iddia, sadece soyut düşünme formlarının -ki o formların içinde soyut düşünme, dilin kılavuzluğu ve vesayetinden ayrılır ve bağımsız bir "teorik" anlam dünyası inşa eder- var olduğunu gözden kaçırmakla kalmaz; aynı zamanda, dilin gerçekleştirmek zorunda olduğu zihinsel fonk-

[15] Bu konuda bkz. Ernst Hoffmann, Die Sprache und die arkaische Logik (Dil ve Arkaik Mantık), Heidelberg 1925.

siyonun, gerçekten "mantıkî" nitelikli problemlerle değil, kavramlar, yargılar ve sonuç çıkarımlarıyla sınırlanabilmesini de yanlış değerlendirir. Dilsel formların gücü, dilin mantıkî-çıkarımsal düşünmenin taşıyıcısı ve ortamı olarak gösterdiği başarıda tükenmez; bu güç "sezgisel" dünya kavrayışına ve oluşumuna da nüfuz eder. Dilsel formların gücü, kavramların dünyasının inşasına katıldığı kadar, algının ve seyrin inşasına da katılır. Bu da, bilincin bütününün içinde, "tasvir"e geçiş olarak tanımladığımız genel değişimin gerçekleşmesine ve uygulanmasına bağlanmıştır. Seyrin dünyası bile temelde, kendi tek tek unsurlarının salt "hazır bulunuş" özelliği taşımasıyla değil, temsil edici niteliğe sahip olmasıyla; bu unsurların basitçe "orada bulunmaları"yla değil, birbiri için bulunmaları ve karşılıklı olarak birbirini işaret edebilmeleri ve belirli bir anlamda temsil edebilmeleri yoluyla belirlenmektedir. Sesin düşünce için asla sırf dıştaki bir örtü olmadığı; tam tersine, "düşüncenin belirgince biçimlenişinin ilk nedeni ve işareti" olduğu önemle vurgulandığında da, ilkesel olarak seyrin alanı içinde, hatta algı alanı içinde bile aynı sonucun çıkarılması gerektiği ortaya çıkar. Lazarus, mesela ilişkiyi şöyle formüle eder: "Dilin dışında ve öncesinde, gerçi tek tek şeylerin ya da esas olguların görsel bir bilgisi vardır; fakat
139 kavrama ve bilme, sadece dil aracılığıyla var olur."[16] Acaba ger-

[16] Lazarus, Das Leben der Seele in Monographien über ihre Erscheinungen und Gesetze (Monografilerde Ruhun Yaşantısı, Görünüşleri ve Yasaları Üzerine) Modern düşünme psikolojisi de -mesela Hoenigswald tarafından temsil edilen biçimiyle- dilin başarısını, ilk olarak çıkarımsal düşünmenin alanında arıyor ve kesin olarak bu başarıyı bu alanda sınırlıyor gibi görünür. Dikkatli biçimde incelenirse, "düşüncenin kelimeye tutuklanmışlığı" görüşünün, Hoenigswald'ın geliştirdiği gibi, çok kuşatıcı bir anlama sahip olduğu görülür. Hoenigswald'a göre birincil kelime-ilişkisiz bir düşünce; "mümkünlüğü", mümkün bir kelime olarak tam denklik şartına bağlamamış olan hiçbir düşünme yaşantısı yoktur. Çünkü daima "bir şey" düşünen kişi, bu şeyin konumlanışında nesnel varlık ve öznel geçerlilik alanını işin içine sokar. Bu kişi, düşünülmüşün her şey için aynı olduğunu ya da olması gerektiğini tahmin eder. Buna göre "bir şey" düşünmek ve düşünülmüş değişim kavramları üzerine mümkün uzlaşma:

çekten "görsel tanıma", kavrama ve bilmeden bu şekilde gerçekten ayrılabilir ve görsel tanıma, salt bir maddî dayanak olarak kabul edilebilir mi? Şeylere doğrudan bakarak onlar üzerinde derinlemesine düşünme var mıdır? Ya da, şeylerin bilinmesi, bizzat "şeyler" ve "özellikler"e göre oluşan gerçekliğin düzeni, öncelikle, sadece sürekli gerçekleştirdiğimiz ve onun yerine getirilmesine karıştığımız için iyice anladığımız bir aracılığın sonucu değil midir?

Gerçekte gelişim psikolojisinin belirli sonuçlarına genel olarak baktığımızda, bu veriler bizi, dünyanın şeylere ve özelliklere göre düzenlenişinin, asla "kendiliğinden anlaşılır" ve gerçekliği "deneyimleme" formuna zorunlu olarak uygun olmadığı konusunda aydınlatabilir. Böylece mesela hayvanın "algılama" ve "tasarlama"sı, hayvan açısından, şeylerin, onların kendisinde değişebilen, kendi kendinde ise aynı şekilde süren bir özgülüğe sahip olan belirli özelliklerle donatılmış olarak verili olmamalarından hareketle gösterilebilir. Kendisinde bir içeriğin yeniden tanındığı ve içerik çok sık ve çok farklı şartlar altında ortaya çıktığı halde, onun "işte bu içerik" olarak, "aynı içerik" olarak gösterilebilmesini sağlayan tek tek

"Bir şey" düşünen kişi zorunlu olarak, kendi düşüncesinin nesnel bir içeriğini tahmin ettiği için ve ederse, dilsel bir ifadeye ulaşmaya çalışır. Buna göre "düşüncenin kelimeye tutuklanmışlığı", "cümle ve konuşmadaki düşüncenin bütün dilsel kurgusal açılımlarının kesin şartı"dır ve bu tutuklanmışlık aynı zamanda "düşünme fiilinin, kendi düşüncesinin dilsel-kurgusal açılımında ısrarlı çabasının psikolojik nitelikli olarak kabul edilmesini" açıklar. Bu delil gösterme daha yakından incelendiğinde, onun asla yalnızca, kelimenin dar anlamında mantıkî-çıkarımsal düşünme alanıyla sınırlanmadığı; tam tersine delil göstermenin, eğer fiillerde sadece "nesnelliğe" herhangi bir itiraz olur ve fiiller, herhangi bir şekilde bir "nesne"yle ilişkilenir ve bir "nesne"ye yönelirse, teorik bilincin bütün fiilleriyle ilişkili olduğu bilinir. Nesnesel olan üzerine bu yoğunlaşma, asla yalnızca mantıkî yargılama ve sonuç çıkarma olarak düşüncenin hakkı değildir; tersine yoğunlaşma çok önceden algılama ve görmenin kendine özgüdür. Onlarda da "bir şey" algılanmalı, "bir şey" görülmelidir. Bu nedenle bir şeyin konumlanışı en dar şekilde "kelimeye yapışmışlık" ile bağlandıysa, bu bağlanma, bu birincil tabakalarda ortaya çıkmalı ve onun inşasına kesin olarak katılmış olmalıdır. Gerçekte Hoenigswald'ın düşünme psikolojisinin kendine özgü özelliği, psikolojinin geleneksel inceleme biçimiyle ve geleneksel dil kullanımıyla

karakteristik belirtilerden hiçbiri, algı yaşantısının karmaşık bütününden ayrılıp gitmez. Bu aynılık, asla, doğrudan yaşantı içinde kesinleşmiş bulunan bir unsur değildir; çünkü duyusal deneyim yaşantısı zemininde, "aynı olanın tekrarlanışı" yoktur. Saf duyusal etki olarak her duyusal etki, hiç tekrarlanmayan gerçek bir "ton"a ya da "renk"e sahiptir. Bu ton ve renkte, ifade niteliği ağır bastığında, bizim anladığımız anlamda aynı türden ve değişmez bir dünya yoktur. Özellikle Hans Volkelt'in titiz incelemelerine göre, hayvan için genel olarak sürekli şey-birliklerinin mevcut olmadığı; hayvanın algı gerçekliğinin, henüz düzenlenmemiş "karmaşık nitelikler"den inşa edildiği kesin bir şey gibi görünmektedir.[17] Thorndike da şöyle söyler: "Şeyler, henüz hayvan açısından, insan hayatının sabit ve iyi tanımlanmış nesneleri gibi değildir; onlar yerleştirilmiş ve eritilmiş gibi, belirli somut-tümel durumlar içinde bulunurlar. Hayvanın, aynı-biçimli bir davranışı sürdürmek için, bu durumların tam aynı oluşuna ihtiyacı vardır."[18] Bu bakımdan, bu nedenle "şey"in asla salt duyusal "etki" ve algı içinde temellenmediği; onun "refleksif" bir nitelik -Herder'in anladığı anlamdaki refleksiyon anlamında- taşıdığı açıkça görülür. Çocuğun gelişiminde de, şey dünyası fikrinin ilk başta var olmadığı; bu dünyanın adeta dil dünyasından hareketle fethedilebildiği açıktır. Çocuğun sahip olduğu ve

karşılaştırıldığında, bu psikolojinin, "düşünme" kavramında esaslı bir genişletme gerçekleştirmesinden ibarettir. Çünkü "düşünme" burada, başka sınıflarla -duyma ya da bakma, hissetme ya da isteme gibi- karşı karşıya bulunan, psişik olguların tek bir sınıfı anlamına gelmez; tersine düşünme kesinlikle psikolojik temel olgudur; o, her psişik içeriği psişik şey haline getiren şeydir. "Düşünme" burada deneyim yaşantısındaki her anlamlılık ve her anlam ilişkilenmişliği için evrensel ifadedir. Ve işte Honeisgswald'ın gördüğü ve vurguladığı gibi, en aslî psişik olguya da -bundan böyle duyumlama, tasarlama, tasarım unsuru vs. olarak adlandırılır- uygun olan bu anlamlılık, öncelikle "anlamın kelimeye yapışmışlığı" vasıtasıyla gerçekten kurulur. (Hoenigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, Lpz. 1925, s. 28 ff., 128 ff., 157 vd.)

[17] Bu konuda özellikle Volkent'in yaptığı meşhur incelemelere bkz.; ayrıntılı bilgi Volkent, Über die Vorstellungen der Tiere (Hayvanların Tasarımları Üzerine) Lpz. 1914, s. 15 ff., 46 ff.

[18] Thorndike, Animal Intelligence, 1911, s. 109, 119.

bilerek kullandığı ilk "isimler", ilk olarak bu türlü sürekli ve sabit nesneleri değil, onların yerine, az ya da çok akıcı ve muğlâk tümel etkileri işaret ediyor gibi görünmektedirler. Bu etkiler toplamının, 141
bizim duruş noktamızdan hareketle çok fazla önem taşımayan değişimleri, "aynı" ismin kullanımını arka planda tutmak için yeterlidir. "Anne, hayret verici şekilde çocuk üzerinde etkili olmak ve artık kural dışı ortaya çıkan kelimeyi meydana getirmek için, başka bir elbiseyi başka bir şapkayla giymelidir; bir şey odanın başka bir yerinde durmalıdır."[19] Öncelikle kelime bu baştaki darlıktan çözülüp kendi evrensel anlamı ve kullanılabilirliği içinde kavrandığı ölçüde, çocuğun bilincinde "şey"in yeni ufku da su yüzüne çıkar. Aynı zamanda burada, sembol bilincinin gelişme *anı*, taşma zamanı görülür. Gözlemciler, neredeyse hep bir ağızdan, çocukta dinmeyen bir "isim açlığı"nın nasıl oluştuğunu, çocuğun rastladığı her yeni etki karşısında onun dilsel işaretini yorulmadan nasıl sorduğunu anlatırlar. Gözlemciler birbirinden ayrı olarak, teker teker, çocukta adlandırma arzusunun açıkça tutku niteliğine doğru gider bir görüntü çizdiğini vurgularlar.[20] Bu adlandırma tutkusu, çocukta asla zihnin boş bir oyununun söz konusu olmadığı, tam tersine, nesnel seyir arzusunun işbaşında olduğu ortaya konunca anlaşılabilir hale gelir. "İsim açlığı", en sonunda yapı açlığı olur; isim açlığı "tözel" kavrayış için bir itici güç olarak ortaya çıkar. O zaman çocuk da, karakteristik şekilde ilk olarak bir eşyanın adının ne olduğunu değil, eşyanın ne olduğunu sorar. Nesnenin varlığı ile onun ismi, çocuğa, tamamen birbirine karışmış gibi gelir. Çocuk nesneye isimde ve isim vasıtasıyla sahip olur. Böylece isim, çocuk henüz ismi bilinçli bildirim amacıyla kullanmadan önce, ilk başta asıl tasa-

[19] Bühler, Die geistig Entwicklung des Kindes (Çocuğun Zihinsel Gelişimi), s. 128.
[20] Bkz. Major, First steps in mental growth (1906), s. 321; alıntı Cl. u. W. Stern, Die Kindersprache, s. 176

rım dünyasının inşası için önemli ve kesinleştirici bir unsur olarak ortaya çıkar.[21] İsmin özdeşlik anlamının bilgisiyle şey-özdeşliklerinin ve özellik-özdeşliklerinin bilgisi, birlikte gelişir ve açılırlar. Çünkü ikisi de, bilincin, saf "temsil fonksiyonu"nun egemenliği altına girerek eriştiği değişimin sadece farklı unsurlarıdır. Öncelikle, ismin anlamı kazanıldıktan sonra, varlık da nüfuz etmek isteyen bakışa karşı koyar; öyle ki bu bakış, varlığı sakince incelemeyle oyalanabilir. Bu karşı koyuşta ilkönce "nesne" kazanılmış ve kesinleş-
142 miştir. Gerçekten kalıcı nitelikteki bu tür nesnellik konusunda, mitik-büyüsel kavrayış henüz herhangi bir şey bilmez. Bu kavrayış, henüz "şey"i, teorik seyir ve teorik bilgi çevresinde karşımıza çıktığı şekliyle karakteristik ve özel anlam içinde tanımaz. Her "gerçek" şey, burada iç içe kullanılabilir; bütün özellikler bir nesneden başka bir nesneye taşınabilir.[22] Öncelikle dilin ortaya çıkışıyla saf sembol bilinci oluşturulup bu bilinç gitgide kuvvetlenince, şey "kategorisi" de anlam ve süreklilik kazanır; öyle ki, bu kategori en sonunda seyrin bütününe adım adım nüfuz eder ve bu bütüne, çok açık ve net biçimde -gerçek anlamda katı ve tek taraflı şekilde dekendi damgasını vurur.

Fakat işte, bu şey kategorisinin varlık ve teorik bilgi alanında icra ettiği neredeyse sınırsız egemenlikten dolayı, kendi "kaynağı"nı bu alanın içinde yine bizzat kendisinin göstermesi, çok güç ve imkânsız gibi görünmektedir. Her teorik-tanımış-olma, sadece basılı form olarak bize uygun olmak zorunda mıdır? Biz adeta bu vurulan damganın niteliğini teorik olarak anlayabileceğimizi ve teorik olarak türetebileceğimizi nasıl ümit edebiliriz? Burada hüküm süren fonksiyona, -deyim yerindeyse- doğrudan doğruya rastlamayı asla başaramayabiliriz. Bu fonksiyon kendini bize, sadece kendi ürünü

21 Bu konudaki kanıtlar mesela Stern'de, Die Kindersprache, s. 175 ff.

22 Bu konuda ayrıntılı bilgi özellikle c. II, s. 72 ff.

içinde verebilir ve her zaman da bu ürüne karışmış durumdadır. Elbette, en azından dolaylı olarak, yani bütün teorik dünya sistemleri ve onların tüm içyapıları değil, aynı nitelik ve kalıcılıktaki bağımlı olma durumu ortaya konursa, bu fonksiyonun somut hale getiriliş yolu belirginleşir. Bilinç ürünü olan olgular, deyim yerindeyse salt temsil edici belirli niteliklerle davet edilmişlerdir. Fakat burada hüküm süren dinamik gerilim ilişkisi, her yerde aynı ilişki değildir. İşte bu aynı olmama hali, bu değişebilirlik, sadece karşılıklı ilişkisi içinde tanıyabileceğimiz iki unsuru, bu karşılıklı ilişki içinde diğerinden ayırmanın başka bir yolunu bize gösterir. Bu ayırmada, anlam ve anlamlığın ayrımlaşmalarını ontik-reel farklılıklara dayandırarak, şey dünyasının özelliği ve içyapısı ya da yalın duyumlamalar dünyasının özgülüğü üzerine realist kabullerimiz diye açıklayarak anlaşılır hale getirmeyi isteme girişimlerine, karşı çıkmak zorundayız. Bu türden bütün açıklamaların hareket çerçevesini biz, saf ifade olgusuna, yargılama, sonuç çıkarma ve çıkarım fiillerinde temellenen dolaylı bir olgu damgası vurma girişimlerinde gösterebilmekteyiz.[23] Aynı "temellendime" formu, temsil fonksiyonu ile ilgili olarak girişilen açıklamalar içinde, hep yeniden tekrarlanır. Burada, her gerçek temsil olgusunun kendi içinde taşıdığı "dolaylı anlatım" yerine, başka bir dolaylı gösterme ya da kanıtlama formunu yerleştirme çabası egemendir. "Niyet" ve nesnesel "düşünme" fiili, herhangi bir şekilde çıkarımsal bir fiile, mantıkî düşünme adımları dizisine dönüştürülmelidir. Fakat basit ifade yaşantısı, benzerliğe dayalı sonuç çıkarımları örgüsünde çok fazla eritilemez; aynı şekilde, bu durum, biz temsil olgusunu temel biçimi ve asıl kesinliği içinde kabul edersek, bu olgu için de söz konusu olur. "Tasarım"ın bize nesnel olan bir şeyi temsil etmesi ve bu nesnel şeyin, tasarım içinde ve tasarımdan geçerek kendini "bilmeye vermesi"

143

[23] Bkz. yukarıda s. 84 ff.

durumu, bir içeriğin kendi saf "bulunuşuna" göre diğer içeriğe bağlı olması ve o içeriğin, empirik veya aşkın bir nedensellik vasıtasıyla diğer içerikle bağlanmış olması durumundan çok net biçimde ayrılmaktadır. Nedenselliğin bilinme vasıtası olan çıkarım formu; "tümevarım yoluyla" sonuç çıkarma ya da "tümdengelim yoluyla" türetme formu, bundan dolayı zorunlu olarak anlatım olgusu ve problemine doğru gider. Çünkü bu olgu da, asla "soyut" düşünme alanına ait değildir; tam tersine onunla biz, gerçekliğin görsel kavranışı dairesinin tam ortasında bulunmaktayız. Bu kavrama biçimi saf ifade yaşantısıyla karşılaştırılınca, başka biçimdeki bir kavrayış olmuştur. İfade yaşantısında egemen olduğu şekildeki "sen-algısı" kipi yerine, şimdi yeni bir kip; "o-algısı" kipi oluşmaya başlar. Fakat sen-algısı kipinde olduğu gibi o-algısı kipinde de, "sen"i "o" gibi sonuçlandırmayız; tam tersine "sen"e, özel ve aslî görüş içinde doğrudan doğruya sahip oluruz. Bu görüşün nereden doğduğunu sormak yararsızdır. Biz sadece, görüş bizzat kendi içinde ne ise, ona akıl erdirebiliriz. Çünkü bu noktada, manzarayı varolan ve geçerli olarak kabul edilmiş herhangi bir teori altına yatırma görevi yoktur; burada daha ziyade, görüşün kendisinin, saf "teori"nin "nesnel" belirlemeler ve şey-durumlarının konumlanışı ve kavranı-
144 şını nasıl mümkün kılabildiği kavranmalıdır. Gerçek temsil durumu var olduğunda, salt bir duyumlama-maddesiyle uğraşmak zorunda kalmayız. Esasen nesnesel bir şeyin anlatımı, bu duyumlama maddesinde gerçekleşen belirli fiiller vasıtasıyla, sonradan gerçekleşir ve yorumlanır. Nesnel bakımdan anlamlı bütün, yani nesnesel "anlam"la doldurulmuş olarak önümüzde bulunan şey, biçimlenmiş bir tümel-seyirdir. Burada da sadece geriye şu kalır: Bu sembolik temel ilişkiyi, tıpkı saf ifade ilişkisi gibi, nesnenin "bilinmesi"nde kurucu unsur olarak gösterilebilecek olan esas ilk olgu olarak tanımak. Bilinç olguları salt geçici imgeler olarak göz önünde bulundurulmazsa; burada varolanın burada-olmayana işaret ettiği, şimdi-

verilmiş olanın bir şimdi-olmayanı anlattığı ve gösterdiği kabul edilirse, görsel dünya olgusu ancak o zaman anlaşılabilir. Aksi takdirde bu dünya anlaşılamaz; hatta bir kez bile tasvir edilemez. Sadece bu bilme fonksiyonu içinde ve bu fonksiyon sayesinde nesnel gerçekliği bilebiliriz; nesnel gerçekliğin "şeyler"e ve "özellikler"e göre özel bir düzenlenişi ve bölümlenişi, sadece bu fonksiyonla mümkün olur. Fakat tersine olarak da, bu gerçekliğin kendisi, nesnesel belirlemelerden ve önceden-konumlamalardan hareketle de kolayca anlaşılabilir hale getirilebilir.

Biz bu şey-durumunu ayrıntılarıyla açığa çıkarmak için, ilk olarak duyusal-görsel olgular çevresinden hareket etmekteyiz. Duyumcu psikoloji, renklerin dünyasını, belirli farklılıklara göre ayrılmış, parlaklık ya da tona göre kademelenmiş bir duyumlamalar çeşitliliği olarak kabul eder. Fakat Hering bile, ışık duyumu üzerine yaptığı araştırmalarda, bu adlandırmayı temelden protesto etmiştir. O şöyle söyler: Renkleri "duyumlamalar" olarak adlandıran kişi, bunu yapmakla, duyumlamalarda ilkönce "öznel" belirlemeler söz konusu olmaktaymış gibi bir tablo çizer. Bu nedenle, bu öznellik adlandırması fiziksel olarak temellendirilebilir, ama fenomenolojik olarak asla temellendirilemez. Çünkü renkler bize saf yaşantıda, gerçek *ben*in kipliği ve durumu olarak verilmemiştir; tam tersine renklerin içinde bize kendini açan şey, herhangi bir şekildeki bazı nesnel belirlemeler ve nesnesel gerçeklik ilişkileridir. Bundan dolayı bu anlamda, renkler, -fenomenolojik incelemeden onların fizyolojik ya da fiziksel açıklamasına geçilmediği sürece- özellikten çok duyumlama olarak gösterilir. Renkte ne *ben*in bir durumu, ne 145
de ışığın kendine özgülüğü doğrudan ve gerçekten algılanmaktadır; tam tersine, renkten hareketle biz, nesnesel yapılara bakmaktayız. "Görmede bu şekildeki ışımaların görülmesi değil, dıştaki şeylerin ışımalar vasıtasıyla aracılı olarak görülmeleri söz konusudur. Göz bize, dıştaki şeylerden gelen ışığın anlık yoğunluğu veya niteliği

üzerine değil, bu şeylerin kendisi üzerine bilgi vermektedir."[24] Böylece "fizyolojik optik"in duruş noktasından bakınca, ışık etkilerini ve onların ayrımlaşmasını alımlamada mevcut olan "görme" niteliği ile içinde görsel dünyanın bizim için inşa edildiği gösterme niteliği arasına, zorunlu olarak kesin bir ayrılık çizgisinin çizildiği ortaya çıkar. Özellikle, seyrin içeriğini tek anlamlı belirlemek için belirli uyarımların, mesela göze çarpan ışık kümesi miktarının sırf aynı oluşunun asla yeterli olmadığını anlatan şey, "görülen nesnelerdeki renk değişmezliği" olgusudur. Aynı ışık uyarıcısının, algıyı etkisi altında bulunduran özel şartlar gereğince, gerçekliğin inşası için çok farklı şekillerde kullanılabildiği, görünüşte aynı ışık-"duyumlaması"nın çok farklı bir nesnel "anlam"a sahip olabileceği görülür. Kesin bir fenomenolojik analiz için -mesela Schapp'ın, "Algının Fenomenolojisi Üzerine Makaleler"inde, örnek olacak şekilde uyguladığı gibi- ilk olarak, bizim "renk" diye adlandırdığımız olguda belirli düzenlerin ayrılabileceği ve olgunun kendisinin, bu düzenlerden birine aitliğine göre bizim için çok farklı bir "anlamlılık" taşıyabileceği sonucu çıkar. Bu şekilde kavranan ve kendi kesinliği içinde aydınlatılan "ışık ürünü" olarak renk, onun payına nesnesel olanı açıkça görülebilir ve doğrudan kavranabilir yapma fonksiyonu düşmeksizin, bir düzen içinde kabul edilir; başka bir düzende ise, bakış salt nesnesel belirlemelere yönelmiştir. Renkte sadece, renkli olarak ortaya çıkan, fakat rengin gerçek görüntüsü olarak gözlenmeyen nesnel nitelikli eşya için bir manzara görevi görür. Schapp, bu ilişkiyi şöyle tasvir eder: "Şeylerin sanatçı ve sıradan insan tarafından görülmesi durumu, biz bütün estetik nitelikli olanları hariç tutsak bile, gözlenenler arasında bir fark vardır. Sıradan insan ...şeyleri, onların her ışık değişiminde aynı şekilde taşıdığı ve gerçekten yapışmış renkler olarak adlandırılan renkler
146 içinde görür. Işık yansımaları, parlaklıklar, renkli yansımalar çok rahatsız edici olmadığında, insan onları görmez. İnsan kendi vücu-

dunun güneş altındaki gölgesini ve güneş ışığından kaynaklanan diğer gölgeleri görür; o, şöminede ateş yandığı zaman duvara aksettirdiği el oyununu, duvar üstündeki parlak yansımayı, güneş ışığın altında parlayan miğferin yansımasını da görür. Fakat puslu gökyüzünde, kilisenin rengi insanın dikkatini çekmez. ...Bundan dolayı ışık yansıması olmadan nesne algılanamasa da, diğer taraftan, nesnenin belirgin hale gelmesinde, bizzat bu tür ışık ürünlerinin algılanması da gerekli değildir. ...Işık ürünlerinin nesnede nasıl gruplandığı, nesneye gölge olarak nasıl yerleştiği, nesneyi ışık olarak nasıl etkilediği, nesnede güneş ışığı, parlaklık olarak nasıl bulunduğu incelenebilir. Elbette bu konumlanmışlıkta, nesne, yetersiz de olsa ortaya çıkmıştır. Bana öyle geliyor ki, nesnenin neredeyse ortadan kaybolması, bu ışık ürünleriyle ilgilidir. ...Şey algısıyla ışık ürünü algısı birleştirilemez; ışık ürünleri vazgeçilmez oldukları arka planda sade biçimde ortaya çıkarlar; bu durumda da nesne algısına ait olurlar. Onlar ait oldukları yerde bulundukları zaman nesne algılanabilir. Işık ürünleri görülemeyecek kadar kuvvetli ortaya çıktıklarında, algılama rahatsız edici olur. Işık ürünleri, bakışı, şeyin öbür tarafına "götürmelidir"; bakış ışık ürünleri içinde takılmamalıdır." Biz burada, ayrılmış iki renk düzeni arasında değişiklik yaptığımızda, bugüne kadar salt "ışık etkisi" olarak, aydınlatıcı renkler diye kabul ettiğimiz bir rengi, "yapışmış" renkler, "şey renkleri" formunda gördüğümüz anda, algının bütünü hemen yeni bir nitelik ve anlam kazanır. "Renkler"in bilincimizle ilişki içinde ortaya çıktıkları düzen ve bu renk düzeni vasıtasıyla tasvir edilen nesne arasında, tamamen belirli bir bağımlılık mevcuttur: "Renk düzeninin değişimi, doğrudan doğruya, anlatılan nesnenin değişi-

[24] Hering, Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn (Işık Duyumu Görüşünün Ana Hatları), Berlin 1920, s. 13. (Handbuch der Augenheilkunde, I, Kap.. 12)

mine yol açar."[25] Burada renk düzeni olarak işaret edilen şey, işte özel anlatım fonksiyonundan çıkan, renkleri her tek durumda gerçekleştiren, tümüyle belirli bir "görüş"tür. Schapp da şöyle vurgular: Renk kesinlikle bize şeyleri anlatan bir şeydir. "Fakat şeyi anlatmak için, rengin orada olması yeterli değildir; renklerin düzenlenişi, düzeni ve formlar içine girmesi gerekir. ... Bundan böyle mekân ve yapı bize, bu renk düzeni vasıtasıyla sunulur. Renk bakımından mekân, o halde, temsil edilmiş bir şeydir. Renk kendini temsil etmez; o doğrudan verilmiştir, fakat renk, mekândaki formları temsil eder. ...Renk bakımından yapı, artık şeyi kendi özellikleri ile temsil eder. Renk henüz eşyaya ait olan değildir, şeyin doğrudan bir formu da değildir; tam tersine, yeniden anlatan bir anlatıcıdır."[26] Bütün bunlardan ortaya çıkmaktadır ki, renk, objektif bir mekânda bulunan ve mekânda çok-çeşitli düzenlenmiş bir içerik değildir. Renk, kendi mümkün görünüş biçimlerinin çeşitliliği içinde kabul edildiğinde, nesnel gerçekliğin, yani "mekândaki şeyler"in tasarımının kendisinden doğru kazanıldığı ve inşa edildiği dayanak teşkil etmektedir. Doğal kavrayışın hazır olarak sahip olduğu ve adeta elleriyle nesne olarak kavrayacağına inandığı şey, işte bu kendi "şimdiki zamanı"nı, "temsil" düzenlerine ve formlarına borçludur.

147

Fakat elbette bu kavrayışla, bu formların aslîliğine tecavüz etme ve onlara, kendi anlam ve performanslarıyla ilkesel olarak kurtuldukları dolaylılık tabakası tahsis etme hevesi doğabilir. "Empirizm"in bilgi öğretisi gibi "rasyonalizm"in bilgi öğretisi de, burada, aynı anlamda eksiklik taşır, çünkü nesneyle tasarımlarımızın ilişkisinin temeli sorusuna, her ikisinin verdiği cevap tamamen ayrı olmasına rağmen, sonuçta ikisi de, -bilinçli olmamakla birlikte- daha çok problemin metodik olarak kuruluşu ve ifadesinde uzlaşmış du-

[25] Schapp, Beitrage zur Phanomenologie der Wahrnehmung (Algının Fenomenolojisi Üzerine Makaleler), L-D., Göttingen 1910, s. 78 ff., 106 f.

[26] Schapp, a. a. O., s. 114.

rumdadır. Hem rasyonalizm hem de empirizm "salt" tasarımı nesnel ve nesnesel seyir formuna taşıyabilecekleri bir yol arar. Onlar, görünüşü sırf bir bilinç verisinden, bir "dış dünya" ve gerçeklik içeriğine dönüştüren değişimi açıklamaya çabalar. Empirizm bu değişimleri "çağrışım"a ve "taklit"e bağlar; rasyonalizm ise onları mantıkî işlemlere, yargılama ve sonuç çıkarma fiillerine götürür. Fakat bu noktada aynı ölçüde gözden kaçırılan şey, burada kendilerine dayanılan bütün mantıkî ve psikolojik süreçlerin, deyim yerindeyse daha sonra gerçekleşmesi durumudur. Bu süreçler, herhangi bir 148
şekilde bağlantıdan önce "varolan" ve bulunan olarak değerlendirilen unsurların bağlantısıyla ilişkilenir. Burada söz konusu olan soru, bağlantının temeli ve mümkünlüğü ile değil, bağlanabilir olanın konumlanış imkânıyla ilgilidir. Salt "etkiler"in çağrışımsal bağlanışı ve mantıkî karışımı, bir görüntünün nesnesel bir varlığa işaret edişinde ve nesnesel seyrin bir unsuru olarak kendini verişinde var olan orijinal konulama-kipini açıklayamaz. Rasyonalizm, bu konumlama-kipini, sadece kipe kavramın başarı damgasını, saf bir zekâ fiili damgasını vurarak "kavranabilir" yapabileceğine inanır. Rasyonalizmin Yeniçağ felsefesinde ortaya çıktığı ilk klasik üründe bile, bu temel eğilim en net biçimde iz bırakmış olarak kendini gösterir. Descartes'ın "Meditasyonlar"da ilk başta göstermek istediği şey, işte bu; yani şey-özdeşliği ve şey-değişmezliği düşüncesinin asla salt duyusal algı verilerinde, renk, ses, dokunma, koklama ve tatma duyusu niteliklerinde kesinleşmiş halde bulunmadığı; tersine bu düşüncenin, duyusal algı verilerine öncelikle ikinci dereceden, mantıkî refleksiyon vasıtasıyla eklendiğidir. Öncelikle biz, "doğmuş töz düşüncesi"ni kendi içinde tümüyle oransız çeşitli duyusal olgulara uygulamak suretiyle, bu olguların ilişkili oldukları ve onların ana niteliklerini ve özelliklerini anlatan özdeş ve direnen bir nesne fikrini kazanırız. Duyusal algıda, önümde hazır olan ve bana beyaz ve yuvarlak, sert ve güzel kokulu olarak görünen bal-

mumu parçası, her bakımdan değiştirilebilir; bu parça eriyerek tüm ilineklerini değiştirebilir. Buna rağmen bu parça, duyular açısından değil de kavrayış açısından aynılık taşıdığından, benim için aynı balmumu olarak kalır. "*Algım ne bir görüntü, ne bir dokunma, ne bir hayal etmedir; ve asla bunlar olmamıştır. Ama sadece ruhun gözden geçirilmesidir.*" Burada bu nedenle, algı fiili, içinde barınan nesnel ilişki sayesinde bir darbeyle saf bir düşünme fiiline dönüşür. "Zihnin bakışı", "*inspectio mentis*" özellikle salt etkileri nesnenin görünüş biçimleri haline getiren şeydir. Duyusal görüntünün nesne-
149 sel şeyi "görülür" yapma ve temsil etme yetisi, kavrama yetisinin bir kuvvetine, onun "bilinçsiz anahtarları"nın gücüne bağlanır; bununla ise, Descartes'ın ilk başta üzerinde bulunduğu zemin terk edilip algının fenomenolojisinden algının metafiziğine geçiş zemini hazırlanır. Mutlak nesne realizmini "*cogito*"nun çıkışıyla yenmeye çalışan Descartes, nihayetinde "doğuştan ilkeler" realizminde başarısızlığa uğrar. Nasıl açık ve belirgin bir fikir olarak onda mevcut Tanrı fikri, Descartes'ı, kendi temel formu ve metodu içinde aşmış olduğu skolâstik ontoloji yoluna yeniden girmek zorunda bıraktıysa, aynı şekilde onun saf teorik bilinç analizi de, metafiziksel kabuller içinde tekrar bu yolun kaynağına ve köküne, geriye yönelir.[27]

Gerçek anlamda *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (birçok cinse dönüşme)'yi kendi içinde taşıyan bu adımdan kaçınmak istendiği zaman, olguları, aşkın "temelleri"nden akıl yürütmeyle çıkarmayı ve açıklamayı istemek yerine, doğrudan doğruya karşılıklı ilişki içinde kavrayabilmekten ve bu ilişki sayesinde onları karşılıklı olarak aydınlatabilmekten başka hiçbir yol bulunmaz. Böyle bir aydınlatma, tamamen "bilincin" özüne ait olan "temsil" niteliğini, bilincin bü-

[27] Bu konudaki ayrıntılı bilgi, Leibniz'in sistemi üzerine yazımın girişinde.

tün ürünlerinde aynı özlülük ve açıklık içinde ortaya çıkararak, böylece temsili farklı aşamalara ayırma ve bir aşamadan diğerine geçişi inceleme vasıtasını elde etmemizle mümkün olabilir. Bu türlü bir inceleme biçiminde, bir görünüşün içeriği ile onun temsil edici fonksiyonu arasındaki dinamik gerilim ilişkisinin farklılığı -ki bu farklılığa daha önce genel olarak işaret edilmişti- açıkça ortaya çıkar. "Ögesel" olan her duyusal içerik, böyle bir gerilimle dolu ve adeta onunla yüklüdür. İçerik, hiçbir zaman yalın, soyutlanmış ve çözülüp ayrılmış içerik olarak "orada" değildir; tam tersine içerik, işte bu varoluş içinde, kendi ötesine işaret eder. İçerik, "temsil"in ve "hazır olan"ın somut bir birliğini teşkil eder. Bilinç daha zengin ve gelişmiş oluşumlara ilerledikçe, bu birlik de, daima net ve belirgin bir biçimlenmişlik kazanır. Bu ayırmayla birlik unsurlarının içten ilişkilenmişliği ve birleşmesi gevşetilmeyip ya da zayıflatılmayıp, daha ziyade yükselen ölçülerde ortaya çıkarken, birliğin unsurları bir diğerinden iyice farklılaşır. Müstakil duyuları bu gelişim bakımından birbirleriyle karşılaştırdığımızda, bu çevrelerde aşamalı bir inşa biçimi belirgin hale getirilebilir. Bu çevreler içinde, göreli-belirsizden daha yüksek bir kesinlik ve görsel-ayırıcılık derecelerine götüren sürekli bir dizi kendini gösterir. "İlkel" duyular, öncelikle bize böyle bir kesinliğin başlangıcını anlatır. Onlar esasen sürekli, genellikle çok yoğun olmakla birlikte, tam net bir "nitelik" sınırlamasına izin vermeyen ifade değerlerinin çevre çizgisi içinde hareket eder. Böylece ayrı koklama verileri, bizim için her şeyden önce ifade ettikleri nitelikler vasıtasıyla; cazibeli ya da itici, sert ya da yumuşak, hoş ya da can sıkıcı, tahrik edici ya da yatıştırıcı gibi özellikler vasıtasıyla ayrılmışlardır. Fakat bu duygusal farklılıklar henüz tek tek niteliklerin gerçekten "nesnel" olarak ayrılmasına yol açmaz. Karşımıza başka duyusal çeşitlilikler içinde, özellikle renk ve seslerde çıktığı şekildeki düzen ve kademelenme, burada gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey olarak ortaya çıkar.

Çünkü burada, bir yönüyle apaçık mekânsal belirleme eksiktir; kokular belirli yerlere "tutunmuş" değildir. Tam tersine onlar, kendi yerellikleriyle ilgili bir şeye, sürekli bir belirsizliğe, bir "lastik gibi esneyebilirlik"e sahiptir.[28] Bu belirsizlik, dilin de yaşadığı gibi, bu alanda adeta ayağını sağlam basmanın ve kendi gücüyle nüfuz etmenin çok güç oluşundan hareketle açıkça anlaşılabilir. Dil belirli koku niteliklerini işaret etme teşebbüsünde bulunduğunda, en azından, başka duyusal-görsel verilere dayanarak iz bırakmış olduğu şey kelimelerine giden dolambaçlı yolu kabul etmeyi zorunlu görür. Renklerin mesela "genel" renk adlarında -kırmızı ve mavi, sarı ve yeşil vs.- ortaya çıkan türden bir bölümlenme, burada mümkün değildir. "Bizim koku kelimelerimiz ya sadece (güllük, kâfurluk gibi) sıfat nitelikli koku taşıyıcıdır; ya da onlar, sadece "gerçek" koku taşıyıcısına, karşılaştırma amacıyla (ahududu biçimli, yasemin, zambak biçimli) başvurur. Asla bir koku soyutlamasına erişilmez; biz yaseminden, kâfurdan, inci çiçeğinden ve sütten kolaylıkla ortak rengi, yani "beyaz"ı soyutlayarak çekip alabiliriz. Hiçbir insan, yalnızca ortak olana dikkat edip farklı olanı hesaba katmayarak, ortak kokuyu soyutlayamaz."[29] Böylece biz burada, her türlü esas dil ve gerçek kavram oluşumlarının başlangıcını aldı-
151 ğı "ilk genel"in öte tarafında bulunmaktayız. Biz koku duyumlamalarından dokunma duyumlarına dönüp bakınca, "izlenimlerin tasarımlar haline yükselişi"ne doğru, ileriye, bir adım daha gideriz. Dokunma duyumu, ara sıra asıl "gerçek duyum" olarak, olguları "taşınabilir gerçeklik niteliği"ne sahip olan ve bundan dolayı geri kalan bütün duyumlar önünde bilgi-teorisel önceliğe sahip olan bir duyum olarak gösterilmiştir.[30] Fakat dokunma duyumuna bu nesnelleştirme niteliği o kadar çok uygun olmasına rağmen, sonuçta o da,

[28] Bu konu ile ilgili ayrıntılar Henning'de; Der Geruch, 2. bs., Lpz 1924, s. 275, 278.
[29] Henning, a. a. O., s. 66.
[30] Katz, Der Aufbau der Tastwelt (Dokunma Dünyasının İnşası), Lpz. 1925, s. 255.

bu noktada adeta yarı yolda takılıp kalır. Çünkü bu duyum, sırf belirli bir duruma ilişkin belirlemeler ile salt nesnesel belirlemeler arasında apaçık ve net bir çatlak oluşturmaz; tersine, nesnesel belirlemeler bize, sadece belirli bir duruma ilişkin belirlemelerin örtüsü içinde verilir. Biz burada nesneleri, sadece gerçek ve derin algılayış yoluyla kavrayabiliriz ve sadece böylelikle onları bu temelden çekip çıkarabiliriz. Dokunma olguları, bundan dolayı, onların içinde kaçınılmaz şekilde "öznel", bedenle ilişkilenmiş bir mevcudiyetin şeylere ve şeysel özelliklere dayalı başka bir mevcudiyetle bağlanması anlamında, "iki kutuplu" kalmaktadır. "Özellikle içsel olarak uygun davranış biçiminde, sadece nesnel olana işaret edişin var gibi göründüğü dokunma olguları vardır. Fakat davranış biçiminin değişimi ...bu olgularda, -buradan bedenimizin bir durumda oluşu anlaşılmaktadır- duyumlamaya uygunluk, görsel bir verilmiş ve sadece kesinleşmemiş olan bir özellik olarak ortaya çıkabilir. ...Eğer güncel olarak da, dokunma algısının ya öznel ya da nesnel tarafı neredeyse hiç fark edilemez şekilde oluşturulabilirse, bu algının iki kutupluluğu, elbette ...görsel olarak gerçekleştirilebilir halde bulunur."[31] Bu nedenle burada, temsil eğilimi apaçık ortadadır. Fakat bu eğilim, henüz esaslı biçimde gerçekleşemez; "nesnel" içerik, deyim yerindeyse gerçekten "karşı olan"a dönüşmek ve düşünsel bir uzaklığa yerleşmek yerine, asıl bedenin sınırlarına takılı kalır. Bu şekildeki mesafe bırakma, tam "nesnel" anlamda, öncelikle işitme ve görmede gerçekleşir. Bizzat bu iki alanın içindeki bütün olgular, temsil fonksiyonunu aynı kesinlik ve önemlilikte bildirdiği ölçüde, onların içinde temsil fonksiyonunun kademelenişi gösterilebilir. Renklere gelince; onlarda, Hering'le Katz'ın sürdürdüğü temel araştırmalara göre, üç tür "görüntü biçimi" ayrılabilir. Biz 152
onları, yalın optik belirli-durumda-bulunuşlar olarak kavradığımız

[31] Katz, a. a. O., s. 19.

belli aydınlık ve tonlardaki "ışık ürünleri" olarak; ya da, "nesne renkleri" olarak, adeta boşlukta süzülen değil, şeysel taşıyıcılara tutunan ve bilinçte bu taşıyıcıların "özellikleri" olarak yer alan renkler diye kabul ederiz. İlk durumda (belirli aydınlık ve tonlardaki "ışık ürünleri" olarak kavrama durumunda; çev.), bize nesnesel bir dayanağa bağlı halde olmadan düz ışınlar olarak varolan "yüzey renkleri"nin görüntüsünü önümüzde buluruz. Renklerin nesne renkleri olarak kavranması durumunda, renkler, "alan renkleri" olarak, belirli bir nesnenin ayrılamaz özgülükleri olarak karşımıza çıkar. Üçüncü kavrayış olan, mekâna yapışmış renklerin ya da mekân renklerinin, yani üç boyutlu, belirli bir mekânı dolduruyor gibi görünen renklerin görüntüsü, bu iki görüntüden büyük farklılık gösterir. Burada, üç ayrı bakış açısı altında renk dünyasının incelenmesinden sonuç olarak çıkan tek tek çeşitli problemlerle daha ayrıntılı uğraşmamız gerekli değildir.[32] Bizim için kesin ve genel-anlamlı şey, bütün olarak ve görsel veri niteliğindeki olgunun, altına renk olgularının yerleştirildiği bakış açısının, altında renk olgusunun gözlendiği tablonun değişimiyle birlikte karakteristik bir değişim yaşamasında yatmaktadır. Eğer biz "içsel davranış biçimi"nin değişimiyle, bugüne kadar olduğu gibi yüzey renkleri olarak kabul edilen ve böylece belirli bir nesnesel taşıyıcıyla ilişkilendirilen görüntüyü, salt yüzey renginin görüntüsüne nakledersek, o zaman bizim açımızdan, renkli tümel-tablo da değişmiş olur. Bu durumda bu tablo, değişik bir görsel kesinlik içinde önümüze serilir. Helmholtz, bir manzaranın, başın alışılmış dik duruşunun tam aksi bir duruş noktasından -eğri duruşla- incelenmesiyle, onun renklerinin daha parlak ve daha belirgin olarak ortaya çıkmasına işaret eder. Helm-

[32] Bütün ayrıntılar için, Katz'ın ayrıntılı analizine işaret etmek gerekir; Die Erscheinungsweise der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung (Renklerin görünüş biçimleri ve onların bireysel deneyimle gelen etkisi), Leipzig 1911.

holtz bu olguyu şöyle yorumlar: "Alışılmış incelemc biçiminde biz, sadcce nesneleri bu şekilde doğru olarak değerlendirmeye çalışırız. Biz, yeşil yüzeylerin az çok yakından, şu veya bu şekildc değiştirilmiş renk tonundan ortaya çıktığını biliriz. Bu değişimi hesaba katmamaya alışkınız ve uzaktaki çimenlerin ve ağaçların değişik tondaki yeşilini, daha yakındaki nesnelerin onlara karşılık gelen renkleriyle özdeşleştirmeyi öğreniriz. Çok uzaktaki nesnelerden, uzak- 153
taki dağ silsilelerinden, cisim renkleriyle ilgili olarak pek bilgi edinilemez. Cisim rengi, bu tabloda çoğunlukla aydınlık havanın rengiyle örtülür. Bu belirsiz gri renk, -ki bu renkte, yukarıda gökyüzünün aydınlık mavi zemini ya da kırmızımtrak akşam ışığı ile aşağıda çimenlerin ve ormanların canlı yeşili sınırdaştır- değişimleri çoğunlukla zıtlık vasıtasıyla ortaya koyar. Uzaktaki renklerin farklı zamanlar ve aydınlıklardaki farklılıklarını yeterince gözlemleriz; ama onların gerçek özelliğini belirlemeyiz. Onları belirli bir nesneye taşımamız gerekmediğinden ve onların değişen özelliklerini tanıdığımızdan, bizim açımızdan bu renkler, belirsiz ve değişken renkler olmaktadır. Böylece biz kendimizi alışılmamış durumlar içine soksak bile; mesela kolların altından ya da bacakların arasından baksak bile, manzara, karşımıza aynı manzara olarak çıkar. ...Böylelikle renkler de yakın ya da uzak nesnelerle ilişkisini kaybeder ve renklerin kendine özgü farklılıkları saf şekilde karşımıza çıkar."[33]

Bugüne kadarki psikoloji, duyusal tümel ifadenin, değiştirilmiş bir "iç davranış"taki bu kendine özgü değişimini açıklamak için genel olarak iki farklı vasıtaya sahip olmuştur. Psikoloji, Helmholtz'la birlikte, görüntüyü, bir yargılama ve sonuç çıkarma sürecinin -ki bu sürecin elbette bu noktada "bilinçsiz sonuçlar"dan çıkarılmış bir örgü olarak kabul edilmesi ve böylelikle temelde saf ol-

[33] Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik (Fizyolojik Optiğin El Kitabı), Hamb. u. Lpz. 1896, s. 607.

gusal olandan metafiziksel olana kaydırılması gerekir-, akılcı bir etkinliğin ürünü olarak görebilmektedir. Bu kaydırmada "empirist" Helmholtz da, Descartes tarafından etkilenmiş şekliyle, aklî algı teorisinin mirasçısı ve koruyucusu olarak kendini gösterir. Diğer taraftan algının psikolojisi, saf fenomenlerde durup kalmaya çabalayınca; bu psikoloji -Hering'in Helmholtz'a karşı yaptığı gibi- ısrarla, burada kendilerinden konuşulan görüntülerde, "sadece dıştaki durumlarla, farklılıklarla ilgili bilmemizin değil, gerçekten farklı bir görme"[34]nin söz konusu olduğuna işaret edince, o zaman algı psikolojisi, bu "bakış farklılığı"nı anlaşılır yapmak için adeta yalnızca görme fiiline eşlik eden ve kiplikleştiren taklit edici unsurlara başvurur. Mantıkî bir fonksiyon yerine, "taklit edici hayal gücü" ve hafıza fonksiyonu ortaya çıkmaktadır. Hering şöyle belirtir: "Bizim verili bir anda gördüğümüz bu şey, asla sadece göze düşen ışınların şiddeti ve tüm ağ tabakası mekanizmasının anlık durumuyla sınırlanmış değildir; daha ziyade bunlar, sadece ışımalarla doğan renklerin -deyim yerindeyse-`birincil oluşum faktörleridir. Onlara, daha önceki denemenin çeşitli yan oluşumlarla uyandırılan taklitleri -ki bu taklitler anlık görmeyle birlikte ikincil ve adeta ilineksel faktörler olarak belirlenir- katılır. ...Dıştaki bir şeyi kuşatan renk olarak gördüğümüz bir renk, hafızamızda silinmez bir iz bırakır ve hatırlama imgesinin sürekli özelliği haline gelir. ...Daha önceden deneyim yoluyla ve kendi renklerine göre bilinen bir nesne diye tanımladığımız bütün şeyleri, hafıza renklerinin gözlükleri vasıtasıyla görmekteyiz ve bundan dolayı biz onları, gözlüksüz göreceğimizden çok başka bir şekilde görüyoruz. Alışılmış görme yüzeysel-

154

[34] Hering, Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn (Işık Duyumu Görüşünün Ana Hatları), I. Abschnitt, 4, s. 8. Bühler de "birbirinden tamamen farklı gerçek yargı olguları ve yapı etkileri olduğu" şeklindeki ilkesel düşünmeye istinaden, Helmholtz çizgisindeki "yargılama teorisi"ne keskin eleştiri yöneltmiştir. Bkz. Handbuch der Psychologie, Teil I; Die Struktur der Wahmehmungen, Jena 1922, s.15 vd.

liğinde, renge özel dikkat yöneltirsek, görmüş olduğumuz başka bir rengin yerine, görülebilir bir şeyin hafızadaki renkleri ortaya çıkabilir. Biz, bir şeyin gerçek rengi denilen rengini, o şeyin tesadüfî renginden ayırma konusunda büyük bir beceri sahibiyiz. Böylece bizim için bir cismin yüzeyinde bulunan ve onun formunu, siluetini ve uzaklığını algılamamıza yardım eden gölgeler, kendini taşıyan yüzeyin renginden ilineksel bir şey olarak ayrılır; biz, yüzeyin "gerçek" rengini gölgenin karanlıklığı dışında gördüğümüzü düşünürüz. Düz yüzeyde rastlanan parlak renkler, algıda, yüzeyin "gerçek" renklerinden ayrılır."[35] Helmholtz tarafından mantıkî-akılcı olgular, yargılama ve sonuç çıkarma ürünleri olarak yorumlanmış olan görüntüler, o halde Hering tarafından "organize edilmiş materyaller"in önemli bir özelliği niteliğinde olan "hafıza" olguları olarak belirlenir.[36] Fakat psikolojik empirinin kendisi, sürekli olarak bu açıklamada durup kalmış olamaz. Katz, Hering'in girişimlerini kabul eden ve genişleten çalışmalarının yorumunda, hafıza renklerinin hiçbir durumda yeterli olmadığını; karşılaştırma amacıyla örnek olarak seçilen renkli kâğıtlar bireysel olarak belirlenmediği ve daha önceden gözlemci tarafından tanınmadığı zaman da, "ışık perspektifleri"nin karakteristik görüntülerinin, yani bir nesnenin "gerçek" renginin, ona "tesadüfî" olarak yapışan ışıma niteliğinden ayrılması durumunun işin içine girdiğini kesin şekilde vurgulamıştır.[37] Katz buradan, bizzat kendisinin başlangıçta kabul ettiği ve renklerin görülmesinde merkezî bir konuma yerleştirdiği hafıza renklerinin, rengin açıklanışında daha alt bir rolle yetinmesi gerek-

[35] Hering, a. a. O.,4, s. 6 ff

[36] Bkz. Hering, Über das Gedachtnis als allgemeine Funktion der organisierten Materie (Organize Edilmiş Materyalin Genel Fonkisyonu Olarak Hafıza Üzerine), Wien 1876.

[37] Bu konudaki ayrıntılar Katz'da; Die Erscheinungen der Farben, özellikle 17, s. 214 ff., Işık perspektifi kavramı ve problemi için bkz. özellikle 8, 90 ff.

tiği sonucunu çıkarır.[38] Burada, empirik psikolojinin kendisi, tam anlamıyla bizim genel-felsefî problemimizin eşiğinde bulunmaktadır. Çünkü bizim renk dünyasının düzenlenişinde, düzeninde, inşasında ve ayrıca, bu renk dünyasının, mekânsal ve nesnel bağıntıların temsili konusunda sahip olduğu rollerde, çıkarımsal "kavrama yetisi"nin ya da salt "taklit edici" hayal gücünün işleyişiyle değil, daha ziyade Kant'ın "algının kendisinin zorunlu bir bileşeni" olarak işaret ettiği "üretici hayal gücü"yle uğraşmak gerekir.[39] Gerçek anlamda "algının bileşeni", ister o malzemeyi yargılayıp yorumlamak için, ister hafızanın taklit edici unsurları vasıtasıyla tamamlanmak için olsun, hiçbir zaman verili "duyumlama"ya basitçe yaklaşan bir faktör olarak adlandırılamaz. Burada daha ziyade sonradan tamamlanış yerine, bütün olarak seyirle ilgili olan ve bütün olarak seyri "mümkün kılan" temel bir şekil verme biçimi söz konusudur. Eğer biz önceki incelemelerimize dayanarak, bu şekil verme niteliğini "sembolik fikretme" olarak tanımlarsak, o zaman bundan dolayı, bu fikretme biçiminin anlık görmeyi başkalarıyla birlikte belirleyen "ikinci derece ve adeta ilineksel bir faktör" olmadığını; tam tersine onun, -zihinsel olarak kabul edilirse- görmeyi kurduğunu anlamamız gerekir. Çünkü bizim açımızdan, zihinsel görüş biçimi içinde etkili olmayan görme ve görülebilirlik yoktur. Bu "görüş"ün
156 dışındaki bir olay ve görme, her oluşum biçiminin öncesinde ve dışında kalan "salt" bir duyumlama ve boş bir soyutlama olmaktadır. "Olgu" daima belirli bir "ilişki" içinde olmalı ve bu özel ilişkiye göre kavranmalıdır. Çünkü ilişki olguya "anlam"ını ödünç verir. Bu anlam, bu noktada ne ikinci derece-soyut olarak, ne de çağrışımlı katkı maddesi olarak anlaşılabilir; tam tersine, anlam ilk baştaki seyrin basit anlamıdır. Bir "görüş" formundan diğerine geçti-

[38] a. a. O., Önsöz s. VII
[39] Bkz. yukarıda s. 11 ff.

gittiğiniz anda, onun sadece tek bir unsuru gözlenmez; ayrıca bu seyrin, kendi bütünlüğü ve parçalanmaz birliği içinde karakteristik bir dönüşümü görülür. Sadece belirli bir bilimsel temaşa ya da estetik olarak biçimlendirici seyir için değil, aynı zamanda basit-empirik seyir için de, Goethe'nin 'gözleyenler daha üretici davranırlar' ifadesi geçerlidir. "Ve bilenler de hayal gücünün önünde o kadar çok çarmıha gerilmelerine ve kutsanmalarına rağmen, şüphesiz onlar kendilerini anlamadan önce, üretici hayal gücünü yardıma çağırmak zorundadırlar."[40] Goethe'ye göre, "üretici hayal gücü"nün bu ilişkisinden bakınca, onun hep üzerinde durduğu "bakma ve görme arasındaki fark" göze çarpar ve bütün "duyusal" görmelerin de, daima "zihnin gözüyle bakmak" olduğu ortaya çıkar. Eğer fizyolojik optikçi bu noktada duyusal faktörü zihinsel faktörden salt biçimde ayırmaya çabalar ve duyusal faktörü "birincil", zihinsel faktörü "ikincil ve ilineksel" olarak inceleme eğiliminde olursa, o zaman bu eğilim kendisinin bizzat içinde bulunduğu ve ona kendi inceleme sistemi için taslak hazırlayan bu "görüş"ün duruş noktasından, ayrıca algı olayının oluşsal "açıklama"sı ve nedensel analizin duruş noktasından hareketle, göreli olarak haklı olabilir. Fakat bu göreli haklılığı mutlak bir haklılıkla karıştırmak tamamen yanlış olabilir. Saf fenomenolojik inceleme, ilişkiyi ters çevirmeden önce, "önceki" ya da "sonraki"nden söz ediyorsa, öncelikle fikretmenin içinde ve onun vasıtasıyla olayın anlamı ortaya çıktığı ve anlam fikretmeye göre belirlendiği için, o, "fikretme"nin, "görüş"ün niteliğinin, gerçek bir *πρότερον τῇ φύσει*(önceki fizyoloji) olduğunu vurgulayacaktır.

Renklerin dünyasını ve onların bize sunduğu farklı "görüntü biçimleri"ni bu bakış açısı altında incelediğimizde, onların içinde,

[40] Goethe, Naturw. Schriften, Weim. Ausgabe, VI, 302.

genel deneyim yaşantımızın tam anlamıyla doğrulanışını buluruz. Renklerin "indirgenmesi", henüz geniş kapsamlı olarak yapılabilir ve temsil edici nitelikteki renkler, mekânsal ve nesnesel şeyi temsil
157 eden renk değerleri yavaş yavaş soyulabilir. Fakat indirgeme, rengin görsel düzenleme olmadan, salt bir "duyumlanan" şey haline geldiği bir noktaya, geriye gidene kadar başarılamaz. Renklerin "ilk görünüş biçimleri" olarak, yüzey renkleri denilen renkler karşımıza çıkar. Biyolojik ve psikolojik olarak, "ışığa ilk reaksiyon gösteren organ olarak ağ tabakasının, bilince yüzey renklerini sunduğu ya da üst yüzey renklerinin algısına ulaşmadan önce, bu reaksiyon biçimiyle sınırlı olan durumu aştığı" önermesi savunulabilir.[41] Tam gelişmiş renk, mekân ve nesne bilincinde de, yapay olarak seçilmiş deneme şartları vasıtasıyla, bütün mekân ve nesne renklerinin salt yüzey renklerine taşınması, "renk etkilerinin tam bir indirgenişi gerçekleştirilebilir."[42] Renk artık mekânı oluşturmaz; onu henüz belirgin bir şey yapar. Burada adeta bizzat rengin kendisi görünür hale gelir: Renk, kademelenmiş "ışık yaşantıları" çeşitliliği içinde, bir üye olarak ortaya çıkar. Bu ışık yaşantıları da, birbiri karşısında apaçık farklılık gösterdiği ve bu farklı oluş içinde düzenlendiği kadarıyla, açık bir biçimlendiriciliğe sahip olur. Bu yaşantılar farklı "bağlam" derecelerine sahiptir; öyle ki, bir renk başka bir renkten, az ya da çok "mesafe"yle ayrılmış şekilde ortaya çıkar -ki tamamen belirli bir dizilenme ilkesi bu mesafeden sonuç olarak elde edilir-; ayrıca, dizinin bizzat kendisinde, tek tek unsurların düzenlenişi için sabit olarak belirlenmiş işaretlenmiş noktalar bulunmaktadır. Sırf ışık etkisi olarak kabul edildiğinde de, tek bir renk nüansı, sadece "mevcut" değil, aynı zamanda "temsil edici"dir de: Mesela burada ve şimdi verilmiş, gelip geçici nitelikteki

[41] Katz, a. a. O., s. 306 ff.

[42] Resimsi etkilerin "tam indirgeniş" metodu ve kavramı için bkz. özellikle Katz, a. a. O., 4, s. 36 ff.

bireysel bir kırmızı, bizim için hem kendine ait bir renk olarak vardır; hem de biz onu, bir nesneyi temsil eden örnek olarak bilmekteyiz. Kırmızı tonlar dizisi öyle yerleştirilmiştir ki, örnek, diziyle ilgili ve ona denk şekilde ortaya çıkar. Bu tam denklik sayesinde, o renk, bu dizinin topyekûnünü ifade eder hale gelmektedir. Bu ilişki olmasaydı, etki "işte bu etki" olarak, Aristoteles'in ifadesiyle, τόδε (nedir) anlamında, bir kez bile belirlenemezdi. Biz, bireysel bir renk etkisinin, ait olduğu renk cinsini temsil etmesi şartıyla ve ayrıca renk etkisi, kendinde tamamen ayrı cinsten bir şeyi, şey belirlemelerini ve mekânsal belirlemeleri anlatım vasıtası olarak görev gördüğünde, temsilin yeni bir boyutuna erişiriz. Bu şekildeki 158
renk niteliği, şimdi, üzerine yapıştığı taşıyıcıya, yani kalıcı dayanağa işaret eden bir "ilinek" haline gelir. Bilinç bu "yönerge"yi, bu "fikretme" biçimini izler izlemez, renk, bilincin karşısına görsel bir deneyim yaşantısı olarak -deyim yerindeyse- başka bir aydınlık içinde ortaya çıkar. Yeni "görüş" formu, renkte başka bir şeyi "apaçık" hale getirir. Biz renkte yüzey rengi olarak takılıp kaldığımız sürece, ne rengin aydınlanma yoluyla değişiminden, ne de aynı rengin farklı derecelerdeki "apaçıklık" içinde verilmiş olabileceğinden söz edebiliriz.[43] Çünkü her ikisi, yani rengin değişiminden ve apaçıklık derecelerinden söz etme, yalın bir "zemin ışını" olarak yüzey renklerinin kavranışında tamamen eksik olan bir özdeşleştirme fiilini gerekli kılar. Burada her renk olgusu sadece tek bir an için geçerlidir ve diğer taraftan da bu zaman unsurunu, renk olgusunun bu şimdiki zamanını tam olarak doldurur. Bu olgu kendisiyle ilişkilidir ve kendi içinde merkeze alınmıştır; öyle ki renk olgusunun özelliğinin bütün değişimleri, aynı zamanda ve zorunlu olarak "olan" şeydeki bir değişimi, onun "varoluşu"nun bir değişimini kendi için-

[43] Ayrıntılı bilgi Katz'da, a. a. O., 24, s. 264 ff.

de taşır. Fakat işte bu kendine özgü öz-yeterlilik, rengin bu "kendine yeterlilik"i, biz rengi artık salt kendi içinde "kendinde" kabul etmeyip, ondan anlatım vasıtası olarak, "işaret" olarak yararlanır yararlanmaz ortadan kalkar. Nasıl her işaret kendi doğasına göre çok anlamlı olup öyle kalmak zorundaysa, şimdi rengin kendisi de, aynı şekilde "çok anlamlı" şekilde oluşur. Belirli bir dil kelimesi, nasıl sadece cümlenin bütünü içinde, cümlede kendi dilsel izini bulan anlam bütününden hareketle yorumlanabilir olursa, aynı şekilde şimdi tek renk olgusu da, bizim onun içinde kabul ettiğimiz ilişkiye göre, çok farklı "anlam"lar ifade edebilir. Bu farklı anlamların önemliliği ve özlülüğü, tamamen, bizzat görsel deneyim yaşantısı çerçevesinde tutunur. Bir renk temsil edici olarak kabul edildiğinde, kendi yerinden uzaklaştırılır uzaklaştırılmaz ve alan rengi olarak görülmeyip yüzey rengi olarak "görülür görülmez", bize görsel olarak başka bir şey şeklinde etki eder ve başka bir şey olarak görünür. Eğer *a* ve *b* gibi iki renk, yüzey renkleri olarak birbiriyle karşılaştırılınca, *a* aydınlık renk, *b* karanlık renk olarak ortaya çıkarsa, o zaman, başka bir gözlem düzenine geçer geçmez; sonuçta *a* ve *b*'yi şey ya da mekân rengi olarak kabul eder etmez, bu ilişki, bir darbeyle tersine dönebilir. Hering ile Katz'ın araştırmaları, bir renk düzeninden bir diğerine geçişte, renk olgularının bu karakteristik
159 anî değişimleri konusunda dikkate değer örnekler sunar. Bu örneklerden birinde şöyle söylenir: "Pencerede durarak bir ele beyaz bir kâğıt ve diğer ele gri bir kâğıt alalım; eller birbirine yakın ve karşılıklı ama yatay şekilde yan yana dursun. Sonra gri kâğıt pencereye yaklaştırılır, beyaz kâğıt pencereden uzaklaştırılırsa, o zaman gri kâğıttan ağ tabakasına düşen iz, beyaz kâğıttan düşen izden daha kuvvetli olacaktır; fakat aydınlık değişimleri her ne kadar fark edilse de, şimdi kuvvetli ışıkla "gerçek" gri kâğıt daha gri ve ışığı zayıf olan gerçek beyaz kâğıt daha beyaz görünür. Ayrıca kâğıtlar, sabit bir kanalın içinden doğru, sadece bir gözle incelenirse, onlar bir

birbirini gölgelendirmeden, her kâğıttan sadece bir daire parçası görülebilir durumda olduğu takdirde, sonuçta onların renkleri, aynı zeminde görülmüş olur. Bu durumda da, her iki renk, ışık kuvvetinin farklılığına uygun olarak, gri kâğıt açık ve beyaz kâğıt koyu görünür. ...Biz bir gri ya da beyaz kâğıdı sıra ile pencereye doğru yaklaştırırsak ya da pencereden uzaklaştırırsak, o zaman yüzeyin beyazlıkla (aydınlık/açık) ya da siyahlıkla (karanlık/koyu) kaplanmasını, onların "gerçek" renkleri üzerine örtülmüş bir ilinek olarak kabul ederiz. Gri ve beyaz kâğıdın renkleri tesadüfen aydınlık ya da karanlık gibi görülseler bile, her ikisi de "gerçekten sahip olduğu" renkleri muhafaza eder. O halde biz burada yüzeyin "gerçek" rengini, yüzeyde herhangi bir sebepten koyu bir bölge oluşunca bile değişmiş görmeyiz; yüzeye ait rengin değişimini gerçekten bilmemize rağmen, o, bize daima aynı yapıda görünür. Çoğu durumlarda, bir yüzeyin tesadüfen beyazlık ya da siyahlıkla örtülmesi bile, tamamen ayrı bir şey olarak algılanır; mesela bir yüzey üzerine bir gölge düşer ya da ışık yansıtan bir cisim, yüzeyde bir ışık beneği üretirse, bu benek onun "gerçek" renginden tamamen ayrılmış bir şey olarak görülür."[44] Görüldüğü gibi burada, olgudaki değişimin dayandığı ilişki noktasının değişmesi vardır. Belirli bir rengi taşıyan "şey" bu ilişki noktası olarak kabul edilirse, o zaman "yeniden kurma" ve "temsil", adeta bu şeyin ipliğinde varolmaya devam eder. Değişmez "nesne"ye, sürekli "özellik" olarak, değişmez bir renk tahsis edilir. Bütün renk olguları, sadece bu özelliği bize anlatma, özelliğin işaret edilmesine hizmet etme anlam ve görevine sahip olurlar. Buna göre biz, yalnızca "nesnenin sürekli rengi"ne "işaret etmek" için, değişen aydınlık etkisini "hesaba" katmayız. Fakat bu "niyet" ve "cihet" değişir değişmez, aynı zamanda renk olgusunun genel görünüşü de değişir. Eğer o, şeyin "tözselliği"nin

160

[44] Hering, Hering, Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn, 4, s. 9

alt türü, bu tözselliğin hal ve şartlarının geçici bileşimine dayanan bir "etki"den daha başka bir şey olarak görülürse, başka bir şey olarak ortaya çıkar. Hering'in verdiği örneği yeniden zikredelim: "Ben, üzeri ağaç yapraklarıyla ışık sızdırmayacak kadar sık örtülmüş bir yolda gidiyorum; yola, yapraklı çatıdaki bir boşluktan, doğrudan bir güneş ışığı huzmeleri düşüyor: İlk anda ben beceriksizce dökülmüş kireçle beyaza boyanmış bir yeri gördüğümü düşünürüm; fakat tam olarak dikkat edince, artık hiçbir beyaz görmem; tersine, sadece koyu bir zemin üzerinde bulunan bir ışık görürüm." "Fikretme"nin bu yönelimi o halde, salt "optik" olguyu tamamen belirli zemine mecbur eder. Optik görüntü, ilk durumda bir şey-özellik ilişkisinin, ikinci durumda bir nedensellik ilişkisinin anlatımı olarak iş görür. İlk durumda o, bize tözsel bir varlığı ("belirli bir nokta"nın varlığını) sembolik olarak anlatır. İkinci durumda ise, geçici bir etki olarak bir ışık refleksini sembolize eder. Fakat her iki algılama durumunda, eğer olgu tözsellik ya da nedensellik "kategorisi"nin, kendinde özdeş varolan bir "duyumlama"ya sadece tamamlayıcı olarak eklenmesi ve bu kategorinin bu duyumlamaya önceden yapılmış formel bir şema içinde adeta damga gibi vurulması şeklinde tasvir edilebilseydi, yanılgıya yol açardı. Çünkü burada gözden kaçırılan kesin şey şudur ki, "yeniden kurma" ve "temsil etme"ye yol gösteren ilişki-noktası özdeşliği, ön-verili bir duyumda basitçe "orada olan" değildir; tam tersine bu özdeşlik, ilkin derin-bakışın yöneliminden ve bu bakışın yöneldiği düşüncede-varolan amaçtan kaynaklanır. Niyetlilik "nesnel" deneyim anlamında "nesnenin birliği"ne yöneldiğinde, o zaman aydınlatıcı ışık, bu nesnenin sürekliliğini gözden kaybetmemek için "görmezden geldiğimiz" tesadüfî bir şey olarak ortaya çıkar. Buna karşılık biz -elbette genel olarak sadece özel bir "bilimsel" düşünüş biçimi içinde olup biten şeyi- renk ve ışık olgularını bu şekilde incelersek, temsil ediciler olarak onların temsilciliği altında nesnelere bakmayıp, tam

tersine, renk olgularının kendi sistemine dalarsak, o zaman özdeşlik şey alanından "görüntü" alanına kayar. Anlık bakışta kendi tüm akıcılığı ve değişebilirliği, "öyle-varlığı" ve "başka-türlü-olmayan-varlığı" içinde algılanan görüntü alanı, şimdi, bizim yakalamak ve bilmek istediğimiz şey olmaktadır: Temsil eden, temsil edilmesi 161
gerekenler dizisine geçmiştir. Fakat biz bununla, temsil eden ile temsil edilmiş olanın karşılıklı-ilişkisi dışına çıkamadık. Eğer bu böyle olsaydı, o zaman biz somut "seyir" alanını da terk etmiş olurduk. Temsil eden, bizzat kendi genel fonksiyonu içinde varolmaya devam ederken, sadece temel ilişkinin kutupları, sadece ilişki-noktaları karışmıştır.[45] Aynı zamanda burada duyusal olguların, sade- 162
ce bizzat kendi içinde gelişerek düzenlenmesiyle nasıl temsil edici nitelik kazanabilecekleri ve böylece temsil fonksiyonlarının taşıyıcısı haline nasıl gelebilecekleri; diğer taraftan ise karşıt olarak, görsel bir bütünlüğü kendi içinde yaşatan her net düzenlenişten, temsil için zengin ve geniş imkânların nasıl sonuç olarak çıkarıldıkları görülür. Bir "bütün" için bir "unsur", sadece düzenlenmiş bir çeşitli- 163
liğin içinde işin içine girebilir. Diğer taraftan bilinç, biçimlenmiş bir bütün daha önceden mevcut olduğunda, sadece kendi unsurlarında ve bu unsurların içinde bütünün kendisini kavramak ve bütü-

[45] İlk olarak kendi gözlemlerini ve denemelerini genel bir çağrışım-teorisi çerçevesine eklemeye ve sonuçta "yeniden üretici hayal gücü"nün yasalarıyla açıklamaya çabalıyor gibi görünen Katz'ın, açıklamanın bu temelinden olgular vasıtasıyla yavaş yavaş ayrılış biçimi karakteristiktir. Katz "ışık perspektifi" olarak adlandırılan olgunun, nesnelerin "gerçek" renklerinin nesnelere sadece belirli bir "sıra dışı" aydınlanma veren renklerden ayrılığının, "görsel tortuların merkezî taklitleri vasıtasıyla" yeterince anlaşılabilir hale getirilemeyeceğine işaret eder. O şöyle anlatır: "Kopyalayıcı tasarımla bir işlem yapmak, inceleme yapılan olaylar ... etkilenimlerin ve tasarımların çağrışımında alışıldığı şekilde göz önüne alınan her ilişkide bu tasarımla aynı olmadığı için, önceden bulunan durumda kolaylıkla yapılmamıştır." Çünkü kelimenin bilinen anlamındaki çağrışımda, birbiriyle birlikte çağrışan unsurlara tam serbestlik ve bağımsızlık verilmez; onlardan her biri, önceden var olan başka bağlantıları işin içine sokar. Ayrıca çağrışım vasıtasıyla bağlanmış unsurlar arasında bu türlü bir "içsel" ilişki var olmamalıdır: Onlar, herhangi bir şekilde zorunlu olarak bir diğeriyle ilişki-

ne bu aracılık sayesinde "sahip olmak" için, kendi unsurlarından birini canlandırmak zorundadır. Böylece unsurda ve unsur vasıtasıyla temsil edilen şeyin genel ve ani bir değişimi ilişki noktalarının değişimine, genel olarak da içyapı içindeki "merkezîleşme" değişimine karşılık gelir. Sırf yüzey renklerinde, böyle bir "bakış noktası" değişimi, sadece sınırlı ölçüde mümkün olabilir: Yüzey renkleri sırf "zemin ışığı" olarak kabul edildiği sürece, onların içinde fonksiyonel anlam farklılıkları olmaz; onların içinde adeta hiçbir ön plan ve arka plan da bulunmaz. Fakat renk, dış yüzey rengi haline gelip "özellik" olarak, bir "şey"in sürekli özgülüğü olarak kabul edilir edilmez, bu fark hemen işin içine girer. Sırf *burada* ve *şimdi* içinde ayrılmaz bir karmaşık-bütün olarak varolan duyusal deneyim-yaşantısında, birbirini kesin biçimde sınırlandıran belirli temel unsurlar açıkça ortaya çıkar. Birlikli seyir, değişen ve değişmeyen faktörlere parçalanır: Nesnenin "değişmez" rengi, bütün aydınlık değişimlerine rağmen "görülür"; bu renk, bu değişimi kendisiyle taşıyan bütün kipliklerden hareketle şeçilerek belirginleştiri-

---

lenmeksizin, sadece "dışsal" olarak "birbirine" rastlar. Nihayetinde çağrışımın her iki parçasının, birbiriyle bağlanmak için, ya eş zamanlı ya da ardışık olarak sunulması zorunlu olarak görülür. Fakat bu üç kabul, aydınlanmayı aydınlatmadan ayırmaya götüren süreç için uygun değildir. "Normal olmayan aydınlanmada, egemen olan görüşe göre, önceden var olan etkilenim, normal aydınlanmada mevcut olabilecek olan renk-etkilenimini taklit eder. O halde burada bizzat yüzey renkleri asıl unsurlar olarak görülebilir. Bu kavrayış ise yanıltıcıdır; çünkü ben hiçbir zaman yüzey renklerini belirli bir aydınlanma olmaksızın, kendisi için yaşayamam; belirgin bir aydınlanma belirli bir yüzey rengiyle çağrıştırılmaz; tersine birbiriyle ilişki içine giren unsurlar aydınlanma ve yüzey renklerinden üretilmişlerdir." Ayrıca burada bağlanan unsurlar içsel bir akrabalığa sahiptir: Sürekli değişimle daima birbirine nakledilen renk-yaşantıları vardır. Ve nihayet bu renk-yaşantıları hiçbir zaman gelip geçici olmaz; onlar birbiriyle bağlanmak için, kesin bir tempoyla birbirini izlemek zorundadır; mesela hecelerde olduğu şekilde, bir çağrışımı karşılıklı olarak işin içine sokarlar. Bütün bu farklılıkları kesin şekilde belirlemek ve terminolojik olarak sabitleştirmek için, Katz, alışılmış çağrışım kavramı yerine, "zincirleme çağrışım" kavramını kullanır. "Zincirleme çağrışım"ı alışılan anlamdaki çağrışım kelimesinden ayıran şey,

lir. Bu belirginleştirme, yani bu içsel düzenleme, farklı şekillerde yapıldığı zaman, görmenin "nesne"si de değişmiş olur. Ağaçlıklı, her yeri gölgeli bir yolun yapraklarla örtülü çatısının arasından sızan ışıkla aydınlanmış tek bir aydınlık yer -Hering'in örneğiyle devam edelim- kısmen bu şey birliğiyle, kısmen şu şey birliğiyle ilişkilendirilebilir: Bu yer kısmen "güneş ışığının vurduğu çakıl taşı" olarak, bazen "beceriksizce dökülmüş beyaz kireç" olarak kabul edilebilir. İlk durumda "aydınlanma" faktörü değişebilir olarak konumlanmış ve gördüğümüz alan içinde, belirli bir yerde görülen farklılaşma değişimiyle "açıklanmıştır". İkinci durumda bu faktör sabit olarak görülür ve ayrımlaşma iki farklı "görünen şey"in (yer ve onun üzerinde bulunan kireç) var olmasına dayandırılır. Işık olgusu, her seferinde bir ya da diğer şey birliğine bağlanışına göre,

çağrışımcı unsurların bizzat iki unsurdan (aydınlanma ve aydınlatan) üretilmesidir ki, onların doğası, üretim olarak, bir değişken (aydınlanma) ve bir değişmez nicelik (aydınlatan)den sonuç olarak çıkarılabilir; fakat öncelikle, unsurların zincirlerinin deneyim yaşantısından sonuç olarak çıkarılabilir. (a. a. O., s. 376 ff.) Bu "zincirleme çağrışım" kavramıyla "klasik" çağrışım öğretisinin çerçevesi genişletilmedi, daha ziyade yırtıldı. Çünkü burada herhangi bir "benzerlik çağrışımı" ya da "temas çağrışımı" olarak adlandırılan çağrışımda, önceden bulunan bir ilişkiden tamamen başka bir ilişki formu söz konusudur. "Sembolik birlikte verilmişlik"in, burada ve şimdi verili özel bir olgunun sadece bizzat kendisi değil, ayrıca bir tümel-karmaşık-yapısının - burada: "aynı" nesnenin "farklı" aydınlıklar içindeki görüntüsü- temsil edilmesini ve anlatım haline getirilmesini sağlayan ilişki mevcuttur. Dizinin tek tek halkalarını birbirine bağlayan şey, o halde onların benzerliği değil, sıklığıdır ki, bununla halkalar empirik ardışıklık ve ayrı halde yan yana bulunuş içinde birlikte verilmiştir; ayrıca onların gerçekleştirdiği ortak işaret etme fonksiyonu: Onların kendi tüm ayrı türdenliklerinde ortak bir ilişki noktasıyla (özdeş "nesnenin" x'iyle) geri ilişkilenme olgusu. Bu ilişki çağrışımla açıklanmaz, tersine daha ziyade "çağrışımı" yapar. O farklı olanın ve çeşitlinin bağlanmasını öncelikle mümkün kılar. Katz şöyle söyler: "Kendisinde resimsi değişimlerin gerçekleştiği bir nesnenin bilinci, nesne vasıtasıyla aydınlanma değişimlerinin oluşturulduğu renk yaşantısının bağlanışı açısından bir bağ ifade eder. (s. 379) Bu bilincin özel formu ise, gördüğümüz gibi sırf "bir arada olma", "tasarımların çağrışımı" vasıtasıyla hiçbir zaman yeterince gösterilemez; onlar vasıtasıyla yeterince "açıklanamaz". (bunun için özellikle c. I, s.37 ff.) Katz'ın araştırmaları, biz "yüzey renkleri" düzeninden "üst yüzey renkleri" düzenine geçer geçmez; yani biz onları nesnenin "nesnel birliği" ile ilişkilendirir ilişkilendirmez ve

başka bir nitelik ve görsel duyum kazanır.* Renk olgusu başka bir nesne dizisine iliştirilir iliştirilmez ve bu dizi, kendi bütünlüğü ve bağlamı içinde tasvir edilir edilmez, başka bir şey "olur". Çünkü görüntünün varlığı, onun temsil edici fonksiyonundan ayrılamaz:
164 Görüntü, başka bir şey "anlamına gelir gelmez", kendi arka planı olarak başka bir genel-yapıyı işaret eder etmez, artık varlık değildir. Görüntü, bu iç içe geçmişlikten çözülüp ayrılır ve işaret etme fonksiyonu öncesinde ve dışında, bağımsız bir şey olarak kavranmaya çalışılırsa, salt soyutlama olur. Çünkü sadece bir şey ifade etmeden varolan çıplak duyumlama nüvesi, hiçbir zaman bilinçte ve aynı bilinç için mevcut olmaz. Tam tersine bu nüve, sadece psikologun bilincindeki mevcudiyet olarak var olur. Bu nüve, William James'ın *the psychologist's fallacy* (psikolojik yanılma) olarak adlandırdığı yanılsamanın bir örneğini oluşturur. İlkesel olarak bir kez bu yanılsamadan kurtulunca, "duyumlamalar" değil, daha ziyade "seyirler"; unsurlar değil, bilincin biricik verisini oluşturan biçimlenmiş bütünlükler bilinince, o zaman, bu "seyirler"le onların gerçekleştirdiği "temsil fonksiyonları" arasında nasıl ilişkinin var olduğu sorusu sorulabilir. Burada gerçek bir değişim ilişkisinin ön-

adeta ona yapıştırır yapıştırmaz, saf renk olgularının birbiriyle nasıl tamamen başka bir ilişkiye girdikleri ve birbiriyle nasıl tamamen yeni bir denklik kazandıkları görülür. Onlar daha önce göreli-soyutlanmış olmuşlarken ve her olgu adeta sadece "kendi kendisini" sergilerken, şimdi bu genel geriye-bağlanma sayesinde sürekli bir dizi, içinde her halkanın bütünü temsil ettiği ve bütün "için" bulunduğu bütünleşmiş bir zincir oluştururlar. Tek tek duyusal görüntüler dışsal olarak salt empirik benzerlikleriyle ya da empirik ardışıklık ve ayrı bulunuş ilişkisi vasıtasıyla birbirine bağlanmazlar; tersine onlar, birlikli yapıdaki nesnenin -ki onu onlardan her biri sembolik olarak temsil eder, bir araya toplar ve "bir içine yerleştirir"- ortak aracılığı vasıtasıyla oluşurlar. Onlar arasında ilkin "zihinsel bağ" kuran bu özetleme, özel ve çeşitli renk-görüntüleri tamamen aynı nesneyi "düşündürdükleri" ve "anlattıkları" için ve anlatırlarsa, böyle bir anlama sahip olur. Onların kendileri "seyrin" birliğinde birleşir.

* Algı, algıyı etkileyen faktörler; algıda değişmezlik, zemin-figür ilişkisi, derinlik algısı vb. konuları, bugünkü genel psikolojinin ana konuları arasındadır. Günümüz psikolojisi açısından bakınca, Cassirer'in ışık ve algı alanından verdiği örnekler de, bu konular altında incelenebilecek örneklerdir. (Çev.)

ceden var olduğu görülür: Seyrin biçimlenişi, temsilin zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu gerçek taşıyıcıdır. Ve diğer taraftan seyirde, daima yeni "yönler" ve unsurlar ortaya çıkartma, onu daima zengin ve ayrımlaşmış bir bütün halinde biçimlendirme, seyrin anlatım vasıtası olarak kullanılmasıdır.

III. Kısım: Mekân

Görsel gerçekliğin inşası, aynı akıcılıktaki duyusal olgular silsilesinin bölünmesiyle başlar. Sürekli akan görüntülerin ortasında, yön belirlemekte değişmez nitelikteki merkez noktayı oluşturan belirli temel birlikler, artık sabit hale getirilir. Tek olgu, kendi karakteristik anlamını, öncelikle bu merkezle ilişkilenerek kazanır. "Nesnel" bilginin geniş çaplı ilerleyişi, somut varoluşun genel tablosunun yaşadığı belirlilik ve aydınlanma, bu sürecin geniş bir çerçeveyi göstermesine bağlanmış durumdadır. Fenomenal gerçekliğin hazır ve temsil edici unsurlara, temsil eden ve temsil edilene parçalanmasıyla, daha kuvvetli biçimde etkili olan ve bundan böyle teorik bilincin tüm hareketlerini belirleyen yeni bir motiv kazanılır. Burada işe karışan esas içtepi, adeta dalga şeklinde yayılır ve içinde olguların bütününün bize doğrudan verildiği akış halindeki hareketliliğin durdurulmasına, ama bu akıştan tek bir dairevî dönüşün gitgide açık biçimde ayrılmasına sebep olur. Görünüş dünyasının düzenlenişi, bugüne kadar dikkate aldığımız "şey" ve "özellik" temelli bakış açısı altında, elbette bu sürecin bütünü içinde sadece tek bir unsur teşkil eder. Bu düzenleniş, sadece başka motivlere bağlanmakla ve aynı zamanda onların birlikte etkili olmasıyla mümkün olabilir. Değişen görünüşler, adeta şey-birliklerine yapışmışlardır; bu şey-birliklerinin konumlanışı, bu birliklerin aynı zamanda mekânsal birlikler olarak belirlenişiyle gerçekleşir. Nesnenin "mevcudiyeti", bu tür mekân birliklerinin istikrarına bağlıdır. Bir şeyin işte bu şey olması; onun bu nesne olarak yerini koruma-

sı, özellikle, onun "yer"ini seyir mekânının bütünü içinde göster-
166 memizden kaynaklanır. Biz ona, her an içinde kendi yerini belirleyerek tahsis ederiz ve onun yerinin istikrarının cisimleşmesini, bizzat tekrar somut bir bütünlük halinde, yani nesnenin hareketini bize sürekli ve yasalı bir değişim olarak anlatan bütünlük halinde bir araya getiririz. Şey/nesne, böylelikle anlık olarak nasıl kesin bir mekân noktasına bağlanır ve "gerçek" mekân içindeki şeyin konumu bütün diğer nesnelerin konumuyla ilgili olarak göreli biçimde belirlenmiş görünürse, aynı şekilde, biz ona kendi mekânsal "nicelik" ve "yapısını" da nesnel belirlemeler olarak ekleriz. Bununla, en özlü bilimsel yapısını atom kavramında bulmuş olan şey ve mekân birliği ortaya çıkar. Fakat bu kavram, henüz teorik-fiziksel dünya tablosunun kuruluşu içinde etkin olmadan önce, empirik algı dünyasının inşasında etkili olmayı sürdürmekteydi. Algı da, öncelikle şeyleri nesnel bir mekân içine yerleştirip mekânın içine -deyim yerindeyse- tıkarak, "şeyler"i konumlamayı ve onların değişken durumlarıyla özelliklerinden kendini ayırmayı başarır. Her tekil "gerçek" şey, kendi gerçekliğini, her şeyden önce mekânın bir parçasını fethetmek ve geri kalanların tümünü bu parçanın dışında bırakmakla gösterir. Şeyin bireyselliği, en sonunda onun bu anlamda mekânsal" birey" olmasına; içinde olduğu ve diğer tüm varlıklar karşısında yerini koruduğu gerçek bir "alan"a sahip olmasına dayanır. Böylece incelememiz, doğrudan doğruya şey ve özellik ilişkisi probleminden mekân problemine taşınır. Şey-özellik probleminin değerlendirilip formüle edilmesi bile, mekân probleminin temel belirlemeleri içinde kalır.

Bu noktada, neredeyse çözümsüz kalmış olan bir soru yığınının önünde bulunmaktayız. Felsefenin, hatta teorik bilginin, içine mekân problemini herhangi bir şekilde almayan ve mekân problemiyle şu veya bu şekilde bağlantılı olmayan bir alanı var mıdır? Metafizik ve bilgi eleştirisi, fizik ve psikoloji, bu sorunun konumlanışı

ve çözümünde aynı çabayı göstermişlerdir. Biz burada problemin sözü edilen türde düşünsel olarak dallanıp budaklanışını bütünüyle izlemeyi düşünmüyoruz; tam tersine problemin kördüğüm olmuş kabarık örgüsünden, sadece ince bir tel, sistematik ve temel teşkil eden ana sorumuzla bağlanmış olarak ortaya çıkan bir iplik çekip çıkarıyoruz. Şöyle sorabiliriz: Mekân problemi, genel sembol problemine nasıl bir ilişkiyle bağlıdır? "İçinde" şeylerin bize kendini gösterdiği mekân, yalın bir somut olgu mu, öncelikle sembolik biçim verme sürecinin ürünü ve kazanımı mıdır? Bu problem koymayla biz, elbette açılmış psikolojik ve bilgi eleştirisi nitelikli inceleme yollarının dışına çıkmakta ve baştan itibaren yeni bir zemine girmekteyiz. Çünkü şimdi -ilk bakışta tuhaf ve paradoksal kalsa da- problemin ağırlık noktası, doğa felsefesi tarafından kültür felsefesi tarafına doğru kaydırılır. Şey dünyasının kuruluşunda mekânın anlamının ne olduğu sorusu netleşir ve başka soru halinde, mekânın, özel-zihinsel gerçekliğin ele geçirilmesi ve inşası için ne ifade ettiği ve ne işe yaradığı sorusu halinde derinleşir. Biz mekânın yerini genel bir "zihin fenomenolojisi" içinde belirlemeden önce, ne onun "kaynağı"nı, ne de "değeri"ni ve kendine özgü "şeyliği"ni tümüyle anlayabiliriz. Şimdi şunu sormak gerekir: Saf mekân fikrinin nesneleştirici başarısı ile nesneleştirmenin gelişmesinde nihai olarak etkili olan başka zihinsel enerjiler arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Mekânsal seyir dünyasının üretimi ve kesin konumlanışında özellikle dilin payı nedir? Geleneksel psikoloji ve bilgi teorisi, bütün bu sorulara yeterli cevap veremez; hatta her ikisinin de, bu soruyu gerçek netlik ve kesinlik içinde sormadığı söylenebilir. Fakat onlar, savsaklama sonucu, mekân problemine önemli bir giriş yolunu engellemişlerdir. Psikoloji ve bilgi teorisi, bu problemi sadece evrensel varlık problemine değil, aynı zamanda duyu problemine de iliştiren ve bağlayan iplikleri adeta koparmıştır. Şüphesiz diğer yandan, en tanınmış mekân-teorilerinin, her ne kadar henüz

bilinçsiz ve adeta karşıt istekle de olsa, soruyu işte bu yönde izlemeye mecbur kaldıkları görülebilir. Mekân problemi, esas sistematik netliği içinde görüldüğü ve ele alınmaya başlandığı andan itibaren, problemin incelenişinde temel bir kavram çok açık biçimde merkez noktaya yerleşir. Bu ana çizgi, mekân teorileri tarihinde görülmektedir. Bu teoriler "rasyonalist" ya da "sensüalist", "emprist" ya da "doğuştancı" yön tayin edebildiklerinde, kendi inşaları ve temelleri itibarıyla, daima işaret kavramına dayandıklarını gördüler. Biz bu çizgiyi Kepler ve Descartes'ın mekân öğretisinde, ilk temeli 17. yüzyılda problemin matematiksel ve ispatlı biçimde ele alınışında
168 bulunan öğretide görmekteyiz. Biz bu ana çizgiyi, en net izleri içinde, Berkeley'in "fizyolojik optik"in hareket noktası haline gelen "yeni görme teorisi"nde bulmaktayız. Fakat o, "mekânın ikiyüzlülüğünün kaynağı" hakkındaki bütün modern öğretilerde, Hering ve Helmholtz'a ve Wundt ve Lotze'a kadar takip edilebilir. Bu ilişkiyi kısa bir tarihsel genel bakışla göz önüne sermek icabeder. Çünkü bu ilişkide, aynı zamanda biz, burada saklı olan sistematik soruya kendiliğinden bir yönelimin nasıl oluştuğunu ortaya çıkarırız.

Descartes, mekân kavramının analizini töz kavramının analiziyle yeniden sıkıca birleştirir. Burada metodik bir birlik ve problemlerin ontolojik-metafiziksel ilişkisini mükemmel biçimde aksettiren bağıntı mevcuttur. Çünkü kartezyen metafiziğin temel kabullerine göre, "şey", yani empirik nesne, sadece saf mekânsal belirlemelerle açık seçik tanımlanabilir. Uzunluk, genişlik ve derinlik yönünde yayılım, deneyim nesnesini belirleyebilmemizi sağlayan yegâne nesnel yüklemdir. Fiziksel-reel şeyin özelliği olarak değerlendirdiğimiz şeylerin hepsi, bizim açımızdan tam kesinlik içinde kavranabilir durumda bulununca, onlar saf yayılım ilişkisine dayandırılabilmeli ve yayılım unsurlarına tam olarak ayrılabilmelidir. Ayrıca burada şey kavramı ile matematiksel mekân kavramı arasında görülen kopmaz ilişki, gerçekte, her ikisinin aynı mantıkî temel fonk-

siyona dayandıklarını ve onların bu fonksiyon içinde birlikte kökleştiklerini belirtir. Çünkü Descartes'ın gösterdiği gibi, geometrik yayılımın eş cinsten ve kesintisiz oluşu gibi şeyin özdeşliği de, duyusal duyumlama ve algı içinde doğrudan verilmiş olan bir veri değildir. "Görme yetisi görünüşlerden başka, işitme bize sesleri ve tonları tanımaktan başka hiçbir şey vermez. Bizim bu görünüşlerin ya da tonların dışında, onlar vasıtasıyla işaret edilen şey olarak düşündüğümüz bir nesnenin, bize dıştan gelen duyusal tasarımlar vasıtasıyla değil, konumuna ve kaynağına düşünme gücümüzle sahip olduğumuz fikirler vasıtasıyla verildiği çok açıktır. "[46] Böylece bizim seyir mekânına eklediğimiz bütün belirlemeler de, yakından incelenince, sadece saf mantıkî nitelikler olmaktadır. Biz saf geometrinin mekânını, süreklilik, sınırsızlık, aynı biçimlilik gibi karakteristik belirtilerle tanırız. Fakat "fiziksel" mekânın, şey mekânının seyri de başka bir şekilde gerçekleşmez. Bu mekâna biz, sadece, duyunun kavrama yetisine sağladığı tek tek verileri bir araya toplayarak, bu verileri bir diğeriyle karşılaştırıp adeta bir diğeriyle koordine ederek erişiriz. Bu koordinasyon ve tam-denklik biçiminde mekân, bizde, düşüncenin tasarladığı kurgusal bir şema olarak; Descartes'a göre ölçü ve düzenin genel ve temel bir bilimi olan "evrensel matematik"in eseri olarak oluşur. Mekânsal olanı doğrudan algıladığımıza inandığımızda da, bu evrensel matematik zemini ve çerçevesinin ortasında bulunuruz. Çünkü şeylerin büyüklüğü, uzaklığı ve karşılıklı durumu olarak adlandırdığımız şeylerin hiçbiri, görülebilen ya da dokunulabilen şeyler gibi değildir; onlara sadece değer biçilebilip hesaplanabilir. Her mekânsal algı fiili bir ölçme fiilini ve dolayısıyla da matematiksel sonuç çıkarma fiilini kendinde taşır. Böylece *ratio* -aynı zamanda "akıl" ve "hesaplama" an-

169

[46] Descartes, Notae in programma quoddam, ed. Adam-Tannery VIII, 360; ayrıntı Bilgi Problemi I, 489 f.

lamına gelen ikili anlamda-, burada, kendine ait olarak ve kendi temel yasasına tabi olan olarak kendini açıklamak için, seyrin alanına, hatta algının alanına doğrudan doğruya nüfuz eder. Her görsel olan, teorik bir düşünmeye ve bu düşünme de mantıkî bir yargılamaya ve karar vermeye bağlanmıştır; öyle ki, temel bir fiil olarak saf düşünme fiili, görsel bir mekân dünyasının formu içindeki gerçekliği olduğu gibi, bağımsız bir şey dünyasının formu içindeki gerçekliği de, özellikle bizim için açar ve kolay ulaşılır hale getirir.

Berkeley'in "yeni görme teorisi", kendi yapısı ve temel epistemolojik kabulleri içinde, bu kartezyen öğretinin tam karşıtı şeklinde ortaya çıkar. Fakat hal böyle iken, bu öğreti, kartezyen öğretiyle bazı ortak hareket noktalarına sahiptir. Çünkü, her aslî gerçekliği yalın bir duyu alımlaması içinde kesinleşmiş gören sensüalist Berkeley için de, yalın duyusal alımlama, duyusal "algı", mekansallık bilincini ve mekansal düzenlenişi; içinde deneyim nesnesinin bize verildiği düzeni açıklamak için yeterli değildir. Berkeley'e göre de tek tek duyu verilerinin öz niteliği, doğrudan mekânsal belirlemeleri kendinde taşıyacak şekilde oluşturulmamıştır; onların öz niteliği, ruhun bu verili yorumlama süreciyle gerçekleşmeleridir. Mekân imgesi, bizde, derinlemesine bir nitelik taşıyan algının, duyumları, özellikle görme ve dokunma duyumlarını uzaklaştırıcı nitelikteki algılar sınıfına yaklaşmasıyla oluşmaz. Bu imgeyi bizde uyandırmak ve belirginleştirmek için gerekli olan şey, bağımsız duyuların olguları arasında kurulan belirli bir ilişkidir. Öyle ki, biz kesin kurallara göre birinden diğerine geçebilir ve onları birbirine karşılıklı olarak bağlayabiliriz. Descartes bu tam denkliği açıklamak için, zekânın ilk fonksiyonuna, onun "yaratılıştan ilkeler"ine başvurur; Berkeley ise karşıt yolu tercih eder. Berkeley için geometrici Descartes'ın saf mekânı, tıpkı fizikçi Newton'un "mutlak mekân"ı gibi, bir düşünce değil, bir puttur. Her ikisi, bilincin bileşenlerini keşfetmeye yönelmiş olan psikolojik eleştiriye karşı ko-

170

yar. Gözlem ve tarafsız fenomenolojik analiz, her ikisine, matematikçi ve matematiksel fizikçinin işlem yaptığı "soyut" mekân ile ilgili olarak hiçbir şey bildirmez. Onlar eş-cinsten, sınırsız ve bütün duyusal niteliklerden bağımsız bir boyut tanımazlar. Descartes ve Newton'a göre, bizi niceliklerle, nesnelerin mesafesi ve durumuyla ilgili olarak aydınlatan gerçek duyumlamalar sınıfı da yoktur. Burada daha ziyade, ruhun başka bir temel gücü; yalın "algı"ya veya mantıkî-çıkarımsal kavrama yetisi etkinliğine dayanmayan, salt-duyusal ve "aklî" olarak gösterilemeyen bir ruh gücü işin içine girer. Bu gücün içinde, gerçek bir etkinlik, bir zihin "sentezi"; soyut mantığın ve formel matematiğin kurallarına değil de "hayal gücü"nün kurallarına dayandırılan bir zihin sentezi söz konusudur. Hayal gücü kurallarını matematik ve mantığın kurallarından ayıran şey, özellikle hayal gücü kurallarının genel geçerli ve zorunlu değil, sadece empirik-tesadüfî bağlantılar kurabilmesi keyfiyetidir. Farklı duyuları birbirine bağlayan ve onları nihayetinde birbirini temsil edebilecek şekilde çok sıkı biçimde iç içe geçiren şey, herhangi bir "nesnel", içteki şeysel bir zorunluluk değil, alışkanlık ve teamül (*habit and custom*)'dür Mekân fikrinin gelişmesi, Berkeley'e göre bu temsil edebilirliğe bağlıdır. Bu fikir, duyusal etkilerin, başlangıçtaki salt-mevcut içeriğin dışında, gitgide temsil edici fonksiyon kazandıklarını var sayar. Fakat Berkeley'e göre bu temsilde, salt taklit vasıtalarından başka hiçbir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Mekânsal deneyimimizin inşasını mümkün kılmak için "algı"nın 171
gücüne, "telkin"in, dolaylı olmasına rağmen hiç de önemsiz olmayan gücünün katılması gerekir.[47] Bu güç kuvvetlendikçe, yani tek duyu etkisi, kendinden tamamen farklı olanları "sezdirme" ve onla-

[47] Berkeley, New theory of vision u. The theory of vision vindicated and explained; Berkeley'in sistemindeki "telkin" kavramı ve onun yeri için bkz. Bilgi Problemi II, 283 ff.

rı bilinçte adeta bedensel nitelikte canlandırma yetisi kazandıkça, bizim için özellikle diziler anlamlı hale gelir ki, gerçekliğin unsurları, bu diziler vasıtasıyla "mekândaki şeyler" evreni ve mekân dünyası olarak bir bütün halinde birleşir.

Descartes'ın rasyonalist ve Berkeley'in empirist mekân öğretileri, 19. yüzyılın düşüncesinde arka arkaya ortaya çıkmış olan kurgusal, psikolojik ve bilgi eleştirisi nitelikli teorilere bir giriş niteliğindedir. Fakat salt içeriksel olarak incelendiğinde, bütün bu teoriler birbirinden çok ayrı oldukları halde, Descartes ve Berkeley'den beri, onların düşünsel tiplerinin hemen hemen esaslı bir değişim geçirmedikleri söylenebilir. İnceleme, eskisi gibi, burada öncelikle net ve açık biçimde ortaya çıkmış olan genel metodik seçeneklerin içinde hareket eder. Bütün mekân teorileri, bundan böyle adeta bu seçenekleri kendi mülkiyetine geçirmiş gibi görünür; onlar ya "refleksiyon", ya da "çağrışım" yolunu tutmaya mecburdur. Her iki yol arasındaki seçimde, tek anlamlı, ilk ve son kez belirlenen kesin sonuç gerçekleşmez. Teorinin iki karşıt kutup arasında askıda durma girişimine hayli sık rastlanır. Helmholtz, fizyolog ve empirist filozof olarak Berkeley'e yakınlaştığı gibi, matematikçi ve fizikçi olarak da Kartezyen akılcılığının ekseninde bulunur. Helmholtz'un "bilinçsiz anahtarlar" teorisi, tarihsel ve sistematik süreklilik içinde, Descartes'ın "diyoptri"sini* gösterir. Diğer yönden ise bu anahtarların niteliği, esas benzerliği ve örnek ideali, matematikle mantığın kıyaslanışında değil, "tümevarım sonucu"nun formlarında aranarak, değişmiş biçimde ortaya çıkar. Burada da en sonunda, duyusal etkilerin üretici tamamlayıcılık ve çağrışımsal bağlayıcılık yetisi, yerleşimini ve eklemlenişini mekânsal düzen içinde açıklamak için yeterli olmalıdır. Helmholtz'un mekân teorisinin metodik ba-

* Dioptrie/diyoptri: Optik kırma gücü birimi (Çev.)

kımdan ikili nitelik taşıyan konumunun temellerine gidilirse, o za- 172
man onun, Helmholtz'un genel işaret teorisindeki dengesizliğe benzer bir iç dengesizliğe dayandığı görülür. Helmholtz'un tüm bilgi öğretisi, işaret kavramında demir atmıştır. Olguların dünyası, ona göre, işaretlerin bir cisimleşmesinden başka bir şey değildir; işaretler ise olguların nedenlerini, bilfiil varolan şeyleri herhangi bir şekilde benzer değil, ama yasalı olarak öyle düzenlemiştir ki, onlar nesnelerin bütün farklılıklarını ve ilişkilerini kendi içinde ifade edebilir. Bu noktada tanınmış gibi görünen sembol kavramının birincilliği, Helmholtz tarafından gerçek bir sistematik ciddiyet içinde belirlenmemiştir. Çünkü Helmholtz, nedensellik problemini genel anlam problemine dâhil etmek ve ona bağlı kılmak yerine, karşıt yöne gider. İşaretin kendi fonksiyonu, nedensel bir ilişkinin özel formu olarak kavranmalı ve açıklanmalıdır. Helmholtz'a göre "doğanın kavranabilirliği"nin şartı olan nedensellik "kategorisi", bu durumda tekrar olguların tasvirine yönelir ve git gide kendi yolundan uzaklaşır.[48]

Fakat temsil olgusu ve problemi, kendi yerine yerleştirilir yerleştirilmez ve problem saf şekilde bizzat kendinden hareketle kavranıp anlaşılmaya çalışılır çalışılmaz, bu tasviri şekillendirmesi gereken soru karşımıza çıkar. Şey-özellik ilişkisi analizi bile bize, bu ilişki bir taraftan çıkarımsal yargı çerçevesinde, diğer taraftan sırf temsilî süreç çerçevesinde açıklamaya çalışıldıkça, bu ilişkinin kendi nüvesi içinde kavranamayacağını ve kesin anlamı içinde değerlendirilemeyeceğini öğretmiştir. Fakat başlangıçta yer alan Berkeley'den Lotze'un "yerel işaretler" öğretisine kadar, mekân öğretisinin gelişiminde ortaya çıkmış olan hemen bütün "işaret teorile-

[48] Bu konudaki ayrıntılar ileride kısım III, 1 ve 2.

ri", bu ikilem tarafından etki altına alınmıştır. Empirik felsefe, mekân "form"unu kendi öncüllerinden hareketle açıklayabilmek için, kendi temel kavramı olan "duyumlama" kavramının net bir ifadesine ihtiyaç olduğunu görmüştür. Bu felsefe, yalın duyumlamanın kendi kendindeki "şeyliğini" ve onun kendini doğrudan verişini, öncelikle deneyin olup bitişinde onun önünde duran ve deneyimin başlangıçtaki mevcudiyetini çok/çeşitli kiplikleştiren diğer unsurlardan ayırmak zorundaydı. Öncelikle mekânın tasarımı ve temaşası, böyle değişimlere ve biçimlenmelere dayanılarak salt duyumlama verilerinden geliştirilebilir. Hiçbir "psişik kimya" becerisi, bu-
173 rada gittikçe gelişen bir saflaştırma içinde icra edilmeye çalışılan görevi, tatmin edici şekilde çözemez ve "mekân oluşumu"nun sırrını gerçekten aydınlatamaz. Hering'in doğuştancılığı (nativizm), eğer mekânsız unsurların arka arkaya gelişinden ve bir arada oluşundan, asla mekânsal bir şeyin "sıçrayamayacağı"nı; herhangi bir anlamdaki mekânsallığın ve yayılımın, bütün duyusal algılarımızın daha fazla indirgenemez bir "niteliği" olarak bilinmesi gerektiğini vurgulasaydı, bütün bu türetimler karşısında tamamen haklı olurdu. Modern psikoloji de, bilinçte kendinde mekânsız duyumlamadan mekânsal algıya kesin geçişin gerçekleştiği noktada, bilinci adeta yavaş yavaş yakalama ümidini bırakmıştır. Burada yapılabilecek ve sorulabilecek şey, hiçbir zaman sözü edilen mekânsallığın bu şekilde ortaya çıkışıyla değil, bizzat bu oluşumdaki belirli aşamaların, vurgulama ve düzenlemelerin farklılığıyla ilişkilidir. Daha önceden kesin mekânsız olan bir şeyin, mekânsallık niteliği talep etmediği gösterilemez; fakat salt mekânsallığın mekâna, pragmatist mekânın sistematik mekâna hangi yolla ve hangi aracılıklarla geçtiği sorulabilir ve sorulmalıdır. Çünkü deneyimlenen mekân yaşantısının birincil şeklini biçimlenmiş mekândan, seyrin şartı olarak nesnelerden, ayrıca bu görsel-nesnesel mekânı matematiksel ölçü ve düzen

mekânından ayıran şey, uzayıp giden mesafedir.[49] Araştırmamızın bu noktasında, bu en son mekân aşamalarını, matematiksel olarak "tanımlanan" ve "kurgulanan" mekânın içyapısını tamamıyla bir tarafa bırakıyoruz.[50] Biz öncelikle mekânı, yalnızca empirik seyir ve nesne dünyası formu olarak kabul ediyoruz. Fakat bu sınırlamada da, bu formun sembolik unsurlar tarafından gerçekleştirildiği ve onlarla doldurulduğu hemen görülür. Bizim mekân olarak adlandırdığımız şey, bize kendini dolaylı olarak ifade eden ve kendini herhangi bir işaret vasıtasıyla tanıtan gerçek bir nesne değildir; mekân daha ziyade, özel bir temsil şematizminin kendisi ve gerçek bir temsil biçimidir. Bu şematizmde şimdi bilinç, yeni bir yön belirleme imkânını elde edip özel bir zihinsel bakış sistemi kazanır. Bu sistem vasıtasıyla, artık bütün "nesnel" ve nesneleşmiş gerçeklik biçimlerinin de görünümü değişir. Bu değişim salt nitelikten niceliğe, saf yoğunluktan yaygınlığa, kendinde mekânsız duyumlama-

174

[49] Heidegger'in (Varlık ve Zaman, Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Almanağı, c. VII, 1927, s. 102 ff.) yazısındaki net analizde ortaya koyduğu belirlemeler, mekânsal olanın birincil yaşantısıyla, saf "pragmatist" mekânla ilişkilenir. Heidegger'e göre "eşya" olarak varolanın, önceden doğrudan doğruya elde olanın her niteliği, mekânsallık unsuruyla karşılaşır. "Yer ve yer çeşitliliği, şeylerin gelişigüzel bir mevcut-varlığının nerede olarak sergilenişi olamaz. ...Yer bir eşyanın yerli yerinde olarak çok belirgin bir "orada" ve "şurada" olmasıdır. ...Doğrudan doğruya elde olanın mekân çeşitliliğinin bu bir-yere-bağlı yön belirlenişini, etrafındalık, çevresel en yakın rastlanan varolanın bizim-etrafımızda-oluşu kararlaştırır. Her şeyden önce varolan şeylerle doldurulan mümkün yerlerin üç boyutlu bir çeşitliliği asla yoktur. Mekânın bu boyutluluğu henüz elde-bulunanın mekânsallığı içinde perdelenmiştir. ...Her nerede, kılı kırk yarıcı mekân ölçümünde kesinleşmemiş ve tescil edilmemiş; her günkü dönüşün yolu ve güzergâhı vasıtasıyla keşfedilmiş ve dikkatle sergilenmiştir." Bizim asıl kılı kırk yarıcı bakışımız ve görevimiz, özellikle "elde bulunan"ın ve onun "mekânsallık" niteliğinin bu aşamasında takılıp kalmama ve görevi tartışmasız kendi dışında sorma noktasında, Heidegger'in bakışından ve görevinden ayrılır. Görev, elde-bulunanın bir unsuru olarak mekânsallıktan, önceden var olmanın bir formu olarak mekâna götüren yolu izlemek ve bu yolu sembolik biçim verme alanının tam ortasında -"anlam" ve "temsil" şeklindeki ikili anlamda (bkz. kısım III)- nasıl katedeceğini göstermektir.

[50] Bu "matematiksel" mekanın içyapısı üzerine daha geniş bilgi ileride 3. Bölüm 3-5. Kısımda.

dan herhangi bir şekilde "mekânlı" algıya bilfiil geçiş anlamına gelmez. Değişim, -ister metafiziksel ister psikolojik olsun- mekân bilincinin oluşumuyla da ilişkili değildir; tam tersine onun içinde yalnızca, psikolojik mekân bilincinin bizzat kendinde yaşadığı anlam değişimi kendini gösterir ki, bu değişim sayesinde, öncelikle bu bilincin içinde kapalı kalan ve içerilen anlamın bütünü meydana çıkarılır.

Bu dönüşümleri somut hale getirmek için, burada da yeniden psikolojik incelemelerle ve kılı kırk yarıcı düşüncelerle başlamayıp, kendi genel metodik kabullerimiz gereğince, problemi salt objektif açıdan, "nesnel zihin" tarafından hareketle kavramaya çalışmaktayız. Herhangi bir şekilde mekân dünyasına ilişkin olarak kabul edilmeyen ve adeta bu dünyanın içinde yerli hale getirilmeyen zihin ürünü ve başarısı yoktur. Çünkü bu dünyaya yönelme, cisimlendirmeye, varlık kavrayışına ve belirlemesine atılan ilk ve zorunlu adım anlamına gelir. Mekân, adeta genel ortam; içinde zihinsel üretimin kesinleştiği ve bu üretimin ilk ürünlerini ve yapılarını oluşturabildiği bir ortam teşkil eder. Dil ve mitosun bu ortama nasıl battığını ve mekân ortamında nasıl "kuruntuya kapıldığı"nı görmekteyiz. Dil ve mitosun bu ortama nasıl daldıklarını ve "kapıldıkları"nı daha önce ele aldık. Her ikisi, bu süreçte aynı nitelikte davranmayıp, tutup gittikleri temel yönelim bakımından ayrılır. Mitos, mekânsal yön belirleyişinde ve bu belirlemenin tamamında, mitik dünya duygusunun birincil ve ilkel şekillerine bağlanmış halde kalır. Mitosun gerçekleştirdiği mekânsal "seyir", bu dünya duygusunu perdeleyip yok etmez; tersine bu seyir, mitosun dışa vurmaları için sabit bir vasıtadır. Burada mekânsal belirlemeler ve ayrılıklar, mekândaki her "bölge"ye; "şurada" ve "orada"ya, güneşin doğuşuna ve batışına, "aşağı"ya ve "yukarı"ya, kendine özgü mitik bir ilinek ödünç verilerek gerçekleştirilir. Artık mekân, belirli alanlara ve yönlere ayrılır; fakat onlardan her biri, sadece saf bir görsel anlama değil, ayrıca tamamen gerçek bir ifade niteliğine sahiptir. Burada

mekân, henüz eş-cinsten bir bütün olarak, yani tek tek belirlemeleri birbirine uygun ve bir diğeriyle değişebilir biçimde içinde taşınan bir bütün olarak bulunmaz. Yakın ve uzak, yüksek ve derin, sağ ve sol; onların hepsi özel ve büyüsel bir anlamlılık biçimine, değiştirilemez bir özelliğe sahiptir. Temel bir karşıtlık olarak "kutsal" olan ve olmayan karşıtlığı, bütün mekânsal karşıtlıklarda sadece karışmış olarak görülmez; ayrıca karşıtlık, onları özellikle kurar ve adeta aktif hale getirir. Bir bölgeyi mekânsal olarak özel ve özelleşmiş hale getiren şey, herhangi bir soyut-geometrik belirleme değil, bu alanı saran gerçek mitik atmosfer ve bu alanı örten büyülü nefestir. Buna paralel olarak da, mitik mekândaki yönler, soyut ya da görsel bağıntılar değildir. Onlar bağımsız, doğaüstü güçlerle kaplı asıltözlüklerdir. Bu ifade duyumunu, mitik bilincin her mekânsal belirlemede taşıdığı bu "fizyonomik" niteliği tam olarak izlemek için, örneği eski Meksika kültür çevresinde bulunan yön tanrılarının ve yön şeytanlarının figüratif tasvirine bakmak gerekir.[51] Mitik düşünmede eksik olmayan her mekânsal "sistematik" de, bu çevrenin dışında kavranmaz. Bir *templum*un, bir kutsal bölgenin sınırlarını çizen ve onun içinde farklı bölgeleri ayıran eski Roma kâhini, böylelikle "manevî seyrin" ilk hamlesini ve başlangıcını, onun temel ve ön şartını oluşturur. Romalı kâhin, kâinatı belirli bakış noktasına göre böler; zihinsel bir ilişki sistemi, her varlık ve olayın yönünün tayininde temel alınan bir sistem kurar. Bu yön belirleme, dünyanın bütününe genel bakışı ve dünyanın içinde geleceği önceden görmeyi mümkün kılıp garanti edebilir. Fakat elbette bu sistem, serbest ve fikrî bir çizgisel sistem olmadığı gibi, içinde -saf "teori" alanındaki gibi- bu seyrin hareket ettiği sistem de değildir. Ayrı

176

[51] Bu konuda bkz. Th. W. Danzel'ın topladığı materyale; Grundzüge der altmexikanischen Geisteskultur (Eski Meksika Manevi Kültürünün Ana Çizgileri), Hagen u. Darmstadt 1922,

mekân bölgelerinde bilfiil ve baş edilemez, hayır dua bağışlayan ya da kötülük dolu güçler bilfiil barınır.[52] Doğanın ve insanın tüm varoluşunu kuşatan büyülü hat, bu nedenle burada aşılamaz. Tam tersine o hat, sadece sıkıca birleşir. Mitik seyrin kazandığı her uzaklık, bu hattın gücünü kırmadığı gibi, daima yeni bir biçimde onaylamaya yarar.

Dili mitosun bu temel durumuyla karşılaştırınca, onun, en baştan yeni ve ilkesel açıdan başka bir yol takip ettiği görülür. Çünkü dilin içinde daha önceden bulduğumuz mekân kelimelerinin anlattığı şey, dilin, "göstererek temellendirme" fonksiyonunu kendinde bulundurması durumudur. Her konuşmanın temel formunun, nasıl "gösterme" formuna dayandığını; bilinç bu formu kendi içinde oluşturduğunda, gösterme formunun nasıl oluşup kuvvetlenebildiğini görmekteyiz. İşaret edici jest-mimikler bile, burada gelişmenin bir dönüm noktasını, nesnel oluşum ve seyire giden yolda kesin bir aşama teşkil eder.[53] Fakat bu jest ve mimiklerin içine yerleşmiş olan şey, öncelikle dilin bu eğilimi kabul etmesi ve daha ileri götürmesiyle, apaçık ve mükemmel biçimde gelişir. İşaret edici pekiştireçlerde dil, yakın ve uzak gibi belirli temel yön farkları için ilk ifade vasıtasını oluşturur. Bu da şimdilik, konuşan öznenin konumundan ve özel "duruş noktası"ndan hareketle görülecektir. Konuşanın söz yöneltilenle ve tersine olarak da söz yöneltilenin konuşanla olan yön farklılığı, dilsel olarak bildirilen ve sabitleştirilen daha önceki ayrımlardan birini oluşturmaktadır. Fakat bu ayrımlaşma ile, "ben"in, "sen"den, yani ben ile "karşı karşıya" bulunan nes-
177 nesel varlıktan ayrılışıyla, çatlak aynı zamanda yeni dünya gözlemi

[52] Tamamı için bkz. c.II, s. 107 ff., 126 ff.

[53] Bkz. c. I, s. 126 ff., 146 ff.'deki ayrıntılı açıklamalara; Hans Freyer'ın "Theorie des objektives Geistes" (Nesnel Zihnin Teorisi), Lpz. 1923, eserinde de, "gösteren" jest-mimiklerin kesin anlamı ve onların her salt "ifade hareketi"nden ilkesel olarak farkı, bununla uzlaşma içinde vurgulanır. Bkz. özellikle s. 16 ff.

aşamasına da sirayet etmiştir. *Ben* ile dünya arasına, şimdi, her ikisini birbiriyle bağlayıp, aynı zamanda diğerinden ayırmayı ve ayrıştırmayı da içeren zincir gerilir. Dilde şekillendiği ve yerleştiği şekildeki mekân fikri, bu kendine özgü ikili ilişkinin en açık ve karakteristik işaretidir. Seyirde uzaklık yerleşmiştir. Fakat o, işte bu konumlamada, kesin anlamda aşılmıştır da. Dilin yardımıyla elde edilen seyir mekânında, "birbirinden ayrı" ve "bir arada" olma, gizleme ve bağlama unsurları, adeta ölçüye vurulur. Bu unsurlar, birbiriyle fikrî bakımdan eşit ağırlık niteliği içinde, birlikte bulunmaktadırlar. Mitos, en gelişmiş ve evrensel üretimleri içinde de, mekânsal farklılıklara başka nitelikte olan ve başka kaynaktan gelen bir farkı yerleştirmek suretiyle, bu farklılıkları kavrayabilir. Mitos, bütün mekânsal kavrayış farklılıklarını keyfî olarak fizyonomik niteliklerle, ifade nitelikleriyle ilişkili bir farklılığına dönüştürür. Böylece mitosun mekân tablosu, "nesnel" oluşuma doğru yaptığı bütün hamlelere rağmen, öznel duyumlamanın ve duygunun renklerine batmış gibi kalır. Dil de tamamen bu alanda kökleşir. Fakat aynı zamanda bu alanın içinde yeni bir değişim; ifade-mekânından temsil-mekânına doğru bir dönüşüm, açık ve kesin biçimde gerçekleşir. Müstakil "yerler", artık yalnızca salt niteliksel ve hissedilebilir özellikler vasıtasıyla, bir diğerinden ayrılmış biçimde ortaya çıkmaz; söz konusu yerlerde belirli bir mekânsal düzen bağıntısı, "arada olma" bağıntısı ortaya çıkar. Uzaklığı, farklı tonlarda telaffuz edilen sesli harflerle, yani ton değişiminin farklı dereceleriyle anlatan henüz "ilkel" nitelikli mekân kelimeleri bile, dilin tutup gittiği bu temel yönün ayırıcı özelliklerini ifade eder. Bu kelimeler, "burada"yı "orada"dan, "hazır bulunan"ı "hazır bulunmayan"dan ayırır. Fakat onlar, aynı zamanda her ikisini, biri her ne kadar çok ögesel ve yetersiz olsa da, onlar arasındaki "ölçü ilişkisi"ni hazırlamak suretiyle birleştirir. Salt-faydalanılan mekândan nesne mekânına, eylem mekânından seyir-mekânına geçiş genel ilkeye göre belirle-

nip vaktinden evvel yapılmış olur. Hayvanların dünyası için de kabul etmemiz gereken salt eylem-mekânı, mekânsal belirlemeler ve ilişkiler üzerine serbest bir genel bakış, yersel ayrılmışlığı gelip geçici bir bakış birliği halinde toplayabilen bir "özetleme" ortaya
178 koymaz. Platon'un adlandırdığı gibi, böyle bir *συνοράν εἰς ἓν* (kargaşanın içine doğru) yerine, onda yalnızca karşılıklılık ve belirli hareketlerin karşılıklı koordine edilme ilişkisi hâkimdir. Böyle bir karşılıklılık, mekânsal ilişkilerin "tasarımı", ilişkiye "genel-bakış" eşlik etmeden ve yönlendirmeden de mümkün olabilir.[54] Kesintisiz hareketlerin cereyan edişi, onların "birbirinden ayrı" ve "arka arkaya" olup bitişindeki müstakil aşamaların açığa çıkışını herhangi bir temsil edici "bilince" anlatmaya gerek olmadan hemen gerçekleşir ve belirli "mekanizma"lar vasıtasıyla hep aynı şekilde vuku bulabilir. İnsanın zihin yaşantısının gelişiminde de, mekânsal ilişkilerin saf temsiline bu geçiş, şüphesiz göreli geç atılan adımı anlatmaktadır. İlkel halklarla ilgili hikâyeler, onların mekânsal olarak "yön be-

[54] Mesela Hans Volkelt'in "Über die Vorstellung der Tiere" (Hayvanların Tasarımları Üzerine) yazısında örümceğin mekânsal yön belirleme biçimi üzerine yaptığı tasvir, içinde hayvan dünyasının genel olarak kaybolup gittiği saf "hareket mekânı" için karakteristik bir anlatımdır. "Örümcek eğer ağa bir nesne düşmüşse ve o da fark ettiyse, sadece nesne hareket ettiği zaman hemen ona ulaşana kadar acele eder; eğer nesne sakin biçimde durup kalmaktaysa, örümcek bulunduğu yerden nesneye kadar sürekli biçimde koşmaz; tersine, -insan diliyle konuşursak- öncelikle buradan esas ipliklerin kontrolünü yapmak ve yakalanmış nesneyi hangi yönde tutacağına karar vermek için ağın merkezinde durur. ...Eğer ağa bir karasinek takılmışsa, o kurbanı görmezden gelir; çünkü sinek ağa dokunduğu anda, bir ümidini kesmiş konumda kesinlikle hareketsiz şekilde kalır. Ani bir hareketle merkeze yerleşen örümcek, oradan çevreye asıl taşıyıcı ipliklere yapışır; o arasıra sineğin hareketsiz biçimde durduğu yönü inceler; bu durumda o, yapılmamış şeyleri yeniden yapar. ....Bütün bunlardan, tartışmasız olarak, örümceğin merkezden doğru görsel nitelikler vasıtasıyla (ister bir imge, ister bir hareket görüntüsü vasıtasıyla olsun), ağın çevresindeki kısımlar içinde vuku bulan şeylerle ilgili olarak yeterli bilgiye sahip olmadığı; tersine burada da dokunmanın örümceğin davranışının asıl önemli şartı olduğu ortaya çıkar. ...Nesne örümcekten 2-3 cm'den daha küçük açıklık içinde ağa takılmışsa, örümceğin onu bulamadığı ortaya çıkar." (a. a. O. 51 f.)

lırlenmesi ' en az gelişmiş insanlar kadar yeterli ve net olsa da, bu yön belirlemenin, tamamen "somut" bir mekân duygusu zemininde hareket ettiğini gösterir. İlkel halkların bireyleri, kendi çevrelerinin her noktasını, mesela bir akarsuyun her kıvrımını ve farklı kısımlarını tam olarak bilirler; fakat onlar akarsuyun haritasını çizip de bir mekân şeması içinde kesin şekilde belirleyemezler. Salt hareketten şemaya, sembole, tasvire geçiş, her durumda mekân bilincinin gerçek bir "krizi"; bu bilincin çerçevesiyle sınırlanmış halde kalmayan, genel bir zihinsel değişim ve dönüşümle, gerçek bir "düşünme biçimi devrimi"yle el ele giden bir kriz anlamına gelir.[55]

Bu dönüşümün genel karakterini daha açık ortaya koymak için, yapmış olduğumuz şey-özellik-ilişkisi analizinin sonucuna bakalım. Burada, şeyin "değişmezliği"ne, sadece mekânın aracılığıyla ulaşabilmekteyiz; bunun da "nesnel" mekânın empirik nesnesellik ortamını teşkil ettiği görülmektedir. Her ikisi, yani şey fikrinin kazanılması gibi mekân fikrinin kazanılması da, sadece, ardışık yaşantıların akışının adeta durdurulmasıyla; onların sırf arka arkaya gelişinin, "hep beraber" haline sokulmasıyla mümkün olabilir. Bu

[55] "Mekân bilinci"nin belirli patolojik değişimleri üzerine yapılmış olan deneyler de, "hareket mekânı" ile "sembol mekânı"nı arasındaki farkı aydınlatabilecek durumdadır. Bu deneyler, mekânsal yapıları deneyimle tanıma ve onları nesnesel olarak yorumlama yeteneği çok ağır zedelenmiş olan birçok hastanın, bu hastalar başka yola, "kas-duyumlu" hareket algılarına ve belirli hareketlerin algılanışı yoluna erişebilirlerse, en yüksek karmaşıklıkta mekânsal işleyişleri gerçekleştirme gücüne sahip olduklarını gösterir. (Bu konu ile ilgili olarak bkz. Goldstein ve Gelb, Über den Einfluss des vollstandigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen -Görsel Tasarım Yetisinin Tam Kaybının Tanımaya Etkisi Üzerine-; Psycholog. Analysen himpathologischer Falle, Lpz. 1920. Ayrıntılar ileride bölüm 2, kısım 6, IV) Körlerin "mekân"ı da -kör olmuş olanın ayrıntılı kendini-analizinden anlaşılabildiği gibi- ilkönce bir anlatılan-mekân ve imge-mekânı olarak düşünülmek yerine, dinamik bir "davranış-mekânı", belirli bir eylem ve hareket mekânı olarak düşünülmesi gerekiyor gibi görünür. Bkz. Wilh. Ahlmann, Zur Analysis des optischen Vorstellungslebens. Ein Beitrag zur Blindenpsychologie (Görsel Tasarım Yetisinin Analizi. Körlerin Psikolojisi Üzerine Makale), Archiv f.d. ges. Psychologie, Bd. 46 (1924) s. 193 ff. ve J.Wittmann, Über Raum, Zeit und Wirklichkeit; Bd. 47 (1924) s. 428 ff.

değişim, oraya doğru akıp giden olayın unsurlarına farklı bir anlam eklenmesiyle, onlara farklı bir "birleşme-değeri" hakkı tanınmasıyla olup biter. Her görüntü, biz onu yalnızca olup bitenin çevresine ait olarak düşünürsek, kesinlik gereğince sadece tek bir zaman noktasında "var" olur: An, görüntüyü oluşturduğu gibi, onu yeniden alıp götürür. Bu aralıksız oluşta, belirli durma ve göreli sükûnet noktaları, sadece kendi bağımsız varoluşları gereğince değişken ve akıcı olan içeriklerin, kendileri dışında kalıcı bir şeye; bütün bu değişen imgelerin, çok farklı biçimli görüntülerin temeli olan bir şe-
180 ye işaret etmeleriyle kazanılabilir. Değişebilir olan, bir kez bu şekilde direşken bir şeyin anlatımı olarak kabul edildiği zaman, o, bununla tamamen yeni bir "çehre" kazanır. Çünkü kavrayıcı bakış bu yeni çehrede sükûnete kavuşmaz; tam tersine onu geride bırakıp dikkate almaz. Biz dil işaretinde, ton ve yansımayı, onun duyusal değişikliklerini yakalamayıp, nasıl onun bize taşıdığı anlamı fark etmekteysek, aynı şekilde tek görüntü de, bir "şey"i, yani nesnesel-düşünülmüş ve nesnesel-biçimlenmiş bir şeyi işaret edici olarak görev yapar yapmaz, kendi bağımsızlığını ve kendine yeterliliği, kendi bireysel somutluğunu kaybeder. "Renk dönüşümü" olgusu bile, bu şey-durumunu gözümüzün önüne sermektedir. Alışmadığımız aydınlıktaki ortamda gördüğümüz bir rengi "normal" aydınlık ortama uydururuz ve ona alışırız; o, adeta normal renk tonuna dönüştürülür ve alışmadığımız ortam, bize, sırf "tesadüfî" farklılık gibi gelir; bu farklı ortamı dikkate almayız. "Değişen" ve "değişmeyen"in, "zorunlu" ve "tesadüfî"nin, "genel" ve "bireysel"in bu ayrılışı, her türden "nesnelleştirme" fiilinin nüvesini ve çekirdeğini kendi içinde taşır. Olgu şöyle tasvir edilmektedir: "Normal bir aydınlıktaki algılamada, renk duyumlamaları, bu aydınlığın kuvvetine göre az ya da çok iz bırakır; bu, fenomenal bir bölünüştür ve aydınlanmayla aydınlatılanda gerçekleşir. ...Görsel çekiciliğe dayalı olarak el altında hazır olan duyumlama malzemesi, onun içteki göz

tarafından nesne renklerine karşılık gelen renk süreci bileşenlerinin, bilhassa nesne-imgelerinin inşası için kullanılması; buna karşılık tüm bedensel görme alanına az ya da çok giren ve aydınlanma renklerine karşılık gelen bileşenlerin normal olmayan aydınlanma olarak ortaya çıkması şeklinde ayrılır."[56] Katz'ın ortaya koyduğu gibi, aydınlanmanın bu şekilde "değerlendirilişi", göz tamamen alışılmamış karışık renkli aydınlıkta ortamlarla karşılaştığında -ki buna göre, bu tür ortam değişimleri için özel denemeler yapılabilirvuku bulur.[57] Buradan, bir kez rengin görsel "görüntü"sü şeyin "bakış noktası" altına yerleştirilip, renkli şey nesnel olanın anlatım vasıtası olarak kabul edilir edilmez, bizzat görsel deneyim yaşantısının karakteristik şekilde düzenlendiği ve bu düzenlenişle yeniden biçimlendirildiği sonucu çıkar. Ve kendinde uyumlu görüntünün 181
farklı anlam bileşenlerine bu şekilde parçalanışı, artık mekân temaşasının inşası için de vazgeçilmez olur. Burada da, verili algıda, kalıcı olanın değişebilir olandan, "tipik" olanın "dönüşebilir" olandan ayrılmasını sağlayan bir "çatlama" vuku bulur. Nesne mekânı olarak mekân, öncelikle belirli algılara bir temsil değeri tahsis edilmesi ve onların yön belirlemenin değişmez ilişki-noktaları olarak okunması ve nitelenmesiyle konumlanıp gösterilir. Kesin temel oluşumlar, diğerlerini ölçmekte kullandığımız normlar olarak kurulur. Mekân fikriyle ilgili psikolojik teori, William James'ten beri, bu şey-durumunu, mekân tasarımının oluşturulması için önemli bir şart olarak "seçme" motivini vurgulamak suretiyle hesaba katmaktadır. "Doğuştancı" mekân öğretileri zemininde bulunan James, bizim doğuştan ve değişmez görsel mekân algılarına sahip olduğumuz; fakat öncelikle onlardan birini -ki onlarda biz gerçekliğin esas taşıyıcısını görürüz- seçme deneyimi vasıtasıyla öğrendiğimiz ka-

[56] E. Kaila, Gegenstandsfarbe und Beleuchtung, Psycholog. Forschung, c. III, s. 32 f.
[57] Katz, Die Erscheinungsweise der Farben, s. 275 f.

bulünden hareket eder. Bu teoriye göre, kalıntı, sırf gerçekliğe ima ve işaret etme haline gelir.[58] Bizim bütün algılarımızda, sürekli bu türlü bir gösterim vuku bulur: Bütün algılarda biz belirli oluşumları yakalarız ki, bu oluşumda başka formları, sadece nesnenin çevresel ve az ya da çok tesadüfî görünüş biçimleri olarak kabul ederken, nesnenin "gerçek" formunun bize kendini onlarda gösterdiğini söyleriz. Bir nesnenin değişmeyen görme şartları altında çizilen resminde görülen perspektif değişimleri ve biçim-bozulmaları, bu şekilde "yerli yerine konulur". Bir resmin "görülmesi", o halde, daima resmin tam bir değerlendirilişini kendi içinde taşır: Biz resmi onun bize kendini doğrudan verdiği şekilde gözlemlemeyiz, tersine biz onu, mekânsal tümel-deneyim bağlamına yerleştirir ve ona böy-
182 lelikle karakteristik anlamını veririz.[59] James'ın, burada önceden bulunan temel ilişkiyi açık hale getirmek için zorunlu olarak dille karşılaştırmaya başvurması, kesinlikle tesadüfî değil, sistematik ve belirli bir anlam taşır. James şöyle söyler: "Görsel deneyimlerimizin yığınından 'normal' görünüşlerin tek tek her birinin seçilmesi,

[58] "Optik mekan duygusunu sabitledik ama, deneyler bizi, gerçeğin taşıyıcısı olması için, onların arasından bazılarını seçmeye götürmektedir. Geri kalanlar, onların verdiği anlam ve önerilerdir." James, Principles of Psychology II, 237.

[59] Mesela dört köşeli bir figür, göz karşısında çapraz durumda olan bir yüzey üzerinde görülürse, o zaman bu figür, gerçekte bu durumda kendi dört köşeli "karakter"ini korurken, ağ tabakası üzerine yansıma-ilişkilerine göre, iki geniş ve iki dar açılı bir dörtgen olarak ortaya çıkmalıdır. Aynı şekilde, bir elipse benzeyen bir görsel etki, bize cepheden-paralel bir yüzey üzerinde sunulursa, daire formuna, yani bizim gözlemleyebileceğimiz yapıya dönüştürülür. Bu olgunun "ruh körlüğü" olarak adlandırılan belirli patolojik durumlar içinde neredeyse tamamen eksik ya da çok kuvvetli şekilde engellenmiş gibi olması, bu noktada dikkate değer ve karakteristiktir. Goldstein ve Gelb tarafından ayrıntılı olarak araştırılan "ruh körü", eğer ona bir daire ya da dikdörtgen ilkönce cepheden-paralel konumda sunulursa ve iki figürün görsel resmi bir düşey eksen etrafında döndürülerek değiştirilirse, o, 25-30 derece bir dönüşte açıkça bir elips veya yüksekte duran dikdörtgen "görür". İki gözle incelemede, burada da "görünüşteki yapı" olgusu, sadece sınırlı ölçüde elde edilse bile, şimdi hastalara sunulmuş resim, ağ tabakası üzerine yansıma ilişkilerine göre kavranmaktan daha çok, nesnenin "gerçek" form-özelliğine göre kavranırsa, var olmuştur. Ayrıntılar Goldstein ve Gelb'da; Psychol. Analysen I, 36 ff.

psikolojik bakımdan, kelimelerdeki düşünceye paralel giden ve aynı amaca hizmet eden bir olgudur. Her iki durumda biz, çeşitli ve belirsiz içerikler yerine az ve belirli terimler yerleştiririz. Her gerçek şeyin görünüş biçimleri çok/çeşitli olduğu, fakat bu şekildeki nesne ise sadece tek bir nesne olduğu için, çokluğun yerine bu nesneyi koymak suretiyle, sanki tasarım imgelerimizdeki farklılığa ve onların değişen ve akan özelliklerine dıştan dikkat etmemişiz ve onların yerine değişmez nitelikte belirli isimler kullanmışız gibi, aynı zihinsel kazanıma sahip oluruz."[60] Bu süreç sayesinde, bizim için müstakil mekan değerleri, kendine özgü bir "şeffaflık" kazanır. Bir nesnenin 'sürekli' renklerini, onu sarmış gördüğümüz tesadüfî renk ışımaları vasıtasıyla gördüğümüz gibi, aynı şekilde bir nesnenin hareketi esnasında bizde oluşan çok/çeşitli görsel imgeler, tamamen kendi özellikleri ve değişimleri içinde, nesnenin "sürekli biçim"ini kavrayışımızı serbest hale getirir. İmgeler salt "izlenimler" değildir; tersine "temsil edici" olarak görev yapar; onlar "duygulanım"dan "semboller"e dönüşür.[61]

Bu açıdan bakılınca, sembol fonksiyonunun, bilincin geleneksel olarak kabul ve teslim edilen tabakasından daha derin bir tabakasına doğru indiği anlaşılmaktadır. Sembol fonksiyonu, sadece teorik bilginin, bilimin dünya tablosuna damgasını vurmaz; ayrıca o, algının birincil yapılarına da kendi mührünü vurur. Burada hüküm süren fark gibi var olan ilişki de, "algı mekânı"nın içyapısı "soyut" geometrik mekânın içyapısıyla karşılaştırılınca, çok açık biçimde

183

[60] James, a. a. O., II, 240

[61] Saf oluşsal soruya gelince, bu karakteristik "sembol bilinci"nin burada da göreli geç oluştuğu ve kuvvetlendiği kesin şekilde ortaya çıkmaktadır gibi görünür. Bu bilinç nasıl dilin kullanımında ve edinilmesinde kazanılmak zorundaysa, aynı şekilde görme algısının psikolojisi de, ışığa ilk tepki olarak ağ tabakası aracılığının, bilince yüzey renklerini sunduğu ve öncelikle derece derece yüzey renkleri bilincinin işin içine girdiği ve istikrarlı olduğu yaşantıya sebep olur. Bu konu üzerine bkz. Katz, Die Erscheinungsweise der Farben (Renklerin Görünüş Şekilleri), s. 306 ff., 397 ff.

ortaya konulabilir. Her iki içyapının birbiriyle özdeş olarak konumlanamayacağı açıktır. Algıladığımız mekân olarak algı mekânına, matematiğin tanımladığı ve kullandığı anlamda ne benzer biçimlilik, ne de süreklilik ve sınırsızlık yüklemi yüklenebilir. Fakat bu farka rağmen, her ikisi, içlerinde sabitleşmiş belirli bir oluşum sistemi ve niteliği kendini gösterdiği ve belirginleştiği ölçüde, ortak bir unsura sahip olur. Felix Klein, her "geometri" formunun, mekânsal nitelikteki bazı belirlemeler ve ilişkilerin formda okunmasına ve ona değişmez şekilde yerleştirilmesine bağlı olduğunu göstermiştir. Geleneksel "metrik" geometri, bir mekânsal ürünün ilişkilerinin ve belirli değişimlerle -ürünün mutlak mekân içindeki değişikliğiyle, mekânın tek tek belirli parçalarının orantısal olarak eksilişi ya da artışıyla, nihayet mekânın parçalarının düzenindeki sürekli dönüşümlerle- ilgili olmayan özelliklerinin, "gerçekten" o ürüne ait olarak incelenmesinden hareket eder. Bir yapı, gelişigüzel sayıdaki böyle dönüşümleri geride bırakabilmektedir; öyle ki bu yapı, elbette metrik geometrinin anladığı anlamda, daima aynı yapı olarak kalır; o elbette kendisiyle özdeşleşmiş bir geometri kavramını temsil eder. Böyle kavramların kesinleştirilmesinde ise biz, elbette ilk ve son kez belirli dönüşümlerin seçimine bağlanmış olmaktayız. Böylece mesela geometri, eğer hareket, yansıma ve benzerlik dönüşümleri dışındaki işlemlere -ki mekânsal bir yapı, onların karşısında değişmemiş olarak kalmalıdır- tasarım nitelikli mümkün şekil değişimlerinin toplamını eklersek, tasarlanan geometri türü olmuş olur. Bu durumda her özel geometri, Klein'a göre, belirli dönüşüm gruplarına ilişkin olarak söz konusu olan değişmez miktarlar teorisidir.[62] İşte bu bakımdan, farklı "geometriler"in
184 taslağıyla onlardan her birinin temelini teşkil eden mekân kavramı

[62] Klein, Erlanger Programme (Yetiştirme Programı), Mathemat. Annalen, bd. 43; ayrıca ileride bl 3, kısım 4.

oluşumunun, sadece, bizim duyu deneyimimizin mekanının oluşumunda mevcut ve hazırlayıcı görev üstlenmiş olan bir empirik mekân sürecini devam ettirdiği görülür. Çünkü bu taslak da, sadece tek tek "resimler" ve görüntüler çokluğunun gruplar halinde özetlenişi ve bu grupların aynı "nesne"nin anlatımları olarak kabul edilmesiyle gerçekleşir. Değişen tek tek görüntüler, bundan böyle bizim için sadece çerçeve oluşturur ve incelememizi belirli bir yöne yönelten, incelemeyi, merkez olarak hep aynı şey birliğine dayandıran üç noktalar, adeta çerçevenin her noktasından hareket eder. Ve burada da -saf geometrik sembol mekânının inşa boyutlarında olmasa da- bu merkez noktayı farklı biçimde yerleştirme imkânı mevcuttur. İlişki noktasının kendisi karışabilir; ilişkinin niteliği değişebilir: Görüntü, her kez, böyle bir değişimde sadece başka bir soyut anlam değil, aynı zamanda başka bir somut-görsel duyu ve içerik kazanır. Bu değişim, görsel nitelikli mekânsal yapılar anlamında ve bilinen bir kavram olan "optik çevrim" başlığı altında özetlenebilen olgularda, özlü ve özel biçimde belirginleşir. Optik nitelikli karmaşık-bütün, kısmen bu kısmen şu mekânsal nesneye dönüşebilir; şimdi bu, şimdi tekrar başka bir nesne olarak "görülebilir". Böyle dönüşümlerde, haklı olarak vurgulandığı gibi, etkisi altında kaldığımız akıl yürütme yanılgıları veya salt kendi kendimize "yaptığımız" tasarımlar değil, gerçek algı yaşantıları söz konusudur.[63] Bütün bunlarda, "görüş"ün değişiminin, görüleni de hemen algıya uygun-başka bir görülen haline nasıl getirdiği; bakış noktasının her değişiminin görüleni de saf kendi olgusal mevcudiyeti içinde nasıl biçimlendirdiği kanıtlanır. Bilinç kendi formu ve düzenliliği yolunda ne kadar geniş boyutlu ilerler ve tek tek içeriklerini ne kadar çok "anlamlı" yaparsa, yani onlar ne kadar başkasına "işaret etme" gücü kazanırlarsa,

[63] Bkz. optik "dönüşüm" olgusunun, .v. Hornbostel (Psycholog. Forschung I, 1922, s. 130 ff.) tarafından ifade edilen mükemmel anlatımına.

özgürlük de o kadar çok gelişir; bu özgürlük, "görüş"ün değişimiyle bir yapıyı başka bir yapıya dönüştürebilir. [64] „

185 Merkez-oluşumunun ve merkez-oluşturma fiili olarak bu yoğunlaşma fiilinin üretici nitelikli temel bir zihinsel fonksiyona dayandığı; bu fiilin, buna göre, salt taklit edici süreçten hareketle asla tam olarak açıklanamayacağı, çok önceden görüldü.[65] Berkeley'in, mekân tasarımının kaynağı teorisi gibi kavram teorisi de, eğer her iki durumda temsil fonksiyonuna dayandırılırsa, sonra ise bu fonksiyonun kendisi, yeniden salt "alışkanlık ve ödev"e dayandırılmak istenirse, mantıkî bir daire içinde parçalanır.[66] "Saf Aklın Eleştirisi" bu daireyi açığa çıkarır. Eleştiri bizzat "çağrışım" imkânının şartlarını sormak suretiyle, problemi kökten kavrar. "Çağrışımın dayandığı empirik kural, ben soruyorum, nedir ve bu çağrışımın kendisi nasıl mümkün olabilir? Çeşitli olan şeylerin bu çağrışımının imkânının temeli, eğer bu temel nesnelerde bulunuyorsa, çeşitli olanların birbiriyle ilgili oluşu anlamına gelir. ....Objektif, yani hayal gücünün bütün empirik yasalarından önce a priori olarak kavranması gereken neden olmalıdır; ki, sürekli bir yasanın imkanı, hatta zorunluluğu, bütün görünüşler vasıtasıyla ona dayansın; yani onlar aralıksız, taklit içinde, kendinde birleştirici ve genel bağlama kurallarına bağımlı olmuş olan böyle duyu verileri olarak gö-

[64] Koehler de "zekâ testi"nde, maymunlarda, insanların "akla dayalı" işlemlerde ortaya koydukları şeylerin hepsinin, görsel-mekânsal düzen ve göreli-serbest optik-mekânsal bir "genel bakış" yeteneğiyle ne kadar da bağlı olduğunu daima vurguladı. Hayvan için belirli "zekâ" görevleri gerektiren güçlüklerin büyük bir kısmı, optik içyapıların işte bu biçimlenişinde temellenmiş bulunmaktadır. (Bkz. W. Koehler, Intelligenzprüfung an Anthropiden I, Abhand. der Berliner Akad. d. Wissenschaften, Math.-Physik. Klasse 1917, özellikle 90 ff., 105 ff.) Psikolojik olarak incelenince saf-görsel mekânın içinde "gruplama" ve merkezde toplama yetisi Leibniz'in ifadesiyle tek gerçek şey değil, daha ziyade "mümkün birlikteliğin bir düzeni" olan "şematik mekân"ın kazanılması için ön şart ve başlangıç oluşturmuş gibi görünür.

[65] Bkz. özellikle yukarıda s. 153 ff.

[66] Ayrıntılı bilgi Bilgi problemi yazımda; c. II, s. 297 ff.

rülür; görüntülerin çağrışımının bu nesnel nedenine ben, görüntülerin ilgili oluşu adını veriyorum. ...Bundan dolayı hayal gücü olmaksızın hiçbir nesne kavramı bir deneyimde birleştirilemeyeceği için, sadece -görüntülerin ilgililiğinin bile- çağrışımın ve bu sonlu yasalara göre taklit vasıtasıyla hayal gücünün aşkın fonksiyonu aracılığıyla mümkün olabilmesi, o halde deneyimin kendisinin mümkün olabilmesi yadırgansa da, bu mümkünlük açıklaması, bugüne kadarki açıklamalardan daha açıktır."[67] Fakat hayal gücünün -ki Kant burada ona dayanır- "aşkın" fonksiyonunun, salt taklit edici değil de "tamalgısal" olaylara dayandırılmaya çalışıldığı yerde de, bu fonksiyon, kendi gerçek nüvesi içinde kavranır. Burada elbette salt duyumcu temellendirmelerin hepsinin dışına götüren kesin bir adım atılmış gibi görünmektedir: Çünkü "tamalgı", sadece "verili" etkilerin tamamlayıcı özeti ve kavranışı anlamına gelmez; ayrıca tamalgı zihnin yaratıcı bir eylemini, salt bir kendiliğindenliğini de anlatır. Bununla beraber, özellikle Wundt'ta görüldüğü şekildeki psikolojik teorilerde, "tamalgı", "özel dikkat" olgusu vasıtasıyla açıklandığı ve nihayetinde tamamen bu olguda eritildiği için, bu kendiliğindenlik, yeniden gölgede kalmaya terk edilir. Özellikle Jaensch, mekân algısının açıklanması için bu olguyu talep etmiştir. O, her zaman esas/kesin motiv olarak "dikkatli davranış biçimleri"ne dayanmıştır. Bizim "mekândaki yerelleştirme" olarak adlandırdığımız şeylerin hepsi, böyle davranış biçimleri vasıtasıyla belirlenmiş ve yerleştirilmiş olarak ortaya çıkar. Bu yerelleştirmenin genel ilkesi olarak Jaensch, "başka yerelleştirme motivleri mevcut olmadığında, yüz etkilerinin, dikkat edilen uzaktaki bir yere yerleştirildiği" önermesini ortaya atar.[68] Fakat Jaensch tarafından sorgula-

186

[67] Krit. d.rein. Vernunft, 1. bs. s. 113 f., 122 f.

[68] Jaensch, Über dir Wahrnehmung des Raumes (Mekân Algısı Üzerine), (Zs. für Psychologie, Erganzungsband 6); Lpz. 1911; bkz. özellikle dikkatin yerelleşmesi üzerine olan beşinci kısma.

nan bütün sonuçlar kabul edilse bile, sonuçta burada özel dikkat ilkesinin, bir mekân teorisinin yeterli-taşıyıcı temeli olarak geçerli olabilmesi için, bizzat kendi içinde yeterince açıklanıp açıklanmadığı ve teorik olarak net biçimde belirlenip belirlenmediği sorusu -ki bu soru, genel metodik bir sorudur- ortaya çıkar. Mekân teorisi gibi aynı şekilde genel kavram teorisi de bu ilkeye dayandırılmaya çalışılmıştır. Kavram teorisi "soyutlama"nın başarısını esas itibariyle bir dikkat başarısı -ki kavram bu dikkat fiili içinde ortaya çıkabilir- olarak görmektedir. Bakışımızı duyusal tasarımların dizisine döndürerek, bu tasarımları kendi özelliklerinin toplamı içinde aynı ölçüde inceleyemeyiz; tam tersine biz onlardan, belirli bir anda belirli bir unsuru çekip çıkarırız ve o unsuru öne almayı tercih ederiz. İncelenmeyen parçalar, bu şekilde nihayet geri plana itilmekle ve onların yerine sadece özel dikkatin merkezinde bulunan başka parçalar yerleştirilmekle, kavram, gözlenen şeyin cisimleşmesi olarak ortaya çıkmış olur. Böylelikle bu kavram teorisi daha ayrıntılı incelenirse, o zaman hemen, bu teorinin de bir daire içine sıkıştığı; bu teorinin içinde, verili olanla arananın, temel ile temel-
187 lendirilenin karıştırıldığı görülür. Çünkü özel dikkat, sadece, en baştan belirli bir yön tutmak ve bu yönü kendi tümel hareketi içinde hapsetmek suretiyle; algıların çeşitliliğini birlikli bir bakış açısı altında tutmak ve bu bakış açısı altında karşılaştırmak suretiyle, kavram oluşturma fiili haline gelebilir. "Görüş"ün bu birliği ise, öncelikle kavramı oluşturmaz; tam tersine kavramı daha önceden içerir. Kavramın mantıkî içeriğini ve mantıkî fonksiyonunu oluşturan şey, işte bu birliktir. Kavram oluşturmak için, dikkat edilmesi yeterli değildir -böyle bir dikkat etme salt duyumlama, tasarlama ya da hayal kurma fiillerine de eşlik edebilir-; tam tersine kesin çerçeve dikkat edilende, amaçta bulunmaktadır ki, düşünce bu amacı özel içerikler dizisini çıkarımsal olarak kat'ederken sıkı gözetim altında bulundurur ve bu amaçla içerikler dizisinin toplamını ilişki-

lendirir. Aynı temel fiil ise, kavram formlarının kazanılması gibi karakteristik nitelikteki mekan formlarının kazanılması için de vazgeçilmez olan bir şeydir. Bu, en açık şekilde, farklı geometrik "mekanlar"da açığa çıkar: Bakışın bir ya da diğer amacı sabırsızlıkla bekleyişine ve bir ya da diğer unsuru "değişmez" olarak konumlayışına göre, bu bakış için bir ya da diğer "mekân biçimi" uygunluk taşır; böylece "metrik" ya da "tasarlanan" vs. mekân kavramı kurulur. Fakat bizim empirik seyir mekânımız da, görüldüğü gibi, en sonunda sürekli gerçekleştirilen bir "ayıklayarak seçme" fiiline dayanır. Bu seçme, her zaman belirli bir seçim ilkesini, belirlenimci bir bakış noktasını gerektirir. Burada da, olguların adeta etrafında döndürüldüğü belirli değişmez noktalar, dayanak noktası olarak yerleştirilir. Bu harekette dönme yönü gibi dönme noktası da değişebildiği için, mekânsal "gerçekliğin" tümel inşasındaki tek bir algı, çok farklı bir anlam ve değer kazanabilir. Fakat bu ilişkilerin bütününe egemen olan teorik temel fonksiyonun birliği, bütün bu farkların ötesinde kendi yerini korur. Algı, tek başına olanın, burada ve şimdi verili olanın kavranışında kalmayarak, "temsil" niteliğini kazanıp öncelikle olguların karmakarışık gerçekleşmelerini, "deneyimin bağlamı" halinde özetler. Temsilin iki temel unsuru arasındaki ayrılma -"temsil eden" ile "temsil edilen", anlatım ile anlatılan arasındaki ayrılma- öyle bir nüveyi içinde taşır ki, bu nüvenin gelişiminden ve tam olarak açılışından, salt bir seyir dünyası olarak mekân dünyası açığa çıkar.

IV. Kısım: Zaman Fikri

Gelişmiş teorik düşünme, zamanı her olup biten açısından, her 188
şeyi kuşatıcı bir "form" olarak, her gerçekliğin içeriğinin içinde "yer aldığı" ve bu içeriğe tek anlamlı bir yer tahsis edildiği evrensel bir düzen olarak kabul etmektedir. Zaman, şeylerin yanında fiziksel bir varlık ya da güç olarak bulunmamaktadır. Zaman, varo-

luş ve etkileme niteliğine sahip değildir. Fakat şeylerin bütün bağlantıları, onlar arasında hüküm süren bütün ilişkiler, sonunda zamansal olup bitiş ilkelerine, daha öncekiyle daha sonrakinin ayrılmasına, "şimdi" ile "şimdi-olmama" ayrılığına dayanmaktadır. Öncelikle olup bitenlerin çeşitliliğini bir sistem içinde -ki o sistemin içinde tek tek olup bitenler kendilerinin "önce"sine ve "sonra"sına bakış içinde belirlenmişlerdir- toplama düşüncesine erişildiğinde, böylece olgular, tümel bir görsel gerçeklik yapısı halinde birleşir. Zamansal şemalaştırmanın kendine özgülüğü, öncelikle bizzat "nesnel" deneyimin formunu mümkün kılar. Böylece zaman, Kant'ın söylediği gibi, "bir nesnenin belirlenişindeki birlikte-varolan"ı oluşturur. Kant'a göre kavrama yetisi ile duyusallık arasındaki ilişkiyi garanti eden "aşkın şemalar", "a priori kurallara göre zaman belirlemeleri"nden başka bir şey değildir. Bütün mümkün nesnelerin gözlenişinde, bu şema vasıtasıyla, zaman dizileri, zamanın içeriği, düzeni ve cisimleşmesi belirginleşir. Bu noktada "şema" ile "imge" arasında net ve ilkesel bir fark bulunmaktadır: Çünkü imge, üretici hayal gücünün ve empirik yetinin bir üretimidir. Duyusal kavramların şeması ise, saf hayal gücünün a priori bir üretimi ve adeta markasıdır; imgeler öncelikle bu hayalgücü vasıtasıyla ve ona göre mümkün olabilir.[69]

Kant zaman problemini bu şekilde konumlamak suretiyle, kav-
189 rama yetimizin bu şemalaştırmasının, görüntülerin ve onların salt formunun gözlenmesinde, "insanî ruhların derinliklerinde saklı bir sanat" olduğunu; "bizim görüntülere doğal olarak emretmemizin pek mümkün olmadığını ve onların perdelenmemiş şekilde göz önünde bulunacaklarını" ekler. Gerçekte biz burada, ister bu probleme metafizik açısından, ister psikoloji veya bilgi eleştirisi açısından yaklaşalım, hemen "aşılamaz bir kavrama sınırı"nın önünde

[69] Krit. d.r. Vernunft, 2. bs. s. 181 f.

bulunuruz. Augustinus'un 'bilinçte doğrudan tüm kesinliği ve bilinirliği içinde var olan zamanın, biz onu bu doğrudan verilmişliğinin dışına taşır taşımaz ve refleksif incelemeye yerleştirmeye girişir girişmez hemen karanlığa büründüğü' sözü, önceden olduğu gibi şimdi de tam olarak geçerliliğini korumaktadır.[70] Bir zamantanımı denemesi ya da sadece zamanın nesnel bir niteliği, bizi hemen çözümsüz çelişkiler içine düşme tehlikesine iter. Bu çelişkilerin ve güçlüklerin ortak bir temeli, elbette ne metafiziğin ne de bilgi eleştirisinin dar sınırları içinde -ki onu Kant "imge" ve "şema" ayrımında göstermiş ve netleştirmiştir- bulunmaktadır. Duyusal imgeler "saf hayal gücünün markası"yla ilişkilendirilmeyip, bunun yerine markayı salt duyusal belirlemeler vasıtasıyla genişletmeyi ve "açıklama"yı isteme girişiminin temelinde bulunmaktadır. Bu girişim, zihnin olumlu bir temel gücünden, dilin gücünden sürekli olarak gıda almaktan ve onun tarafından yenilenmekten çok daha kuvvetli ve tehlikelidir. Dil, zamansal ilişkileri ve belirlemeleri işaret etme söz konusu olduğunda, her şeyden önce genellikle mekâ- 190

[70] İzleyen kısım, "zaman" ve "zamansallık" ile ilgili analiz, zaman kavramı Heidegger (Sein und Zeit, Jahrb. f. Phanomenol. 1927) vasıtasıyla tamamen yeni bir yön kazanmadan önce yazıldı. Ben burada, tamamlayıcı olarak, bu analizin üretimleriyle, ayrıntılı ve eleştirel bir tartışma içine girmeye çalışmıyorum. Böyle bir tartışma öncelikle, Heidegger'in eseri bütün olarak ele alındığında mümkün ve verimli olabilir. Çünkü "sembolik formlar felsefesi"nin temel problemi şu alanda bulunur ki, bu alan kesin olarak ve bilinçli maksatla Heidegger'in yazısında dikkate alınmamıştır. Bu problem Heidegger'in "varolmanın aslî varlık anlamı" olarak kurduğu "zamansallık" biçimiyle ilişkili değildir. "Sembolik formlar felsefesi" hiçbir şekilde bu "zamansallık"a, zamansallığın burada "varolmanın varoluşsallığı"nın en son temeli olarak keşfedilmesi ve kendi tek tek anları içinde apaçık yapılması gerektiği şeklindeki zamansallığa itiraz etmemektedir. Fakat onun sorusu öncelikle bu zamansallığın öte tarafında başlar: Sembolik formlar felsefesinin sorusu bu "varoluşsal" zamansallıktan zaman-formuna geçişin gerçekleştiği noktada işin içine girer. Bu formun mümkünlüğünün şartlarını o, varolmanın varoluşsallığının dışına çıkarılan bir "varlığın" yerleştirilebilirliğinin şartı olarak göstermek ister. Mekândaki gibi aynı şekilde zamanda da varoluşun varlık anlamından "logos"un "nesnel" anlamına bu geçiş, onun gerçek konusunu ve gerçek problemini oluşturur. (Bkz. yukarıda s. 173)

nın aracılığına muhtaç olduğunu görür. Ve mekân dünyasıyla dilin iç içe geçmişliğinden, dilin, aynı zamanda mekânda var olarak düşünülen şey dünyasına bağlandığı sonucu çıkar. Böylece zaman "formu", burada sadece, herhangi bir şekilde mekânsal ve nesnesel belirlemelere dayandırılabildiğinde ifade haline gelir.[71] Bu türden dayanma zorunluluğu o kadar güçlüdür ki, bu zorunluluk dilin çerçevesi dışında, kanıtlamacı bilimin kavram oluşumuna kadar yayılır. Kanıtlamacı bilim de, her şeyden önce zamanı herhangi bir şekilde "nesnel" olarak anlatabilmek için, sadece, onun özünü mekânsal semboller içinde ifade etme ve açık hale getirme imkânına sahiptir. Sınırsız çizgi imgesi, bilim için, "zamanın dıştaki figürsel tasarımı" haline gelir. Acaba bu türlü herhangi bir figürsel sembol, zamanın gerçek yapısını kuşatır mı? Ya da bu sembol, zamanın özüne yabancı, özel ve başka bir unsuru işin içine sokmaz mı? Her dilsel belirleme, zorunlu olarak aynı zamanda dilsel sabitleştirmedir. Acaba böyle bir sabitleştirme denemesi, zamanın, kendi doğru ve gerçek anlamını, hatta saf oluş olarak anlaşılan anlamı kaybetmesine neden olmaz mı? Burada mitos, dilden daha derinlemesine etkili olmuş gibi görünmektedir. Mitos, zamanın ilk formunda kalabilmektedir. Çünkü mitos dünyayı donmuş varlık olarak değil, sürekli bir olgu olarak; tamamlanmış bir yapı olarak değil, daima kendini yenileyen bir dönüşüm olarak kavrar. Ve bu temel kavrayışından hareketle mitos, çok önceden tamamen evrensel bir zaman-fikrine ulaşmıştır. Çünkü mitosta bile, olmuş ve olacak olanların seyri, bizzat oluşun seyrinden ayrılır. Her tek ve özel, genel ve değişmez kader-gücü olarak oluşun teminatı altında bulunur. Tek tek özlerin varoluşu ve yaşantısı, bu teklere bu güç tarafından tahsis edilir. Tanrılar zaman ve kader üzerine egemen değildirler; tersine onlar ilk yasaya, *μοίρα* (kader) yasasına bağlıdırlar. Böylece mitos-

[71] Ayrıntılı bilgi c. I, s. 167 ff.

ta zaman, saf teorik anlamda olguların kozmik düzeni olarak düşünülmeden uzun zaman önce, kader olarak algılanmıştır.[72] Zaman "önce" ve "sonra" şeklindeki düzen için salt düşüncede var olan bir ağ olmayıp, kendisi ağ-örendir. Böylece zaman, ona burada tahsis edilen genellik içinde, tüm somutlaşmasını ve canlılığını muhafaza eder; ilk baştaki gerçeklik olarak onun içinde, her varlık göksel, insanî, ilahî olduğu gibi fani şekilde kesinleşmiş ve bağlanmış halde kalır. 191

Zamanın kaynağı sorusu mitos tarafından değil, teorik refleksiyon, yani felsefe tarafından sorulur sorulmaz, yeni bir ilişki ortaya çıkar. Mitik başlangıç kavramı, artık ilke kavramı haline gelir. Bu ilke de öyle kavranır ki, somut zamansal seyir, ilkenin salt soyut biçimli belirlenişine karışıp kaybolur. Felsefî düşünce açısından varlığın direşken "temel"i olarak ortaya çıkan şey, aynı zamanda oluşun dizisi geriye doğru izlendiğinde rastlamak zorunda olduğumuz ilk ve en önceki varlık yapısı için de geçerlidir. Fakat motivlerin bu iç içe geçmişliği de, düşünmenin sorusu artık şeylerin temeline değil, gerçek varlık-temeline, gerçek haklı-temeline yönelir yönelmez, çözülür. Felsefe, ilkönce bu soruyu ortaya attığında; gerçekliğin temeli sorusu yerine, hakikatin anlamı ve temeli sorusunu sorduğunda, varlık ile zaman arasındaki bağlantıların tümü birden bire çözülür gibi görünür. Gerçek varlık, o noktada, zamansız bir varlık olarak keşfedilir. Bizim zaman diye adlandırdığımız şey, bundan böyle artık salt bir isim, insan "düşüncesi"nin ve dilin ördüğü bir örgü değildir. Varlığın kendisi öncekini ya da sonrakini tanımaz; "önceki var değildi, sonraki var olmayacak; hepsi bir arada sadece şimdide var olabilir."[73] Zamansız hakikatin bir bağlılaşığı olarak bu zamansız varlık kavramıyla birlikte, "logos"un mitostan

[72] Bkz. c. II, s. 132 ff., 142 ff., 147.
[73] Parmenides, fragm. 8 (Diels); V. 1-33.

ayrılıp gidişi, mitik kader güçleri karşısında saf düşünmenin ergenlik açıklaması gerçekleşir. Felsefe, kendi tarihsel seyrinde, yeniden geriye, ilk kaynağa döner. Parmenides gibi Spinoza da zamansız bir bilgi idealini, *sub specie aeterni* bir bilgi idealini yeniden gündeme getirir. Ona göre de zaman, asıl formunu yanlış olarak tözsel, mutlak varlığın altına yerleştiren empirik hayal gücünün, "*imaginatio*"nun bir ürünü haline gelir. Fakat metafizik, elbette zaman bulmacasının üstesinden, kendi eşiğinden uzaklaştırarak, Parmenides'in özlü sözüne göre, ortaya çıkmayı ve geçip gitmeyi dışlayarak gelmemiştir.[74] Çünkü bununla, mutlak varlık olarak varlık karşı çıkış belasından kurtulmuş olarak ortaya çıktığında, artık olgula-
192 rın dünyası çok katı bir itirazın altında boğulur. Bu dünya ilk ve son kez olarak artık oluşun diyalektiğine terkedilmiştir. Felsefe tarihi, Eleacı düşünmenin soyut bir kavram olarak çokluk ve hareket kavramlarında keşfettiği bu diyalektiğin, git gide nasıl empirik bilgiye, fiziğe ve onun ilkesel temeline de girdiğini gösterir. Newton bu temeli, kendinde ve geriye dönüşsüz olarak işleyen ve dıştaki nesne dünyası üzerinde akıp giden bir "mutlak zaman" postulatını kendi sisteminin zirvesine yerleştirmek suretiyle oluşturur. Fakat derinbakış, bu mutlak zamanın özüne ne kadar derinlemesine dalarsa, zamanın içinde, -Kant'ın sözünü kullanalım- "varolmayan bir şey oluş"un yerleşmiş olduğunu da o kadar açık ve net biçimde görür. Akış, zamanın temel unsuru haline geldiği için, zamanın varlığı ve özü, onun geçip gidişine yerleşmiştir. Zamanın kendisi elbette bu geçip gitmeye iştirak etmemelidir: Çünkü değişme onun kendisiyle ilgili değildir, tam tersine değişim, sadece olup bitenin içeriğini, sadece kendi içinde bir diğerini izleyen görüntüleri anlatır. Fakat işte bununla, yeniden bir varolan; varolmayan parçalardan birleşti-

[74] Parmenides fragm. 8, Vers 22; bkz. c. II, 162 ff.

rilerek oluşturulan tözsel bir bütün kurulmuş gibi görülmektedir. Çünkü geçip gitmişlik nasıl "artık olmayan" olmak ise, gelecek de aynı şekilde "henüz olmayan" olmaktır. Bu nedenle, mevcut olan olarak zamandan geriye kalan şey, sadece, bu "henüz olmayan" ile "artık olmayan" arasındaki aracı olarak şimdiki zaman olabilir. Eğer biz bu aracıya sınırlı bir yayılım verir ve onu zaman aralığı olarak incelersek, o takdirde bu aracının içinde, aynı problem birden ortaya çıkar ve aracı da bir çokluk haline dönüşür ki, bu çokluklа ilgili olarak, sadece tek başına bir *an* mevcut ve var olmuştur. Bütün diğer geri kalanlar ise varlıktan önce bulunmakta ya da varlığı kendi arkasında bulundurmaktadır. Diğer taraftan *şimdi*yi değişmez noktasal bir şey olarak anladığımızda, bu *şimdi*, bu soyutlamayla, zaman dizilerinin bir halkası olmakta sona erer. Böyle bir "şimdi"ye karşı, Zenon'un paradoksu ortaya konur. Uçan ok, kendi güzergâhının her noktasında biricik bir yer işgal ettiği için, o halde "geçiş", oluş durumunda bulunmadığı için, ok sükûnet halinde, yani hareketsizdir. Salt bir empirik problemmiş gibi görünen ve deneyim tarafından ortadan kaldırılacak ve onun vasıtasıyla tamamen çözülebilecek bir şey gibi görünen zamanın ölçülmesi problemi de, hep diyalektik nitelikli kılı kırk yarıcı düşünme ve değerlendirme karışıklığına düşürür. Leibniz ve Clarke arasındaki karşılıklı mektuplaşmada, Newton'un temsilcisi ve savunucusu olarak Clarke, zamanın ölçülebilirliğinden, onun mutlak ve reel karakterli olduğu sonucunu çıkarır: Acaba olmayan bir şey, nesnel sayı özelliğine, niceliksel özelliğe nasıl sahip olabilirdi? Leibniz ise bu delili, hemen karşıt hale dönüştürür: O, zamanın niceliksel olarak belirlenmesinin, sadece, zamanı töz değil saf bir fikrî ilişki olarak, "mümkünün düzeni" olarak düşündüğümüzde kesin şekilde düşünülebileceğini göstermeye girişir.[75] Bilginin her ilerleyişi -ki bu ilerleyiş ister me-

193

[75] Ayrıntılı bilgi Leibniz felsefesi üzerine yazımda; s. 142, 159, 189 ff., 225 ff.

tafiziksel, ister fiziksel zaman incelemesinden kazanılsın- kendi içsel-çelişkili niteliğini çok açık ve zorlayıcı şekilde açığa vuruyor gibi görünür; biz zamanı bazı vasıtalarla kavramaya çalışırken, zamanın "varlığı" yeniden ellerimizden kayıp gitme tehlikesi içindedir.

Hep ortaya çıkan bu diyalektik, düşünce zaman kavramını genel varlık kavramı altına yerleştirmek suretiyle ona egemen olmaya girişir girişmez, en özlü ve açık biçimde, Augustinus'un İtiraflar'ının klasikleşmiş parçasında -ki Batı Felsefesi tarihinde ilk kez bu parçada zaman problemi tüm çerçevesi içinde kurulur ve genel bakışla incelenir- ortaya çıkar. Augustinus şu sonuca varır: Eğer şimdiki zaman, sadece geçip gitmekle zamanın belirlenişi haline, zamansal şimdiki zaman haline geliyorsa, bu durumda biz sadece kendini yok etmek suretiyle varolan şeyi nasıl olur da bir varlık diye adlandırabiliriz? Ya da; zamanı ölçme sadece, geçmişi gelecekle birbirine bağlamamız ve zihnin bir bakışı içinde özetlememiz suretiyle gerçekleşebileceğinden; diğer taraftan ise bu iki unsur kendi varlık niteliği gereğince birbiriyle çelişik şekilde karşıt olarak konumlandığında, zamana nasıl bir nicelik uygun görebilir ve bu niceliği nasıl ölçebilirdik? Burada geriye sadece bir yol kalmaktadır: Bu karşıtlığı ortadan kaldırmayan, ama buna rağmen onu göreli hale getiren, onu mutlak karşıtlık değil, salt bir sınırlı karşıt-konumlama olarak ortaya çıkartan bir araç bulunmalıdır. Bu araç Augustinus'a göre, bizim için, gerçek zaman bilinci fiilinde gerçekleşir. Öncelikle problemi ilkesel bakımdan başka bir ifade haline getirir ve realist-dogmatik ontoloji zemininden saf bilinç olguları analizi zeminine yerleştirirsek, zaman labirentinden çıkmamızı sağlayacak arian ipliğini buluruz.[76] Zamanın şimdiki, geçmiş ve gelecek zaman

194

[76] Augustin'ın düşünce dünyasının inşasında zaman motivinin gerçek gücü, bu nedenle, onun varlık sorusunun kendisinin değişimine ve dönüşümüne, ilkesel bir yeni-yön

şeklinde ayrılışı, artık birbiriyle ayrı türden üç varlık kipinin kendi "kendinde"liği içinde belirlenişini ve birbiri karşısında ayrılışını sağlayacak nitelikte bir tözsel ayrılma değildir; tam tersine bu ayrılma, yalnızca görünen gerçekliği bilmemizle ilgilidir. Biz gerçekte üç zamandan, varolan zamanlar olarak konuşamayız; aslında, şimdiki zaman olarak zamanın üç farklı ilişkiyi ve bu ilişki vasıtasıyla üç farklı manzarayı ve belirlemeyi kendi içinde kapsadığını söylemek gerekir. Geçmişle ilgili şimdiki zaman, yaşanılan anla ilgili şimdiki zaman ve gelecekle ilgili şimdiki zaman [illegible] "Geçmiş zamanla ilgili şimdiki zaman, hafıza olarak adlandırılır; yaşanılan anla ilgili şimdiki zaman seyir olarak adlandırılır; gelecekle ilgili şimdiki zaman beklenti olarak adlandırılır." Zamanı mutlak şey olarak, sonuçta da aynı durumda üç mutlak parçaya ayrılmış olarak düşünemeyiz. Fakat *şimdi*nin bilinci üç farklı temel-yönü kuşatır ve öncelikle bu üçlük içinde kurulur. Bilinç-şimdiki zamanı tek bir unsura tutuklanmış ve onun içinde sımsıkı bağlanmış değildir; tam tersine bu bilinç, zorunlu olarak ileriye doğru olduğu gibi geriye doğru, bu tek unsurun dışına çıkar.[77] Zamanı kavramak, öyleyse, ayrılmış ama buna rağmen varlık kıstasına bağlanmış üç tözden özet çıkarma anlamına gelmez; daha ziyade apaçık ayrılmış üç niyeti; *şimdi* üstüne niyeti, *önce* ve *sonra* üzerine niyeti bir duyunun birliği halinde özetlemek anlamak anlamına gelir. Böyle bir sentezin mümkün olabilmesi, artık başka bir şeyden türetilemez ya da başka bir şeyle kanıtlanamaz; tam tersine burada biz, bir olgu-

belirleyişine götürdüğü noktada ortaya çıkar. Elbette burada bu motiv bundan dolayı esaslı biçimde, modern "ontoloji"nin gelişiminde ona uygun görülen fonksiyonu gerçekleştirir. Modern ontoloji de kendi görevini her şeyden önce zamanı "her varlık kavrayışının ve her varlık yorumunun ufku" olarak aydınlık hale getirmekte ve yeterli şekilde kavramakta görür; o, doğru görülen doğru aydınlanan zaman olgusunda "her ontolojinin merkezî problem-bütününü kökleşmiş" bulur. (Bkz. Heidegger, Sein und Zeit, özellikle 5)

[77] Augustinus, Confessiones, Lib. XI, cap 26.

nun, gerçek ilk olgu olarak, sadece kendi kendisini onaylayabilen ve kendi kendisini açıklayabilen bir olgunun önünde bulunmaktayız. "*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio.*"[78*] "Bir ses çıkmaya başlar; ses çıkar ve bir süre devam eder/uzar; sonra birdenbire kesilir: Ses, ses olarak geçip gitmiştir. Artık hiçbir ses yoktur. O, çınlamadan önce, sadece gelecekteki olarak, henüz varolmayan, gelecekteki bir sesti.
195 Bundan sonra ise ses, artık mevcut olmadığı için, ölçülemez bile. O halde ses, kendi çınlayışının bir anında ölçülebilirdi; çünkü daha o zaman ölçülebilen bir şey mevcut olmaktaydı. Fakat bu kez de ses suskun kalmış değildi, çünkü ses gelmiş ve geçip gitmişti. Değişik şekillerde kısa ve uzun olan sekiz heceden oluşan bir mısra ölçüsü kabul edelim. Uzun hecelerle ilgili olarak, onların zamanı uzattıklarını söyleyebileceğimiz gibi kısalttıklarını da söyleriz. Böylece sonuçta açıkça, uzun heceyi kısa hece vasıtasıyla ölçeriz ve uzun heceyi kısa hece ile karşılaştırarak, ona iki katı süre uygun görürüz. Acaba birinin diğerine göre işitilmesi karşısında, ben kısa sesi nasıl yakalar ve uzunu ölçmek için nasıl kullanırım? Uzun hece, kısa hecenin sona ermesinden sonra mı başlar? Ve bu uzun hecenin kendisini, tamamlanmadan önce mi, yoksa tamamlandıktan sonra mı ölçerim? Tamamlanmadan önce, uzun hece henüz kendi süresinin sonuna erişmemiştir; tamamlandıktan sonra ise sona ererek çoktan kaybolup gitmiştir. O halde benim ölçtüğüm şey nedir? Kısa hece nerede, uzun hece nerededir? Her ikisi çınlamakta, sona ermekte ve geçip gitmektedir. Onlar artık var değildir: Ve şüphesiz ben onları ölçüyorum ve güvenle birine diğerinden daha fazla bir zaman süresi tahsis ediyorum. O halde ben, kesinlikle hecelerin kendilerini de-

[78] Confessiones, Lib. XI, cap 17.

* Zaman bunun için neden tüketilsin? Eğer hiç kimse dikkatli olarak araştırmazsa, bilgi, açıklamasa bile, acizdir.

ğil, hafızanın içinde var olan bir şeyi ölçüyorum. *Sen*in içinde, zihnimi, zamanları, gelip geçen şeylerin *sen*e yerleştirdiklerini ve, diğerleri gelip geçici olsalar da, kalıcı olan belirliliği ölçüyorum: O belirlemeyi, şimdiki zamana ait olarak ölçüyorum; fakat kaybolup gitmek zorunda olanı, böylelikle bu şimdiki zamana ait belirlemeyi ortaya çıkartabileni değil. Zihinde şimdiki, geçmiş ve gelecek zaman *bir* olarak kavranmıştır. Çünkü zihin bekler ve dikkat eder ve o beklediği şeye erişir; dikkati, bu şeyin aracılığıyla beklediği bu şeye geçer. O halde gelecektekinin henüz daha mevcut olmadığını kim inkâr eder? Ve elbette gelecektekinin beklentisi zihinde mevcuttur. Geçmişin artık varolmadığını kim reddeder? Ve elbette zihinde geçmişi hatırlama vardır. Şimdiki zaman biricik geçici bir nokta olduğu için, onun yayılımsız olduğunu kim reddeder? Ve şüphesiz şimdiki zamanın seyri sürer; çünkü şimdiki zaman çoktan geçip gitse de, seyir varolmaya devam eder. O halde gelecek daha varolmadığı için, uzun değildir; daha ziyade uzun bir gelecek zaman, gelecek zamanın uzun olarak beklenişinden başka hiçbir şey değildir; geçip gitmişlik de uzun değildir; uzun bir geçmiş zamanı, geçip gideni sadece hafıza uzun olarak var kılar."[79]

Şey-zamanı ile saf deneyim yaşantısı-zamanı arasındaki keskin çatlak; nesnel olup-bitenin oluş yatağı olarak düşündüğümüz zaman ile bize kendi doğası gereğince "mevcut/hazır zaman"dan başka hiçbir şey ifade edemeyen bilinç zamanı arasındaki çatlak artık gerçekleşmiştir. Böylelikle incelenecek hale gelmiş olan problem-bütünü, bu açıklıkta kavrandıktan sonra, artık sessizce varlığını sürdüremezdi. Bu problem bütünü, artık bilgi teorisi tarihinin her ya- 196

[79] Confessiones, Lib. XI, cap 37; bkz. özellikle cap 26 ff. "Longa expectatio" (uzun bekleyiş) ve "longa memoria" (uzun hatırlayış) bu noktada doğal olarak, fiziksel eylemler olarak erişme ve beklentinin reel süresi belirlememelidir; tersine beklentinin, daha doğrusu hatırlamanın içeriğinin, -ki bu içeriğe onlar (bu sözler) onu (beklentiyi) yöneltirler- "kısa" ya da "uzun" olarak belirlediğini söyler. Zaman belirlenişi eylemlere yönelmeyip, onların "yoğunlaşmış objesi" ile ilgilidir.

nına yayıldığı gibi, metafiziğin tarihinin de her tarafına uzanmış ve en son olarak da, modern "düşünme psikolojisi"ni temellendirme denemelerinde de yeniden doğmuştur.[80] Burada, kendi sistematik sorumuzun asıl merkez noktasına yeniden yerleştiğimizi görmekteyiz. Çünkü burada, zamanın temsil edilmesi olgusunu, ontik-reel zaman ve "metafiziksel" zaman olarak varlık-zamanı problemleriyle karıştırmamak gerektiği apaçık ortaya konur. Biz buradan hareketle yaşanan zamana, "ben-zamanı"na doğru ilerlemek için, metafiziksel zamanla başlamayız; tam tersine sadece karşıt yola gidebiliriz. Bizim geleceği ve geçip gitmişliği kurucu unsurlar olarak kendi içinde kuşatan saf "şimdi" olgusundan, içinde bu üç durumun birbirinden ayrıldığı ve nesnel olarak "birbirinden ayrı" ve bir diğerinden sonra hissedilen şeyler olarak konumlandığı zaman biçimine nasıl sevk edildiğimiz sorusu önem kazanır. Değerlendirmenin yönü bu noktada sadece "düşüncede var olan"dan "bilfiil varolan"a, "niyet"ten "nesne"ye gidilebilir. Oysa metafiziksel kategori olan tözsellik kategorisinden, geriye doğru, en sonunda zamanın saf seyrine giden yol yoktur. Biricik çıkarımsal karar, yani bu seyrin kendisini reddetme, onun Parmenides tarafından var-olmayan olarak, ya da Spinoza tarafından hayal gücünün ürünü olarak açıklanma noktasında yatmaktadır. Fakat olgular metafiziksel düşünmenin etkili sözleriyle ortadan kaldırılmadığı ve kesin şekilde yok edilmediği için, sonuçta biricik çözüm imkânı, problemin ilkesel
197 bir dönüşümünde ve geri dönüşünde bulunmaktadır. Bilinmesi söz konusu olan şey, ***ben***in ilk baştaki zaman yapısından, içinde bizim için empirik şeylerin ve olup bitenlerin bulunduğu ve "deneyimin nesnesi"nin bize verildiği zaman düzenine geçiştir. Burada ilk ola-

[80] Bkz. Honeigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie (Düşünme Psikolojisinin Temelleri); "mevcut" zaman ile "nesnel" zaman arasındaki, "oluşturulmuş zaman" ile "gelip geçen" zaman arasındaki fark üzerine bkz. özellikle s. 67 ff., 87 ff., 307 ff.

rak, bu nesnenin ifade ettiği ve demek istediği şeyin, sadece dolaylı olarak zaman düzeni ile ilişkilenmiş olduğu değil, ayrıca nesnenin ilk olarak zaman düzeni vasıtasıyla konumlanabilir biçimde açıkça oluştuğu görülmektedir. Yeniçağ felsefesinde sorunun bu ifadesi, ilkin Kant'ta değil, Leibniz'de ortaya çıkar. Leibniz bile - ki onun Newton'un zaman öğretisine karşı girdiği polemikte, işte bu, esas nüve oluşturur- "monadolojik" zamanın *πρότερον τῇ φύσει* (ilk öndeki fizyolojiler)'i teşkil ettiğini, bizim ilk önce bu zamandan hareketle metafiziksel ve fiziksel zamana erişebileceğimizi söyler. Monadolojik sistem açısından *ben*in "hazır oluşu", geçmiş ve geleceği kendi içinde kuşatmıştır. Bu hazır oluş, başlangıç noktası, *terminus a quo*'dur ki, onun varlığı ve anlamı, "*influxus physicus*", yani nedensellik vasıtasıyla "dıştan doğru" açıklanamaz. Bu hazır oluş, geri kalan her nesnel varlık ve bilme için aracılık oluşturur. Çünkü burada, realist töz kavramını dönüştüren Leibniz'e göre, monadlar sadece tasarlanmaları sayesinde vardır. Ama monad da, sadece geçmişi ve geleceği *şimdi*de seyretmek ve ifade etmek suretiyle tasarlanabilir. Çok olanın *Bir* içinde bu şekilde ifadesi (*multorum in uno expressio*) her bilinç olgusunun özünde vardır; fakat bu ifade, belki herhangi bir yerde, diğer zamansal olguların karakterinde kavranabilirlikten ve gösterilebilirlikten daha açık görülmektedir. Bütün diğer alanlarda, sanki "temsil etme", salt-dolaylı fiil olarak, herhangi bir şekilde doğrudan verilmiş bir bilinç-maddesine salt eklenmiş gibi; sanki bu maddeye ilk başta ait olmayıp ona tamamlayıcı olarak katılmış gibi görünebilir. Mekânda mesela, gerçi her içerik zorunlu olarak başka içerikle ilişkilidir; öyle ki, her "burada", nedensel yönergeler ve dinamik etkilerle, bir "orada" ile bağlanmıştır; fakat "burada"nın saf duyumu ilk bakışta kendisi için varolabilir ve "orada"nın duyumundan bağımsız olarak kavranıp tanımlanabilir. Zaman için ise, soyutlamada böyle bir ayrım mümkün değildir. Her zamansal *an*, zaman ilişkilerinin ve za-

mansal niyetlerin üçlüğünü doğrudan doğruya kendi içinde taşır. Şimdiki zaman, *şimdiki zaman* olma niteliğini, sadece canlandırma fiili sayesinde, kendi içinde taşıdığı geçmişe ve geleceğe işaret edebilirlik dolayısıyla alır. Buna göre burada "temsil etme", "mevcut olma"ya eklenmez, tam tersine o, "hazır oluş"un nüvesini ve içeri-
198 ğini oluşturmaktadır. Burada "içerik" ile "temsil"i, "varolan" ile "sembolik olan"ı birbirinden ayırmaya çalışan çatlak, eğer erişseydi, aynı zamanda zamansal olanın hayat damarını da ortaya çıkarır ve parçalardı.

Bu noktada, zaman bilicinin özel formuyla *ben* bilincinin formu da yok edilmektedir. Çünkü her ikisi, birbirini karşılıklı olarak sınırlandırır: *Ben*, kendini sadece üç yalın zaman bilinci formu içinde bulur ve bilir; diğer taraftan zamanın üç aşaması, sadece *ben*de ve *ben*in sayesinde birlik halinde toplanır. Soyut kavramsal konumlamada birbiriyle çelişik ve sonsuza akıyor gibi görünen belirlemelerin, zaman içinde "birleşmeleri", hiçbir zaman şeylerden hareketle değil, sadece benden hareketle açıkça anlaşılır yapılabilir. Çünkü Kantçı ifadeyle, bir yönüyle "mevcut ve kalıcı *ben*, onun kendini bilinçli olarak bilmesi salt mümkün olursa, bütün tasarımlarımızın bağıntısını kurar"; diğer yönüyle ise *ben*, sadece bağıntının aralıksız akışı içinde kendi kendisiyle özdeşliği ve kendi sürekliliğini garantileyebilir. *Ben*, değişmezlik ve değişimdir, süreklilik ve *Bir* içine geçiştir. "Ben, bu şimdi içindeki *ben* olarak kendimi kalıcı hissetmemle, kendimi hem geçip gitmişliğe doğru sürekli geçişte, hem de aynı zamanda geleceğe doğru asla kesin sınırlanmış ve bitmiş olarak değil, bir ara verdikten sonra yeniden harekete geçerek bulurum. Ben geçmişe doğru da kesintisiz akan bir şeyim. Ben bu şimdi içinde kendimi, geçip gitmişe dönüşen *şimdi*den *burada*ya doğru akarak hissetmek suretiyle, kesin olarak, aynı zamanda içinde bulunduğum bu *şimdi*nin hemen *orada*ya doğru kaybolarak süren bir *şimdi* içine akışıyım. *Şimdi*-yaşantım, kendinde bu iki yöne

sahiptir: O, gelecek olarak *önce*den, yavaş yavaş geçeri olarak *sonra*dan doğru hissedilir. Her *şimdi*, benim için yavaş yavaş henüz *şu anda* varolmuş olandır ve işte böylece aynı zamanda devam eden bir *şimdi*ye geçmektir; bu, bir biraz önce-henüz olmayan-hazır varlığa geçmektir."[81] *Ben*in bu deneyim yaşantısı formu da, elbette sadece salt tasvir içinde gösterilebilir; fakat bu form, onun başka bir şeye, derin bir şeye dayandırılması anlamında "açıklanamaz". Açıklama ister metafiziksel, ister psikolojik eğilim taşısın, bazı sistemler her ne kadar bu açıklamayı kabul etse de, sonuçta teşebbüs edilen türetim hep ortadan kaldırma haline dönüşür: Tümdengelim doğrudan olumsuzlamaya döner. Spinoza zamanı "hayal gücü" alanına havale etmekle, *ben*i de aynı çerçeveye dayandırmak zorunda kalır. Gerçi Spinoza'da da bilinç, *cogitatio*, sonsuz tözün sıfatı olarak ortaya çıkar; öyle görünüyor ki bundan dolayı, sonsuz ve zorunlu bir şey olarak belirlenmiştir. Fakat o, bu bilincin insanî benbilinciyle birlikte artık salt isim olarak düşünülmediği konusunda emindir. Töze kendilik bilinci yüklemini tahsis ettiğimiz, ilahî kavrama yetisinden ve ilahî iradeden konuştuğumuz zaman, bu adlandırmada salt bir dilsel mecazın yükümlülüğü altına gireriz: Duruma göre burada, takımyıldızı olarak köpek ile havlayan hayvan olarak köpek arasındaki ortaklıktan daha büyük bir ortaklık yoktur. Karşıt yönden bakılınca ise, zaman bilicinin aslîliği ve bağımsız özgülüğü gibi ben bilincinin aslîliği ve bağımsız özgülüğü de, emprizmle sensüalizmin, ikisi üzerinde de yaptığı eleştiriyle reddedilir. Burada da biz, bir tözsel "temel-kavrayış" zemininde bulunmaktayız: Bilincin bütün biçimlendirmelerinin indirgenmesi ve yerleştirilmesi gereken yer, varlığın yalınlığı değil, duyumlamanın yalınlığıdır.

199

[81] Joh. Volkelt, Phanomenologie und Metaphysik der Zeit (Zamanın Metafiziği ve Fenomenolojisi), München 1925, s. 23 f.

Bu şekildeki ögesel mevcudiyet, saf kendiliği içinde, ne *ben*in ne de *zaman*ın formunu kendi içinde taşır. Bu iki form, daha ziyade ikincil üretimler olarak, yalın olandan türsel bir türetim talep eden ilineksel belirlemeler olarak ortaya çıkar. Böylece, zaman nasıl duyusal etkiler çokluğuna dönüşüyorsa, ben de "tasarımlar destesi"ne dönüşür. Zamanı bilincin temel olguları arasında, yalın algılamalar altında arayan kişi, onların içinde zamana karşılık gelen hiçbir şey bulamayacaktır: Bir renk ya da bir ton tasarımına benzer şekilde bir zaman ya da süre tasarımı yoktur. Hume şöyle vurgular: Bir flütten çıkarılan beş ses, bizde zaman etkisi uyandırır; fakat bu, bu noktada asla salt akustik izlenimlerle aynı biçimde ve aynı değerde olarak, bu akustik izlenimlere yaklaşan yeni bir etki değildir. Buna benzer olarak da zihin, mesela salt işitme duyumlamalarının telkini ve ilhamıyla, yeni bir fikir, bizzat kendinden kaynaklanan bir "refleksiyon" fikri de oluşturamaz. Çünkü zihin, kendisinin tüm tasarımlarını binlerce parçaya ayırabilir: O, gerçek ve asıl algıyı, zaman algısını tasarımlardan asla kazanamayacaktır. Gerçekte tonları bilinçli olarak işiten kişinin işittiği şey, o halde, tek tek tonların kendisinin dışında, tonlara yapışmış olan kiplikli bir nitelikten başka hiçbir şey değildir; bu şey sadece, içinde tonların ortaya çıktığı
200 özel bir niteliktir. Biz bu görüntü niteliğinin salt bu şekildeki tonların malzemesine bağlanmayıp, tam tersine onların başka duyusal maddelerde de açığa çıkması ve bu malzemede kendini gösterebilmesi üzerine, daha sonra düşünebiliriz. Fakat böylelikle zaman, duyusal maddeden değil, duyumlama maddesinin bütün özelliklerinden çözülebilir bir şey olur. Buna göre zaman tasarımı, Hume açısından bağımsız bir içerik değildir; o, daha ziyade duyusal etkilerin ve nesnelerin "dikkate alınması" ve "gözlenmesi" biçiminden hareketle açığa çıkar. Mach'ın temelde Hume'dan alarak henüz değiştirmeden kabul ettiği bu türetme, açıkça aynı dairede -ki özel "niyet" biçimlerini ve yönelişlerini sırf dikkatlilik fiiline dayandırma

denemeleri bu daire içinde hareket eder- dolaşmaktadır.[82] Zamanı "fark etmek" için bizi diziye ve yalnızca diziye "dikkat" etmeliyiz; bu dizinin içinde ortaya çıkan özel içeriklere ise "kayıtsız kalmalıyız".[83] Fakat, işte bu dikkat yöneliminin, zamanın bütününü, onun genel yapısını ve karakteristik düzen duyumunu kendi içinde taşıdığı açıktır. Psikolojik empirizm burada aynı kısır döngüye yenik düşer; realist ontoloji de kendi alanının içinde bu kısır döngüye yenilir. Psikolojik empirizm, "olgusal" zamanı herhangi bir şekildeki "nesnel" belirlemeler ve ilişkilerden hareketle kurmaya çalışır; öyle ki onun nesneleri, artık mutlak tözler değil, -neredeyse mutlak gibi konumlanmış olan- duyusal etkilerdir. Fakat "kendinde şeyler" ya da "kendinde duyumlamalar", zaman bilinci içinde karşımıza çıkan kökten ilişkiyi açıklayamaz. "Tasarımların arka arkaya gelişi", "arka arkaya geliş tasarımı" ile asla aynı anlama gelmez; arka arkaya geliş tasarımının, tasarımların arka arkaya gelişinden "sonuç olarak çıkarılması" gerektiği ortadadır. Çünkü tasarımların akışı, saf şekilde gerçek bir değişim olarak, nesnel-reel bir olup bitme olarak kabul edildiği sürece, akış, içinde zamanın, dizi olarak ve ayrıca sürekli şimdiki zaman olarak, "canlandırma" olarak *ben*de yerleşmiş olması ve *ben* için varolması şeklindeki değişim bilincini içermez.[84]

İşte bu tehlikeli engelde, bütün diğer denemeler; *şimdi* içinde 201
geçip gitmiş olanın sembolik olarak ele geçirilmiş varlığını, ayrıca

[82] Bkz. yukarıda s. 186 f.

[83] Bkz. Hume, Treatise of human nature Book I, Part II, secf. 3: "Ama burada sadece onların tarzını göz önüne almak lazımdır ki, bu tarzda farklı sesler onların görüntülerini oluşturur. Ve daha sonra da, onların özel sesleri göz önüne alınmadan, onlar düşünülebilir."

[84] "Fenomenolojik" zamanın nesnel "kozmik" zamandan farkı için bkz. özellikle Husserl, Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie (Saf bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Üzerine Fikirler) s. 81ff.; fenomenolojik araştırma ve felsefe yıllığının son cildinde (c. XI, 1928) Heidegger tarafından Husserl'ci düşünceye istinaden yayınlanmış olan ayrıntılı zaman bilinci analizi, ne yazık ki burada değerlendirilemeyecektir.

*şimdi*den geleceğe doğru bakıp, nesnel varlığın ve nesnel tarzda olup bitenin nedensel yasalarından üretilerek geçmiş ve geleceğin yakalanması denemeleri başarısızlıkla sonuçlanır. Burada, saf bir bilme-bağlamı, bir "bilinçlilik" formu, bu bağlamın yerine bir varlık-bağlamı konularak kendinden hareketle anlaşılır hale getirilmelidir. Fakat varlık-bağlamı çok sıkı bağlanabilmesine rağmen, sonuçta o, elbette açıklaması gereken şeyden türsel olarak ayrılmış bulunmaktadır. Geçmiş, şimdiki zaman içinde herhangi bir anlamda varolmaya devam edebilirse, onun bu yararsız mevcudiyetinden temsil olgusuna giden hiçbir köprü kurulamaz. Çünkü "temsil etme", salt "bulunma"dan derece bakımından değil, nitelik bakımından ayrılmıştır.[85] Geçmişin şimdiki zaman içinde tözsel olarak herhangi bir şekilde var olmuş olması, varolması ya da her ikisinin kopmaz ipliklerle birbirine bağlanmış olması, bilmeyi geçip gitmiş bir şey olarak geçmişe dayanmakla açıklamak için yeterli değildir. Çünkü geçmiş, şimdiki zaman içinde "varolduğu"nda ya da şimdiki zamanın içinde "içkin biçimde mevcut olan" olarak düşünüldüğünde, bilincin onu nasıl şimdi-varolmayan olarak kavradığı, bilincin geçmişin varlığını zamansal bir uzaklığa nasıl yerleştirebileceği hususu karanlıkta kalır. Burada yerini koruyan reel rastlaşma, bu uzaklığı pek kuşatamaz; rastlaşma daha ziyade uzaklığı dışta bırakmak ve imkânsız kılmakla tehdit eder. Parmenides'in varlığa ilişkin sözleriyle söylemek gerekirse, "hep birlikte sadece şimdi içinde var olan" *şimdiki zaman* noktası, nasıl "aynı şey içindeki aynı şey olarak direnerek bizzat kendi içinde sükûnet halinde ve sabit şekilde

[85] Bu, ara sıra sıkı "pozitivist tavır" içinde ve psikolojist yaklaşımı tercih eden araştırıcılar tarafından kabul edilir. Bkz. mesela Th. Ziehen, Erkenntnistheorie (Bilgi Teorisi), Jena 1913, s. 287 ff. Buradan bir mantık ve bilgi öğretisi çıkarmanın sistematik-zorunlu çıkarım olmadığını, tersine burada gösterilen temel farkın, algılanmaya dayanmadığını ben başka yerde göstermeye çalıştım. (Jahrbücher für Philosophie, hrs. W. Moog, Dritter Jahrgang, Berlin 1927, s. 39 ff.)

varlığını sürdürebilir" ve ayrıca bu zaman noktası bizzat kendi içinde nasıl ikileşip ayrılabilir? Bu zaman noktası, kendinden hareketle nasıl *şimdiki*, *geçmiş* ve *gelecek* zaman olarak çözülebilir ve ayrılabilir? Platon, Pratogoras'ın duyumcu bilgi öğretisiyle yaptığı kavgada, "bilme" ile duyusal algının eşdeğer konumlanışına karşı çıkarken, hatırlama kesinliğinin, yalnızca kendisi için yeterli olan μνήμη (hatıra)'nın özel formuna atıfta bulunmaktadır.[86] Bu itiraz, 202
bizzat "hafıza" olgusunu tanıma psikolojisinin dayanak ve başlangıç noktası yaparak ve bu olguyu saf doğalcı bir inceleme çevresinde kavramayı deneyerek zayıflatılmaz. Böyle bir "hafıza" teorisi, özellikle Richard Semon tarafından sistematik şekilde genişletilmiş ve yenilerde Bertrand Russell bu teoriyi, kendi bilinç açıklaması ve analizinin temeline koymak için ele almıştır. Semon'a göre, bizim "hafıza" olarak adlandırdığımız şey, ilkin "bilinç" alanına ait değildir; tersine biz hafızada, bütün organik malzemelerin ve yaşantıların temel bir özelliğini görebiliriz. Hafıza, "canlı olan"la "ölü olan"ı, her canlı olanın bir tarihe sahip olması özelliğiyle; yani her canlı olanın belirli *şimdiki zaman* etkilerine tepki göstermesinin sadece gelip geçici duygulara değil, ayrıca organizmayı var kılan önceki duygulanımlara bağlı olduğunu kabul ederek ayırır. Bir organik ürün üzerinde icra edilen etki, kendi nedeni ortadan kalkmış olarak var olmak zorundaysa bile, belirli bir bakımdan içerilmiş halde kalır. Çünkü her uyarım, belirli bir psikolojik "iz", "beyinde iz" bırakır: Diğer taraftan bu "beyindeki izler"in hepsi, organizmanın gelecekte aynı ya da benzer uyarımlara cevap verebilme özelliği açısından birlikte belirleyici olur. Öyleyse bilinçli algılama diye adlandırdığımız şeylerin hepsi, hiçbir zaman bedenin, özellikle beynin ve sinir sisteminin şimdiki durumuna değil, her ikisi üzerin-

[86] Platon, Theaitet 163 D ff.

de icra edilen etkilerin toplamına bağlıdır.[87] Russell, bu etkilerin ve yalnızca onların, "malzeme" ile "zihin" arasındaki net ve kesin bir sınırı ifade edebileceğini göstermek için, bu belirlemelere başvurur. Zihin ve "malzeme", kendi doğaları ve "madde"lerine göre değil, her ikisine egemen olan sebep olma formu vasıtasıyla ayrılır. Zihin ve "malzeme"nin, kendi doğası ve "maddesine" göre tasvir edilmesi durumunda, olup bitenin ve onun yasalılığının tam yeterli bir tasvirine, ilk fiziksel nedenlere; yani etkisi genel olarak tek başına bir unsuru aşmayan nedenlere geri gitmek suretiyle erişilebilir. Buna karşılık, başka alanda, kendimizi zorunlu olarak bu incelemenin dışında görürüz: Biz, *burada* ve *şimdi* verili olup biteni tam olarak kavramak için, adeta zamansal uzaklık miktarına başvurmak
203 zorundayız. Fakat diğer taraftan Russell'a göre, "fiziksel" ve "hafızaya dayalı" sebep olma arasındaki bu fark, "algı" ile "hatırlama" arasındaki fenomenolojik ayrımı açıklamak için tam olarak yeterlidir. Hatta bu ayrım, bu ikili nedensellik formundan başka bir anlama da gelmez. Hiçbir zaman algıları ve tasarımları, duyumları ve fikirleri, onlara sinmiş olan başka herhangi bir psişik nitelik yoluyla ya da çok fazla veya yetersiz yoğunluk vasıtasıyla ayırma şeklindeki iç kıstaslarla ayırmak, pek fazla mümkün olmaz. Birini diğerinden ayıran ve bu şekildeki imgeler (*image*) alanını kuran ve işaret eden şey, başka bağlanma ilkelerinin geçerli olması durumudur. "İmgelerle duyumlar arasındaki fark, sadece her ikisinin ilk nedenlerine geriye gidince bulunabilir. Duyumlar bize duyu organlarıyla getirilir; imgeler için bu geçerli değildir. Bir imge, fiziksel ilk nedeni bir yana bırakılırsa, daima hafızaya dayalı bir ilk nedene sahiptir ve hafıza yasalarına göre oluşur; yani o, alışkanlık ve önceki deneyim vasıtasıyla kuşatılır. Eğer biz bu iki nedensellik biçimini

[87] Ayrıntılı bilgi Semon'da; Die Mneme, Lpz. 1904, Die mnemischen Empfindungen, Lpz. 1909.

kesin olarak iyice inceleyebilirsek, o zaman imgeleri duyumlardan şöyle ayırabiliriz: Duyum, nihayetinde fiziksel nedenlerle etkilenirken, imgeler fiziksel neden yanında hafızadan kaynaklanan nedene de sahiptir."[88]

Fakat kendi içinde çok tutarlı bu teori de, anlamın fenomenolojik farklılıklarının, varoluş ve nedensel olay zemini üzerine kopyalanarak aydınlanamayacağını ve yeniden düzenlenemeyeceğini unutur.[89] Bu teori, sebep olma ayırımının, sadece bilinci adeta dıştan doğru gözleyen yabancı bir seyirci için söz konusu olduğunu gözden kaçırır. Önceden beri içine olup biteni eklemeye ve içinde olup biteni düzenlemeye çalıştığı "nesnel" bir zaman ile iş gören seyirci, bu noktada biri salt "fiziksel", diğeri aynı zamanda fizyolojik ve psikolojik olan yasaların egemen olduğu iki bağlama biçimini birbirinden ayırabilir. Fakat olup bitenin doğal nedenlerindeki bu türden ayırmaların hepsi, bir doğa düzeni düşüncesini ve böylece de nesnel bir zaman düzeni düşüncesini açıkça varsayar. Şimdiki, 204
geçmiş ve gelecek zaman arasında ayırım yapmayı ve mevcut içinde geçip gitmişi tanımayı bilen bir bilinç, şimdiki zamanı geçmiş zamana bağlayabilir; geçmiş zamanın şimdiki zaman içinde "süren etkisi"ni temaşa edebilir. Nedensel türetim vasıtasıyla açıklanamayan ilk-olgu, nedensel türetimde çok önceden kabul edilmek zorunda olduğu için, bu ayırma her durumda kökten bir eylem olarak kalır. Natüralist bir teori olan hafıza teorisi, tüm çerçevesi içinde kabul edilse bile, hiçbir etkinin, önceden var olan etkilere yönelmeden ve onlar vasıtasıyla belirlenmeden canlı organik töz üzerinde icra edilemeyeceğinden hareket edildiği zaman, bu belirlemenin kendisi, bir etkinin başka bir etki yerine geçirilebileceği nesnel bir olay olarak kalır. Devamla, şöyle sorulmalıdır: Acaba bu değişiklik nasıl bilinebilir? Hazır ve mevcut olan, nesnel olarak geçip giden

[88] Russell, The Analysis of Mind, London 1921, s. 149 ff., bkz. 287 ff.'e de.

vasıtasıyla nasıl belirlenebilir ve kendi belirlenişinin temeli olarak geçip gidenle nasıl ilişkilendirilebilir? Öncekinin "beyindeki izleri" ve kalıntıları kalabilmekteyse, o zaman işte bu şeysel kalıntılar, geçmişle ilişkinin karakteristik formunu kendi içinde asla açıklamaz. Çünkü bu form, parçalanamaz zaman *anının* içine bir zaman belirlemeleri çokluğunun yerleştirilişini; yalın "şimdi"de verili bilincin tüm içeriğinin, adeta şimdiki, geçmiş ve gelecek zamana bölünüşünü peşinen varsayar. Bu fenomenal ayırım formu, asıl problemi teşkil eder. "Hafıza" teorisi ise, burada ve şimdi verili içerik içinde bir düzenin -ki onun vasıtasıyla tek tek belirlemeler içerikten ortaya çıkarılır ve zamansal derin boyut içine yerleştirilir- gerçekleşmesinde görüldüğü gibi, uygun durumda sadece öncekinin sonrakinde içkin-reel varoluşunu açıklayabilir, ama kavranabilir hale getiremez. Bu teori de, tıpkı "arka arkaya gelme tasarımı"nın, tasarımların arka arkaya gelişinden türetilebileceğine inanan Hume gibi, soruyu erteler.

Doğalcı-yönelimli psikoloji, "algı" ile "hatırlama"nın ilişkisini şöyle kavramaya çalışır: Hatırlama, adeta sadece algının ikileşmesi olarak, iki gizli gücün algısı olarak ortaya çıkar. Hatırlama, Hobbes'ta ifade edildiği gibi, geçmiş bir algının algısıdır: *Sentire se*
205 *sensisse meminisse est.* Fakat bu formüle ifadenin kendisinde de iki yönlü bir problem ortaya çıkar. Hobbes duyumu şöyle tanımlar: Duyum sadece, organik bedenin dıştan gelen uyarıma karşı gerçekleştirdiği karşı-tepki anlamına gelir. Acaba bu şartlar altında hatırlama olgusu nasıl gerçekleşir? Mevcut uyarım karşısında sonuç veren karşı-hareket, nasıl olur da neden olarak mevcut olmayan bir uyarımın belirtisi olabilir? "Algılamış olmayı algılamak" nasıl mümkün olabilir? Hobbes'un *sentire se sensisse* önermesinde ifade ettiği dilsel formda, güçlüklerin hepsi açıkça ortaya çıkar. Bu önerme, iki farklı zamana ait iki farklı duyumlamanın aynı özneye bağlanmış olması, duyumlayan ve duyumlanmış olanın aynı "ben" ol-

duğu anlamına gelir. Ve ilaveten, işte bu *ben*in kendi durumlarını ve belirlemelerini birbiri karşısında ayırdığı; onlara farklı zamansal konum değerleri verdiği ve bu konum değerlerini kesintisiz bir dizi içinde düzenlediği anlamına gelir. Burada buna göre, Hobbes'ta ilk baştaki yasalı-yerleşmiş bir ilişki yeniden kendini gösterir: O, kendi sisteminin temel önermelerine göre, duyumlamayı hafızanın ön şartı olarak düşünmek zorundayken, diğer taraftan onda hafıza, bizzat duyumlamanın kendisindeki karışım maddesi haline gelir. Bu tutarlı materyalist şöyle ifade eder: "Ben, her cismin duyusal duyumlamayla donatılmış olduğu önermesini ortaya koymuş olan mükemmel filozofların varolduğunun biliyorum ve duyumlamanın doğası, yalnızca dıştaki bir uyarım önceki kapsayıcı etki içine yerleştirildiği zaman, ben gerçekte bu türlü kabulü çürütecek hiçbir vasıta görmem. Fakat bir tasarım, bu bedendeki salt tepkiden oluşsa bile, o, nesnenin uzaklaşmasıyla hemen kaybolacaktır; beden o halde, sadece öyle duyumlayacaktır ki, burada söz konusu olan duyumlama niteliği için hiçbir anlam ifade etmeyen şeyi duyumlamış olmaya asla erişemeyecektir. Çünkü duyumlama altında biz, tasarımlar vasıtasıyla, yani tasarımları birbiriyle karşılaştırarak ve onları kendi aralarında ayırarak nesnelerin değerlendirilmesini anlıyoruz. Böyle bir ayırma ve karşılaştırma ise, zorunlu olarak daima bir hatırlama fiiliyle bağlanmıştır; bu fiil vasıtasıyla, önceki sonrakiyle bağlanabilir ve sonrakinden ayrılabilir."[90] Bu durumda Hobbes'a göre, özellikle dokunma olgusunun analizi ve incelenişinde, dokunma duyumuna dayanan bütün nitelikler, sadece dokunma duyumu vasıtasıyla değil, aynı zamanda hatırlama vasıtasıyla da algılanırsa ortaya çıkar. "Çünkü bazı şeylere bir nokta içinde dokunul-

206

[89] Bu konudaki ayrıntılar Russell'ın eseri üzerine eleştirel yazımda; Jahrbücher für Philosophie, hrs. W. Moog, Dritter Jahrgang, Berlin 1927, s. 49 ff.

[90] Hobbes, De corpore, P. IV, Cap. 25 1; Hobbes'un psikolojisi üzerine bkz. özellikle Hoenigswald, Hobbes und die Staatsphilosophie, München 1924, s. 109 ff.

masına rağmen, onlar bir noktanın akışı olmaksızın, yani zamansız olarak duyumlanamayabilir; zamanı duyumlamak ise hatırlamayı gerektirir." Gerçekte, dokunma duyumu alanı üzerine en yeni araştırmaların çok açık biçimde ortaya koydukları gibi, hareket vardır ve böylelikle dokunma olgularının oluşmuş faktörlerinden birinin zamanı da mevcuttur. Bu olguların derinleştirilmesi, bundan dolayı, özellikle algı psikolojisinde uzun zaman neredeyse tek başına egemen olan "zamanı en küçük parçalara ayırma eğilimi"ni çürütmeye yeterlidir. Bu derinleştirme, dokunma duyumunun temel niteliklerinin -"sert" ve "yumuşak", "pütürlü" ve "düz" gibi niteliklerin- öncelikle hareket sayesinde ortaya çıktığını, öyle ki, eğer biz dokunma duyumunu belirli bir *an* ile sınırlandırırsak, onun artık bu *an* içinde veri olarak bulunamayacağını gösterir. Bu niteliklere yol açan şey, zamansal ayrılma, belirli bir *an*ı dolduran bir uyarım, hatta duyusal nitelikli anlık deneyim yaşantısının salt bir toplamı değildir; tersine bu niteliklerin içinde, onları kendi nesnel "nedenler"i açısından incelediğimizde, daha ziyade tek tek "duyumlamalarla" cevaplandırılamayacak olan, gerçekte hiçbir zamansal bileşenin ait olmadığı topyekün bir etkiyi kuran uyarım akışının söz konusu olduğu görülür.[91] O halde burada, Hume'da tasvir edilmiş haliyle bulduğumuz türden bir ilişki, açıkça tersine döner. Zamanın akışı tasarımı, duyusal yaşantıların ardışıklığından ortaya çıkmaz; kendine özgü duyusal deneyim yaşantısı, belirli bir zamansal geçiş düzeninden ve bu geçişin kavranışından sonuç olarak çıkar. Bu nedenle, ilk bakışta yeterince tuhaf olsa da, zaman fikri etkiler dizisinden "soyutlanamaz"; tam tersine sadece arka arkaya geliş içinde kavranabilen bir dizinin baştan sona geçişi, en sonunda arka arkaya geli-

[91] Ayrıntılı bilgi Katz'da, Der Aufbau der Tastwelt, Kısım 3, s. 56 ff.

şi kendisinden sıyırıp atan ve birlikli ve eşzamanlı olarak önümüzde duruyor gibi görünen bir yaşantıya sebep olur. Yeni bir açıdan bakılınca, burada, "hafıza"nın fonksiyonunun, asla geçip gitmiş etkilerin salt taklidiyle sınırlanmış olmadığı, hafızaya algı dünyasının inşasında gerçekten yaratıcı bir anlam tahsis edildiği, hatırlamanın 207
da sadece önceki verili algıların tekrarı olmadığı, onun yeni bir olgu ve veri kurduğu görülür.[92]

Biz zaman bilincinin içinde hareket ettiği üç temel yönü dikkate alınca, geçip gitmişliğe, geriye doğru bakış yerine, geleceğe önceden bakışı inceleyince, saf zaman bilincinin bu yaratıcı niteliği
daha açık ve karakteristik şekilde ortaya çıkar. Bu nitelik de, ilkin 208
mevcut seyrin, hatırlama ve beklentinin iç içe oluşunda bizzat kendi içinde gerçekleşen zaman bilincinin doğasına aittir. Buna göre, Augustinus bile zorunlu olarak beklentinin, hatırlama gibi zaman bilincinin karakteristiğine ait olduğunu vurgular ve nesnel-fiziksel zaman yerine "monadolojik" zamandan hareket edildiğinde, kavrayışın merkez noktasına yerleşen, yalnızca bu son olgu olur. Leibniz'e göre, monadları işaret eden "çeşitlinin bir içinde ifadesi", aynı şekilde asıl olarak geçmişle olduğu gibi gelecekle de ilişkilenmiştir. Kendi kendini "zaman içinde" bulunan bir şey olarak gözlemleyen *ben* kendini, bu noktada sadece sükûnetli bir durumsallık

[92] "Hatırlama bilinci"nin ortaya çıkardığı psikolojik ve bilgi teorisel problemlerin nasıl her zaman sensilalizm ve pozitivizmin krizine sebep olduğu ve onları belirli bir noktada geri dönüşe nasıl zorladığı tarihsel ve sistematik ilgi ile izlenebilir. 19. yüzyıl felsefesinde bu değişim belki en açık biçimde Hans Cornelius'ta ortaya çıkar. İlk başta katı bir emprizmi Mach ve Avenarius'un anladığı anlamda anlamış olan Cornelius işte bu noktada onu nihayetinde tamamen Kant'ın "aşkın" problem koymasına yaklaştıran geri dönüşü gerçekleştirir. Cornelius, zaman yaşantısı formunu bu şekilde açıklama teşebbüsü açıklayan kişide ön kabul gerektirdiğinden dolayı, bu yaşantının hiçbir şekilde açıklanamayacağından; yani başka olaylara dayandırılabileceğinden hareket eder. Deneyim yaşantılarının ve her tek deneyim yaşantısı çeşitliliğinin zamansal bir bütünlüğün ve bir ben-bütünlüğünün bir parçası olarak varolması durumu, "bizim yaşantımızın her zaman için geçerli olarak tanınmış olgularından biri anlamına gelir; yani bu durum aşkın bir yasalılıktır." Devamla Cornelius, hatırlama bilincinin pele-

toplamı olarak değil, ayrıca ileriye doğru zamana sokulan, geçmiş olandan gelecektekine gitmeye çalışan bir varlık olarak kavrar. Bu çabalama olmadan, bizim "tasarım" olarak, bir içeriğin güncel canlandırılmışlığı olarak düşünme eğiliminde olduğumuz şey de, hiçbir zaman bize verilmiş olmaz. Gerçek *ben* hiçbir zaman "salt algılama destesi" ile aynı değildir; tersine o, yaşayan kaynak ve temeldir ki, ondan daima yeni içerikler üretilir: "*fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarun.*"[93*] Onun içeriği, biz onu saf donmuş olarak düşünmeye çalışınca, onu güç kavramı vasıtasıyla belirlemek yerine salt varlık kavramı vasıtasıyla belirleyince, elimizin altında parçalanır. Leibniz, bu şey-durumunu, mevcut tasarımla algıyı aynı yetkinlikte olarak aynı tarafa yerleştirmek suretiyle, cesur bir dilsel yeni-oluşum vasıtasıyla göstermiştir.[94] Her ikisi, yani tasarım ve al-

neksel (duyumcu ve çağrışım-psikolojik) kavranışının, hiçbir şekilde olup bitenin tasviri için yeterli olmadığını, bilinçte belirli bir a içeriği ortaya çıktığı anda, sadece a'nın kendisinin değil, aynı zamanda başka a'nın önüne düşmüş bir b'nin de bilinç için söz konusu olduğunu göstermeye çalışır. a'nın bir deneyim-yaşantısında hatırlama, a tarafından herhangi bir netice, a'dan bir "hafıza imgesi" arta kalmış olmasıyla açıklanamaz. "Çünkü böyle bir sonucun varoluşu, sadece işte yeni an'a ait bir içerik olacaktır; yani bu sonuç sadece b ile eşzamanlı ortaya çıkan şimdiki zaman içeriği olarak var olmuş olacaktır. Daha ziyade, geçip gitmiş olanın bilgisinin şimdiki zamanda var olmuş olması için, diğer sonucun aynı zamanda bu bilmede bize aracılık etmesi, adeta bu geçip gidene işaret içermesi özelliğine sahip olması talep edilir. Mevcut hatırlama yaşantısında, geçip gitmiş bir deneyim yaşantısıyla ilgili bir bilmenin var olması, o halde mevcut hatırlama yaşantısının geçip gitmiş deneyim yaşantısını bilmemiz için temsil etmesi durumunu ben, hatırlama yaşantısının sembolik fonksiyonu olarak gösteriyorum." "Burada aşkın bir yasalılığın söz konusu olduğu kolayca anlaşılır. Çünkü hatırlama, deneyim yaşantılarının çeşitliliklerinde genel ve birincil hatırlama olmasaydı, zaman geçişinin bilgisi meydana gelmezdi." Kesinlikle Kant'ın "taklit sentezi" ve "kavramdaki yeniden kurma sentezi" üzerine ayrıntılı incelemelere dayandırdığı bu değerlendirmeden, Cornelius bundan sonra bilgi öğretisinin -ki bu öğreti onu en baştan denenmiş pozitivist temelden "aşkın sistematik"e yöneltir- yeni bir yönüne erişir. Bkz. onun Transzendentale Systematik (Aşkın Sistematik) yazısına; Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie (Bilgi Teorisinin Temellenişi Üzerine Araştırmalar), München 1916, s. 53 ff., 73 ff.

93 Leibniz an de Volder, Philos. Schriften, hg. von Gerhardt, c. II, s. 172

* Kaynak kural olarak çıkar.

94 Leibniz ve Chirist. Wolff arasındaki mektuplaşmalar; hg. von Gerhardt, Halle 1860, s. 56.

gı, birbiriyle ayrılmaz şekilde bağlanmıştır. Çünkü bilinç sadece kendi içinde donup kalmayarak, sürekli kendi kendisi dışına, verili-şimdiki zaman dışına, verili-olmayana yönelerek var olur.

Modern psikoloji de, hafızanın asıl işleyişlerinden birinin, beklentide, geleceğe yönelişte görülebileceğini vurgulayarak, "hafıza"nın analizini devamlı bu yöneliş içinde izler ve derinleştirir.[95] Oluşsal olarak incelenince, beklentinin, hatırlamadan daha önce olduğu görülmektedir. Çünkü geleceğe gerçekten "yönelmiş olmaklık", çocuğun en erken yaşantı dışlaştırmaları içinde vardır.[96] Öncelikle 19. yüzyılın psikolojisi, Leibniz'in anladığı anlamdaki "eğilim" kavramını yeniden temize çıkardığı ve onu temel anlamı içinde tanımladığı ölçüde, *şimdi*de mevcut ve varolan olarak tek tek etkileri, aynı mozaik demetine birlikte yerleştiren donmuş tasarım biçiminden kurtulmuştur. Burada, her şeyden önce, bu tasarım biçiminin kabulü altında, dinamik oluşa, "bilincin akışı"na gerçek bir vukufiyetle erişilemeyeceğinden açıkça söz eden kişi, William James'tir. Onu bu sonuca götüren, dilin incelenişi olmuştur. O şöyle der: "Gerçekte insan dili, büyük bir kısmıyla, düşünmeye yön gösteren işaretlerden başka hiçbir şey değildir; şu münasebetle ki, biz, bu noktada belirli bir duyusal imge herhangi bir rol oynamaksızın, gelişmiş bir yönelim bilincine sahibiz. Duyusal imgeler kesin psişik olgudur; biz onları suskun şekilde bırakabilir ve bakışımızı bu olgular üzerinde istediğimiz kadar tutabiliriz. Buna karşılık, bir mantıkî bir hareket işaretine gelince; o adeta daima yürüyüş halinde olan ve çabucak yakalanan psişik geçişlerle ilişkilidir. ....Biz bu tür yönelim duygularını sıkıca yakalamayı denersek, o zaman onlar tam anlamıyla şimdiki zaman haline gelir ve yön duygusu olarak bozulup gitmiş olur. ...Henüz onlar hecelenen konuşma içinde ke-

209

[95] Koffka, Die Grundlagen der psychischen Entwicklung (Psişik Gelişimin Temelleri), s. 171.

[96] Bkz. W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, s. 66.

sin şekilde formüle edilmeden önce, bizim ruhsal yaşantımızın üçte birinin böyle hızlı ön bakışlardan, kesin düşünme şemalarının önceden kullanımından ibaret olduğu kabul edilebilir."[97] Bu "şimşek gibi ön bakış", (*düşüncelerin şemalarının perspektifsel görüntülerine hızlı bir ön bakış*) eğer her fiziksel varlık ve yaşantı en sonunda "yalın duyumlar" içine tıkılıp kalmış ve orada temellenmiş olur da bütün tasarımlarımızın ve fikirlerimizin, önceki etkilerin kopyalarından başka hiçbir şey olmadıkları dogmasında hapsolurlarsa, nasıl açıklanabilir? Hatırlama kesinliği bu şemaya mutlaka eklenebilirdi; en azından geçip gitme bilincinin, geçip gitmenin gerçekten sürekli-varoluş niteliğine, geçip gitmiş olanın etkisine - ki bu etki doğrudan şimdiki zamana kadar uzanır- dayandırılması denenebilirdi. Fakat gelecek bilincinin karşısında, bu türden indir-
210 gemelerin hiçbiri başarılı olamaz. Bir şey ya da bir olay, kaybolduktan sonra da bizim üzerimizde etkili olabilir; acaba şeyler var olmadan önce, onların böyle bir etkisi var mıdır? Ve eğer biz bu soruya hayır dersek, hangi aktüel "uyarım"ı, hangi nesnel "neden"i, gelenin beklentisine veya geleceğe doğru karakteristik "niyetlenme"ye örnek olarak gösterebiliriz? Burada geriye, bütün natüralist ve objektivist bilinç teorilerinin duruş noktasından, şey-durumuna geri dönmekten başka hiçbir yol kalmaz: Bize doğrudan ve saf fenomenal şekilde beklenti olarak görünen şey, eşyaya göre salt hatırlama içinde yok olmak ve çağrışım ve yeniden üretim yasalarıyla açıklanmak zorundadır. Bilincin geleceğe doğru yönelimi, böylelikle anlaşılmamış, daha ziyade inkâr edilip yok sayılmıştır. Geleceğe önceden doğru bakışımız, salt bir kendimizi kandırma; "gerçek" bilinci, "varolan" ve "varolmuş olan"dan oluşan bir bileşim olarak karşı karşıya koyma kuruntusu haline gelir.

[97] James, Principles of Psychology, I, 252 f.

Fakat matematiksel doğa biliminin düşündüğü ve temele aldığı şekildeki "nesnel" zaman formu, bu bakış açısından hareketle kavranıp isabetli olarak tasvir edilebilseydi bile, sonuçta bu kavrayışla tarihsel zaman, tarihin ve kültürün zamanı ortadan kaldırılmış ve kendi gerçek anlamından mahrum bırakılmış olurdu. Çünkü onların anlamı, bizim için yalnızca geçip gitmiş olana, geriye bakıştan inşa edilmez, bir o kadar da, geleceğe önceden bakıştan inşa edilir. Bu anlam nasıl geçmiş olanın canlandırılışına ve gözlenişine yerleştiyse, aynı şekilde ve aynı ölçüde, çaba ve eyleme, gelecekte olacak olana doğru eğilime de yerleşmiştir. Sadece isteyen ve eyleyen, bir geleceği buradan doğru yakalayan ve onu kendi iradesi sayesinde belirleyen varlık bir "tarih"e sahip olabilir; bu varlık, tarihi sürekli ürettiği için ve üretirse tarihten konuşabilir. Bundan dolayı, gerçek tarihsel zaman, hiçbir zaman sırf olup bitmiş ve tamamlanmış zaman değildir; tam tersine tarihsel zaman bilinci, derin-bakışın merkez noktasından, en azından istemenin ve gerçekleştirmenin merkez noktasından ışıdığı kadar ışır. Burada içsel olarak temaşa edilen *an*, aktif *an* ile ayrılmaz şekilde karışmıştır: Etkilenme nasıl *bakma*dan gıda almaktaysa, bakma da etkilenmeden gıda alır. Çünkü tarihsel istemenin kendisi, "üretici hayal gücü eylemi" olmaksızın mümkün olamaz; diğer taraftan ise hayal gücü, sadece etkili bir isteme içtepisi tarafından etkilenip uyandırıldığında, gerçekten yaratıcı şekilde oluşabilir. Tarihsel bilinç, eylem gücüyle resmetme gücünün karşılıklı etkileşimine ve birbiri içinde oluşuna, onun kesinliğine ve açıklığına -ki onlarla *ben*, gelecekteki bir varlığı bilinçli olarak kendi önünde kurabilir ve her müstakil eylemleri bu bilmeye yöneltebilir- dayanır. Bu noktada sembolik "temsil etme" niteliği, tüm gücü ve derinliğiyle yeniden görülür: Çünkü burada gerçeklik denilen şeye gitmeye acele eden, ilkönce yol gösteren ve güzergâhı serbest kılan, semboldür. Sembol, varolan ve oluşmuş olan gerçeklik olarak gerçekliğe, geriye doğru bakmaz; tersine sembol,

211

gerçekliğin bir oluş unsuru ve motifi haline gelir. Bu sembolik bakış formunda, öncelikle gerçekten kendine özgü bir ayrımlaşma açığa çıkar ki, bu ayrımlaşma vasıtasıyla, zihinsel, tarihsel irade, salt "yaşama iradesi"nden, saf canlı dürtüden ayrılır. Dürtü ileriye doğru atılarak baskı yaptığı halde, gerçekte daima geriden doğru belirleyici olmuş ve yönlendirmiştir. Dürtüyü yöneten güçler, dürtünün önünde değil arkasında bulunmaktadır: Bu güçler duyusal etkiden ve doğrudan duyusal ihtiyaçtan doğar. Buna karşılık irade bu bağlantıdan çözülüp gider. O, geleceği ve mümkün olanı salt sembolik bir fiil vasıtasıyla kendi önünde kurarak geleceği kavrayıp salt mümkün olanı dıştan yakalar. Davranışın her aşaması şimdi süreklilik bakımdan bütün olarak davranışı önceden gerçekleştiren ve onun birliğini, kendi bağlamını ve sürekliliğini kesinleştiren bir ideal taslak izler. Bu önceden görmenin ve bu serbest genel bakışın gücü ne kadar büyük olursa, eylemin kendisi de o kadar zengin dinamizm ve saf zihinsel form kazanır. Eylemin anlamı, artık hem kendi ürünü içinde, hem de dünyanın anlaşılmasını sağlayacak yeni bir temel yönelim şartını kendi içinde taşıyan etkileme ve biçim verme süreci içinde bulunur.

Böylelikle bizim açımızdan, belirli ve kendine özgü bir "görüş"ün şeklinin; içinde tarihsel gerçekliğin bizim için "orada" olduğu ve içinde bu gerçekliğin karakteristik yapısını kazandığı görüş biçiminin var olduğu, yeniden onaylanır. Mekân bilincinin analizinden sonuç olarak çıkardığımız belirlemeler, şimdi zamanın biçimlenişinde yansımasını bulur. Biz orada nasıl salt "eylem mekânı"nı "sembol mekânı"ndan ayırmak zorundaysak, aynı şekilde benzer bir fark zamansal alanda da mevcuttur. Zaman içinde olup biten her davranış, zamanın içinde herhangi bir şekilde de düzenlenir; davranış arka arkaya geliş içinde belirli bir sıra, bir düzenlilik gösterir. Bu sıra ve düzen olmadan, davranış kendi içinde birlikli ve bağlam halinde bir bütün oluşturamaz. Fakat olup bitenin bu dü-

zenli silsilesinden hareketle, bizzat zamanın ve onun tek tek ilişkilerinin seyrine giden bir yol vardır. Hayvanî yaşantı bile, çok karmaşıklaşmış ve zamansal olarak ayrıntılı düzenlenmiş davranış süreçleri içinde, kıpır kıpır eder. Hayvan organizması, kendi yaşama çevresinde, sadece bu çevreden gelen uyarımlara doğru şekilde "cevap vermek" suretiyle varlığını sürdürebilir. Ve bu cevap, hep tam belirli bir sırayı, tek tek hareket unsurlarının zamansal bir bağlanışını kendi içinde taşır. Bizim hayvan "içgüdüsü" adı altında topladığımız şeylerin hepsi, en sonunda, hayvanın içine yerleştirildiği kesin durumların, her zaman sürekli "davranış zincirleri" -ki bu zincirin her halkası, tamamen belirli bir yönelime sahiptir- doğurmasına dayanmaktadır. Fakat davranışın icrasında ortaya çıkan duyu yöneliminin birliği, hayvan "için" de verili değildir ve onun bilincinde herhangi bir şekilde "temsil edilmemiştir". Tek tek durumlar ve aşamalar karşılıklı olarak birbirinin içine karıştığı için, onların "öznel" şekilde "ben"den doğru "kuşatılması" ve kavranması zorunlu değildir. Daha ziyade böyle bir davranış dizisi içinde hareket eden hayvan, bu dizinin içinde tutuklanmış gibidir. Olay dizilerinin unsurlarının tek tek canlandırılmasıyla onların kırılması, diziden hareketle serbestçe belirginleşemez. Böyle bir canlandırma formu gibi geleceğin de vaktinden önce yapılışı, geleceğin sembolde ve fikrî kroki içinde önceden gerçekleştirilmesi, pek mümkün ya da zorunlu değildir. Öncelikle insanda, yeni bir zamansal bakış formunda kök salan yeni eylem formu ortaya çıkar. İnsan ayırır, seçer ve yönelir; bu "yönelme", aynı zamanda geleceğe kendini-yerleştirmeyi, gelecek içine kendini-sokmayı içinde taşır. Daha önce karşı-hareketlerin donmuş bir halkası olmuş olan şey, artık akıcı ve hareketli olan, bu noktada ise kendi içinde kavranan ve kendi içinde bütünleşmiş bir dizi -ki bu dizi içinde her parça, bütün bakımından belirlenir- halinde biçimlenir. İnsan "aklının" gerçek belirleyiciliği ve temel fonksiyonu, böyle bir "*şimdi*den doğru *gelecek* ve *geçmi-*

212

şe bakma" gücünde mevcuttur.[98] Bu güç, aynı fiil içinde "çıkarımsal" ve "sezgisel"dir: O, hemen yeni bir özet içinde tekrar *Bir*e yerleşmek için, gerçek zaman aşamalarını birbirinden ayırmalı ve birbiri karşısında, apaçık düzenlilik içinde belirginleşmelidir. Bu zamansal ayrımlaşma ve tamamlanma, öncelikle davranışa sürekli ve değiştirilemez yönelimini kazandırdığı gibi, aynı şekilde ona, serbest bir hareket, bir amaç birliği gerektiren zihinsel öznitelik verir.

213

Buradan, kendi içinde uyumlu zaman bilincinin, bilincin kendi içinde taşıdığı kâh bu, kâh şu temel belirlemeyi kendisi için kavranma ve bu belirlemeyi, kendi yalıtılmışlığı içinde, özel ve çelişkili bir değerle örnekleme biçiminde parçalanamayacağı ortaya çıkar ve bunun nedeni belirgin hale gelir. Bu şekilde, tek tek zaman aşamaları diğerlerinin önünde görülür görülmez ve bütün diğerleri için adeta norm haline getirilir getirilmez, artık zamanın zihinsel genel-tablosu değil, sadece özel ve önemli gibi duran bir perspektife, kendi önümüze serilir. Biz böyle perspektivist zamansal "görüş" ayrılıklarının, mitik dünya tablosunun oluşumunda nasıl kendini gösterdiğini görmekteyiz. Burada düşünsel vurguyla duygu vurgusunun geçmişe, şimdiye ya da geleceğe yapılmasına göre, dünya olaylarının birbirinden ayrılmış olan mitik-dinî seyirleri ve yorumları ortaya çıkar.[99] Fakat aynı fark soyut, "metafiziksel" yorum alanında da mevcuttur. Tamamen belirli bir zaman seyri tipine ait olmuş ve ona adeta yapışıp kalmış gibi görünen bir metafizik formu da vardır. Parmenides ve Spinoza, metafiziksel düşünmenin saf "şimdiki zaman tipi"ni cisimleştirirler; Fichte'nin metafiziği ise tamamen geleceğe bakışla belirlenmiştir. Fakat bu türlü tek taraflı

[98] "Sure, he that made us with such large discourse, Looking before and after, gave us not. That capability and god-like reason To fust in us unused" Shakespeare, Hamlet IV, 4. (Eminim ki o bize bu kadar nutuk çekti; önceye ve sonraya bakarak; bize vermedi bizdeki eskimeyen tanrısal nedeni ve yaratıcılığı)

[99] Bkz. c. II s. 150 ff.

tüm yön belirlemelerinin, saf zaman olgusuna herhangi bir şekilde zorla giydirildiği; onların, olguyu parçalamak ve bu parçalamada körelmek zorunda oldukları görülür. Hiçbir düşünür, böyle soyut parçalamaya ve körelmeye karşı, Bergson kadar güçlü bir itiraz sergileyememiştir. Bergson'un öğretisinin, bu öğretinin inşasının ve gelişiminin, *"Bilincin Doğrudan Verileri"*nden *"Yaratıcı Tekâmül"e* kadar, bu noktadan doğru anlaşılabileceği söylenebilir. Bergsoncu metafiziğin hizmeti, onun, eski ontolojinin varlık ile zaman arasında var olduğunu kabul ettiği bağlılık ilişkisini tersine döndürmesidir. Zaman tablosu doğmatik ve kesinleşmiş varlık kavramına göre biçimlendirilmemeli ve modellenmiş olmamalı; tersine gerçekliğin ve metafiziksel hakikatin içeriği, salt zaman sezgisine göre belirlenmelidir. Acaba Bergson'un öğretisinin tam netlik 214
içinde ve tüm çerçevesiyle ortaya koyduğu bu talep, gerçekleşmiş midir? Bu öğreti, tam ve kesin şekilde "saf süre" fikrinde, zamanın ilk verilmişliği fikrinde mi kalmaktadır; ya da burada da bu ilk verilmişlik tasvirine belirli "öncüller", belirli "önceden-verilmişler" ve "önceden-yargılar" karışmakta değil midir? Bu konuyu açıklığa kavuşturmak için, Bergson'un hafıza teorisine başvurmak gerekir. Madde ve hafıza Bergsoncu metafiziğin iki karşıt kutbunu ve iki temel direğini teşkil eder. Eski metafizik, nasıl yayılan ve düşünen töz arasında, yani bedenle ruh arasında keskin bir ayrılmışlık görmüşse, aynı şekilde Bergson'un sisteminde de, hafıza alanı madde alanından ayrılır. Bir unsuru herhangi bir şekilde diğerine dayandırmak yararsızdır; hafızayı mesela "organik maddenin fonksiyonu" olarak kavramayı istemek, kendi içinde çelişkilidir. Bergson'a göre böyle bir deneme, sadece, "hafıza" olarak adlandırılan şeyin iki temel formu arasında açık ve kesin şekilde ayrım yapılmadan, daha önce de yapılabilirdi. Sadece alıştırılmış bir hareketler dizisi içinde mevcut olan ve bu nedenle de yalnızca bir alışkanlık formu olan salt bir motor hafıza vardır. Fakat asıl zihinsel hafıza, bu nite-

likteki mekanizm ve otomatizmden, hareket hafızasından gerçekten ve ilkesel olarak ayrılmaktadır. Çünkü onunla biz, artık zorunluluk evresinde değil, özgürlük evresinde; şeylerin zorlayıcılığı altında ve kuşatması içinde değil, ben'in, saf özbilincin merkez noktasında bulunuruz. Gerçek kendilik, davranış içinde dıştan doğru yakalanan ve davranışı dıştan doğru etkileyen bir şey değildir; tersine, bu kendilik salt hatırlama içinde geriye, zamana doğru bakmaya ve kendi derinliği içinde onu yeniden bulabilecek nitelikte olan *ben*dir. Zamana bu derin-bakış öncelikle, etkilemenin yerine temaşa ortaya çıkınca, şimdiki zamanımız geçmişle karışıp da her ikisi doğrudan birlik olarak yaşanınca bize kendini açar. Fakat elbette bu temaşa yönelimi ve biçimi, eyleme ve öncelikle erişilmesi ve eylemimiz vasıtasıyla kazanılması gereken ve gelecekte barınan eylem amacına yönelen başka bakış-yönelimi vasıtasıyla sürekli engellenir ve yolundan alıkonulur. Daha önceki yaşantımız, artık saf hatırlama imgesi formunda kanıtlanmaz; her algı, sadece başlayan bir etkinlik nüvesini kendi içinde taşıdığı kadarıyla söz konusu olur. Bununla ise, tamamen başka nitelikteki bir deneyim biçimlenir.
215 Dıştaki uyarımlara karşı çok sayıda ve çeşitli tepkilerle, dış dünya üzerine olabildiğince çok ortaya çıkan sorulara önceden-bulunan karşılıklarla fonksiyon hazırlayan mekanizmalar dizisi, şimdi beden içinde görevinden çekilir ve adeta depoya kaldırılır. Teamül gereği hep kesin biçimde oluşan bu mekanizmaların toplamı, hafıza niteliği olarak adlandırılabilir; fakat bu hafıza, geçmiş zamanımızı artık önümüze koyamaz; onu sadece yansıtır. Bu hafıza, geçmiş zaman imgelerini saklayamaz; sadece önceki yararlı etkililikleri şu andaki zaman içine kadar uzatır.[100] Fakat Bergson'a göre, motor hafızanın payına, kurgusal bilgi değeri değil de salt bir fayda değeri düşerken, gerçek zihinsel anlam, sadece hatırlama hafızasında,

[100] Bergson, Matiére et mémoire (Almanca baskısı Jena 1908, s. 74 f.)

geçmiş zamana dönebilen imge-hafızasında yatar. Bu hafıza yaşantı kazanımlarının amaçlarına hizmet eder; fakat o bu başarıyı, gerçek yaşantı temelinin kavranışından vazgeçme, "yaşamaktan bilmeye" açılmayı kaybetme pahasına elde etmek zorundadır. Bir kez davranış ve fayda dünyasına girildiğinde, saf temaşayı artık arkamızda bırakmak zorundayız. Biz artık saf sürenin sezgisi içinde bulunmamaktayız; bu sezgiye şimdi başka bir imge, mekânın ve mekândaki bedenin imgesi yerleşir. Mekândaki "şeyler" yan yana yerleştirilir ve donmuş, karşı karşıya sınırlanmış birlikler olarak ele alınır: Çünkü eylemlerimiz yalnızca böyle birliklerde belirli merkezler kazanır ve imge bu merkezlerde kavranabilir. Bu "gerçekliğe", mümkün etkililiklerin bu cisimleşmesine doğru atılan her adım, bizi tekrar tekrar asıl gerçeklikten, *ben*in aslî formu ve yaşantısı içine batmaktan uzaklaştırır. Biz bu yaşantıyı tekrar kazanmak istersek, o zaman zorlayıcı bir kararla, kendimizi algının egemenliğinden kurtarmak zorundayız: Çünkü biz geçmişe, geriye gitmek isterken, algı bizi ileriye doğru itip sürükler. Duyumlama ve hatırlama asla aynı yolu tutamaz. Biri bizi, dıştan etkilenmenin zorlayıcılığından kurtarırken, diğeri, etkilemenin zorlayıcılığı içine bırakır; biri bizi bir "nesneler" dünyası içine yerleştirirken, diğeri, her nesnelleştirmeden önce ve mekânsal-nesnesel şematizmin zincirlerinden bağımsız olarak, *kendilik*in özüne ulaştırır.

Birlikli, kendi içinde bütünleşmiş bir temel fikrin yapısını ve açılımını taşıyan Bergsoncu sistem gibi bir sistemin dıştan doğru ve gerçek nitelikleriyle anlaşılıp değerlendirilemeyeceği iddia edilebilir. Bu iddia karşısında biz, sadece bu felsefe kendi görevi ve ilkelerine sadık kalıp kalmadığını, onun saf seyirde anlattığı şekilde zaman olgusunu bütün olarak kavrayıp kavramadığını ve yine bütün olarak tasvir edip etmediğini soruşturuyoruz. Burada elbette hemen bir şüphe ve sistematik bir kararsızlık kendini gösterir. Çünkü zaman aşamaları üçlemesi, yani zamanın düşünülüşünde geçmiş, 216

şimdiki ve gelecek zaman, doğrudan birlik olarak; tek tek aşamaların farklılığını anlatmayan bir birlik olarak karşımıza çıkar. Hiçbir evre, burada diğerinden çözülmüş olmadığı gibi, hiçbiri "esas", gerçek ve asıl aşama olarak tanınmamaktadır. Bütün evreler, zamanın "yalın" duyumu içinde aynı çoklukta var olup aynı zorunlulukta kesinleşmişlerdir. Augustinus'un ifadesiyle, üç zaman yoktur; sadece geçmişle, mevcutla, gelecekle ilgili olan bir şimdiki zaman vardır. (*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens se futuris*) *Ben* de, kendi kendilik-seyri içinde, üç farklı zaman bilincine ayrılıp parçalanmamış ve onlardan tek bir tanesine tutuklu kalmamıştır. Bu üç yönden biri ona kesin ya da tercihli olarak tahsis edilmemiştir. Zaman tözsel birlik olarak kabul edilmeyip, fonksiyonel birlik olarak; üç türlü bir yön duyumunu kendi içinde taşıyan canlandırma fonksiyonu olarak kabul edilirse, o zaman onun unsurlarının hiçbiri, bu bütünlük parçalanmadan, genel-desteden çözülüp ayrılamaz. Fakat işte Bergson'un metafiziğine damgasını vuran şey, böyle bir çözülüp ayrılmadır. Aslına bakılırsa, bu metafiziğe göre gelecek zaman bilinci çok önceden saf zaman seyrinin çerçevesinden çıkarken, Bergson orijinal-zamansal olarak sadece geçmiş zamanı bilmektedir. Geçmiş olanı gözlemeyip de davranışta bulunduğumuzda, geleceğe yönelmek ve geleceği biçimlendirmek istediğimizde, saf süre imgesi, bizim için hemen sisle kaplanıp bulanıklaşır. Onun yerine biz, başka kaynaktan çıkan başka nitelikteki bir ürünü fark ederiz. Şimdi bizim önümüzde bulunan şey, ilk baştaki gerçek zamansallık değildir; bu şey eş-türden mekânın soyut şemasıdır. "Geçmiş zamanı bir imge formu içinde yeniden bilince ekleyebilmek için, hazır etkinlikten soyutlanmak gerekir. Yararsız değerlendirmeyi anlaşılmak, hayal etmeyi istemek gerekir. Belki insanın sadece bu nitelikteki gayrete yeteneği vardır. Daha sonra, bizim bu şekilde açığa çıkardığımız geçmiş zaman, sanki bu geri-dönüşlü hafıza diğeriyle -ki onun ileriye yönelen hareketi biz-

de davranış ve yaşama güdüsü uyandırır- doğal çelişki içinde bulunuyormuş gibi, bizi giderek sıyırıp geçme noktasında var olur."[101] Burada, Bergson'un öğretisine, kendine özgü romantik-dingin bir karakter girer. Bu karakter, tüm "hayat hamlesi", "*élan vital*" vurgularına rağmen ona siner. Geçmiş zamana bakış, felsefî olarak yüceltilir; bu bakış bizi, *ben*in en son temeline ve kurgusal bilginin derinliklerine sevk eder. Bu nedenle böyle bir idealize etme, bizi gelecek zamana yönelişten mahrum bırakır: Bu yöneliş, teorik değere değil, sadece "faydacı" değere sahiptir. Acaba gelecek zaman bize, sadece doğrudan doğruya etkileme, en dar anlamda pratik etkileme amacı için mi verilmiştir? Ya da, etkileme gerçek güç ve özgürlük haline getirilmek zorundaysa, etkilemenin kendisine saf bir zihinsel "ön bakış"ın, fikrî bir unsur ve motivin temel oluşturması gerekmez mi? Platon "idea"nın içeriğini ve anlamını, yalnızca bilmede ve saf bilgide keşfetmedi; o, bu içeriği her oluşan eylemde, ayrıca eser oluşturma etkinliğindeki gibi ahlakî etkinlikte, Demiorgosçu etkinlikte de buldu. Kendi sanatı sayesinde belirli bir araç-gereç ortaya koyan imalatçı, bu noktada salt alışkanlığa ve zenaat becerisine dayanarak davranmaz. Onun etkileme fiilini belirleyen ve ona yol gösteren, ilk zihinsel temaşa formudur. Dolap imal eden marangoz burada, duyusal model olarak önünde duran mevcut bir şeyi taklit etmez; tam tersine o, amaca ve forma, bizzat dolabın kendisinin "eidos"una bakar.[102] Platona göre tanrısal Demiorgos da başka türlü davranmaz. Onun oluşturması, temaşa etme formuyla; ilk örnek ve model olarak iyi ideasını dikkate almasıyla belirlenmiş ve korunmuştur. Eylemin bu idealize edilişini, Bergson, yanlış tanıyarak ona karşı çıkar. Bergson için her eylem, kesinlikle duyusal ihtiyaçta temellenmiştir ve en sonunda belirli motor mekanizmalar

217

[101] Bergson, Materie und Gedachtnis, s. 75.
[102] Platon, Kraytlos 389 A.

ve otomatizmler içinde kaybolur. Böylelikle bizi geçmiş zaman içine götüren saf sezgi, geleceği işaret eden ve gelecek zamanı sabırsızlıkla bekleyen "niyet"in aksine olarak ortaya çıkar. Zaman bilincinin olgusal analizi ise, bu türlü bir değerlendirme için bize hiçbir dayanak sunmaz. Bu analiz bize hatırlama bilinci ile beklenti bilinci arasında hiçbir değer farkını göstermez; o daha ziyade, her ikisinde zihnin ortak bir karakteristik gücünün etkili olduğunu göste-
218 rir. Zihnin geleceği imgesel olarak kendi önünde kurma gücü, onun geçmişi imgesel olarak değiştirme ve onu imgesel olarak yenileme gücünden aşağı kalmaz. Her ikisinde "canlandırma" ve "temsil etme" fonksiyonu beyan edilir ve gerçekleştirilir. Zihnin bizzat kendini bilmesi, öncelikle bu ikili yolla kazanılıp kesinleştirilebilir: O öncelikle, kendi şimdiki zamanında kendi tarihini onaylamak ve kendi geleceğini biçimlendirerek vaktinden önce gerçekleştirmek suretiyle oluşur. Bergson da gelişimi "yaratıcı tekâmül" olarak kabul eder; fakat onun yaratıcılık kavramı, bu noktada asıl olarak zihnin temaşasına değil, doğanın temaşasına dalmış; tarihsel zamana değil, biyolojik zamana yönelmiştir. Tarihsel zamanda, hatırlama fonksiyonu ile davranış fonksiyonu arasında bulunan ve Bergson'un tüm metafiziği açısından belirleyici ve kesin olan çatlak görülemez. Burada her ikisi sürekli iç içe geçmiştir. Davranış tarihsel bilinç vasıtasıyla, geçmişe-geriye bakış vasıtasıyla belirlenip işlerlik kazanır. Fakat diğer taraftan asıl tarihsel hatırlama da, geleceğe önceden giren ve onu biçimlendirmeye yardım eden güçlerden gelişir. Zihin, sadece kendisi "olduğu" ölçüde, o kendini geleceğe yönelim içinde açtığı kadarıyla geçmiş zamanın imgesine bakabilir. Bu yansıma, bu "refleksiyon" formu, onun gayretinden ve isteme-
219 sinden ayrılamaz.[103] Böylece kuşatıcı, pervasızca ve serbest şekil-

[103] Bkz. yukarıda 207 ff . "Tarihsel zaman"ın doğası ile ilgili aynı temel düşünüş, özlü biçimde Theodor Litt (Individiuum und Gemeinschaft, s. 307) tarafından formüle edilir: "Ben olmuş ve oluşmuş olanı sürecin merkezinde olarak, bu merkez aynı za-

de geleceğe el atıp geleceğe yönelimde açılmak suretiyle, *ben*in kendi "tarih"i de değişir; böylece tarih giderek pekiştirilir ve yüceltilir. Buna göre, tarihsel bilincin ve yaşantının duruş noktasından, geçmişe yönelim ve geleceğe yönelim, bir reel-karşı durumda unsurlar olarak değil, sadece ideal nitelikte bağıntı unsurları olarak ve bütünüyle ele alınıp incelenebilir. Bundan başka Bergson'da ilk bakış açısı (reel-karşı durumda unsurlar olarak görme; çev.) egemen olunca, adeta Bergson, burada açıkça keşfettiği yanılgıya yenilmiş gibi görünür. Bergson için de, mekânsal seyir fikri ve bir mekânsal şema düşüncesi, zamanın ve farklı zaman aşamalarının analizine kaçınılmaz biçimde karışmıştır. Mekânda belirli bir hareket gerçekleştirmek istediğimizde, bir tek hareket yönüne karar vermek zorunda kalırız. Öne ya da arkaya doğru, sağa ya da sola doğru, aşağı ya da yukarı doğru adım atmak zorundayız. Fakat zamansal yönler bakımından, sadece görünüşte aynılık, gerçekte ise bir "parçalanma" vardır. Burada daha çok bir kat kat oluş vardır ki, onun unsurları birbirinden ayrılarak, karşılıklı olarak iç içe girer: Burada, Bergson'un kendi ifadesiyle, *une multiplicité de fusion ou de pénét-*

manda başlamış olanı tamamlama, yanlış olanı düzeltme, talep edilmiş olanı gerçekleştirme işine başlayabileceğim yegâne bir yeri işaret ettiği için, onu kendimden doğru dizilenmiş görüyorum. Ayrıca bu, her yaşantının merkez noktası gibi, kendi içinde birleşmiş iki şey oluşum formunun ve yöneliminin dışta yan yana bulunuşu, yalnızca serbest oluşumun formel ilkesi vasıtasıyla bağlanmış olan etkileme ve inceleme fiillerinin dizilenişi değildir; tersine, her ikisi en sonuna ve en küçüğüne kadar birbirine içeriksel olarak bağlanmıştır. Geçmişten bana koştuğunu gördüğüm her oluş çizgisi, benim için, beni henüz oluşmuş tarihin dünyası olarak çevreleyen ve meşgul eden şimdiki zaman üzerine sadece bir düzenleme ve yorumlama motivi anlamına gelmez; aynı zamanda parçalarında bu gerçekliğin geleceğini belirleme etkinliğini gösterebileceğim kesinliğe çağrı anlamına gelir. ...Böylece bizim yarı gerçeklik, geçmişin "imgesi" diye adlandırdığımız şeyde, aynı zamanda gelecek olana geri dönen irade yaşar ve bu iradenin kendini adadığı baş imgeye, bilme, gelecek zaman çerçevesinde batmıştır." Asıl başka temel kabullerden hareketle ulaşılan aynı sonuç, "tarihsel zaman"ın içinde barınan gelecek zaman motivi fikri, Heidegger tarafından temellendirilmiştir. Bu temellendirme "Varlık ve Zaman" ile ilgili onun analizlerinin en önemli ve verimli sonuçları arasındadır. O, analizini şöyle özetler: "Sadece varolan, gerçekten, kendi varlığı içinde gelecekte olandır; öyle ki varolan kendi ölümü

*ration mutuelle** egemendir. Her iki görme ışığı -biri şimdiki zamandan geçmişe, geriye; diğeri şimdiki zamandan geleceğe; ileriye yönelir-, öncelikle kendi iç içe oluşları ve doğrudan "cisimleşmeleri" içinde, tek bir somut genel zaman manzarasını ortaya çıkarır. Elbette bu cisimleşme de, mekânsal ilişkilerin benzerliği gereğince hiçbir zaman basit eşzamanlılık ya da uygunluk olarak düşünülemez. Daima motivlerin karşı karşıya oluşu ve onlar arasında sürekli bir "ayrı konumlama" söz konusu olur. Fakat bu kavga, birinin zaferi ve diğerinin aşağı konuma düşmesiyle son bulamaz ve bul-
220 mamalıdır. Çünkü her ikisi de birbiri karşısında etkili olmayı ve öncelikle bu karşıtlıkta, zamanın ve tarihsel bilincin elbisesini örmeyi belirlemektedir. Bu anlamda tarihçi, Friedrich Schlegel'in ifadesiyle, geriye bakışı değiştiren peygamber olarak kalır. Zamanın gerçek sezgisi, salt geçmişe yönelen hatırlama içinde kazanılamaz; tam tersine o, aynı zamanda bilgi ve eylemdir. Çünkü içinde yaşantının -salt biyolojik olarak değil, zihinsel olarak anlaşılan yaşantının- biçimlendiği ve bizzat kendisinin yakalandığı ve bilindiği bir süreç, kesinlikle bir birlik oluşturmak zorundadır. Elbette bu yakalama, içine yaşantının sıkıştırıldığı ve kendinde var olan tamamlanmış bir formun salt-dıştan kuşatılışı değildir; tam tersine, yaşantı burada kendini, kendi formu içinde ifade eder.

için varlıkta parçalanarak, kendini bilfiil kendi oradasına yansıtılabilir. Yani gelecekteki aynı-aslîlikte var olarak var olan, ... bir anda "kendi zamanı" için var olabilir. Aynı zamanda bitimlilik olan gerçek zamansallık, kader gibi bir şeyi, yani gerçek tarihselliği mümkün kılar." (Sein und Zeit, erste Hafte, 74) Bergson ve Heidegger'in "zaman metafiziği" anlayışları arasında var olan sistematik temel karşıtlık bu cümlelerde belki en net şekilde ifade edilmiştir.

* Tekliğin çoğalması ya da karşılıklı algılama

V. Kısım: Sembolik Özlülük

Buraya kadarki incelemelerde, bilince sunulan tek tek içeriklerin çeşitli ve zengin anlam fonksiyonlarıyla doldurulması suretiyle algı dünyasının inşasının nasıl gerçekleştiğini gösterdik. Bu süreç ilerlediği sürece, bilinç de tek bir unsur içinde çok geniş çerçeveyi kapsayabilir ve kuşatabilir. Bilinç unsurlarının hepsi, şimdi adeta bu türlü fonksiyonlarla doyurulmuştur. Bilinç, sistematik olarak kendi arasında tekrar birleştirilen ve bu ilişki sayesinde bizim "deneyimimiz"in dünyası olarak gösterdiğimiz bütünlüğü kuran çeşitli anlam birlikleri içinde yaşamaktadır. Bazı bileşenlerin "deneyim"in bu bütünlüğünden her zaman ayrılabilmesi; olguların mekanda birlikteliklerinin ya da zamanda arka arkaya gelişlerinin incelenip incelenememesi; "sebepler" ve "sonuçlar"ın düzeninin ya da kendine özgü şey-düzeninin incelenip incelenememesi, bu düzenlere "boyun eğiş"i ve ortak bir formel niteliği gösterir. Bu düzenler öyle biçimlenmiştir ki, temel yasa, bu bütünü her unsurda tasvir ve temsil edilebilir yaptığı için, onların unsurlarının hepsinden bütüne geçiş mümkün olabilir. Bu anlatım fonksiyonlarının birbiri içinde kavranışı sayesinde bilinç, "görünüşleri deneyimler olarak okuyabilmek için onları heceleyerek okuma" yeteneği kazanır. Her özel olgu, artık harfin ait olduğu kelimenin ve bu kelimenin içinde yer aldığı cümlenin anlamını canlandırmak için, bizzat kendisi hatırına kavranmayan, kendi asıl duyusal bileşenlerine ya da duyusal manzarasının tamamına göre incelenmeyen; tam tersine, bakışın ötesinde kalan ve yaşanıp geride bırakılan bir harftir. İçerik şimdi, bilinci kendi salt varoluşuyla doldurmak için basitçe bilinç*te* bulunmaz; içerik bilince hitap eder; bilinç için bir şey "anlamına" gelir. Bilincin tüm varlığı, adeta saf forma dönüşmüştür. Bu form sadece belirli bir anlama aracılık etmeye ve onu başka anlam sistemleriyle ve anlam yapılarıyla birleştirmeye yarar.

221

222

Temel eğilimi bilincin unsurlarını ait oldukları anlam birliklerinden ayırmaya ve unsurları salt "kendinde" bütün çıplaklığıyla ortaya koymaya yönelmiş olan duyumcu psikoloji, ayrı duyusal algıların "olduğu" şey ile onların bilinç birliği ve bütünlüğünün sistematik inşasında görev yapan şey olması arasındaki farkı bütün yönleriyle görememiştir. Fakat bu psikoloji, fonksiyonun kendisini herhangi bir varoluş niteliğine indirgemeye çabalamak suretiyle, bu farkı hemen yok etmektedir. O, şöyle düşünür: Eğer bu anlam bizzat izlenimde de "bulunmaz" ise, tek başına "izlenim" herhangi bir anlamı bize nasıl bildirebilecektir? Bu "bulunma"nın kendisi, anlamın, izlenimin bütününde bileşen olarak kapsanmış olmasından başka bir şey ifade edebilir mi? Psikolojik analiz vasıtasıyla keskinleşen bakış, bu bileşeni keşfedecek ve soyutlayacak durumda olmalıdır. Sensüalizm tek algıdaki anlam unsurunu inkâr etmeyi ve reddetmeyi düşünmez. Fakat o, bu unsuru tek tek duyusal olgulardan oluşturmayı ve bu bileşim sayesinde "açıklama"yı denemek suretiyle, kendi temel yönelimine sadık kalır. Zihinsel "form", duyusal madde içinde dönüştürülerek; bu formu ya da onun imgesini üretmek için duyusal izlenimlerin empirik olarak birbiri içinde gelişmesinin ve toplanmasının, sırf bir arada olmasının yeterli olduğu gösterilerek, açıkça anlaşılır hale getirilmelidir. Öyle görünüyor ki, bu imge elbette hayalî bir şeydir; imgenin kendisi yapıya ve hakikate sahip değildir. Hakikat ve gerçeklik, yalnızca, imgenin aynen bir mozaik gibi uyuştuğu tözsel unsurlar için uygun olur. Fakat psikoloji eleştiricisinin kazandığı bu kavrayışın, bizim gerçek psişik yaşantıda imgeyi kullanmamızı engelleme ve sınırlandırma zorunluluğu yoktur. İmge en azından hayal olarak kabul edilse ve onun güya bilgi teorisi bakımından maskesi düşürülse bile, imgenin şimdi görünüş olarak gerçekliğe sahip olması, yani onun, "hayal gücü"nün belirli ve zorunlu yasalarına göre oluşması yeterlidir. Bilincin zorunlu ve düzenli mekanizmi, imgeyi duyusal yaşantılardan ve

onların birleştirilmiş bağlantılarından çekip çıkararak ön plana getirir. Böylece imgenin hissesine, kendiliğinden mantıkî hak ve salt duyumlamadan ayrılmış kendine özgü anlam içeriği düşmez; ama şimdi ona, pratik bir faaliyet, biyolojik bakımdan önemli işleyiş hakkı tanınır. Bu işleyişte, onun ayırıcı niteliği bulunur. Bizim önceki incelemelerde algının "sembol değeri" olarak gösterdiğimiz şey, sensüalist düşünceye göre, saf bir ekonomik değerden başka hiçbir şey değildir. Bilinç kendini tamamen dolduran ayrı duyusal etkilere kendini her an aynı yoğunlukta veremez. O, etkileri hep birlikte aynı netlikte, aynı somutlaştırma ve bireyselleştirme içinde yaşayamaz. O zaman bilinç, kendine, içine tek tek içeriklerin girdiği ve bu içeriklerin farksız biçimde aktığı şemalar ve genel tablolar oluşturur. Fakat bu şemalar, izlenimlerin yoğunlaşmasından ve kısaltılmasından başka bir şey olamaz ve olmak da istemez. Bilinç, görmenin keskinliğine ve yeterliliğine bağımlı olduğunda, bu kısaltmalar tekrar ortadan kaldırılmak zorundadır. Orada sembol değerleri yerine "gerçek" değerler, yani güncel duyum değerleri yerleştirilmelidir. Buna göre, her sembolik düşünme ve algılama, salt olumsuz bir nitelik; üzerinden atmaktan ve üzerinden atma zorunluluğundan doğan bir niteliktir. Bir bilinç, ayrıntılarda yaşama ve onların hepsini aynen doğrudan kavrama gücüne sahip olsaydı, sembolik birlik oluşumlarına ihtiyacı olmazdı. Bu bilinç tek tek parçalarda ya da bütünlükte temsilî olarak kalmak yerine, tamamen "bilfiil bulunan" bir bilinç olurdu.

223

Bu temel kavrayış geçerli olduğu sürece, her gerçek algı fenomenolojisi açısından, öncelikle kabulleri bakımından eksik kalmıştır. Sensüalizm ve pozitivizm, ilkesel bakımdan kendilerini duyu verilerinin "verdikleri"yle sınırladıkları için, her ikisi de -deyim yerindeyse- "sembol körü" ve aynı zamanda algılama körü olmuşlardır. Çünkü onlar, doğrudan algıyı salt "duyumlamadan" avırt etme ve duyumlamayı aşma vasıtası olan karakteristik gerçek nedeni ve

motivi kesip atmışlardır. Bu hareketin esaslı bir metodik düzeltilişine ve yeniden biçimlenişine, iki farklı koldan erişilmiş ve böylelikle ilkin algının olgusal kavranışına zemin hazırlandığı gibi, derin bir bilgi-eleştirel kavranışına da zemin hazırlanmıştır. "Saf Aklın Eleştirisi", "aşkın tam algılama" kavramında "algının imkânının
224 şartı"nı gördüğü için, burada öncelikli bir konuma sahip olur. Eleştiri şöyle açıklar: Bize verilen ilk şey, kendisiyle bilinçli olarak bağlantı kurulunca algılama anlamına gelen görünüştür. Çünkü görünüş en azından mümkün bir bilinçle ilişki kurmadan, bizim için hiçbir zaman bilginin bir nesnesi olamayacaktır. "Fakat her görünüş bir çeşitlilik içerdiği, buna göre farklı algılar ruhta kendi başlarına dağıldıkları ve tek tek buluştukları için, bizzat duyumların kendisi içinde sahip olunamayan görünüşlerin bağlantısı zorunludur." Kant'a göre sensüalizm yanlış varsayımda bulunur ve onun temel yanılgısı kabul edilemez. Artık "duyumlar, bize sadece izlenimler temin etmez; aynı zamanda onları bir araya getirir ve nesnelerin birleşik imgelerini sonuçlandırır; bunun için şüphesiz etkilerin alınışının dışında, daha başka bir şey, yani etkilerin sentezlenmesi fonksiyonu gerekir."[104] O halde "etkiler" ve "imgeler", bilgi eleştirisi açısından ve fenomenolojik bakımdan artık aynı sınıfa ait olmazlar; hatta imgeler, etkilerden türetilebilir. Çünkü her imge, bağlamanın kendiliğinden oluşmasını gerçekleştiren bir kuralı kendi içinde taşır. Saf aklın eleştirisi, bizzat algı dünyasının düzeni ve inşasının dayandığı bu mümkün kuralların tamamını, "müdrike" (kavrama yetisi) kavramında özetler. Kavrama yetisi, bilinçli algı olarak her algının, daima ve zorunlu olarak biçimlendirici algı olması gerektiği hususunun basit ve aşkın ifadesidir. Algı eğer iki ilişki biçimini genel ve zorunlu yasalar altında toplamasaydı, ne *be-*

[104] Krit. d.rein. Vernunft, 1. bs. s. 120 ff., 2. bs. s. 129 ff.; bkz. yukarıda s. 11 ff.

ne ait olarak düşünülebilir, ne de nesnel olarak "bir şey"le, algılanmış bir nesneyle ilişkilenebilirdi. Bu yasalar, algıya, "nesnel" anlamı gibi "öznel" anlamı da ödünç verip, algıyı kendi tekliğinden kurtarır ve ona nesnesel deneyimin ve bilincin bütününde bir yer ayırırlar. Öyleyse, tek olanın bütünle tam denkliğinden ve bu farklı tam denklik sistemlerinden başka hiçbir şey ifade etmeyen saf anlama yetisi kavramları, algıya tamamlayıcı olarak eklenmez; algının kendisinin kuruculuğunu oluşturur. Algı, sadece belirli formlar içinde gerçekleşirse mevcut olur. Sensüalist psikolojinin bilinç unsurlarını belirlemeyi başarmasını sağlayan analiz, tarafsız bakıldığında, bilincin içyapısını, o halde sentezi gerektirir. "Çünkü sadece 225
kavrama yetisi tasarım gücüne bağlayabildiği için, o, daha önceden hiçbir şeyi bağlamadığında, hiçbir şeyi de çözemez." Tamalgının analitik birliği, tümel bir algının tek tek unsurlara parçalanması ve sadece herhangi bir sentetik birliğin var sayılması altında mümkün olabilir.[105] Bu birliğin, tek tek kategoriler vasıtasıyla ifade edilen karakteristik anlam birliklerinde bulunması, algıyı belirli algı haline; deneyimin bir nesnesinin, bir objenin "görünüş"ünün ifadesi haline getirdiği gibi, bir *ben*in ifadesine haline de getirir.

Fakat burada, "Saf Aklın Eleştirisi"nin bizzat kendi kendinde tümüyle berrak hale getiremediği ve ortadan kaldıramadığı bir güçlük ve belirsizlik bulunmaktadır. Çünkü eleştirinin şekillendirdiği şeysel-yeni düşünce, Kant o güne kadarki psikolojinin metodik temel kabullerine karşı en kararlı ve açık biçimde düşmanca tavır aldığı halde, yine de bu psikolojinin dilini konuşmaya devam edince, bizzat eleştirinin içinde hemen kendi upuygun ifadesini bulmaz. Kant'ın elde etmeye ve kesinleştirmeye çabalamış olduğu yeni "aşkın" kavrayış, 19. yüzyılın yetenek psikolojisi kavramlarında kendini gösterir. "Kendiliğindenlik" ve "alıcılık", "kavrama yetisi" ve

[105] Krit. d.rein. Vernunft, 2. bs. s. 130, 133.

"duyusallık" burada, sanki tekrar hepsi kendisi için varolan psişik gerçeklik olarak mevcut ve bilfiil el ele, nedensel kavrayış içinde deneyimi "ürün" olarak oluşturan ruhsal "temel güçler" olarak düşünülmüş gibidir. Elbette, "aşkın olan"ın kendisinin duyumunun böylelikle ortadan kalkması, anlaşılabilir bir şeydir. Acaba Kant'ın kendisi bu duyumu, 'şayet bu apriori mümkün olabilecekse, aşkın sorunun "nesnelerle değil, nesnelere ilişkin bilgi biçimimizle" meşgul olması gerekmez mi' sorusu çerçevesinde belirlememiş midir? Kant, deneyimin ortaya çıkışının açıklanışı değil, onun saf mevcudiyetinin analizi söz konusu olduğunu hep vurgulamamış mıdır? Fakat bütün bu açıklamalar, Kant'ın kavrama yetisi analizini, analizde sadece düşünmenin psikolojik "şekil verme imalathanesi"nin yeni bir biçimi söz konusu edilmiş gibi yorumlanmaktan kurtaramamaktadır. Bu yorumlama haklı olsaydı, o zaman elbette Kant'ın
226 soru-koyması, sensüalizmin soru koymasından, aşkın sorunun, bilincin içinde güçler ilişkisini yerinden oynatmış ve yeni bir ruhsal güçler ilişkisi üretmiş olmasından başka bir üstünlüğe sahip olmazdı. Bu durumda bu değiştirme ve üretme o kadar yüksek seviyeli değerlendirilmek istendiği halde, sonuçta Kantçı tümdengelim, metodik bakımdan daima sensüalist açıklama denemesiyle aynı zeminde hareket edecektir. Çünkü bu tümdengelim de, sadece saf anlam problemlerini gerçeklik problemi haline çevirerek ve bu problemin sebebini reel olgulara ve bu olguları belirleyen nedensel güçlere bağlayarak aydınlatma ve çözme girişimini ifade edecektir. Kant'ın esas itibariyle doğrudan sorduğu ve "kendi imkânının şartları" içinde kavramayı denediği saf kavrama yetisi kavramlarının nesnel geçerliliği, bu geçerliliğin, onun yaratıcısı olan kendinde var olan bir "aşkın özne"den çıkarılmasıyla, yeniden haklılık kazanırdı. Fakat bununla elbette eleştirel-fenomenolojik problemin altına ontik bir problem, saf fonksiyonel incelemenin altına tözsel bir inceleme yerleştirilmiş olur. "Kavrama" yetisi, aynen "ölü" duyumu

canlandıran ve bu duyuma bilincin yaşantısı için hayat veren bir ruh falcısı ve sihirbazı gibi ortaya çıkar. Bu noktada şunu sormak gerekir: Acaba bu yararsız "ölü" duyumun hiçbir gerçekliği olmadığı ve psikolojik düşünmenin sanatsal üretimi olduğu bir kez kavranır kavranmaz, kavrama yetisinin bu büyücülüğüne, bu sır dolu sürece ihtiyaç var mıdır? Bu duyum yabancılığının salt bir kurgu olduğu bir kez anlaşıldıktan sonra, salt anlam yabancısı varoluştan anlam gibi bir şeyin nasıl "meydana geldiği", bir duyunun ilkesel bakımdan duyuma yabancı bir şey olarak duyumlamanın "hammaddesi"nden nasıl ortaya çıktığı sorusu sorulabilir mi? Eğer gerçekten, Kant'ın üzerine basarak açıkladığı gibi, "bağlantısız görünüş bizim için asla en azından mümkün bir bilinç haline gelmeyecekse ve görünüş kendi kendinde hiçbir nesnel gerçeklik taşımadığı ve sadece bilgide var olduğu için hiçbir yerde olamayacaksa"[106], bilinç elbette sadece bu formların "içinde" varolduğu, formlardan "önce" var olmadığı için, bu "hiçbir şey"in "bir şey" e nasıl dönüştüğü, onun bilincin formlarına nasıl kabul edildiği ve formların içine nasıl nakledilip sokulduğu, hangi hakla eleştirel felsefenin zemininde araştırılabilir?

Kendi tarihsel başlangıç noktasında Kantçı düşünceden hem 227
farklı, hem de ona açıkça karşıt bir görünüm sergileyen başka bir düşünce silsilesi, bizi, benzer bir inceleme ve metodik probleme götürür. Modern fenomenoloji, algıyı tanımlayışında ve analizinde, Kant'a değil de Brentano'ya ve bilincin kendi kavram belirleyiciliğine bağlı kalmıştır. Brentano'nun "Emprik Duruş Noktasından Psikoloji"si, "psişik olan"ın, bilincin işaret edilen unsurunu "niyetlilik" niteliğinde bulur. Bir içerik, kendine özgü bir yönelim belirleyiciliğini, "düşünmeye dayalı" bir belirlemeyi kendi içinde kuşatırsa, o, "psişik" içeriktir. "Her psişik olgu, Ortaçağ skolâstiklerinin

[106] Krit. d.rein. Vernunft, 1. bs. s. 120.

bir nesnenin niyetli (zihinsel) içsel varoluş olarak adlandırmış oldukları ve bizim, yeterince açık olmayan ifadelere rağmen, bir içerikle ilişki, bir objeye yönelim (burada bir gerçeklik anlaşılamaz) ya da içkin nesnesellik adını vereceğimiz şey ile karakterize edilir. ...Bu niyetli içsel varoluş, psişik olguların kendilerine özgüdür. ...Ve bu nedenle biz psişik olguları, onların, amaca yönelik olarak bir nesneyi kendinde içeren olgular olduğu sözleriyle tanımlayabiliriz."[107] Psişik olanın, tamamlayıcı ilişkilere girmek için soyutlanmış "veri" olarak kendinde mevcut olmadığı; tam tersine ilişkinin, psişik olanın saf varlık kesinliğine ait olduğu, burada tekrar görülmekte ve en net biçimde vurgulanmaktadır. Psişik olan, sadece işte bu varlıkta, adeta kendisinin dışında var olarak, bir başkasına yaklaşarak var olur. Öbür taraftan burada da, Brentano bile bu temel ilişki sistemini işaret etmek için, varoluşun farklılığından; nesnenin niyetli ya da zihinsel içsel varoluşunu onun reel varoluşundan ayıran bir farktan bahsettikçe, bu şey-durumunun ifadesinde belirsizlik kalmaktadır. Bu ifadeye göre, aslında "hedefleme" fonksiyonu tözsel bir varoluş vasıtasıyla açıklanmalı ve açık hale getirilmeliydi; halbuki faklılık, tasarımda herhangi bir formda "bulunduğu"; formun içine "girdiği" ve tasarımında kapsandığı için, tasarım nesneye sanki sadece bundan dolayı yönelebilmiş gibi bir manzara ortaya çıkmaktadır. Fakat şimdi bununla, burada ortaya konulması gereken "niyetliliğin" kendine özgülüğü tekrar yok edilmekteydi. Burada öncelikle, Brentano'nun ana fikrinin, Husserl'in "Mantıkî Araştırmalar"ında ve "Saf Fenomenoloji Üzerine Fikir-
228 ler"de uygulanması ve geliştirilmesi, tam olarak aydınlanmaktadır. Çünkü Husserl, bir nesnenin bilince kendini göstermesini sağlayan ve anlam hediye eden ve anlam veren eylemlerden söz etmekle, bu

[107] Brentano, Psychologie vom emprischen Standpunkt, I, Lpz. 1874, s. 115.

temsil eden ve temsil edilen ilişkisinin, şey dünyasından tedarik edilen hiçbir benzetmeyle aydınlanamayacağı konusunda, kesin kanaat sahibidir. Bir reel psişik öznenin bilfiil katıldığı eylemlerde görülen "etkinlik mitolojisi"nden artık hiç söz edilemez ve aynı şekilde eylemin kendi objesiyle ilişkisi öyle kavranır ki, içteki bir varlıktan ya da bir varlığın başka bir varlık içinde ikamet etmesinden artık söz edilemez. Bir eylemde reel parça olarak içerilmiş olan şey ile eylemin niyet anlamında hedeflediği fikrî olarak "tasarlanabilen" şey arasında, şimdi yeniden en kesin biçimde farklılık oluşur. Bu farkın oluşmadığı ya da sıkı biçimde gerçekleşmediği yerde, Husserl'in vurguladığı gibi, kaçınılmaz olarak sınırsız bir gerileme içine girilir. Çünkü tasarım, sadece nesnenin -deyim yerindeyse- bir parçasını, nesnenin bir kısmını gerçek bileşen olarak içinde taşımak suretiyle nesne ile ilişkilenebilirse, o zaman bu ekleniş ve iç içe geçme yeniden tekrarlanmalıdır. "Psikolojik-bilfiil algıdaki bilfiil varolan parça olarak kopya, yeniden bilfiil varolan bir şey, başka bir şey için imge olarak görev yapan reel bir şey olurdu. Fakat bu bilfiil varolan şey, sadece, içinde ilk kez bir şey görünen resmetme bilinci sayesinde -onunla biz ilk defa bir niyetliliğe sahip olurduk- ve tekrar bilince uygun "resim objesi" olarak başka bir reel şey için görev yapabilirdi -ki ilk sağlam niyet içinde ikinci bir niyet, zorunlu olarak var olurdu-. Fakat bu bilinç biçimlerinin tek tek hepsinin içkin ve gerçek obje arasında farklılık talep etmesi, sonuçta soyut kurgu vasıtasıyla çözülebilecek problemi kendi içinde sonuçlandırması keyfiyeti çok açıktır."[108] Fakat bu nitelikteki çelişkilere, sadece, "niyet" ya da "temsil" ilişkisinin, her türlü nesne bilgisi imkânının şartı olduğu; bundan dolayı bu ilişkinin tas-

[108] Husserl, Ideen zu einer reinen Phanomenologie, s. 186; bkz. özellikle Logische Untersuchungen II, s. 372 ff.

viri, nesneye ait olan hiçbir şeyin, dünyanın reel bir parçası ya da dünyadaki reel vakıa olarak şey dünyasına ait olan hiçbir şeyin kabul edilemeyeceği unutulduğu zaman, sadece o zaman yapılır. Sensüalizme karşı çizilmiş sınırlar, şimdi net olarak görülmektedir. Husserl tasvir edici analizin işlevsiz kalmış durumu için tanık olarak, açıkça şunları gösterir: Bu analiz, bugüne kadar "anlam hediye eden fiiller"in kendine özgü niteliğine kendini kapamıştır; o, bu fiilin gerçekleştirdiği şeyin, daima ve zorunlu olarak, adeta sabit biçimde ifadeye tam denk kılınmış hayalî imgelerin uyandırılışından ibaret olması gerektiğine inanmaktadır.[109] Burada var olan ilişkiyi tanınır ve terminolojik olarak kavranır hale getirmek için, olgusal varlığın akışı, "maddî" ve "bilgi teorisine karşılık gelen" tabakalara ayrılır. Bütün fonksiyonel, yani gerçek bilinç ve duyu problemleri, bilgi teorisine karşılık gelen tabakaya aittir. Çünkü "duyuma sahip olmak", daha doğrusu bir şeyin "duyumu içinde olmak", bundan dolayı, sadece yaşantı olan değil, aynı zamanda duyum taşıyan ve "bilgi teorisine karşılık gelen" yaşantı olan her bilincin temel niteliğidir.[110] "Bilinç, bir şey ile "ilgili" olan bilinçtir. Bilinç "duyu"yu, deyim yerindeyse, "aklın", "iç dünyanın", "ruhun" tözünü kendi içinde taşıyan kendilik tözüdür. Bilinç, "psişik bütünlükler"in, birleştirilmiş olan içeriklerin, kendi içinde anlamsız, herhangi bir karışıklık içinde de hiçbir "anlam" verilmeyen "duyumlamalar"ın akışının ya da "demeti"nin adı değildir. ...Bilinç ...sensüalizmin doğrudan görmek istediği şeyden, gerçekten kendinde anlamsız, irrasyonel -fakat kolaylıkla rasyonel hale getirilen- maddelerden farklıdır."[111]

229

Bu durumda biz, merkezî problemimize "sentez" ve "niyet" kavramlarından hareketle, iki farklı düşünce hareketi ve sistemi

[109] Bkz. Husserl, Logische Untersuchungen II, 61.
[110] Ideen, 85, 90 (s. 175, 185)
[111] Ideen, 86, s. 176.

içinde, merkezî problemimize işaret edildiğini görmekteyiz. Fakat şimdi geride, bu problemin duruş noktasından bakınca, henüz bir şüphe ve hesaplaşma kalmaktadır. Eğer, Husserl'de görüldüğü gibi, bilincin alanı "duyum"un alanıyla kökten kesinlik içinde özdeşleşirse, o zaman temelde bilincin içinde, mutlak karşıtlık olarak form ve madde karşıtlığı bulunmaz mı? Burada, biri maddî tabaka olarak gösterilebilecek olan iki "tabaka" var mıdır? Ya da, maddeyi öncelikle belirli bir duyumla dolduran, duyumlamanın maddesine hayat veren canlandırıcı fiillerden konuşulduğunda, "fiziksel" ve "ruhsal" olanı zorla ayıran, "beden" ve "ruh"u karşılıklı-bağımlı olarak birbirine bağlamak yerine, tözsel bakımdan farklı olarak değerlendiren ikicilik (düalizm) tortusu bulunmaz mı? Bu bağıntılılığın zorunluluğu, kendini bize saf ifade olgularının incelenişinde gösterir.[112] Ve bu zorunluluk, ifade problemlerine yönelişte attığımız her adımda yeniden ortaya çıkar. Fakat bu zorunluluk vasıtasıyla, "varoluş" ve "bilincin", "madde" ve "form"un ilkesel olarak birbiri karşısında tamamen iki farklı "tabaka" olarak belirginleşebilecekleri hesaba katılmaz. Husserl, yaşantıların bütününü iki parçaya; kendi içinde henüz "duyu" ile ilgili hiçbir şeye sahip olmayan "birincil içerikler"e ve niyetliliğin kendine özgülüğünü temellendiren yaşantı durumlarına ayırır. "Duyusal" yaşantıların, işitme-dokunma, renk verileri vb. şeklindeki duyu verilerinin üzerinde, adeta canlandırıcı ve anlam verici bir tabaka; "kendi içinde niyetlilikle ilgili hiçbir şeyi taşımayan duyusal şeyden, şimdi somut niyetli yaşantı meydana getiren bir tabaka"[113] bulunur. Burada da tekrar şunun sorulması gerekir: Acaba bu "meydana getirme"nin kendisi, saf olgusal olarak gösterilebilir olan şeye mi aittir? Fenomenoloji niyetlilik ve duyum alanında zorunlu olarak kalmaya devam ettiği

230

[112] Bkz. yukarıda s. 108 ff, 116ff.
[113] Ideen 85, s. 172.

için, o, duyu yabancılığını sadece göstermek de isteyebilir mi? "Duyusal ὕλη (madde) ve niyetli μορφή (görünüş)'ün dikkat çekici birliği ve ikiliği", burada gerçekte her zaman ortaya çıkabilir. Acaba onlar bize "formsuz maddeler"den ve "maddesiz formlar"dan bahsetme hakkı verirler mi? Bu ayırma, doğru anlamda, bilinci analizimizin zorunlu donanımlarına ait olabilir. Acaba biz bu analitik ayırmayı, bu *distinctio rationis*'i*, bilincin kendi saf "verilmiş" içeriklerine, olguların içine yerleştirebilir miyiz? Biz hep bilinç olgularının somut bütünlüğünü, Aristoteles'in ifadesiyle, σύνολον (kaos)'u sadece "madde" ve "form"dan tanıdığımız için, burada farklı formlar içine yerleşen özdeş bir maddî mevcudiyetten bahsedebilir miyiz? Fenomenolojik incelemenin duruş noktasından bakınca, "kendinde form" olmadığı gibi bir "kendinde madde" de yoktur. Sadece madde ve form kabulü taşıyan bakış açısı altında karşılaştırılabilen ve ona göre belirlenip ayrılabilen tümel yaşantılar vardır. Bir örnek olarak, bir kez doğrudan algıladığımız, başka kez sırf hatırladığımız melodinin "aynı" melodi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu, her iki yaşantının, algılama ve hatırlama yaşantısının, herhangi bir tözsel bileşen olmakta uzlaştıkları anlamına değil; yalnızca onların birbirine denk geldikleri ve fonksiyonel olarak birbiriyle ilişkilendikleri anlamına gelir. Burada aynı duyusal mevcudiyetin farklı formlarda tekrarlanışı söz konusu değildir; tam tersine burada söz konusu olan şey, nicelik ve nitelik bakımından farklı olan belirli yaşantı bütünlüklerinin, yaşantıya yönelmeleri ve aynı "nesne"yi anlatmalarıdır. Ve böylelikle, aynı zamanda, her konuda gördüğümüz gibi, bizzat temsil kavramından akan bağıntılandırma var olmaktadır. Çünkü hiçbir bilinç içeriği, kendinde salt "hazır" değildir; o kendinde henüz "temsilî"dir. Her güncel yaşantı, her iki unsuru çözülemez birlik içinde kendinde bulundurur. Her canlandır-

231

* Ayırıcı akıl

ma bilfiil o anda mevcut olanı nasıl bilince bağlamayı gerekli kılıyorsa, her bilfiil o anda mevcut olan da, canlandırma anlamında görev yapar. Bu değişim ilişkisi, "form" değil, sadece bilgi teorisine karşılık gelen unsur, her canlandırmanın ve "ruhsallaştırma"nın dayandığı şeydir.

Bununla beraber "bilgi teorisine karşılık gelen" unsurdan "şekilsiz maddeye karşılık gelen" unsurun soyut biçimde ayrılışını teşvik eden ve ayrılmayı haklı kılıyor gibi görünen şey, iki unsur her ne kadar hiçbir zaman mutlak anlamda bir diğerinden ayrılabilir olmasa da, onların geniş ölçüde birbirinden bağımsız değişken olmaları durumudur. Elbette "madde", daima herhangi bir formda bulunmalıdır. Fakat madde tek bir anlam verme biçimine bağlı olmayıp, bir nitelikten diğerine geçebilir ve adeta "değişebilir". Bu şey-durumu, duyumun kipliğini değiştiren geçiş örneklerine başvurursak, daha açık biçimde ortaya çıkar. Mesela görsel alandaki bir yaşantıyı inceleyelim: Bu yaşantı, hiçbir zaman salt "duyumlama verileri"nden, görsel nitelikteki renk ve aydınlık duyumlamalarından birleşerek oluşmuş değildir. Onun görülebilirliği, hiçbir zaman belirli bir "görüş" formunun dışında ve ondan bağımsız şekilde düşünülemez. Yaşantı, "duyusal" yaşantı olarak daima bir anlamın taşıyıcısıdır ve adeta anlamın hizmetinde bulunur. Fakat işte bu noktada, yaşantı, artık çok farklı fonksiyonları gerçekleştirebilir ve bu fonksiyonlar sayesinde çok farklı anlam dünyalarına açılabilir. Biz görsel bir ürünü, mesela basit bir çizgisel karakteri, onun saf ifade duyusuna göre alabiliriz. Çizgisel görüntüye dalmak ve onu kendimiz için inşa etmek suretiyle, onda aynı zamanda gerçek bir fizyonomik "karakter" konuşur. Kendine özgü bir "ruh hali", mekânsal kesinlik içinde biçimlenir. Mekândaki çizgilerin bir aşağı bir yukarı hareketi, içsel bir sarsıntıyı, dinamik bir azalma ve çoğalmayı,

232 ruhsal bir varlığı ve yaşantıyı kendi içinde taşır. Ve bu noktada hem kendi gerçek iç durumlarımızı mekânsal formun içine, öznel keyfîlik şeklinde ve hissedilecek biçimde yerleştiririz; hem de bizzat bu durumlar kendini bize canlı bütünlük olarak, bağımsız yaşantı dışlaşması olarak verir. Bu iç durumların formun içine sürekli ve sakin biçimde süzülmesi ya da birdenbire kırılması, oların ahenkliliği ve uyumluluğu ya da düzensizliği, sertliği ya da yumuşaklığı; bunların hepsi formun kendisinde, iç durumun gerçek varlığının ve nesnel "doğa"sının belirlenişi olarak ortaya çıkar. Fakat bütün olarak bu içsel durum, biz çizgisel karakteri başka bir "anlam"da kabul eder etmez; onu matematiksel ürün olarak, geometrik figür olarak anlar anlamaz, hemen geri plana düşer ve ortadan kalkıp kaybolur. Bundan böyle çizgisel karakter salt şemaya, geometrik yasalılığın anlatım vasıtasına dönüşür. Bu yasalılığın anlatımına hizmet etmeyen, çizgisel karakterde bireysel durum olarak ifade edilmiş olan şey, şimdi bir darbeyle tamamen bir anlamsızlığa doğru kayıp gider; o, zihinsel görüş alanında kaybolmuş gibi olur. Sadece renkler ve parlaklık değeri değil, aynı zamanda çizimde ortaya çıkan mutlak nicelikler de bu imhaya uğrar. Onlar geometrik ürün olarak çizgisel karakter için, kesinlikle önemsizdir. Çizgisel karakterin geometrik anlamı bu şekilde bu niceliklere değil, niceliklerin ilişkilerine, gerçekliğine ve orantısına bağlıdır. Daha önce, dalgalı bir çizginin aşağı ve yukarı hareketinde içsel bir ruh hali simetrisi karşımıza çıkmaktayken, şimdi ise trigonometrik bir fonksiyonun grafiğe bürünmüş ifadesini görmekteyiz. Orada önümüzde, nihayetinde tüm içeriği analitik tasvir formülü içine karışıp kaybolan bir eğriye sahibiz. Bu mekânsal biçim, bu ifadenin paradigmasından başka bir şey değildir. Biçim sadece, kendinde açık olmayan matematiksel düşüncelerin giyindiği örtüdür. Bu düşünce kendi başına değildir;

bu düşüncede kuşatıcı yasalılık, mekânın yasalılığı kesin biçimde görülmektedir. Her tek geometrik ürün, bu yasalılığa dayanarak diğer mümkün mekân biçimlerinin genelliği ile bağlanmış olur. Ürün belirli bir sisteme -sebeplerin ve sonuçların, önermelerin ve hakikatlerin cisimleştiği sisteme- aittir. Ve bu sistem, evrensel anlam formuna işaret eder; özel geometrik biçim, ancak bu anlam formu vasıtasıyla mümkün olmakla beraber, ancak yine onun vasıtasıyla kurulup "anlaşılır" olur. Eğer biz çizgisel karakteri mitik sembol ya da mesela estetik sembol olarak alırsak, tekrar tümüyle başka bir bakış çerçevesi içine yerleşiriz. Mitik sembol mitik temel karşıtlığı, "dünyevî" ve "kutsal" olma karşıtlığını kendinde taşır. Bu sembol, bu iki alanı birbirinden ayırmak, uyarmak ve korkutmak için, kutsalın kutsanmamış olana yakınlaşmasını ve onunla temasını engellemeye yönelmiştir. Mitik sembol bu noktada, işaret olarak, yani kutsalın tanınmasını sağlayan ayırıcı işaret olarak etkili olduğu gibi, aynı zamanda, içinde büyülü-zorlayıcı, büyülü-çarpıcı bir gücü şeysel olarak barındırır. Estetik dünya, böyle bir zorlamayla ilgili hiçbir şey bilmez. Çizim, büyülü-mitik yorumlama ve uyarma çevresine götürdüğü gibi, ona süsleme nazarıyla bakılırken, mantıkî-soyut anlamda, aynı şekilde "anlamlı olma" çevresine de götürebilir. Çizim bizzat kendi içinde, sadece sanatsal incelemeye, estetik "görüş"e açılan bir duyumlama da taşıyabilir. Burada mekânsal formun yaşantısı, öncelikle çizimin bütünlüklü bir ufka ait olduğu ve bunu bize anlattığı, hem sadece basitçe "olduğu" ve hem de adeta yaşadığı ve nefes aldığı belirli bir atmosfer içinde bulunduğu noktada, tekrar sona erer.[114]

233

[114] Bkz. Halle'deki (1927) estetik kongresine sunduğum bildiri; "Das Symbolproblemen und seine Stellung im System der Philosophie", Zeitschr. für Asthetik u. allgem. Kunstwissenschaft, hg. von Max Dessoir, c. XXI, s. 191 ff.

Eğer farklı anlam verme kiplerini birbirinin karşısına koymak yerine, onların tek tek her birinin içinde varlığımızı sürdürürsek, aynı ilişkiyi, dar bir mekâna sıkıştırılmış olarak yeniden elde ederiz. Burada da aynı karakteristik ayrımlaşma süreci izlenebilir ki, bu süreç vasıtasıyla bir içerik çok farklı ince "anlam" ayrımlarını kendine mal edebilir ve birinden diğerine geçebilir. Böylece biz, mesela "renk" içeriklerinin sadece görünüşte nasıl kesin aynı biçimli görsel bir nitelik ifade ettiğini görmekteyiz. Renklerin yalın ve bağımsız kesinlik olarak kavranmasına ya da bir nesneye yapışmış "nesne renkleri" olarak düşünülmesine göre, renkler farklı bir "birleşme değeri" kazanır. Bir manzara içinde bakılınca, renklerin dünyası bize, Goethe'nin ifadesiyle, "ışığın ızdırabından ve hareketlerinden" başka hiçbir şey ifade etmez. Renk, başka manzara içinde, şey dünyasına bağlanmış, bu dünyayla ilişkilendirilmiş ve bu dünyaya adeta sinmiş gibi görünür. İlk bakış açısında renkler, bizim için adeta serbestçe oluşmuş ışık ürünü ve ışık sistemidir. İkincisinde renkler, bizzat kendisi değil, bir başkasının içinden onun vasıtasıyla görülebilir şeyler olmaktadır. Bu durumda da mesela renklerin, daha sonradan farklı formlara giren ve böylelikle farklı biçimlere dönüştürülebilen ilgisiz ve önemsiz bir dayanağı
234 gösterilemez. Böylece daha ziyade renk olgularının, kendi fenomenal özellikleri içinde, renkleri içinde bulunduran bir düzene bağlı oldukları sonucu çıkar ki, onların görünüş biçimleri, işte bu düzen vasıtasıyla belirlenir.[115] Biz bu karşılıklı belirlenişi, renkler için kullandığımız "sembolik özlülük" terimi ve kavramını işin içine so-

[115] Bkz. yukarıda bölüm II, kısım 2, s. 144 ff.

karak ifade etmeye çalışmaktayız. O halde "sembolik özlülük"ten, duyusal yaşantı olarak algı yaşantısının, aynı zamanda belirli bir somut-olmayan "duyum"u kendi içinde bulundurma, bu duyumu doğrudan somut ifade haline getirme niteliği anlaşılmalıdır. Burada, olguların sonradan yorumlanmasını, değerlendirilmesini ve yeniden düzenlenmesini sağlayan herhangi bir "tamalgı" eyleminin sonradan eklendiği salt "algılanabilir" olgular söz konusu değildir. Algının kendisi, gerçekten içkin düzenlenişi sayesinde zihinsel "eklemleniş" niteliğini kazanır; aynı zamanda kendi içinde eklenmişlik olarak belirli bir duyuma bağlı olmayı da gerektirir. Kendi tam güncelliğinde, kendi bütünlüğü ve canlılığı içinde algı, aynı zamanda duyum*daki* bir yaşantıdır. Algı, duyuma tamamlayıcı olarak dâhil edilemez; tam tersine, adeta bu çevrenin içinde doğmuş olarak görülür. Burada ve şimdi verili algı olgusu, tek bir olgu karakteristik bir duyum bütünüyle, içten doğma anlamında ilişkilidir ve düşüncede var olan iç içe girmişlik taşır. Bu ise, sembolik "özlülük" ifadesi olarak görülmelidir. Eğer biz, mesela temel ve esas bir zaman bilinci sisteminde geleceğe yönelir ve adeta geleceğin içine hücum edersek, o zaman bu girişim, şimdiki algıların toplamının, gelecekle ilgili olarak *şimdi*de ifade ettiği biçimdeki bir hayali, yeni bir manzarayı bize basitçe bildirdiği anlamına gelir. Gelecek daha ziyade tamamen kendine özgü bir "görüş" biçimi içinde kendini gösterir; o, şimdiki zamandan, "vaktinden evvel yapılmış" olur. *Şimdi*, gelecekle doldurulmuş ve gelecek doygunu *şimdi*dir; Leibniz in adlandırdığı gibi, *praegnans futuri*dir. Bu özlülük biçiminin, apaçık nitelikler vasıtasıyla, niceliksel algı imgeleri kümesinden, ayrıca kümenin çağrışımlı bağlantısından ve birleşmesinden ayrılması; bu özlülüğün, "çıkarımsal" eylem olarak yargılama ve karar

verme eylemlerine geri gönderilmesiyle çok fazla açıklanamaması, bize bütün hallerde kendini göstermektedir. Sembolik süreç, bilinci tamamen dolduran ve bilincin bu akan hareketinde, bilincin sürekliliği ve değişmezliği gibi doluluğunu, onun bağlamını ve çeşitliliğini de gerçekleştiren uyumlu bir yaşantı ve düşünce akışı gibidir.

235

Bağıntı, bilincin inşasına egemen olan ve bilinçte gerçek "a priori" olarak, özsel-ilk ortaya çıkan saf ilişki olduğu için, bilincin analizini hiçbir zaman "mutlak" unsurlara dayandıramama şeklindeki bu süreç, bu nedenle yeni bir yönüyle kendini gösterir.[116] Sadece bu "temsil eden"den "temsil edilen"e ve bundan tekrar diğerine geriye gidiş gelişlerde, bilfiil varolan nesnelerin olduğu gibi zihinsel nesnelerin bilgisi ve ayrıca *ben*in bilgisi ortaya çıkar. Bilincin sırrı, onun içinde binlerce bağıntının nabız atışının mevcut olmasıdır ve burada biz, bilincin gerçek nabzını yakalarız. Salt "veri" olan, doğrudan verilmiş olup bu verilmişlik içinde yansıyan bilinçli algı yoktur; tam tersine her algı belirli bir yönelim karakterini kendi içinde taşır. Bu yönelim niteliği vasıtasıyla o, kendi *burada* ve *şimdi*de oluşunun dışına yönelir. Bununla beraber, salt algı ayrımlaşması olarak yönelim, deneyimin bütünleşmesini de ken-

[116] Ben "ilişkinin önceliği" konusundaki bu temel düşüncede, "eleştirel psikoloji"nin tüm temel ve esas kabullerini benimseyen Natorp ile aynı kanaatteyim. Natorp ısrarla şöyle söyler: "Her gerçek bilinç ilişkisinin -fakat bu ortaya çıkarma değil, temsil, doğal olma anlamındadır- hazır etmeyi, bilinçte kuşatılmış durum olarak, sadece temsilî bilinçten oluşturmuş olması, bilince çok önemli gelmiş gibidir. ....Gerçekten sadece temsil için temel olarak, bu, soyutlama vasıtasıyla bilince hediye olarak verilmiştir. Bilincin gerçek yaşantısında ilişki daha ziyade öncelikli, doğrudan kendinde olurken, sadece teorik yeniden kurma açısından sürekli ve aynı öneme sahip başka ilişki noktası önceden gerçekleşir." Allgem. Psychologie, s. 56)

dinde taşır.[117] Bu bütünleşme, tek tek unsurlardan hareketle deneyim-bütününün kavranışı mümkün olabilir ve gerçekleştirilebilirse, o zaman birinden diğerine geçiş kuralı olan belirli ilkelere ihtiyaç hâsıl olur. Gelip geçici anlık algının tek başına değeri -matematiksel benzetme ile ifade etmek gerekirse-, genel bir fonksiyon denkleminde bulunan ve bu denklemden hareketle belirlenebilir olan değer olarak kavranmalıdır. Bu belirlemenin kendisine, sırf tek tek değerlerin kümelenmesiyle ve onların toplu bağlantısıyla değil, doğrudan temel ve esas kategorik formlar içinde deneyimlenen düzen vasıtasıyla erişilebilir. Tek başına olan ve varolan, kendi nes- 236
nesel anlamı bakımından, mekânsal-zamansal ve nedensel düzene, kendine özgü-şey-düzenine katılmasıyla belirlenebilir. Varolan, böyle bir düzen vasıtasıyla, özel bir yönelim-duyumunu, adeta belirli bir amaç noktasını işaret eden bir vektör kazanır. Matematiksel dille konuşursak; yönelmiş olan ve yönelmiş-olmayan nicelikler birbiriyle basitçe nasıl çok az toplanabilmekteyse, aynı şekilde "maddeler" ve "formlar"ın, "görünüşler" ve kategorik "düzenler"in birbiriyle "bağlanması"ndan da fenomenolojik ve bilgi-eleştirel olarak çok fazla söz edilemez. Eğer "deneyim" teorik sistem olarak ortaya çıkmak zorundaysa, her özel olan şey de, böyle düzenler "bakımından" belirlenebilir ve belirlenmelidir. Bu sisteme "katılma", görünüşe öncelikle nesnel gerçeklik ve nesnel kesinlik verir. Görünüşün kazandığı "sembolik özlülük", görünüşü kendi somut mevcudiyetinden asla mahrum bırakmaz; fakat özlülük aynı zamanda, bu mevcudiyeti basitçe yayma konusunda değil, kendi içinde bütünleşmiş sürekli bir forma dönüştürme konusunda garanti teşkil eder.

[117] "İntegrasyon" (bütünleşme) kavramı ile ilgili olarak bkz. c. I, s. 40.

IV. Kısım:
Sembol Bilincinin Patolojisi

1. Sözyitimi hastalığında sembol problemi

237 Dilin felsefesi ve mantığı var olduğu sürece, düşünme ile konuşma ilişkisi felsefî incelemeyi hep uğraştırmıştır. Felsefî refleksiyonun ilk başlangıçlarından itibaren bu problem, araştırmanın odak noktasında bulunmaktadır. Grek dili iki temel soruyu; düşünme sorusu gibi konuşma sorusunu da bir ifade içinde bir araya getirerek, bu durumunu canlı olarak kanıtladı. Kavramın ve kelimenin, düşünülmüş ve konuşulmuş "logos"un net olarak ayrılığı ve onlar arasındaki metodik fark, öncelikle bilim olarak mantığın kavranışını mümkün kılan temel görevler arasında olduğu gibi, onların birliği de, belirli bir anlamda Grek kurgusunun *terminus a quo*sunu, başlangıç noktasını oluşturmuştur.[1] Fakat mantığın tarihinde bu ayrım aşamalı olarak bilinip net bir sistematik ifade haline getirilmiştir. Mantık tarihinde ilk baştaki kavrayış zemini hep kırılgan olmuş; burada önceden bulunan karmaşık ilişki, yalın bir özdeşlik ilişkisine geri götürülerek aydınlatılmaya çalışılmıştır. Ortaçağ nominalizmi, mantıkî kavram bulmacasını çözme konusunda, bu geri götürme yolundan başka bir yol bulamamıştır. Kavramın olduğu ve ifade ettiği her şeyi kavram, kendinden doğru ve kendisi vasıtasıyla gerçekleştirir. Kavram, kendi genelliğini ve anlamlılığını yalnızca dilden miras almıştır. Ortaçağ mantığında tümellerin doğası üzerine
238 yapılan ve yüzyıllarca devam eden kavgada en sonunda zaferi kazanan, yenilikçiler, Wilhelm von Occam okulunun adcıları (nominalistler) ve terimciler oldu. Yeniçağ felsefesinde bu zafer kesin şekilde pekiştirilmiş gibi görünmektedir. Sadece Hobbes *veritas non in re, sed in dicto consistit** önermesini ifade etmekle kalmaz, Leibniz

---

[1] Ayrıntılar Ernst Hoffmann'da; Die Sprache und archaische Logik (Dil ve Arkaik Mantık), Heidelberger Abh. Zur Philosophie und ihrer Geschichte II, Freiburg und Tübingen 1925; ayrıca bkz yukarıda s. 137 ff.

* Gerçeklik kavramı objelerde değil, işaretlerde bulunur.

de *De principio individui*** yazısında nominalist mantıkçıların tarafını tutar ve mantıkî formlar öğretisinin bütün olarak inşasında, şeylerin bilgisinin işaretlerin doğru kullanımına bağlı olduğu önermesine dayanır; öyle ki genel karakteristiğin temeli, genel bir bilim öğretisinin, bir "scientia generalis"in kazanılması haline gelir.

Konuşma ve düşünme ilişkisi problemiyle yakından akraba bir problem, başka bir soru; yani algı dünyasının inşası için dilin anlamının ne olduğu sorusunu, felsefî özbilinç, konuşma ve düşünme arasındaki karşılıklı bağlantı ve içsel ilişki probleminden epeyce geç fark eder. Bu, tamamen anlaşılabilir bir durumdur: Öteden beri, algı doğrudan bir kesinlik ve doğrudan bir gerçekliğe sahip olmaktayken, her düşünmenin salt dolaylı olanın çevresinde hareket etmesi durumu, düşünme ile algı arasındaki karakteristik fark olarak gösterilmektedir. Bu kesinliği ve gerçekliği de biz, sembolün, kelime ve işaretin egemenliğine bırakmak istersek, o zaman bununla, bütün sağlam zeminlerin kayıp gitmesi tehlikesi karşımıza çıkar. Öyle görünüyor ki, herhangi bir yerde sembolün anlamı bir kez daha kesin-verili ve asıl anlamlı bir şeye dayanmak zorundadır. Salt işaretin anlamlılığı, en baştan iki anlamlılık lanetiyle dolmuş gibi görünmektedir. Semboldeki her temsil/anlatım çok-anlamlılık tehlikesini kendinde taşır. Öncelikle bize algıda verilmiş olan bilme temellerine geri dönüş, bizi bu çok-anlamlılıktan kurtarır ve bu geri dönüşle biz, "çok iyi yuvarlaklaştırılmış yeryüzü"ne yerleşiriz. Böylece "kavram realizmi"ne karşı yapılan kavganın amacı ve anlamı, asıl realitenin yolunu bu kavgayla serbestçe açmak, algı realizminin zafer kazanmış şekilde yerini açıkça koruyabilmesi olmuştur. Her hakikati kelimede kesinleştiren ve en sonunda kelime içinde eriten Hobbes, bir alanı bu kökten nominalist çıkarımlardan kesin olarak hariç tutar. Kendi doğası gereğince iradî ve salt gele-

** Ayrılmaz kök/menşe.

239 neksel olan her düşünme ve konuşma, en sonunda kendi sınırlarını, basitçe kabul edilen ve bilinen doğrudan duyusal görüntülerde bulur. Dili ve düşünmeyi bu ilk-tabaka üzerine yükselten bütün yapının yıkılacağını kabul edersek, o zaman bu tabakanın kendisi, yakalanamaz kesinliği içinde el sürülmemiş halde kalır. Modern duyumcu psikoloji, algı bilgisinin kendi-anlaşılabilirliğini ve öz yetkinliğini, özerklik ve kendine-yeterliliği kabul eden bu dogma üzerine inşa edilir. Psikoloji çevrelerinde bu doğmaya açıkça saldırmaya pek cesaret edilmez; bu dogma sadece yavaş yavaş ve göreli geç olarak, en son yüzyılda psikolojinin metotlarının dönüşümü sayesinde, egemen konumdan indirilebilmiştir. Bu dogmada, çok uzun süre önce, başka bir taraftan doğru gedik açılmıştı. İlkönce kesin şekilde bu dogmaya saldıran eğilim, empirik psikoloji değil, eleştirel dil felsefesi olmuştur. Dil felsefesinin Wilhelm von Humboldt ile yaşadığı derinleşme ve genişlemede en karakteristik olan şey, Humboldt'un, kendi sorusunu en baştan yalnızca kavramların dünyasına değil, aynı zamanda algı ve seyir dünyasına da yöneltmesi durumudur. Humboldt, dilin sadece kendinde algılanmış nesneleri seste gösterdiği kabulünün dilde onaylandığı fikrinde değildir. Humboldt'a göre böyle bir kavrayışla, dilin tam ve derin içeriği tam anlamıyla ele alınamaz. İnsan dünyayı sadece dil vasıtasıyla değil, ayrıca görsel olarak da seyredip, bu seyir içinde yaşayarak düşünür ve kavrar; insan işte bu ortamla sınırlanmıştır. İnsanın bir "nesnesel" gerçekliği kavrayışı, onu bütün olarak kendi önünde kurup ayrıntılı olarak biçimlendirmesi ve onu parçalara ayırarak düzenlemesi: Bunların hepsi, dilin katkısı ve canlı bir "enerjisi" olmaksızın gerçekleştirilip tamamlanamaz. Humboldt'un dil felsefesinin bu temel önermelerinde ve tezlerinde, psikolojiye de önemli bir görev yüklenmiştir. Fakat bu görev dilde tam önemli hale gelmeden önce, uzun zaman sürüncemede kalmış gibidir. Herbart'ın okulunda bile, Lazarus ve Steinthal'de bile, dilsel olguların doğası-

na derin biçimde nüfuz edip kavranmadıkça psikolojinin gerçek temelinin kazanılamayacağı kanaati egemendir. Steinthal aynı eserde, psikolojiye ve genel dilbilimine giriş yapmayı denemiştir.[2] Ondaki bu psikolojiyle dilbilimin bağı, Wundt'un "Toplum Psikolojisi" eserinin inşasını kuşatıcı bir dil teorisiyle başlatmasında görülen bağdan daha sıkıdır. Fakat bu teoride, dil başka bir açıdan, her ne kadar psikolojik incelemenin en önemli nesnelerinden biri olarak görülse de, bu anlayışın, ondaki inceleme metodu üzerinde kesin bir etki taşımadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü Wundt'ta, psikolojinin ana şeması -ki Wundt özel ruhsal olguları açıklarken bu şemaya dayanır- esas itibarıyla dilin analizi vasıtasıyla şekillendirilmez; tersine bu şema, sadece yeni bir nesne üzerine taşınır. Bu analiz vasıtasıyla psikoloji, çok önemli bir sermayeyle zenginleştirilmeliydi; fakat bu zenginleştirici şey psikolojinin yanında basit şekilde mevcut olan olarak ortaya çıkmamalıydı. Bu şey, psikolojinin sistematik kavranışında, psişik olanın kendisinin ana yapısının kavranışında, herhangi bir içsel değişim gerçekleşmeksizin, onlara eklenir. Wundt, psikolojinin temelini, dil incelemesi yaklaşımında attı. "Algı" ve "duyumlama", "tasarım" ve "seyir", "çağrışım" ve "tamalgı" kavramları, "fizyolojik psikoloji"de sabit biçimde belirlenmiştir. Wundt'un "toplum psikolojisi", onlara bir damga vurarak yeni iz bırakma girişiminden hayli uzaktır; Wundt'un toplum psikolojisi, sadece dilin, dinin, sanatın, mitosun vs. yeni malzemesinde doğrulanma ve onaylanma peşindedir. Modern psikoloji, dil incelemesini başından itibaren kesin-belirlenmiş bir şematizme bağlanmışlıktan kurtarmaya ve dilin içinde psikolojinin yeni bir

240

[2] Steinthal, Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, Berlin 1871; Lazarus, Das Leben der Seele in Monographien über ihre Erscheinungen und Gesetze, c. II, Berlin 1857.

kullanım alanını ve gerçek bir metodik nüvesini görmeye erişemeden önce, uzun ve yorucu bir çalışma gerekliydi.[3]

241 Psikolojinin dar çerçevesi içinde açılan bu yeni yola yavaş ve kararsız adımlarla girilirken, burada önceden var olan problem, başka bir taraftan güçlü biçimde etkilendi ve desteklendi. Algı dünyasının içyapısı ile dilin oluşumu arasındaki ilişki sorusu, asıl dil psikolojisinde göreli geç soruldu. Fakat o, en başta dil patolojisinde kendini belli etmiş olmalıydı. Dil patolojisi de, öncelikle saf düşünme süreçleri alanında, belirli nitelikteki patolojik dil değişiklikleri şeklinde görülen hastalıkları tasvir ve analiz etmekle başlamıştır. Fakat bu yolda ileri gidildikçe, bu çerçevenin çok dar çizilmiş olduğu açıkça görülmekteydi. Farklı dil bozukluklarının klinik tablosu, ancak onların içinde salt "akıl bozukluğu"ndan başka hiçbir şeyin görülmediği noktada durup kalındığı sürece, tam net biçimde gösterilebilmekteydi. Sadece "zekâ" değil, ayrıca hastaların tüm davranışları ve ruhsal "kavrayışlar"ı, onların dil bilincinin ve dilsel performans yeteneğinin değişimiyle değiştirilmiş ve engellenmiş olarak ortaya çıkmaktadır. Öyle görünüyor ki, dil dünyasıyla algı ve seyir dünyası arasındaki gerçek içsel bağlantı, öncelikle her ikisini birbirine bağlayan bağ özel şartlara dayanarak gevşemeye başladığı zaman, tam açıklık içinde kavranabilmiştir. Öncelikle bu gevşemede ilk olarak duyumun bir verisi olarak adlandırılan "algılama" dünyasının, dilin zihinsel ortamına nasıl aşırı derecede bağlı olduğu; dilde gerçekleşen zihinsel aracılık sürecinin engellenişinin ya da güçleştirilmesinin, algının kendi doğrudan "niteliği"ni ve

[3] Çağdaş psikoloji çalışmalarında, dil probleminin, yalnızca psikolojinin genel metot-problemi açısından kazandığı anlam, en açık biçimde Karl Bühler'in yazılarında izlenebilir; bkz. özellikle Bühler'in Psikoloji Çevresi'ndeki özet anlatımlarına, Jena 1928; dil probleminin "düşünme psikolojisi"ndeki konumu için bkz. Hoenisgwald, yukarıda s. 138 f.

"doğrudan" özgülüğünü nasıl ortaya çıkardığı ve değiştirdiği görülür. Bu bakımdan patolojik durumların gözlenmesi ve tam tasviri, doğrudan fenomenolojik analizlerin yardımıyla ortaya çıkabilirdi. Burada düşüncenin sanatkârane sınırlandırıcılığıyla, adeta doğanın sanatkârane sınırlandırıcılığı örtüşür: Normal bilinçte sadece birleşme ve "iç içe geçme" biçiminde var olan unsurlar, hasta bilincinde sanki ayrılmaya ve farklı anlamları içinde birbiri karşısında farklılaşmaya başlar. Ve böylelikle, sadece dünya üzerine düşünmemizin değil, ayrıca içinde gerçekliğin bizim için "mevcut" olduğu görsel yapının da, sembolik biçim verme ilkesine ve egemenliğine nasıl bu kadar çok bağımlı olduğu ortaya çıkar. Eski skolastik bir önerme olan *forma dat esse rei* yargısı, burada yeni bir değer kazanır. Bu önermenin hakikat içeriği ve onun göreli haklılığı, belki öncelikle "form" tözsel anlamda kabul edilmeyip saf bir fonksiyonel anlamda anlaşılır anlaşılmaz bu önerme kendine damgasını vurmuş olan ontolojik metafizik alanından tekrar olguların alanına kesin biçimde taşındığı zaman, açıkça belirginleşir.

Buna göre burada dil patolojisi, anlamı kendi sınırlarının, hatta tek bir bilimin sınırlarının dışında yakalanan bir probleme temas eder. Dil patolojisi, kendi gelişim sürecinde bu ilişkinin bilincinde olmuştur. Henry Head'ın eserindeki söz yitimi (aphasie) görüşüyle ilgili olarak yapılmış olan son sistematik özet, sembol kavramına açıkça vurgu yapar ve onu araştırmanın merkez noktasına yerleştirir.[4] Bilincin söz yitimi hastalığında uğradığı rahatsızlıklar, Head tarafından, sembolik formüle etme ve sembolik ifade (*symbolic formulation and expression*) bozuklukları olarak gösterilir. Bu nedenle burada tamamen genel nitelikte bir problem kavramı oluşmuştur.

[4] Henry Head, Aphasia and kindred disordes of speech. 2. c. Cambridge 1926. Bu eserin büyük kısmı, önceden Head tarafından dergide yazılmıştır. Parçadaki alıntılar tamamen bu dergiden yapılmıştır.

Head bu kavramla, farklı hastalık olgularını düzenlemeyi ve gruplandırmayı denemiştir. Bununla ise, genel bir dil felsefesi açısından, dil patolojisinin dil felsefesine sağladığı veriler ve bu verilere bağlı olan sorular artık uzun süre göz ardı edilememiştir.[5] Çünkü bilim alanında, yukarıya ve aşağıya giden yolun aynı olduğunu söyleyen Heraklit'in bu sözünün hakikati ortaya çıkmakta, bu da metodolojik ve sistematik bir anlam taşıyan ifade halini almaktadır.

243 Head'ın çalışmalarına bağlı kalan Jackson bile, 1860–1890 yılları arasında otuz yıl süren temel araştırmalarında, dil patolojisi problemlerini duyusal algının fenomenolojisinin belirli temel sorularıyla bağlayarak, genel bir çerçeveye yerleştirmiştir. Jackson dilsel bozuklukları, tamamen optik ve dokunma duyumuna bağlı tanıma bozukluklarına, yani genel bir başlık olarak "imperception" başlığı altında tasvir ettiği belirli tanıma bozukluklarına yakın görmektedir. Bununla aslında, dilin sadece mantıkî düşünme için değil, aynı zamanda algı dünyasının oluşumu ve saf "algısal" kavrayış için sahip olduğu anlam da tanınmıştır.[6] Bugün Goldstein ve Gelb gibi çok tanınmış alan uzmanları, asıl söz yitimi bozukluklarının, hiçbir zaman soyutlama fiili olarak salt konuşma fiiliyle ilişkili olmadığı; bir hastanın dil dünyasındaki her değişime, onun algı dünyasında ve gerçekliği pratik konumlanmasındaki gibi etkin konumlanma-

[5] Ben kendim, Head'ın araştırmalarını, algı probleminin, bu yazının ilk iki bölümünde işlenmiş olan fenomenolojik ve bilgi-eleştirel analizlerini esaslı biçimde sonuçlandırdıktan sonra öğrendim. Head'ın gözlemleri ve onun en sonunda klinik deneyim zemininde olgunlaşmış olan teorik temel-düşünüşü sayesinde, bu analizin sonucunun dolaylı olarak onaylanması, bana çok önemli ve anlamlı göründü. Bu gözlemlerin salt felsefî bakımdan sahip olduğu anlam, felsefe çevresinde, ilkönce Henri Delacroix tarafından, onun Le Langage et la Pensée, Paris 1924, eserinde açıklandı ve ortaya kondu. Bkz. özellikle Livre IV, s. 477 ff.

[6] Bkz.. Jackson'ın çalışmaları konusunda, Head'ın ayrıntılı anlatımına. Bu çalışma yeni yayınlanmıştır. Huglings Jackson on phasia and kindred disorders of Speech etc. Brain 1915, XXXVIII, 1-190; Head'ın sözyitimi üzerine yazdığı esere de bkz.; c. I, s. 30-53.

sında da, hastanın genel davranışındaki belirli bir karakteristik değişimin karşılık geldiği şeklindeki görüş noktasında bulunmaktadırlar. Böylelikle, Humboldt'un, dil felsefesinin zirvesine yerleştirdiği önerme, tamamen yeni bir açıdan doğrulanmış olmaktadır.[7] Biz burada bulunan karmaşık problem bütününü tam ve apaçık olarak gözlemlemek istersek, o zaman bu bütünü ayrıntılarına kadar çözümleme ve onlardan her birini ayrı ayrı sorgulama zahmetine sabırla katlanmak durumundayız. Konuya, sembol kavramının, söz yitimi hastalığı konusundaki görüşlerde kazandığı ve bugün sahip olduğu merkezi konuma yerleşmesini sağlayan tarihsel gelişimine genel anlamda göz atarak başlayalım.

Daha 1870'de Finkelnburg, sözyitimsel zihin bulanıklıkları hakkında yazdığı bir hikayede, sembolsüzlük terimini ortaya koymuş ve böylece bu zihin bulanıklıklarının ortak bir paydasını elde etmeye girişmiştir.[8] Fakat o bu noktada, sembol kavramını, sınırlandırılmış bir anlamda, yani temelde "yapay", geleneksel bir işaretin anlamı olarak kabul etti. Böyle bir yapay işareti oluşturma ve anlama yeteneğinin, kendine özgü psikolojik bir yetenek ve özel bir yeti olması noktasında, Finkelnburg, "antropoloji"sinde *fakultas signatrix*•'i gerçekten bölümleyerek inceleyen, onu saf aklî bilgiden olduğu gibi, duyusal bilgiden de ayıran Kant'a dayanır. O bunu

---

[7] Modern dil patolojisinin fikirleriyle Humboldt'un dil görüşünü üzerine inşa ettiği temel kavrayış arasındaki bu ilişkiye, ben ilkönce, "Sembolik Formlar Felsefesi"nin ilk ve ikinci cildinin bitiminden sonra, Goldstein ve Gelb'in çalışmalarını incelerken, özellikle değindim. Onların bu çalışmaları beni teşvik edici rol oynadı. Bunun yanında, her iki yazarın sürekli yenilenen desteklerinden ve kişisel cesaretlendirmelerinden de faydalandığımı söylemeliyim. Bu olmasaydı, ben bu konuyu bu kadar ayrıntılı inceleyemezdim. Goldstein'a ben, her şeyden önce burada, kendi yayınlarında çok sayıdaki hastalık vakasını tekrarlayarak örneklendirdiği ve bu vesileyle tam olarak kavramamı sağladığı için teşekkür etmeliyim.

[8] Finkelnburg, Vortrag in der Niederrhein-Geselsch. d. Arzte in Bonn, bkz. Berliner Klinische Wochenschrift 1870, VII, s. 449 f., 460 ff.

• Onaylayanın yeteneği.

şöyle açıklar: "Şeylerin (görünüşlerin) yapıları, sadece kavramlar yoluyla tasarım vasıtalarına hizmet ederse semboldür ve bilgi, aynı kavramlar sayesinde sembolik ya da mecazî olarak adlandırılır." Bu anlamda mimiksel işaret olarak el-kol hareketi yanında özellikle yazı işaretleri, ses işaretleri (notalar), sayılar; bundan başka konum ya da görev işaretleri (asalet arması ve uşak üniformaları) ve de ayrıca saygınlık veya şerefsizlik işaretleri (madalya şeritleri ve cilde vurulan damgalar) Kant tarafından sembollerin alt biçimleri olarak gösterilir.[9] Bu türlü sembollerin anlamını kavrama ve onları bu anlama uygun olarak kullanamama eksikliklerinde Finkelnburg, sözyitimsel zihin bulanıklıklarının nüvesini görür ve sözyitimsel hastaların, kâğıt ya da madenî paraları doğru tanımaktan ya da haç işareti yapmaktan aciz oldukları şeklindeki gözlemlere işaret eder. Fakat söz yitimi araştırmasının ilerleyişinde, "sembolsüzlük" terimi/kavramı, bu dar anlamdan çıkıp daha geniş bir anlam boyutu kazanır. Şimdi "sembolsüzlük" adı altında, yapay işaretin yanlış ya da eksik kavranışı değil, kazanılmış duyum fonksiyonuna rağmen, görülebilir ya da dokunulabilir nesneleri, olan şeyler olarak tanıma ve onları uygun biçimde kullanma yetisizliği anlaşılmaktadır. Bu noktada "duyusal" (sensorik) ve "hareket ettirici" (motorik) sembolsüzlük birbirinden tekrar ayrılır: Hareket ettirici sembolsüzlük, esaslı biçimde hareket tasarımının, karmaşık hareketlerin tamamı-
245 nın ya da belirli basit hareketlerin gerçeğe uygun tasarlanışını ve uygulanışını güçleştiren ya da imkânsız kılan bazı zihin bulanıklıklarında dışa vurulması gerekirken, duyumsal olanda "şeyleri doğru tanıma yetisizliği" ön planda bulunmaktadır ki, şeylerin kullanılışındaki eksiklik, bu yetisizlikten ikincil olarak çıkar. Wernicke "sözyitimsel belirtiler"i ele aldığı yazısında (1874), sembolsüzlük kavramını, daha sonraları Freud tarafından (görsel ya da dokunma

[9] Antropologie, ilk kitap S.W. (ed. Cassirer) VIII, 78 ff.

duyumuna bağlı) tanımama terimi ile adlandırılan sendromu anlatmak için kullanır; Meynert ise, Liepmann'ın daha sonra "işlev yitimi" kavramı altında özetlediği olguları işaret etmek için, "Psikiyatri Üzerine Klinik Dersler'inde "kol ve bacakların hareket ettirici sembolsüzlük"ü üzerine konuşmaktadır.[10] Fakat Jackson'ın çalışmaları ve yorumlarıyla işin içine girmiş olan başka bir gelişim de, bu gelişmelere paralel olarak ortaya çıkmıştır. Jackson, söz yitimi bozukluklarının bilgisini elde etmek ve onların ortak karakteristiklerini arayıp bulmak için, kelime kullanımından değil, cümle kullanımından hareket etmiştir. O -Humboldt hakkında kesinlikle ayrıntılı bilgiye sahip olmadığı halde- Humboldt'un, gerçekte konuşmanın önceden varolan kelimelerden oluşturulamayacağı, kelimenin, konuşmanın bütününden ortaya çıktığı şeklindeki dil felsefesi nitelikli temel kavrayışına dayanır.[11] Bu süreçte cümle ve cümle fonksiyonunun analizi, söz yitimi araştırmasının anahtarı haline gelir. Söz yitimi vakalarındaki klinik gözlemlerde, sırf kelime hazinesinin tespitinden hareket edilirse, o zaman bu, Jackson'ın vurguladığı gibi, tamamen esnek ve kesin olmayan sonuçlara yol açar. En bilinen klinik deneylerden biri, bu alanda işlerliklerin en kuvvetli biçimde değişmesi durumudur. Bugün bir kelimeye sahip olan hasta, 246
aynı kelimeyi başka bir bağlamda onu kullanırken, yarın kullanamayabilir. Ya da hasta, kelimeyi bazı bağlamlarda zahmetsizce kul-

[10] Meynert, Klin. Vorles. über Psychiatrie (Psikiyatri Üzerine Klinik Dersler), s. 272; "sembolsüzlük" kelimesinin eski edebiyatta kullanımı üzerine ayrıntılar Karl Heilbronner'de bulunmaktadır. Über Asymbolie (Psychiatr. Abhandl., hg. von Wernicke, Heft _, Breslau 1897, özellikle s. 41 ff.) "Bilme yokluğu" terimi ilkönce Freud tarafından kullanıldı; "işlev yitimi" daha önceden Steinthal tarafından, Psikoloji ve Dilbilime Giriş (1871) eserinde kullanılmıştı; genel geçerliliğe ise ilkönce Hugo Liepmann vasıtasıyla (Das Krankheitsbild der Apraxie, Berlin 1900; Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken, Berlin 1905) erişti. Bkz. A. Pick'e de; Asymbolie, Apraxie, Aphasie (I. Congrés international de Psychiatrie, Amsterd. 1908) ilaveten Heilbronner, Die aphasischen, apraktischen und agnostischen Störungen (in Lewandowskys Handbuch, c. II, s. 1037).

[11] Humboldt, Einleit. zum Kawi-Werk, S.W. VII, 1, s. 72.

lanabilir. Burada o halde söz yitimi bozukluklarının özelliğine ve doğasına nüfuz etmek için, kelimenin, sahip olunduğu zamanki bağlama yakın bir bağlamda kullanılma durumuna değil, kelimelerin, içinde kullanıldıkları özel anlama, yani kelimelerin konuşmanın bütününde gerçekleştirdiği fonksiyona dikkat etmek gerekir. Burada Jackson, bir taraftan salt duygusal nitelikli dilsel dışa vurmaları, diğer taraftan "anlatan", tasvir eden dışa vurmaları bir grup halinde özetleyerek, ilk başta temel bir ayırımdan hareket eder. Söz yitimi hastalıklarında duyusal nitelikli dilsel dışa vurmalara, bir şeyi anlatma anlamındaki dışa vurmalardan daha az rastlanmaktadır; belki de onlar daha az hasar görmüşlerdir. Bu hastalıkların gözlenmesinde, tamamen farklı ve birbirinden göreli olarak bağımsız iki dilsel dışa vurma tabakasının var olduğu açıkça ortaya çıkar: Biri yalnızca içsel durumlar hakkında bilgi verir; diğeri nesnel "şey durumları" için fikir beyan eder. Bu iki tabakayı, Jackson, "alt" ve "üst" dil olarak (*inferior and superior speech*) karşı karşıya koyar. Sadece, üst dilin dışa vurdukları, gerçek "cümle değeri"ne (*propositional value*) uygun olur. Bizim tüm "akılcı" dillerimiz, bu tür cümle değerleri içinde hareket eder; onlarda cümle değerleri etkili ve egemendir. Akılcı dillerimiz, duygu ve heyecanların ifadesine hizmet etmez; nesnelerle ve nesneler arasındaki ilişkilerle ilgilidir. İşte söz yitimi bozukluklarında esaslı biçimde ket vurulmuş ya da tümüyle iptal olmuş olan şey, kelimelerin salt kullanımını değil, cümle değerini oluşturma ve anlama yeteneğidir. "Tek tek kelimeler anlamsızdır ve aynı şey, bütün ilişkisiz kelime dizileri için de geçerlidir. Dilin birliği cümledir. Tek başına bir kelime, şayet başka kelime onun içinde içkin olup onunla birlikte anlaşılır olursa, cümlenin tamamı için mevcut olu. Sadece bir kelimenin kullanılması şeklindeki bir nitelikte, bir cümle değeri takdir edilebilir. "Evet" ve "hayır" kelimeleri, sadece bir yargının ya da reddetmenin uygun bulunması anlamında kullanılırsa, cümle değerine sahip

olur. Fakat onlar bir yargının ifadeleri (*propositionally*) olarak kullanılabildiği gibi, aynı şekilde salt ünlemler (*interjectionaily*) olarak da kullanılabilir. Bir söz yitimi hastasında "hayır" kelimesi 247
mevcut olabilir; fakat hasta onu bir yargı ya da cümle anlamında kullanmaz. Diğer yandan hasta, onu belki sadece duygusal olarak kullanabilecek haldedir.[12] Dilin tüm akılcı ve asıl gücü, yani dilin düşünme fiilinde icra ettiği şeylerin hepsi, Jackson'a göre yüklemin bildirici gücünde kararlaştırılmıştır. "Dilin hasar görmesi, bundan dolayı, yüklem cümleleri teşkil etme gücünün kaybıyla eş anlamlıdır. (*Loss of speech is the loss of power to propositionise*) Bu noktada sadece böyle cümleleri dışa vurma yetisizliği değil, ayrıca, ister dışsal, ister içsel olsun, böyle cümleleri oluşturma yetisizliği söz konusu olur. Biz burada popüler bir kelime olan "yeti" kelimesini kullanmakla, dili kaybeden hastanın, özel psişik yetenek olan konuşma ya da cümle oluşturma "yetenek"ini kaybettiğini düşünmeyiz. Somut konuşma cümleleri halinde biçimlenen ya da biçimlendirilebilen kelimelerden çözülüp ayrılan bir dil yetisi ve yetenek yoktur. Fakat biz burada, bu kelime kullanımı yanında, esas dilde olmayan başka bir kelime kullanımının olduğunu söylemek zorundayız. Buna göre, söz yitiminde kelimelerin mutlak kaybının olmadığını, sadece dil kullanımının göstergesi olan kelimelerin kaybedildiğini söyleyebiliriz. Kısacası, dilsizlik hiç kelime olmaması anlamına gelmez." Head, Jackson'ın bu tespitlerine katılır. Jackson'ın "bildirme" yetisi, kelimelerin "cümle halinde" kullanımı olarak tanımladığı şeyi Head, sembolik ifade ve formüle etme yeteneği olarak tanımlar. Fakat Head hemen bu noktada, sembolik olanın bu fonksiyonunu sadece dille sınırlamayıp, Jackson'dan farklı olarak önemli bir adım atar. Gerçi dil, deyim yerindeyse, bu fonksiyonun

[12] Jackson, Brain XXXVIII, s. 113 f.; Jackson'da "duygusal" ve "yargı içeren", "alt" ve "üst" dil ayırımı için, bkz. Head I, s. 34 ff.

üst kuvvetidir ve öyle kalır. Ama dil kendi etkinliklerinin tüm çerçevesini tüketmez. "Sembolik" davranış, Head'a göre, doğrudan dilsel nitelikli olmayan insanî eylemlerde ve etkinliklerde de bulunmaktadır. Böylece davranışın tam bir analizi, öncelikle dilin alanında da belirlenebilen karşıtlığın, tüm eylem çevresinde de devam ettiğini gösterir. Davranış formu, dıştan verilen bir uyarıma varıncaya kadar adeta "mekanik" olarak ayrılabilen bir etkileme faaliyetidir. Başka bir form daha vardır ki, bu form, sadece belirli bir amaç tasarımı oluşturmak suretiyle mümkün olabilir. Bu formda davranışa karışan amaç, zihinsel olarak önceden oluşturulabilir. Bu önceden tasarlanmış eylem formu biçimi içinde, dilsel düşünmeye yeniden en yakın akraba olan bir düşünme yönelimi yansır. Biz bu yönelimi, önceden oluşturulan formu taşıyan davranışla birlikte, sembolik düşünme olarak adlandırılan başlık altında kavrayabiliriz. Head'a göre, en çok bizim "iradî" hareket ve etkinliklerimiz böyle bir "sembolik" unsur taşır. Sembolik unsur ise, etkinliklerin kendine özgülüğünü haklı çıkarmak için açıkça tanınması ve ayrılması gereken bir unsurdur. Dil gibi aynı şekilde eylemde de dolaylı ve doğrudan, yüksek ve alt tabaka bulunmaktadır. Söz yitimi hastalıkları, bu iki tabaka arasındaki sınırları açıkça gözümüzün önüne koyar. Bir söz yitimi hastası, belirli eylemleri -eğer o eylemler kesin bir somut durum yoluyla teşvik edilmiş ve bu durumdan hareketle zorunlu olmuşsa- yerine getirebilir. Hasta böyle somut unsurlardan ayrılamayan türden eylemleri, kendilerinden istendiği zaman serbestçe yapamayacak veya cümlelere dökemeyecektir. Jackson, bununla ilgili olarak çok basit örnekler vermektedir. O, bazı hastaların, dudaklarını ıslatmaları gerektiğinde bu hareketi hemen yaptıklarını, ama onlardan özel olarak bunu yapmaları istendiğinde yapamadıklarını ifade eder. Head bunun gibi gözlemlerin sayısını, sistematik bir gözlem planı izlemek suretiyle, hatırı sayılır miktarda artırmıştır. O, dikkatli hazırlanmış test dizisiyle, hastaları kolay ve

248

"doğrudan" eylemlerden "dolaylı" ve zor eylemlere yönelterek, onların davranışlarını, faklı durumlarda da tam olarak tespit eder. Ve buradan, davranışın aksamasındaki gibi dilin aksamasında da ortak bir temel aksaklığın; hastaların "sembolik" davranma ve sembolik formüle etme konusundaki yetersizliklerinin söz konusu olduğu sonucunu çıkarır. Head temel düşüncesini şöyle özetler: "Sembolik ifade ve sembolik formüle etme adı altında ben, bir davranış biçimini anlıyorum. Bu türden bir davranışta, eylemin başlangıcıyla onun uygulanışı arasında, herhangi bir dilsel ya da başka nitelikte bir sembol rol oynar. Bu, normalde dil nitelikli görülemeyecek olan çok sayıda davranış şekillerini içine alır. Söz yitimli hastaya yüklenen görev basit bir karşılaştırma fiiline ne kadar yakın olursa, hasta o görevi o kadar kolayca başarabilmektedir; buna karşılık sembolik olarak formüle etme gerektiren her fiilde, uygulama, ne kadar geniş ve bütünleşmiş bir cümle değeri görevi (*propositional value*) içinde yer alırsa o kadar çok hatalı olmaktadır. Sembolik anlatımın zorunluluğunu azaltan her görev değişimi, onun uygulanışını da biçimlendirecektir."[13]

Bu şekilde ortaya konan söz yitimi görüşü, önceden beri genel sembol problemine götüren belirli bir yönelimi yıkmış, ama kendi yolunun her aşamasında kendi temel yönelimini muhafaza etmeyi ve onu en baştan kesin ve tek anlamlı biçimde anlamayı başaramamıştır. Bu görüşü burada engelleyen şey, psikolojinin formu oldu ki, bu form, uzun zaman klinik gözlemler gibi tıbbi teorilere neredeyse kayıtsız-şartsız olarak kendini adamış olan bir formdur. Jackson bir tarafa bırakılırsa, söz yitimi teorisi alanında çalışan büyük araştırıcıların neredeyse hepsinin, her şeyden önce bir "zihinsel olan" şey tasarımından -ki bu tasarımı onlara duyumcu elemantar psikoloji sunar- hareket ettikleri söylenebilir. Onlar, karmaşık zi-

[13] Head I, 211 f.

hinsel bir fiili yalın bileşenlerine ayrıştırmayı başarınca, onu anlayacaklarına ve açıklayacaklarına inandılar ve bu bileşenlerin, sadece basit duyusal etkiler ya da bu tür etkilerin toplamı içinde bulunduğunu, adeta dogmatik olarak kabul ettiler. İşte bu temel kavrayışı onlar gözlemle ayrıntılı biçimde elde etmiş olsalar da, söz konusu kavrayış, asıl "semboliklik" ilkesi ve probleminden teorik olarak uzaklaşmayı gerektirmektedir. Çünkü sensüalizmden giden hiçbir yol, sembol probleminin merkezine çıkmaz. Sensüalizm tipik "sembol körlüğü" anlayışıdır.[14] Bu durumda söz yitimi öğretisi de, sensüalist psikolojinin koltuğunun altında olduğu ve onun kılavuzluğunda hareket ettiği sürece, dil fonksiyonunun anlamını kavramak ve belirlemek için, bu anlamı duyusal "semboller" topluluğuna ayrıştırmayı denemekten başka hiçbir çareye sahip olmaz. Dil, yani bu sembollerin bileşimli özeti; optik, akustik ve hareket hissi nitelikli duyumlamaların bağlanışı olarak "açıklanır". Fizikselci anlayış, bu psikolojik anlayışa tam olarak karşılık gelmektedir. Çünkü her özel duyusal etkiler alanı için beyinde belirli bir sınırlı alan, kendine özgü bir merkez, fiziksel dayanak olarak aranır ve zorunlu görülür. Wernicke söz yitimi bozukluğunun belirtileri ile ilgili yazısında (1874) ve "Beyin Hastalıkları Ders Kitabı"nda, "ses imgeleri" için, yerini şakak kıvrımında gösterdiği bir merkez kabul
250 etmiştir. O, dil seslerinin doğru hecelenişinde esas rol sahibi olan jest ve mimik imgeleri için başka bir merkez belirler ve üçüncü alın kıvrımını bu merkezin yeri olarak gösterir; her ikisinin yanında, bir de gerçek bir "kavram merkezi" mevcut olmalıdır ki, bu merkez de onlar arasında bağlantı kursun ve aracılık yapsın. Daha sonra bu şemalar esaslı biçimde genişletilmiş ve ayrıntılı hale getirilmiştir. Klinik deney ve gözlemlerdeki her yeni gelişme, yeni ve git gide

[14] Bkz. yukarıda s. 223 ff.

karmaşıklaşan bir "diyagram" ortaya çıkarmaktadır.[15] Burada, Berkeley ve Hume'un tanımlandığı şekildeki, psikolojik bir kavram olarak "izlenim" kavramına, deyim yerindeyse tam anatomik-fizyolojik ciddiyet kazandırılmıştır. Beyindeki her hücre ya da hücrelerin tamamı, deneyimle kazanılmış özel bir yetiyle birlikte, görme, işitme ya da dokunma duyumundan gelen depolanmış imgeleri yeni akan duyusal içerikle karşılaştırmak için belirli etkileri alma ve koruma yeteneğine sahip olarak düşünülmektedir. Eski "*tabula rasa*" karşılaştırması tekrarlanır; mesela Henschen şöyle söyler: Biz harflerin, "algılanan şeyin beyindeki izleri"nin, tıpkı "şövalye yüzüğünün, kendi şeklinin izini balmumu üzerine bırakması gibi"[16] dimağ hücrelerinde kaydedilmesiyle, konuşmayı ya da okumayı öğreniyoruz. Bu gelişimin tümü, sadece kendi metodik niteliği açısından incelendiğinde, bu gelişmede dikkat çekici ve aynı zamanda çok faydalı bir çelişki belirgin hale gelir. Çünkü bu yolu tutmuş olan tüm araştırıcılar, şüphesiz inanmış "empiristler" olmuşlardır: Onlar bir çığır açmak için, kesinlikle olguların kendisini izlemek ve onlardan çıkarılan tüm sonuçları yalnızca doğrudan gözlem vasıtasıyla ortaya koymak gerektiğine inanmaktaydılar. Fakat burada, "empirizm" ile "deney bilgisi" arasında mevcut olan çatlak, çok açık biçimde yeniden kendisini gösterir. Çünkü olguların salt bir "tasvir"ine bu yolla ulaşılamaz. Bu olgular, şimdi ilk baştan belirli teorik ön-kabuller ve ön yargılar altında yerleştirilmekte ve onlara göre yorumlanmaktadır. Head *Maker Diyagramı* -o böyle adlandırır- görüşüne karşı çıkar ve bu görüşün, saf-kurgusal temel üzerine inşa edildiğini, verileri tarafsız olarak tasvir etmek yerine, kesin ge-

[15] Düşünmenin bu topyekün eğilimi için özellikle, Lichtheim'ın "Sözyitimi" üzerine yazısında (1885) ifade ettiği diyagram karakteristiktir.

[16] Henschen, Beyin Patolojisi Üzerine Klinik ve Anatomik Makale; Head, I, s. 83 f.den alıntı.

nel ve *a priori* nitelikli gözlemleri esas aldığını söyleyerek itiraz eder.[17] İşte Head, bu eğilim karşısında, ilkönce bu metotla işe başlamış ve söz yitimi hastalığı olayının asıl fenomenolojik inceleme tarzını söz konusu etmiş ve uygulamış olan Jackson'a atıfta bulunur.[18] Böyle bir inceleme, dil sahipliğini belirli kelime ve ses imgelerine sahip olmakta, okuma ve yazma gücünü belirli yazı işaretlerine sahip olmakta temellendiren, söz yitimini, "yazı yitimi" ve "okuma yitimi"ni bu tür imgelerin kaybına dayandırmaya çalışan bir teoriye asla uygun değildir. Çünkü bu incelemede, klinik olguların istikrarsızlığı ve değişkenliği yeterince ele alınamaz; burada sadece dinamik şekilde kavranabilir ve tasvir edilebilir olan bir olup-bitme, saf durgun unsurlara indirgenmeye çalışılır. Klinik deneyin öğrettiği gibi, bir hasta başka bir durumda eksik gelen sabit bir kelimeyi, belirli bir durum içinde kullanabilmekteyse, ilgili kelime imgesinin parçalanışından hareket edildiğinde, davranıştaki bu ayrımlaşma açıklanamaz: Çünkü davranış bir kez parçalanınca, belirli şartlar altında geri kazanılamaz.[19] Bu nitelikteki gözlemlerle, tıbbî araştırmanın kendisi gittikçe "beyin mitolojisi" zemininden -bağımsız psişik "yetiler" için sınırlanmış anatomik merkezlerin kurulması denemeleri, dramatik olarak adlandırılmıştır- uzaklaş-

251

[17] Head I, 135 vd.

[18] "Sözyitimi hastalığı çeken işçi, hastalığın ortaya çıkardığı problemlerden yakındı. Jackson dışındakilerin hiçbiri, öncelikli olarak bütün olayların fiziksel olduğunu, ikinci planda fizyolojik ya da anatomik bir açıklama olduğunu ortaya koymadı." I, s. 32.

[19] Goldstein'ın hastalarından biri -ki onu ben bir vesileyle Frankfurt Nöroloji Enstitüsü'nde gözlemledim- ona gösterdiğim saatin "adı"nı bulamıyordu; daha sonra sorduğum, nasıl "bir saat" olduğu şeklindeki soruya ise hemen cevap veriyordu. "Saat" kelimesini o, başka fonksiyonlar içinde bilebilmekteyken, bu kelime "şey ismi" fonksiyonu taşıdığında, kaybolup gitmişti. Aynı şeyi Head, "evet" ve "hayır" kelimelerini soruya cevap olarak kullanan, fakat bu kelimeler onun önünde söylendiği zaman tekrarlayamayan bir hastayla ilgili olarak bildirir. Denemelerin birinde bu hastadan, "hayır" kelimesini tekrarlaması istendiğinde, hasta başını hayır anlamında salladı ve sonra şu sözleri ekledi: "No, I don't know how to do it." (Hayır, nasıl yapıldığını bilmiyorum) Head II, s. 322.

mıştır. Almanya'da söz yitimi üzerine çalışmalarında, en baştan, sözyitimi bozukluklarıyla bilememe bozukluklarının yorumunda fenomenolojik soru koymanın temel oluşturması gerektiğini; merkezî sinir sistemindeki hangi maddî olayların belirli bir hastalık değişimine karşılık geldiği sorusunun, öncelikle kılı kırk yarıcı bağımsız incelemeler yoluyla bir hastanın özel yaşantı formu kesin şekilde belirlendiği zaman ortaya konulup cevaplanabileceğini vurgulayan kişi, özellikle Goldstein oldu. Yerelleştirici bir teşebbüs, 252
sadece, belirli yerelleştirici teoriler vasıtasıyla dikkatlice uygulanması gereken psikolojik ve fenomenolojik analizler üzerine inşa edilemezdi.[20] Pierre Marie da "Sözyitimi Sorusunun Yeniden Düzenlenişi"nde -ki bunu o 1906'da ele almış ve yeni bir araştırma yolu açmıştır-, "sembol teorisi"nin metodolojik eleştirisinden hareket etmiştir. "Bize, bilinen kelime imgelerinin sabitleştirilmesinin hangi şekilde vuku bulduğu üzerine bilgi verilmektedir. Her kelimenin işitilen imgesi, tek başına bu merkeze kaydedilir mi? Acaba öyle ise, özellikle birden fazla dil bilme durumunda, bu merkezin muazzam bir gelişimine ihtiyaç duyulacak mıdır? Ya da acaba, bu merkezde sabitleşmiş ve kelimeleri oluşturmakta olan tek tek heceler var mıdır? Aksi halde, az sayıdaki imgelerin gerekli olduğu bir işleyiş söz konusu olurdu: Fakat o zaman bu dağılmış heceleri birleştirmek ve onları tekrar kelimeler halinde biçimlendirmek için aklî bir çalışma gerekirdi. ...Acaba kelimelerin yer aldığı bir ses imgesi merkezi, hangi amaçla kabul edilmektedir?"[21]

---

[20] Goldstein, Einige prinzipielle Bemerkungen zur Frage der Lokalisation psychischer Vorgange im Gehim (Beyindeki Psişik Olayların Yerelleştirilmesi Sorusu Üzerine Bazı İlkesel Değerlendirmeler); Mediz. Klinik 1910; Psycholog. Analysen himpathologischer Falle (Beyin Patolojisi Durumlarının Psikolojik Analizleri), A. Gelb ve K. Goldstein, c. I, Lpz. 1920 (ileride Gelb-Goldstein olarak alıntı yapılacak) s. 5 ff.

[21] Pierre Marie, Revision de la question de l'Aphasie (Extrait de la Semaine Médicale du 19 October 1906), Paris 1906, s. 7 f.

Marie'nin bu temel kavrayışını felsefî bakımdan anlamlı hale getiren asıl gelişme, burada dilin zihinsel fonksiyonunu, onun maddî nitelikli ve "şekilsiz" unsurlardan inşa edilmiş olmasıyla açıklama denemesini ilan etmiş olmasıdır. Dil uyumlu bir bütün olarak düşünülmektedir ki, Marie'ya göre, bu bütün, sadece "zeka"nın uyumlu bütününden kaynaklanabilir. Her dil bozukluğu, buna göre, gerçek neden olarak zeka bozukluğuna gönderme yapar. Marie, iki farklı temel hastalanma formunu klinik bakımdan ayırmaktadır. Ona göre bir tarafta Wernicke'ın "duyumsal söz yitimi" bulunmaktadır. Bu söz yitiminde, hastanın dili anlayabilme yetisi zarar görmüş ya da ortadan kalkmıştır. Fakat bu belirti, hiçbir zaman yalnızca kendi başına mevcut olmaz; tam tersine o, hep genel bir aklî bozukluk ile bir arada gözlemlenir. Bu hastalık biçiminin karşısında,
253 Marie'ya göre, başka bir hastalık biçimi bulunmaktadır. Bu hastalık biçiminin karakteristik belirtisi olarak ise, dil kavrayışının var olması; yani yazılı ifade yeteneğinin azalmaması, buna karşılık kelime kullanımının ağır biçimde zarar görmesi gösterilir. Burada ona göre biz, merkezî temelde bir zeka bozukluğuyla değil, saf bir heceleme bozukluğuyla, gerçek "söz yitimi"nden (Wernicke'ın tanımladığı anlamda sözyitiminden) titizce ayrılabilecek olan bir "dil tutukluğu" ile uğraşmak zorundayız. Bu ayrımı güçlü kılan şey, içinde gerçek söz yitimi (Wernicke'ın kastettiği) ve dil tutukluğu belirtilerinin karıştığı karmaşık bir sendromun olması keyfiyeti olmuştu. Böyle bir karışma, bir "sendrom", Broca'ın anladığı anlamdaki söz yitimi ya da hareket ettirici olup "beynin alt korteksiyle ilgili söz yitimi" olarak gösterilen bir hastalanma olabilirdi: Broca'ın anladığı anlamdaki söz yitimi, başka temele dayalı rahatsızlık, yani bir "dil tutukluğu"na daha yakın olan Wernicke'ın söz yitimi olurdu.[22] Fakat Marie'nın bu teorisi, bundan böyle iki yönlü bir iti-

[22] Pierre Marie, Revision de la question de l'Aphasie, s. 33 ff.; bkz. özellikle Marie'nın teorisinin, onun öğrencisi Moutier tarafından ayrıntılı anlatımına; L'Aphasie de Broca, Paris 1908, özellikle s. 244 ff.

raza ve güçlüğe sebep olmaktadır. Bir taraftan Marie'nın anladığı anlamda saf bir "dil tutukluğu"nun, klinik olgu olarak kanıtlanabilir olmadığı ortaya çıkmaktadır. Hasta, dil kavrayışına tam olarak sahip olduğunda, "hareket ettirici" (motorik), soyutlayıcı söz yitimi mevcut olmamaktadır; gözlemlerde görülen şey, dilin dışa vurulmasındaki heceleme bozukluğuna, hastanın zihinsel tümel-davranışındaki belirli değişimlerin de eşlik etmesidir. Marie bu durumu şöyle değerlendirmektedir: "Dil tutukluğu şeklindeki motorik rahatsızlığın, gerçek söz yitimiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Dil tutukluğu olan hasta, anlar ve okuyup yazar. Onun düşünmesi zarar görmemiştir. Bu tabloda, içteki dil etkilenmediği için, hasta düşüncesini, kelime kullanmanın dışında, başka yollarla da ifade edebilmektedir." Fakat bu teori keskin gözleme dayanmamaktadır: Marie'nın kıstasları gereğince, yaşadığı problem salt dil tutukluğu olarak teşhis edilen hastalarda, görevin güçlüğü belirginleşir belirginleşmez, dil kavrayışının belirli eksiklerinin ortaya çıktığı sonucuna varılır. Bu hastaların dili anlaması ve yazılı olarak dışa vurma yetisi, ilk bakışta kusursuz gibi görünse de, dili anlama ve yazılı ifade, bu hastalarda adeta normal insandakilerden daha başka bir zeminde hareket eder. Yazılı ifade bir yönüyle darlaşmakta ve diğer yönüyle göreli yetersiz bir kelime seçimi; "soyut" dil ifadeleri yerine somut ve duyusal alana yakın durumda bulunan ifadeler ortaya çıkmaktadır.[23] Diğer taraftan ise zekânın yetersizleşmesi iddiası -ki 254
onu Marie "gerçek" söz yitiminin asıl nedeni olarak görmektedir- ise, daha ayrıntılı biçimde belirlenmelidir. Marie'ın kendisi, daima söz yitimi olarak gördüğü "zihinsel" hastalığın bunaklıkla karıştırılmamasını vurgulayarak, böyle bir çerçeve çizmeye; yani "zekâ" kavramını özel bir ayrımlaşmaya tâbi tutarak genişletmeye ve mükemmelleştirmeye çalışmıştır. O, rakibi Déjerine'a, sadece alışıl-

[23] Bu konudaki kanıtlar özellikle Head I, 200 ff.; II, 252 ff. de

mış yaşantı davranışları dikkate alındığında, buna dayanarak söz yitimi hastasının sağlıklı insandan neredeyse hiç ayrılamayacağı konusunda kesinlikle hak verir. "Zihin yetilerinin gerilemesi", öncelikle başka bir alanda ve net metodik kontrolde gözlemlenir. "Bunaklıkta ve felçte akıl yetileri önemli ölçüde azalsa bile, bunama ve felç olma kesinlikle söz yitimi değildir. Diğer taraftan söz yitimi hastaları, onlarda görülen akıl yetileri eksikliklerine rağmen, kesinlikle akıl hastası değildirler." Zira sözyitiminde, bütün olarak zekâ değil, zekânın sadece bir kısmı; adeta onun bir parçası bozulmuş olmalıdır.[24] Fakat bu kısmî bozukluğun özellikleri ayrıntılı biçimde sorulursa, Marie ve onun öğrencisi Moutier sadece, burada "özel dil zekâsı" (*un déficit intellectuell spécialisé pour le langage*) zayıflığının var olduğu cevabını verirler. "Sözyitimi bir bunama değildir ve genel bir rahatsızlık gibi değerlendirilir. Bununla birlikte, sıradan rahatsızlıklardan farklı olduğu görülür. Sözyitimi, dille ilgili özel bir eksikliktir."[25] Fakat bu değerlendirmelerle, hastalık açıklaması totolojik bir hal alır. Şimdi zorunlu olarak sormak gerekir: Acaba söz yitimi hastasında zarar görmüş ve azalmış olan "dilsel" düşünmenin niteliği nedir? Bu düşünme, başka düşünme sistemlerinden ve formlarından, hangi karakteristik belirtilerle ayrılır? Dilde egemen olduğu şekilde, pratik düşünmeden göreli bağımsız olarak ortaya çıkan "sembolik" düşünmeye henüz ihtiyacı olmayan günlük düşünme, yani bir "pratik" düşünme tabakası var mıdır? Ve bu
255 iki tabaka, birbiri karşısında nasıl sınırlanabilir? Dil patolojisi, bu soruların Jackson[26] ve Head, Goldstein ve Gelb tarafından belirgin biçimde sorulmasıyla, onların çözümüne, genel kurgusal kılı kırk yarı-

[24] Marie Revision de la Question de l' Aphasie, s. 11 f.

[25] Moutier, L'Aphasie de Broca, Paris 1908, s. 228; bkz. özellikle s. 205.

[26] Jackson bile, sözyitimi araştırması sorusunun "how is general mind damaged?" (Genel akıl nasıl zarar görür?) şeklinde ifade edilemeyeceğini, tersine "what aspect of mind is damaged?" (Aklın hangi tablosu zarar görür?) şeklinde ifade edilebileceğini vurgular; bkz. Head I, 49.

cı düşünmeden "dil" ve "düşünme" ilişkisine gitme anlamında, girişemezdi. Dil patolojisi, kendi cevabını karşıt yolda, tek tek hastalık durumlarının olgusal analizini ve onların klinik olarak araştırılma vasıtalarını geliştirerek elde etmeyi denemek zorundaydı. Fakat işte bu empirik yol, en sonunda dil patolojisini, tamamen evrensel anlam taşıyan problemlerin eşiğine; çözümü artık tek tek yeni gözlem olaylarının biriktirilmesinden değil, sadece psikolojik düşünme biçiminin tam tersi biçimde ve bu düşünme biçiminin yenilenmesinden ümit edilebilecek olan belirli temel soruların eşiğine getirdi.

2. Söz yitimi hastalığında algı dünyasının değişimi

Sembol fonksiyonunun derinlemesine bilgisini elde etmek amacıyla, patolojik deneylerin anlamını doğru değerlendirmek için, biz, sırf dil bozuklukları olgularına takılıp kalamayız. Klinik gözlem, uzun zamanda beri, dar anlamda söz yitimi bozukluklarıyla, "bilememe" ya da "işlev yitimi" olarak adlandırılan başka nitelikteki bozukluklar arasında yakın bir akrabalığın var olduğunu göstermiştir. Biz burada, bu alanların ayrıntılı sınırlandırmasına girmek durumunda değiliz. Bu sınırlandırma, ayrı bir araştırma konusu olabilir. Bu konuda ise bugün, teorik temel düşünüş ve yorumlardaki bütün zıtlıklara rağmen, genel olarak söz yitimi, bilememe ve işlev yitimi olarak adlandırılan sendromların birbirine çok sıkı biçimde bağlı olduğu, çok bilinen bir durumdur. Heilbronner söz yitimi, işlev yitimi ve bilememe rahatsızlıklarına genel ve kuşatıcı bir açıdan bakarak, onlar arasında ilkesel bir farklılığın görülemediğini ileri sürer: Söz yitimi hastalığının belirtisi, işlev yitimi ve bilememe sendromlarının yanında, özel bir grup olarak bulunmaz; tersine, sadece bu bozuklukların özel bir durumunu anlatır.[27] Söz yitiminin bağım- 256

[27] Heilbronner, a. a. O.; Lewandowsky'nin Sinir Hastalıkları El Kitabı II, s. 1037.

sız bir hastalık olarak ortaya konulması, bundan dolayı teorik nitelikteki kılı kırk yarıcı düşünmeyle açıklanmaktan çok, pratik bir gereklilik yoluyla açıklanabilir ve bu açıklama da haklı olabilirdi.[28] Goldstein-Gelb ikilisi tarafından anlatılan ve salt bir görsel "yapı körlüğü"nün söz konusu olduğu hastalanma vakasında, dil kavrayışı ve konuşma fiili, ilk bakışta tamamen sağlam nitelikte görülmekteyken, derin-ayrıntılı analizde, sağlıklı olanların dili karşısında çok belirgin karakteristik farklılaşmanın olduğu tespit edilmektedir. Bu hastalara hiçbir "mecazî" ifade anlatılamamakta veya onlar, bu türden bir ifadeyi kullanamamaktadırlar. Kılı kırk yarıcı teorik düşünceyle yaptığımız bu inceleme, burada önceden var olan ayrı hastalık grupları arasında ilk başta çok keskin çatlak olmadığını; yapılan çalışmaların, bu bozuklukların ortak olarak taşıdıkları temel bir unsuru ortaya çıkarmaya çalıştığını göstermektedir. Bu temel unsur, elbette yeterli biçimde ayrımlaştırılıp belirlenmelidir; o aynı zamanda belirleme ve ayrımlaşmaya da uygundur. Fakat konuşmanın, algıya dayalı tanıma ve davranmanın şartları olarak kabul edilebilecek olan tek tek sembolik işleyişlerin kademelenişi ve çeşitliliği, "sembol fonksiyonu"nun analiziyle kazanılabilen genel sonuçlardan hareketle açıkça görülebildiği için, belki yalnızca bu analiz sonuçları, bu türlü bir ayrımlaşmaya çok önceden zemin hazırlayabilir.

Algı dünyasının inşası, duyusal olguların tamamının bizzat kendi içinde düzenlenmesi şartına, yani bu toplamın ilişkili olduğu ve adeta onlardan doğru yönlendirildiği ve güdülendiği belirli merkezlerin oluşturulması şartına bağlanmıştır. Böyle merkezlerin oluşması, iki farklı yönde izlenebilir: Bu oluşum, olguların düzenini, tıpkı onların mekansal olarak bir arada oluştaki ve zamansal olarak

[28] Heilbronner, Über Asymbolie, Breslau 1897, s. 47.

arka arkaya gelişteki düzeni gibi, "şey" ve "özellik" bakış açısına göre kurmak için gereklidir. Bu düzenlerin kurulmasında ve icrasında, hep aynı akıcılıktaki görüntüler dizisinin herhangi bir şekilde sekteye uğraması ve onların sağlam "işaretlenmiş noktalar"dan kurulması söz konusudur. Bundan önce olup bitene benzer şekilde akıp giden şey, şimdi, adeta bu sabit işaretlenmiş noktaların yöneliminde birleşmiştir: Bizzat akışın ortasında, parçaları ortak hareket vasıtasıyla birbirine bağlanmış gibi görünen farklı girdaplar oluşur. Öncelikle statik değil, dinamik toplamlar halindeki bir üretim vasıtasıyla; tözsel değil fonksiyonel birlik oluşumu şeklindeki üretim vasıtasıyla, olguların birbiriyle içten ilişkilenişi ortaya konulur. Çünkü şimdi olgularda kesinlikle tek başına bir şey yoktur; böyle bir ortak hareket içinde diğerleriyle birlikte kavranan her unsur, tüm olguları kapsayıcı yasayı ve formu kendi içinde taşır ve onları bilince sunar. Biz şimdi, bilincin akışına batmak yerine, hemen her tek hareketin hedeflediği belirli ve etkili akış merkezlerinde bulunmaktayız. Her özel algı yönelmiş algıdır: O, kendi salt içeriğinin dışında, onu belirli bir ilişki ve "anlam" içinde önemli kılan bir "vektör"e sahiptir.[29] Dil patolojisi deneyleri, bu genel algı dünyası ilkesini doğrulayıcı ve olumsuz taraftan doğru deneye tabi tutucu işlemler olarak işimize yarayabilir. Çünkü algı dünyasının içyapısının dayandığı temel zihinsel gizli-güçlerin işleyişi herhangi bir şekilde değiştiğinde ya da arka planda tutulduğunda, bu güçler, onların işleyişinin, içsel ket vurma olmadan gerçekleşmesinden daha açık biçimde ortaya çıkar. Biz eğer imgelerimizde takılıp kalmak istersek, patolojik durumları, içinde algının gerçekleştiği "girdaplar"ın, yani içinde algının gerçekleştiği dinamik hareket birliklerinin bir çözüm şekli olarak düşünebiliriz. Bu çözüm, hiçbir zaman tamamen parçalanış anlamına gelemez: Çünkü onunla, duyusal bi-

257

[29] Ayrıntılı temellendirme özellikle yukarıda Bölüm II, kısım 2-4'de.

lincin kendi yaşantısı sona ermiş olur. Fakat bu yaşantının dar sınırlar içinde kapanıp kaldığı; normal bireylerin algı dünyasıyla karşılaştırılınca, onun küçük ve sınırlanmış bir çevrede hareket ettiği düşünülebilir. Girdabın dış çevresinden başlayan bir hareket, daha sonra hemen girdabın merkez noktasına doğru geçemezdi, tam tersine, -deyim yerindeyse- ilk baştaki heyecan bölgesi içinde kalmaya devam ederdi ya da sadece bu bölgenin daha yakına taşınırdı. Algı dünyasının içindeki gerçekten kuşatıcı anlam birliklerinin oluşumu, artık gerçekleşemezdi. Fakat algı bilinci, ona tahsis edilen dar alanın içinde, şaşmaz kesinlik içinde hareket edebilirdi. Çünkü bu bilincin kendisinin salınımı durdurulamaz, ama sadece genleşme alanı daraltılırdı. Burada da tek bir duyusal etki, hep bir "duyu-
258 vektörü" ile donatılır, fakat bu vektörler tam belirli ve birlikli bir merkeze giden ortak yöne sahip olmazlardı; tam tersine onlar, normal algı durumunda olduğundan daha yüksek ölçüde, uyuşmaz hale gelirlerdi. Dil fonksiyonundaki patolojik noksanlık, belirli "ses imgeleri"nin eksikliğiyle değil, bu türlü bir tasarım biçiminin eksikliğiyle net biçimde açıklanabilir. Humboldt, insanların, bir dil topluluğunun bütün üyelerinde aynı duyusal etkiyi ya da aynı veya benzer tasarım imgelerini uyandıran belirli ses işaretlerine kendilerini teslim ederek anlaşmadıklarını ifade eder. Daha ziyade, ses işaretlerinin işitilmesiyle, sadece her bağımsız öznede benzer bir vasıtanın aynı fiziksel etkisi olmalıdır ki, ondan sonra hemen her öznede birbiriyle uyumlu, fakat aynı olmayan kavramlar ortaya çıkar. "Zincirin halkasıyla, vasıtanın dokunuşuyla bu şekilde temas edilince, bütün, sarsıntı geçirir. Ruhtan kavram olarak ortaya çıkan şey, tek parçayı en geniş boyutlarıyla kuşatan şeylerin hepsiyle de uyuşur."[30] Modern düşünüş, dil patolojisinin artık aynı anlamda

[30] Humboldt, Einleitung zum Kawi-Werk, Akad.Ausg. VII, 1, 169 (Bkz. c. I, s. 103 f.)

konuşmadığını, onun, bütünün hareketini artık eskiden olduğu gibi çözemeyeceğini tespit etmekle yetinirken, eski dil patolojisi, burada Humboldt tarafından ifade edilmiş olan sürecin hastalanmaya doğru giden bozukluklarında, zihinsel vasıtanın -ki onu biz dil olarak adlandırıyoruz- belirli dokunuşlarının yok sayılmış olması gerektiğini kabul etmiştir. Fakat biz bundan böyle problemin bağlamını çok net kavramak ve tam olarak göstermek için, genel incelemelerin çevresinin dışına çıkmak ve karakteristik özellikler taşıyan patolojik olgulara eğilmek zorundayız.

Goldstein ve Gelb, renk isimleri yitimi hastalığını ayrıntılı olarak tasvir ve analiz etmişlerdir. Hasta, genel renk isimlerini -mavi ve sarı, kırmızı ve yeşil gibi isimleri- kendiliğinden kullanamadığı gibi, renkler ona başkaları tarafından sunulunca, bu renkleri anlamlı biçimde birbirine bağlayamamaktadır. Ondan mesela renkli kâğıtlar ya da yün iplikler dizisinden, kırmızı, sarı ya da yeşil olanları örnek olarak seçmesi istendiğinde, hasta kendisine verilen bu görevin karşısında ne yapacağını bilememektedir. Bu durumda hasta için renk, her türlü anlamını kaybetmiştir. Buna karşılık, hastanın renklerin tek tek ince ayrımını doğru olarak "gördüğü" ve onları tıpkı sağlıklı insanlar gibi bir diğerinden ayırdığı konusunda, hiçbir şüphe de yoktur. Hasta üzerinde yapılan bütün renk duyumu deneyleri, hastada renkleri ayırma yetisinin tam olarak var olduğunu, onun "renk körü" olmadığını kesin şekilde ortaya koymaktadır. Öncelikle farklı renkleri birbirine bağlama, onları herhangi bir şekilde "sınıflandırma" denemesinde, karakteristik bir bozukluk ortaya çıkmaktadır. Çünkü hasta, bu düzenleme talebinde, kendisinin ölçü olarak alıp da isteneni ona göre gerçekleştirebileceği bir ilkeye sahip olamamaktadır. Normal insanlar, herhangi bir şekilde, belirli bir örneğin tonları arasına dâhil olan renkleri birbiriyle "ilgili" olarak görürlerken, hastalar, sadece tamamen yakın bir duyusal benzerliğe sahip olan, sonuçta ya renk tonlarıyla, onların aydınlı-

ğıyla ilişkili ya da birbiriyle tam uzlaşan renkleri birleştirebilmektedirler. Burada da hasta, bir tam-denklik formundan diğer bir tam-denklik formuna aracısız olarak geçer; yani ilk başta aynı tondaki renkleri birleştirebilmekteyken, şimdi verilen örnekle aynı parlaklıktaki renkleri de seçmeye geçer. Ayrıca diğer taraftan yapması gereken işi hastaya bildirirken, ondan genel renk isimlerini söylemesi değil, sunulmuş örneklerden, belirli bir nesnenin renklerine uygun olan bir ayrıntıyı seçmesi istenince, hasta bu görevi yerine getirirken, onda dikkat çekici olumlu bir performans görülmektedir. Burada seçim, daima tam kesin ve yeterli biçimde gerçekleşmektedir: Hasta, bir menekşenin, tebeşirin, bilardo masasının, posta kutusunun, unutmabeni çiçeğinin, olgun kocayemişin vs. rengini, eğer bu renkler verilen örnekler arasında bulunmaktaysa, seçmektedir. Bu çerçevede yapılan deneme, istisnasız yanlışsız biçimde cereyan etmekte, hasta, işaret edilen nesnenin şey-rengine uygun olmayan bir rengi hiçbir zaman göstermemektedir. İşte bu yetenek, ona, değişmeyen şartlar altında ve genel renk işaretleri karşısında, başka türlü davranma imkânı verir. Mesela hastaya bir "mavi"yi seçmesi söylendiğinde, hasta kendi rahatsızlığı gereğince, ilkönce mavi adı ile belirli bir duyumu bağlayacak durumda olmaz; fakat hasta bu görevi, adeta başka göreve, yani onun için anlaşılabilir olan göreve taşımak suretiyle, tesadüfen çözmektedir. Çünkü "mavi, küçük bir çiçeğin çiçeklenmesidir -bu demektir ki unutmabeni çiçeği" mısrası ona bilindik geldiği için, bu mısranın ezberlenişi -ve aynı şekilde, hastanın saf düşünsel olarak egemen olduğu benzer dilsel kullanımlar-, hasta için genel renk isimleri alanından somut şey isimleri alanına geçme vasıtasını ifade etmektedir. Şimdi hasta, bir unutmabeni mavisini eğer daha önceden varolan örnek model altında bulursa, bu maviyi göstermektedir. Fakat o hiçbir zaman, unutmabeni çiçeği mavisinin ince ayrımlarını -onun seçimini

belirleyen "hafıza renkleri"ne uyuşmayan ve sadece herhangi bir şekilde yakın olan başka ayrımları- seçememektedir. Hasta, aynı dolambaçlı yol vasıtasıyla, "kırmızı" ya da "sarı" gibi bir kelimeyi, gördüğü renklerin ifadesi olarak, genellikle görünüşte doğru kullanabilmektedir. Ayrıca dilde herhangi bir şekilde bulunan konuşma biçimini -mesela kar beyazı, çim yeşili, gökyüzü mavisi, kan kırmızısı gibi ifade tarzlarını- yardım vasıtası olarak kullanabilir durumda olduğunda, aynı şey bu renkler için de geçerlidir. Bu konuşma şekilleri, değişmez dilsel söyleyiş biçimlerinde aynı şekilde kullanılır. Önceden görülen bir renk nüansı, hastada kan tasarımını uyandırabilir ve hasta da bu tasarımdan, otomatik konuşma fiili sayesinde "kırmızı" kelimesini telaffuz etmeyi başarabilir. Aslında bu kelime, hastada, normal insanlarda "kırmızı" adıyla bağlanan seyirle aynı nitelikteki seyre karşılık gelmeyen, boş bir kelime olarak kalır.

Hastanın seyir dünyasının sağlıklı bireyden hangi bakımdan ve hangi karakteristik belirtilerle ayrıldığı sorusu sorulunca, Gelb ve Goldstein, gerçek ayırımın, hastanın artık sistematik düzenleme ilkesine -ki sağlıklı birey renk dünyasını bu ilkeyle düzenler- sahip olmamasında bulunduğu sonucuna varmışlardır. Hastanın renkleri tam denk biçimde seçerken gösterdiği tutum, hastanın seçiminde kesin olarak duyusal benzerlik derecesi belirleyici oldukça ve hasta, diğer bütün değerlendirme noktalarından dikkatsizce geçip gittikçe, sağlıklı insanın tutumundan daha "ilkel" ve "akıldışı" olarak ortaya çıkar. Hasta herhangi bir duyumdaki renklere birbiriyle ilgililik açısından bakmak için, tamamen belirli bir somut "bağlam-yaşantısı"na sahip olmak zorundadır. O, renkleri de, doğrudan görünüş içinde "aynı" ya da "özdeş" olarak görebilmelidir. "Her iplik yumağı hastada, kendi nesnel özelliğine göre bir kez renkliliğin, başka kez zayıflık ve parlaklığın vs..belirleyici olduğu karakteristik

bir renk yaşantısı uyandırır. O halde iki renk, mesela bir yumak yığını ve örnek model, nesnel olarak aynı renk tonuna, fakat farklı parlaklığa sahip ise, o zaman onları hasta, parlaklık ya da aydınlık farklı olduğu için, bir diğeriyle ilişkili olarak görmeyebilir. ...Hasta, sadece somut bir bağlam yaşantısına dayanarak onu onaylayabi-
261 lirdi. Bu, sadece özdeş renklerde gerçekten olmaktadır." Normal insan, renkleri birbiriyle ilişkili olarak değerlendirmek için asla böyle bir etki özdeşliğine ihtiyaç duymaz; onun için tümüyle farklı ve birbirinden çok ayrı olan renk etkileri ve ayrıca "renk kategorileri" mevcuttur. Bu insan bir "kırmızı"yı, kırmızı renginin tüm tonlarının mevcudiyeti içinde gözlemler ve her ayrı tonu sadece bir örnek olarak, sadece işte bu türün tek bir durumu olarak görür. Tek olan bir rengi, belirli bir renk-cinsini temsil eden renk gözlemini hasta başaramamıştır. Karşıtlık, Goldstein ve Gelb tarafından özet olarak söyle karakterize edilir: "Normal insan, renklerin sınıflandırılışında eğitilerek belirli bir gözleme yöneltilebilir. O, aldığı eğitime göre, örneği, renklerin yoğun biçimde daha doğrusu saf olarak ortaya çıkışından bağımsız olarak, yalnızca temel renklerle ilişkisi bakımından da inceler. Somut renkler burada, kendi tek başına öyle-varlığı içinde kabul edilip bırakılmaz; bağımsız renkler; mesela kırmızı, sarı, mavi vs. renk kavramının temsil edicisi olarak görüldüğü gibi, görsel olarak verili bağlardan çözülüp ayrılarak, sadece belirli bir renk kategorisinin temsilcisi olarak; kırmızıların, sarıların, mavilerin temsil edici olarak da kabul edilir. Bu "soyut" davranışı biz, ..."kategorik" davranış olarak göstermek isteriz. Hasta için bu kategorik davranış imkânsız ya da ona çok güç geldiğinden dolayı, onda, her türden tam denklik ilkesi az ya da çok eksiktir."[31]

Bu hastalık durumunun gözlenişi, araştırmamızın en genel te-

[31] Gelb und Goldstein, Über Farbennamenamnesie (Renk İsimleri Unutkanlığı Üzerine), Psycholog. Forschung, c. VI, (1924), s. 152 f.

mel sonuçlarından birini başka bir açıdan onayladığından, bizim için özel bir önem taşır. Bu çalışmamızın ileriki aşamalarında, saf algı yaşantılarının karakteristiği ve analizinde, bu deneyim yaşantılarının doğrudan ve dolaylı içeriği, mevcut ve temsil edilen içeriği arasında, yaşantıların direkt "olmuş oldukları" şey olarak ve onların gerçekleştirdikleri temsil edici fonksiyon arasında ayrım yapılması zorunluluğu, hep kendini gösterecektir. Burada incelenen vakada, hastanın renk olgularını sağlıklı bireyin renk olgularından ayıran şey, gerçekte, hastalarda gösterebileceğimiz herhangi bir saf içeriksel özellik olmaktadır. Gerçek fark, hastadaki renk olgularının, sağlıklı insandaki gibi temsil vasıtası olarak görev yapamaması durumuna dayanmaktadır. Renk olguları, "vektör büyüklükleri"nden salt durum değerlerine dönüşür: Onlarda, normal renk algısının karakteristik form kazanmasını sağlayan renk dizilerinin açıkça işaret edilen noktalarına "yönelmiş olma" hali eksiktir. Her optik deneyim yaşantısı, burada, adeta bizzat kendi içinde direnir ve sadece kendi yaşantısına en yakın yaşantılara işaret edebilir. Temsil fonksiyonu en dar sınırlar içine kapanmış durumdadır ve sadece doğrudan doğruya benzer olan şeyler birbirini "temsil" edebilecek ve birbirine yer açabilecek halde olur. Buna göre burada gerçekte, Goldstein ve Gelb'in "somut yaşantıya yakın" olarak tanımladıkları ettikleri, fakat bu yakınlığı genel olarak değerlendirme özgürlüğünde eksik olarak ulaşılan bir tümel davranış bulunmaktadır. Çünkü bu özgürlük, öncelikle gelişerek sembolik içerikle doldurulmak suretiyle, belirli zihinsel kavrayış formlarına girmek ve kendiliğinden bir formdan başka forma geçmek suretiyle, algıyı kazandırır. Bu, kılı kırk yarıcı kavrayış sırf tek bir duyusal etkiye tutununca değil, tek olan zihinsel bakışa, sadece genel olana, yani belirli teorik anlam merkezlerine giden yolu gösteren kılavuz olarak hizmet edince mümkün olabilir. Alman dili bu ikili süreci, çok karakteris-

262

tik ve başarılı bir dil kullanımıyla, "absehen" (sonunu görmek, amacını anlamak, bakarak iyice öğrenmek; çev.) kelimesinde özetler. Biz belirli bir tona ve parlaklığa sahip olan bir rengi, sadece tek başına burada ve şimdi verilmiş bir renk yaşantısı olarak kabul etmekle değil, ayrıca bu rengi, mesela kırmızı ya da yeşil cinsinin özel bir durumu olarak belirleyerek, bu renk cinsine yöneliriz. Biz rengin kendisine değil de sadece temsil edilen olarak değerlendirdiğimiz bu cinse, bilincin görüş alanında sahip oluruz. Fakat bu şekilde kırmızı ve yeşil cinsini "hedeflemiş" olduğumuzda, duyusal-şimdiki zamanın etkisinde bulunan bireysel durumların mevcudiyetini "bir kenara bırakma"yı da öğrenmek zorunda kalırız. Her ikisi, hastada, sağlıklı insanda gerçekleştiği şekliyle gerçekleşemez. Hastada, renk dünyasını birlik ve bütünlük halinde gözleyebileceği sabit noktalar eksiktir. Diğer taraftan onda, bir unsurla doğrudan doğruya karışmış olan başka bir unsuru bir tarafa bırakarak, bu unsuru renk yaşantısının somut bütünlüğünden ayırma imkânı da eksiktir. Gerçi hasta da dikkatinin yönünü değiştirebilir: O, bazen renklerin tam denkliğinden, bazen temel tondaki uzlaşmadan, bazen de parlaklıktaki uzlaşmadan hareket edebilir. Fakat bu değişim esnasında, hasta serbest değildir: O, onlardan birini kendiliğinden esas alıp diğerini dışta bırakamaz; bazen bir dikkat yönüne, bazen
263 diğer "dikkat yönü"ne geçer. Hastalar dıştan doğru, belirli bir görüş yönüne geçmeye zorlansalar bile, bu dikkat yönünün karakteristik "anlam"ını kavrayamazlar. Yani hasta, ona gösterilen kesin-belirleme noktasına sürekli biçimde dikkat edemez; onu hep gözden kaybeder.[32] Hasta anlık etkiyle kuşatılmıştır ve onunla yaşar; aynı zamanda bu etki içinde hapsolmuştur ve ona bağlı kalır.[33] Nor-

[32] Ayrıntılar Gelb und Goldstein, a. a. O., özellikle s. 150 f.

mal algı bilincinin sadece belirli "anlam vektörleri"yle doldurulması ve donatılması değil, aynı zamanda bu bilincin, bu vektörleri genel olarak serbestçe değiştirebilmesi, normal algı bilincindeki temel bir yetidir. Biz, mesela bize sunulan optik bir ürünü bazen bir, bazen diğer "bakış açısı" altında inceleyip, bir ya da diğer unsur "açısından" kavrayabilmekte ve belirleyebilmekteyiz. Belirleme formu değişince, üründe, "asıl olan"dan daha başka bir şey ortaya çıkmakta, başka bir şey, hep yeni "görüş" sayesinde "görülebilir" olmaktadır.[34] Burada, algının, saf temsil edici işleyişte kazandığı yeni "özgürlük derecesi"nin, dile bağlı olup olmadığı ya da bu özgürlük derecesinin, öncelikle dilin imkân dairesine girip girmediği, tekrar sorulabilir. Burada önceliği olan nedir; daha önceden olan nedir? İlk başta olan, türetilmiş olan nedir? Goldstein ve Gelb de bu soruları sormuşlar ve burada tek taraflı bir bağımlılık ilişkisinin de- 264

[33] Bunun için daha açık ve daha geniş örnek gösterebilirim. Sayın Prof. Henrich Embden -ki ona burada en içten teşekkürlerimi sunarım- vasıtasıyla ben, Hamburg'daki Barmbecker hastanesinde, söz yitimi ile ilgili vakaları gözleme fırsatı bulmuştum. O gözlemlerden birinde hastaya, onun harfleri kavrayışını değerlendirmek için bir afiş gösterildi. Afişin üzerinde, hastanın daha önce memur olarak çalıştığı firmanın adı yazılmıştı. Firmanın tam işaretinin "X, Y ve Co." şeklinde ifade edilmesi gerekirken, doktor firmanın ismini "X ve Y" şeklinde yazmıştı. Kendiliğinden neredeyse hiç konuşamayan hasta, o afişi okuduktan sonra başını salladı ve kol hareketiyle sonuna bir şey daha eklenmesi gerektiğini söyledi. Fakat bu ekleme yapıldıktan ve firma adı "X Y ve Co." olarak yazıldıktan sonra da hasta tam olarak rahatlamış görünmedi; X ile Y arasında bir şeyin daha eksik olduğunu anlayabildi; ilk isim ile ikinci isim arasında virgül atlanmıştı. Gözlem yapan doktorlar bu eksiği fark edene ve düzelterek hastayı hoşnut edene kadar, biraz zaman geçti. O halde burada hasta için, sağlıklı birey açısından tamamen önemsiz olan bir ayrıntının, somut genel yaşantıdaki diğer bütün nitelikler gibi nasıl önem taşıdığı açıkça görülmektedir. Hasta yazı işaretlerinin anlamına dalmak yerine, bu şekildeki tabloda takılmış kalır. Goldstein ve Gelb'ın salt "bağlam yaşantısı" olarak gösterdiği şey ile "kategorik davranış" olarak gösterdiği şey arasındaki fark, bana, bu nedenle fevkalade aydınlanmış gibi gelmektedir. "Kategorik davranış" -ki onun için yazı işaretleri salt tasvir vasıtası olmaktadır- hasta tarafından bir tarafa bırakılırken, duyusal bağlam yaşantısı, virgül olmadığında, tam olmamaktadır.

[34] Ayrıntılar yukarıda özellikle s. 184 ff.

ğil, saf bir değişim ilişkisinin kabul edilmesi noktasında ayrılmışlardır. Gerçi onlara, "dilin, ilkel hayata yakın davranıştan ...vazgeçme ve kategorik davranışa dönme konusundaki en etkili vasıtalardan birini temsil etmesi" keyfiyeti şüpheli gibi görünür. Ayrıca onlar dili, bu davranışın esas temeli olarak görmekten vazgeçerler. Onlar şöyle söylerler: "Patolojinin hadiseleri bize, sadece isim unutmakla kategorik davranış yanlışının birbiriyle çok iç içe yürüdüğünü öğretir; ama kategorik davranıştan önce ve ondan sonra olan şeyi değil. ...Kategorik davranışa ve dile, işaret edici anlamı içinde sahip olmak, aynı temel davranışın ifadesidir. Bu ikisinden hiçbiri neden ya da etki olamaz. Bu temel davranışın zedelenmesi ve ilkel hayata yakın bir davranışa karşılık gelen basitleşme, bizce, hastamızda bulduğumuz genel belirtileri gerçekleştirebilecek bir rahatsızlıktır."[35]

Gerçekte dil yapısıyla algı yapısı arasındaki sürekli ilişkiyi göstermeye ve anlamaya çalışmakla, "neden" ve "sonuç" ilişkileri, nedensel belirleme söz konusu olamaz. Bu konuda gerçekten rol oynayan şey, "önceki" ile "sonraki"nin zamansal olarak ilişkisi değil, nesnel "temellendirme" ilişkisidir. Bu anlamda biz, dilin analizinde, birbiri karşısında duyusal, görsel ve saf soyut ifade aşamaları olarak sınırlandırdığımız üç farklı tabakayı ayırmayı denedik.[36] Bu ayrım, sanki dilin tarihsel gelişiminde, biri salt duyusal, diğeri salt görsel ya da soyut olan "tip"i kendi içinde somut hale getiren farklı dil aşamalarının arka arkaya gelmesinin belirlendiğini kabul etmişiz şeklinde, dil tarihi açısından düşünülmemiştir. Dilin tüm olguları özellikle onun zihinsel inşa unsurlarının bütünü vasıtasıyla kurulduğundan, sonuçta bu bütünün en gelişmiş dillerdeki gibi "en ilkel" dillerde de hâlihazırda mevcut olarak görülmesi gerektiğin-

[35] a. a. O., s. 155 ff.
[36] Ayrıntılar c. I., s. 132 ff.

den, bu üç tabaka ayrımı anlamsız olurdu. Öyleyse unsurların birbiri karşısında bilfiil soyutlanışı değil, sadece onların birbiriyle iç içe geçmesini sağlayan değişken dinamik ilişkinin incelenmesi söz konusu olabilirdi. Şimdi biz, dilin dünyasındaki zihinsel yön belirleme için kullanmak zorunda olduğumuz bu inceleme biçiminin, algının dünyası için de mümkün ve verimli olup olamayacağını sormak zorundayız. Algıda da, dilin yapısında görülebildiği şekildeki bir "düşüncede var olan" tabakalaşma biçiminden söz edilebilir mi? Dilin salt durgun varlığında, yani algı dünyasının tümünün bize verilip belirli dilsel kavramlara ve kategorilere göre ayrımlaşması şeklindeki sabitleşmede, böyle bir tabalaşma çok güç bilinebilir. Fakat tabakalaşma, dilsel şematizm gevşediğinde ve bununla algı da adeta statik değil, istikrarsız denge durumunda karşımıza çıktığında, daha açık ve belirgin biçimde ortaya çıkar. İşte dil patolojisinin bizim için metodik değeri, bu patolojinin böyle "istikrarsız" denge durumlarını gözümüzün önüne sermesidir. Dil patolojisinde, gözlenebilen fonksiyon "işletilmesi"nin, keyfî olarak birbirine karıştırılmayıp, belirli bir planı izler durumda olması dikkat çekici bulunmaktadır. Jackson bile, değişimlerin, "aşağı diller"den çok, "yüksek diller"le ilgili olduğuna, dil yaşantısının duyusal tarafıyla değil, bu yaşantının saf "akılcı" manzarasıyla ilişkili olduğuna işaret eder.[37] Bir hastanın, salt "nesnel" olarak temsil edici niyetle kullanma keyfiyetini artık anlayamadığı belirli kelimeler ve cümleler, konuşmanın bütününde başka bir anlam alır almaz; mesela duygulanım ve heyecanların ifadesinde hastanın işine yarama durumu doğar doğmaz onları doğru kullanması, dil patolojisinin en güvenilir gözlemleri arasındadır.[38] Bizzat saf temsil alanı içinde de, "soyut" ifadeler yerine "somut" ifadelerin, "genel" ifadeler yerine parçalı

[37] Bkz. yukarıda s. 246 f.

[38] Bu konu üzerine çeşitli kanıtlar Head'da mevcuttur; bkz. mesela 1. cilt 38 f., 385 f., vd.

ve bireysel ifadelerin ortaya çıkışı ve böylelikle konuşmanın bütününün, normal insanın dili karşısında, "duyusal" renklenme taşıması şeklinde gerçekleşen belirli bir değişim işin içine girmektedir. Saf bir zihinsel ilişkiyi ve belirlemeyi kendi içinde taşıyan dil kavramları yerine başka kavramlar; "apaçıklık" niteliğini kendinde ta-
266 şıyan kavramlar kullanılır. Her anlama uygunluk, az ya da çok miktarda geri plana itilirken, "resimsi" ifade üstünlük kazanır.[39] Algı dünyası alanında bu, özellikle renk işaretlerinin değişiminde ortaya çıkar. Head'ın birçok hastası, renk duyumları tamamen sağlam olduğu halde, Gelb ve Goldstein'ın sözyitimsel-hafıza kaybına benzer şekilde, genel renk adlarının -"kırmızı" ve "sarı", "mavi" ve "yeşil" gibi adları- kullanımını tamamen kaybetmişlerdir. Buna karşılık, bu genel adların yerine onların emrinde hazır bulunan şey, belirli nesne renklerinin isimleri olmuştur. Hastalar kendilerine gösterilen bir eşyanın renklerini "çimen gibi", "kan gibi" vs. göründüğünü açıklayarak ifade etmişlerdir. Bu nesnesel ilişkiler için de, rengin kullanımıyla ilgili olan başka ilişkiler işin içine girince, Head'ın hastalarından biri bulamadığı "siyah" (black) kelimesi yerine, siyah ölümü anlatan matem rengi olduğu için, "ölüm" (dead) kelimesini getirmiştir.[40] Burada, dil bilincinin içindeki temel bir yönelime paralel olarak ilerleyen belirli bir algı bilinci yönelimi, apaçık tanınacak şekilde ortaya çıkar. Çünkü dil de genel renk işaretlerini sabit hale getirmeye doğrudan erişmemiş, tam tersine, somut-nesnel işaretlerle başlamıştır. İlkel halkların dillerinde, renklerin farkını ifade etmek için, çoğunlukla karşılaşılabilen nesnelerin nitelikle-

[39] "Resimsi" ifadenin bu ağırlığı ile ilgili örnekler, Head'ın Hastalık Hikâyeleri'nde bulunmaktadır; bkz. mesela Hastalık Hikâyesi no: 17, cilt II, s. 252, I, s. 200

[40] Head'ın Hastalık Hikâyeleri No: 2, c. II, özellikle s. 25 ve 28; Head'ın, hastalanmadan önce emlak komisyonculuğu yapan başka bir hastası, ona verilen renk örneklerini adlandıramadı; fakat her ayrı rengin hangi materyallerden ve hangi biçimde oluşturulabileceğini tam olarak tasvir etti. Head I, 527, II, 337.

rinin ad olarak kullanıldığı görülür.[41] Bu gibi olgulara, sadece, algının tek tek unsurlarının saf temsilî nitelik kazanmasını ve bu unsurların, belirli bir "temsil anlamı"yla doldurulmasını sağlayan sürecin, bu şekilde sona erdirilemez olması; bizim ise bu sürecin başlangıcını ve sonunu hiçbir zaman sabitleştiremeyip, süreçten hareketle sadece tek tek genel durumları ortaya çıkarabilmemiz ve bu durumları, belirli bir aşamalı diziye göre düzenleyebilmemiz sürekli ve etkili halde kalınca, haklılık kazandırılabilir. Bunu denersek, o zaman her iki bakımdan, yani görsel düzenleme bakımından olduğu gibi, dilsel düzenleme bakımından da, ana hatları itibarıyla tamamen uyumlu bir tablo ortaya çıkar. Dilsel "kavram oluşumu"nun incelenişi de, bize, bu oluşumun, ilişkilenmiş ve soyut anlamlı ifade yolunu somut-duyusal işaretlerden hareketle ve aşamalı olarak açmak için, bu türlü işaretlerle başladığını göstermektedir. Bundan dolayı dilsel nitelikli "ilkel" kavram oluşumları, daha yüksek kavram oluşumlarından, henüz sabit birlik noktaları etrafında kristalleşmemiş olan dil kavramlarının özelliği vasıtasıyla, özellikle bu kavramların çeşitliliği vasıtasıyla ayrılmaktadır. Doğal varlığın aynı "cinsi" ya da oturma ve gitme, yeme veya içme, uyuma ya da yığılıp kalma olayı gibi olaylar, onu o *an*a mahsus olarak değiştirebilecek olan etkili ve eşlik edici nitelikteki özel durumlar gereğince, özel bir kelimeyle gösterilir. Bu davranışı şöyle karakterize etmeye çalıştık:[42] "Görsel dünyanın tamamı, tekdüze bir zemin olarak; kendisinden adlandırma fiili vasıtasıyla müstakil ve belirli yapıların ortaya çıktığı ve ayrımlaştığı bir zemin olarak tasarlanırsa, o zaman bu belirleme süreci, sadece bu zeminin dar ve sınırlı bir parça-

267

[41] Westermann'ın Ewe-Grameri'nde anlattığı gibi (s. 78), Ewe dilinde "yeşil"in gösterilmesi için "olmamış limon" kelimesi, "sarı"yı işaret etmek için "olgun limon" kelimesi kullanılır. Bu, Head'ın sözyitimi hastalığıyla tam bir benzerlik taşır.

[42] Bkz. c. I, s. 260 f.

sıyla ilişkili olur. ...Her kelime sadece, göreli sınırlanmış bir hareket alanına sahiptir ve onun gücü, bu alanın ötesinde sona erer. Kelime, anlam çevrelerinin farklılığını ve çokluğunu, yeni ve birlikli bir form vasıtasıyla ve dilsel bütünlükler halinde özetleme imkanı bakımından eksiktir. Her tek kelimede kararlaştırılmış olan biçim verme ve ayırma gücü işin içine girer. Fakat bu güç erkenden tükenir ve artık yeni bir seyir çevresi, yeni ve bağımsız bir atılımla kendini açmak zorundadır. Yalnızca kendisi için ve bağımsız biçimde etkili olan bu farklı tek tek tepilerin hepsinin toplanmasıyla, gerçek türsel birlikler değil, ortak oluş gerçekleşir. Dilsel ifadenin tamamı, burada kendi içinde düzenlenmiş bir sistem değil, sadece bir topluluk teşkil eder. Düzenleme gücü, tek tek adlandırma içinde tükenmiştir ve yaygın birliklerin oluşturulması için yeterli olmaz.

268 Dil patolojisi olgularının incelenmesiyle, bu şey-durumu, yeni bir açıdan da onaylanır. Genel renk isimleri kaybı yaşayan bir hastanın renk dünyası, gerçekte, sağlıklı insanın dünyasından, sağlıklı bireyin hafızasında mevcut olan yaygın birliklerin eksikliği bakımından ayrılır. Hastanın renk dünyası, sağlıklı bireyin renk dünyasıyla karşılaştırılınca, parıltılı renklilik ve çeşitlilik, ince ayrımlaştırıcılık özelliğini tam olarak taşır. Normal insan da, Goldstein ve Gelb'in ortaya koydukları gibi, eğer sunulan örnekten, deneme yapılan renk kümesinin ötesine basitçe geçer ve bu noktada olabildiğince pasif davranırsa, bu türden çok renkliliğin etkisini, kendi içinde canlandırılabilir. "Biz tam belirgin bir ruh hali yaşantısına, sonradan belirli bir renk tonu kazandırmayız; kendimizi, kendini zorla dayatan eşzamanlı yaşantılara teslim olmuş olarak hissederiz. Tümüyle olgusal olan olup bitmeler ise, eğer biz verilen talimata uygun olarak seçme ve eleme işine geçersek, bir darbeyle değişir. Daha önce çok renkli, karmakarışık olarak gördüğümüz bir küme, o anda, özel bir ayrımlaşma taşımaya başlar. Seçilen örnekteki te-

mel ton kategorisine uygun olan renkler, diğer renkler karşısında iyice belirginleşir; bu kategoriye uymayan renkler, hâkim renklerle ilişki durumunda, ilişkisizlik özelliği taşır ve yalın halde incelenemez."[43] Dil dünyası gibi algı dünyasını da sistematik düzenliliğe kavuşturan "anlam" ve önem farklılıkları vardır. Bu süreçte, algının yeni formunun öncü olup olmadığı ve bu formu dil formunun izleyip izlemediği ya da karşıt sürecin geçerli olup olmadığı; yani öncü formu oluşturanın, dil olup olmadığı soruları, artık bizin için ikinci planda kalmak zorundadır. Çünkü bizim için söz konusu olan şey, burada gerçek bir ayrılığın olmadığını, "anlam dili"yle salt dil sesinin, birbirine yakın biçimde ve diğeriyle birlikte geliştiğini bilmektir. Algı ya da seyir dünyasının ürünlerini dilsel olarak göstermek için, şüphesiz, onların daha önce belirli bir "görüş" içinde özetlenmesi kaçınılmazdır; fakat diğer taraftan, işte bu görüş biçimi, öncelikle ürünü dil sesinde sabitleştirerek, süreklilik ve devamlılık kazanır. Bu şekilde oluşmuş birlikleri, dil bağı bir arada tutmasaydı, bu birlikler, her zaman tahriple ve parçalanmayla karşı karşıya kalırdı. "Duyusallık"ı saf biçimde bizzat kendi içinde başlatan şeyi, dilin "anlamı" tamamlar. Duyusallıkta niyet edilen şey, anlamda gerçekleşir. Böyle olunca da, öncelikle yeni ve eski çağ şüpheciliğinin, öteden beri dile ve onun özel bilgi değerine karşı yaptığı esas itirazlardan biri de ortadan kalkmış olmaktadır. Dile yöneltilen suçlama, dil, yaşantı gerçekliğinin bireyselliğine ve mevcudiyetine yetişmediği için, onun esas gerçekliğe, doğrudan yaşantıların gerçekliğine her zaman için kapısını kapamak zorunda kalması keyfiyeti olmuştur. Sınırlı miktardaki genel işaretler, bu mev-

269

[43] Gelb ve Goldstein, a. a. O., s. 151 f.

cudiyeti, nasıl yakalayıp taklit edebilirdi? Bu itirazla gözden kaçırılan şey, dilin itham edildiği "genellik" eğiliminin, asla sadece dile ait olmayıp, bizzat algı formunda temellenmiş ve kesinleşmiş olması keyfiyetidir. Algı, aslî-sembolik bir unsuru kendi içinde bulundurmasaydı, o zaman dilin sembolikliği için de hiçbir dayanak ve başlangıç noktası sunmazdı. Algı, tamamen-tek başına bir şey olarak, kesin bireysel ve noktasal bir şey olarak kabul edilirken, şüpheci dil eleştirisinin *πρώτον ψεύδος* (ilk önceki hata)'sı, bundan dolayı, genelin özellikle dil kelimesinde ve kavramda başlatılmasında yatmaktadır. Elbette bir "anlamlar" dünyası olan dilin dünyası ile yalın bir "duyumlamalar" topluluğu olarak görülen algının dünyası arasında, bu şekilde aşılmaz bir çatlak varlığını sürdürür. Fakat algı dünyası ile dil dünyası arasında mevcut olan çatlağın, gerçekte, "duyumlama" dünyası ile algı dünyası arasında gerçekleşmiş olduğu bir kez açık hale getirilince, bu soru hemen başka bir biçim kazanır. Bilinçli ve kendi içinde düzenlenmiş her algı, dille başlayan büyük zihinsel "krizlerin" ötesinde bulunur. Algı, artık saf pasif değil aktif; alıcı değil "seçici"dir; dağınık ve tek başına bırakılmış değil, bir genele yönelmiştir. Algı, bizzat kendi içinde bir şeyi böyle anlayıp ifade eder ve böyle düşünür. Dil ise, sadece algıyı her bakımdan tamamlamak için, bu ilk anlam fonksiyonuna bağlanır. Dilin kelimesi, bizzat algıdaki temsil edici içerikte, anlatım değerlerinde içkin halde bulunan şeyi açıklar. Buna karşılık, sensüalizmin ve onunla birlikte şüpheci dil eleştirisinin en yüksek norm olarak, yani bilginin örnek modeli olarak kurabileceklerine inandıkları salt tekil ve bireysel algı, temelde bizzat sadece patolojik bir
270 olgu; algı kendi dayanağını dilde kaybetmeye başlayınca ve böylece algıya zihinsel olanın dünyasına en önemli giriş kapısı kapanınca işin içine giren bir olgu olmaktadır.

3. Eşya algısının patolojisi üzerine

Patoloji, ortak karakteristikler taşıyan bir dizi bozukluğu, görsel ya da dokunmaya dayalı bilememe kavramı altında toplar. Bu bozukluklarda, nesnelerin algılanarak bilinmesi yetisi, çok ağır hasara uğramıştır. Duyusal ayırma yetisi, bu türden bozukluk durumlarında sağlam kalmış ya da önemli bir aksaklık geçirmemiş gibi bir görünüm taşır. Hastanın yetilerini araştıran bir test ona uygulandığı zaman görülmektedir ki, hasta tek tek görsel ya da dokunsal nitelikleri kavramakta ve bir diğerinden ayırmakta; sağlıklı olandan ilk bakışta temelli biçimde ayrılmayan bir görüntü çizmektedir. Hasta, objelerin bilinmesinde değerlendirme konusu olmayan, farklı nitelikteki tüm duyusal verileri birbirinden, mesela "pürüzlü"yü "pürüzsüz"den, "sert"i "yumuşak"tan, "aydınlık"ı "karanlık"tan, "renkli"yi "renksiz"den, tıpkı sağlıklı olan bireydeki gibi ayırmaktadır. Dokunma yoluyla bilememe rahatsızlığı yaşayan bir hastanın eline, onun bildiği ve günlük hayatında alışmış olduğu bir nesne verildiğinde, hasta, gerçi onun soğuk ve pürüzsüzlük ve ağırlık hissi verdiğini ve sıcak, yumuşak ve hafif olduğunu söyleyebilmekte, ama elindekinin bir madenî para ya da bir parça pamuk olduğunu vs. söyleyememektedir. Bu noktada özellikle bozukluğun, algılamaya dayalı bilginin belirli bir çerçevesiyle sınırlı olduğu; onun dışında, tanıma sürecinin, aynı sağlıklı bir insandaki gibi cereyan ettiği dikkati çekmektedir. Bu durumda, dokunduğunu bilememe, mesela bir elle sınırlı kalan bir bozukluk olarak ortaya çıkar: Hastanın mesela sol elinde tuttuğu ve bu konumdayken sadece ağır, sert, soğuk ve pürüzsüz olarak gösterebildiği bir obje, onun sağ eline verilir verilmez, hasta hemen onun "saat" olduğunu bilir ve adını söyler. Bu durumda genel rahatsızlık, bütün olarak şöyle tasvir edilebilir· Belirli bir duyu çevresinin verisi, her ne kadar belki değişmiş şekilde olsa da, hasta için herhangi bir şekilde vardır; ama hasta için bu veri, sağlıklı insanda olduğu gibi nesnesellikle ilişki-

271 lenmişlik taşımaz.[44] Bu türden bozukluk, optik alanda, "ruh körlüğü" olarak adlandırılan durumlarda özellikle açıkça ortaya çıkar. Çünkü ruh körü* "görür"; o, parlaklık ve renk farkını normal insanlarla aynı netlikte kavrar ve en azından çok fazla ağır olmayan vakalarda, geometrik form ve yalın büyüklük farklılıklarını doğru olarak kavrayabilir. Bu nedenle ruh körü -yalnızca optik verilere bağlı olsa bile-, nesnelerle ilgili herhangi bir bilgiyi ve nesnesel olarak varolan ve anlam taşıyan şeyleri elde edemez. Burada sürekli olarak çok ileri derecede yanılgılar yaşanır: Lissauer'ın, hakkında ayrıntılı rapor yazdığı bir hasta, alacalı bir elmayı bir bayanın portresi zannederken ve ona benzetirken, bir şemsiyeyi çiçekli bir bitki, başka kez bir kurşunkalem zannetmektedir. Bu hasta, genellikle bir nesneyi "tanıyor" gibi görünür; fakat daha ayrıntılı araştırılınca, hastanın, nesnenin anlamını, düzenlenmiş bütün olarak herhangi bir optik genel-tabloya sahip olmaksızın, sadece herhangi bir tek karakteristik belirtide, "tanımayı sağlayıcı bir işaret"te keşfettiği görülür. Mesela hasta bağımsız durumlarda bir resmi, isabetli şekilde, belli bir hayvanın tasviri olarak gösterir; fakat o, resimdeki hayvanın baş ve kuyruk tarafını doğru olarak gösteremez.[45] Bu hastalık vakaları, ana hatları ve klinik genel-tabloları itibarıyla daha

[44] Bir ölçüde görüyorum ki, elin içindeki duyusal bir rahatsızlığa bağlı olmayan dokunmaya dayalı rahatsızlık durumlarının var olup olmadığı sorusu üzerinde, tıp literatüründeki bilgiler uzlaşmış bir görünüm taşımazlar. Heilbronner (Die aphasischen, apraktischen und agnostischen Störungen, Lewandowsky'nin El Kitabı II, 1046) sorunun konumunu, tipik "dokunma aksaklığı" vakalarında, duyusallığın herhangi bir şekilde sekteye uğranışının da gözlenebileceği, fakat dokunma ve tanıma rahatsızlığındaki ağırlaşma ile hiçbir ilişkisi olmayan bir sekteye uğrayışın da gözlenebileceği noktasında özetler. O halde dokunma nitelikli tanıma rahatsızlığı, hiçbir şekilde duyusal rahatsızlığa indirgenemez ve bundan hareketle tam anlaşılamaz.

* Görme organları sağlam olmasına rağmen, alınan görsel duyumları içsel olarak işleme yetisinin olmayışı. (Çev.)

[45] Lissauer, Ein Fall von Seelenblindheit nebst einem Beitrage zur Theorie derselben (Bir Ruh Körlüğü Vakası ve Ruh Körlüğü Teorisi Üzerine Bir Makale), Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, c. XXI (1890), s. 239.

önce incelenenlerden ayrılmaktadır. Ama biz bu hastalıklarda, hemen ortak bir unsur bulmaktayız. Çünkü bu hastalıklarda, anlam yaşantıları alanında karakteristik bir bozukluk söz konusudur. Bununla ise biz, patoloji tarafından sorulan bir soruya, onun kendi çevre çizgisinin dışında kavranan ve aydınlanması ve kesin şekilde cevaplanması, sadece bilginin daha genel tartışılmasıyla mümkün olan bir soruya doğru gidildiğini görmekteyiz.

Nesne bilincinin analizi, çağdaş felsefenin temel ve esas görevlerinden birini oluşturmaktadır. Bu analiz, çağdaş felsefede de, en az Kant kadar, tüm teorik felsefenin en önemli konusu olarak görülmektedir. Kant'ın Markus Herz'e yazdığı 1772 tarihli meşhur mektupta -ki o mektup, akıl eleştirisinin daha sonraki dönemde gerçekleşen problem ortaya koyma biçiminin tüm boyutlarını nüve halinde kendi içinde taşır-, bizdeki tasarım olarak adlandırılan şeyin nesneyle ilişkisi sorusu, "bu noktaya kadar kendini gizlemiş olan metafiziğin tüm sırlarını açacak anahtar" olarak gösterilir. Fakat Kant'ın selefleri de, asla bu problemi kavrama bakımından eksiklik taşımazlar. Onların hepsi, problemi, gerçekten kökten bir problem olarak görmüşler ve çözümü için hep yeni arayışlara girişmişlerdir. Bütün bu müstakil çözüm arayışları birbirinden o kadar net biçimde ayrıldığı halde, onların içinde, belirli bir metodik fark yavaş yavaş net ve açık biçimde ortaya çıkmakta ve aralarında içsel bir ilişki de bulunmaktadır. Bütün bu girişimler, ilkesel bakımdan iki farklı çözüm imkânına, iki tipik cevaba dayanmaktadır. Bir yandan "akıl" sorusunun aydınlanışı beklenir ve talep edilir; diğer taraftan bu aydınlanma, "deneyim"den beklenir ve talep edilir. Salt "tasarım"ı, onun işaret ettiği nesneden ayıran çatlak, kısmen rasyonalist, kısmen empirist bir teoriyle kapatılmalıdır. Rasyonalist teori ile kapatma durumunda, unsur arasında köprü kurmayı gerektiren şey, saf bir mantıkî fonksiyondur; empirist teori ile kapatma durumunda ise, istenen bağlama işlemi, "hayal gücü" yetisinin görevi olarak

272

görülür. Tasarıma "nesnel" değerini, nesnesel anlamını vermesi gereken şey, kısmen tasarıma bağlı olan saf bir düşünme süreci, kısmen de tasarımı benzerlik bakımından diğer tasarımlarla bağlayan bir çağrışım sürecidir. Rasyonalist çözümde, nesneselliğin dünyasına doğru götürmesi ve adeta orayı ele geçirmesi gereken adım, bir çıkarım; özellikle "sonuç"tan "neden"e doğru yapılan bir çıkarımdır. Empirist çözüm girişiminde nesne, nihayetinde, sadece belirli kurallara göre birbiriyle bağlanmış olan duyusal ayrıntıların bir yığını olarak ortaya çıkar.

Bilgi teorisi ve psikoloji tarihinde sürekli egemenlik için mücadele etmiş olan bu iki teorinin temel eksikliği ise, nesne bilincinin açıklamasını elde etme çabalarında, nesne bilincinin içeriğini hep bir şekilde değiştirmek ve keyfî olarak tadil etmek zorunda olmalarıdır. Her ikisi de, en sonunda saf olgunun kendisine rastlamaz; tam tersine, onu kendi gerçek ön kabullerine göre, zorla yeniden düzenlemeye çabalar. Bir nesnenin, belirli bir algı yaşantısı içinde "kendini göstermesi" keyfiyeti; burada ve şimdi verili bir şey olarak, algı yaşantısı içinde verilmeyen ve hazır olmayan bir şeyin "görülebilir hale gelmesi" durumu: Bu durum, ne duyusal nitelikli tekil etkilerin büyük bir miktarını birbiriyle birleştirmemizle yakından bağlantılıdır, ne de doğrudan-olgunun dışına çıkarak, teorik sonuç çıkarma ve hüküm verme, çıkarımsal düşünme yoluna gitmemizle bağıntı içine sokulabilir. Her iki çözüm denemesi, bir açıklama değil de mevcut gerçekliğin değişimini ifade eder. Ne salt "çağrışım" bağı, ne de kıyasın apaçık ve çok sıkı bağı, tasarımın kendi nesnesiyle ilişkisinde yatan kendine özgü bağlantı formunu kırmak için yeterince kuvvetlidir. Burada, başka bir temel ve ilk ilişki; saf sembolik ilişki olarak empirik-reel objeler, yani gerçek şeyler arasında gerçekleşen ilişkilerden tamamen başka bir zemine ait olan bir temel ilişki mevcuttur. Bu sembolik ilişkiyi şeysel belirlemelere indirgemek yerine, onda, bu tür belirlemeleri konumlama imkânının

273

şartlarını bulmak zorundayız. Tasarım nesne karşısında, meydana gelmiş olanın meydana getiren, suretin kendi ilk örneği karşısındaki durumu gibi bir durumda değildir. Nasıl temsil vasıtası temsil edilen içeriğe, yani işaret kendinde taşıdığı anlama bağlıysa, tasarım da, bu bağlılığa benzer bir ilişki biçimiyle nesneye bağlı durumda bulunmaktadır. Biz, duyusal nitelikli bir şeyin bir anlamı içinde taşıması ile onu bilince doğrudan göstermesi arasındaki ilişkiyi, "sembolik özlülük" ilişkisi olarak değerlendirmekteyiz. Bu durumda bu özlülüğün şey-durumu, ne salt taklit edici, ne de dolaylı akılcı süreçlere bağlanabilir. Bu şey durumu, bağımsız ve özerk bir belirleme olarak bilinmelidir; diğer yandan bu belirleme olmadan, bizim için ne bir "nesne", ne bir "özne", ne bir "nesne" birliği, ne de bir "kendilik" birliği var olabilir.[46]

Bu bağlamda, patolojik durumlar bize, bu sıkı sistemli birliğin gevşeme ya da bütünüyle çözülme ve tamamen parçalanma tehlikesi altında olduğu şeklinde, dikkat çekici bir tablo sunarlar. Burada, belirli bir duyu alanının içerikleri, herhangi bir şekilde gücünü kaybediyor ve saf temsil vasıtası olarak görev yapıyor gibi görünmektedir. Duyu alanının varoluşunda ve öyle-varlığında, temsil edici bir nitelik ve nesnesel "özlülük" barınmaz. Biz, bunu açık hale getirmek için, ilk olarak bazı özel karakteristik örneklerin gözlenişinden hareket etmekteyiz. Lissauer'ın "ruh körlüğü" vakası, daha önce etraflıca değerlendirilmişti. Ruh körlüğü vakasını, Lissauer - 274
onun çalışması 1890'da yayınlandı-, egemen olan psikolojik temel düşünüşe göre, bu olayda "çağrışım yetisinin hastalık derecesinde bozulması"nın mevcut olduğu noktasında yorumlamıştı: Hasta gerçi belirli fiziksel uyarımlara karşılık gelen ayrı duyusal etkileri almaktaydı. Ama hastada "çağrışımın sekteye uğraması" vardı; öyle ki, hasta bu etkileri hatasız biçimde diğerleriyle bağlayamamaktay-

[46] Bütünü için bkz. yukarıda s. 142 ff., s. 185 ff.

dı. Lissauer "tamalgısal" ve "çağrışımsal" ruh körlüğü olarak adlandırdığı iki farklı ruh körlüğü biçimini titiz biçimde ayırır. Tamalgısal ruh körlüğü biçiminde -biz onu felsefî dil kullanmak amacıyla daha ziyade "algısal" olarak adlandırmak zorunda kalacağız-, duyusal algı bozulmuş biçimde yaşanmaktadır; buna karşılık, optik algı içeriği ile onunla ilgili kavramın diğer bileşenleri arasındaki çağrışım sekteye uğramasına rağmen, çağrışımsal ruh körlüğünde algı sağlamdır ve optik etkilerin nitelikleri değişmemektedir. Bundan dolayı, hastalar bu vakada, algıladıklarını anlamadan algılarlar. Onlar, tek tek optik niteliklerden diğer niteliklere geçiş yolunu -ki anlık verili algının belirli bir şey-birliği haline gelişi, bu geçiş vasıtasıyla mümkün olur- bulmadan, bu tek tek optik niteliklere sahip olmaktadırlar. O halde bu vakada anlamayı, teorik olarak, "anlama" fiilinin, salt etkiler toplamına, kurallı duyusal "semboller" dizisine karışıp gittiği şeklinde açıklayabiliriz. Bu kavrayışın problemliliği, optik "görme alanı"nın hasarından ya da bu görme alanını optik algı merkeziyle bağlayan çağrışım sinirlerinin hasara uğrayışından konuşulduğu noktada, yeniden derinleşir.[47] v. Stauffenberg 1914 yılında yayınlanan "ruh körlüğü" monografisinde, bu hastalığın iki temel biçimini ayırmıştır. Klinik olarak bilinen durumlar, bu iki biçim arasında hareket eder. Birinde "kaba optik etkilerin merkezî olarak işlenişinde bozukluk vardır; öyle ki, uygun form oluşumu yeterince ya da hiç gerçekleşemez. Diğerinde, tasarım yetisi, yani eski uyarım bütününün işlevini yerine getirmesi ağırlaşmış ya da imkansız hale gelmiş ve bu anlamda genel bir bozulmaya uğramıştır; öyle ki, az ya da çok eksik optik-formel unsur-
275 lar, bu uyarım bütününü artık harekete geçiremez."[48] Burada da buna göre, klinik gözlemler, esas itibarıyla beyinde mevcut ayrı merkezler arasındaki bağlantı biçimi ve beyinde olup bitenler konusun-

[47] Bkz. Lissauer, a. a. O., s. 249 ff.

[48] v. Stauffenberg, Über Seelenblindheit, Wiesbaden 1914.

da, fizyolojik nitelikli temel fikirler çerçevesinde kalan bir yorumlamayla değerlendirme yapar ve bu şekilde bir aydınlanma gerçekleşir. Bu türden girişimler karşısında Gelb ve Goldstein'ın ilkönce 1918'de yayınlanan çalışması, o güne kadar gözlenmemiş tek tek klinik olgulara dayanması hariç tutulursa, özellikle metodik bakımdan yeni bir değişim anlamına gelir. Çünkü her iki yazar, belirli bir hastalık tablosunu fizyolojik bakımdan açıklamaya çalışmadan önce, fenomenolojik analizin çok ayrıntılı biçimde uygulanmış olması gereğinden, yani hastanın patolojik nitelik almış yaşantısının nasıl oluştuğu sorusunun sorulması ve ilkönce bu sorunun, hastalanma ve onun nedenlerinin "yeri" üzerine kurulmuş bütün hipotezlerden bağımsız olarak, açıklanması gereğinden hareket ederler. İlkesel bakımdan Jackson tarafından da ortaya konmuş olan bu iddia, onun gözlem raporlarına göre analizi büyük güçlükler taşıdığı anlaşılan bir vakada uygulanır. Fevkalade ağır bir optik tanıma bozukluğu yaşayan bir hasta vardı; öyle ki bu hasta, artık en basit formları bile kavrama yeteneğine sahip değildi. Hasta geometrik çizgileri ve yüzey figürlerinin anlamlarını biraz kavrayabilmesine rağmen, kesikli elemanlardan oluşmuş olan yapıları, mesela dört adet köşe noktasıyla gösterilmiş olan bir kareyi neredeyse hiç tanıyamamaktaydı. Goldstein ve Gelb, araştırmalarının sonucunu şöyle özetlerler: "Hastanın optik olarak gördüğü şey, özel karakteristik bir içyapıdan yoksundur. Ondan gelen etkiler, normal insanların algıladıkları bir yapıdaki gibi sabit/sürekli şekilde oluşmamıştır. Onlarda mesela üçgen, doğru çizgi, eğri, kare gibi şekillerin karakteristik vasıfları eksiktir. Hasta sadece, yüksek ve enli gibi çok genel özellikleri ve onların birbiriyle ilişkisini ve benzerliğini optik olarak kavrayabileceği "mekân parçaları"na sahiptir."[49] Buna göre,

[49] Goldstein ve Gelb, Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs- und Erkennungsvorgangs (Optik Algı ve Tanıma Olayının Psikolojisi Üzerine) (İlkönce Nöroloji ve Psikiyatri dergisinde yayınlandı; sayı: 41, 1918; Leipzig 1920, I'de. Psikolojide beynin patolojik durumlarının analizi, yeniden yayınlandı.) İlerideki alıntılar buradan yapıldı.

hastalarda nesnelerin optik olarak tanınması da çok ağır hasara uğramış olmalıydı. Fakat burada artık durumun dikkat çekici ve göze çarpan kısmı ortaya çıkmaktadır: Hasta, ilk bakışta bu türden bir hasarın dışındaki hasarların hepsini düşündürten belirli performansları gerçekleştirmektedir. Hasta, sadece dikkat çekecek derecede iyi biçimde, kendi çevresindeki zorluğu yenmekle kalmamakta; ayrıca onun pratik hayattaki davranışları, hayret verici biçimde, normal insan davranışlarından hemen hiç ayrılmamaktadır. Acısı başından yaralanmaya bağlı olan hasta, yaralanmadan önce madencilik yapmaktaydı. Yaraları iyileştikten ve genel durumu daha iyi olduktan sonra, kısa zamanda güçlük çekmeden yeni bir beceri kazanıp, yeni bir meslek öğrenmiştir. Hasta, önünde bulunan renkli resimlerin içeriğini esasen doğru olarak "tasvir" edebilmekte, aynı zamanda da ona cisimsel nesneler gösterilip, bu nesneleri dile getirmesi istenince, bu türden bir rahatsızlık belirtisi de göstermemektedir: O, günlük yaşantısında kullandığı nesneleri, alıştığı şekilde hemen "tanımaktadır". Daha dikkat çekici olan şey, hastanın bu tür nesneleri tam yeterlilikle gösterebilmesi ve normal insandan daha yavaş olsa da, okuyabilmesidir. Bu anormalliğin aydınlanışı, öncelikle ayrıntılı bir gözleme -bu gözlemin ayrıntılarına burada girilmeyecektir- dayanarak tespit edildi. Hasta, bütün bu işlemleri, sahip olduğu optik olgulara dayanarak değil, tamamen başka bir yolla yapmaktaydı. Yüzey resimlerinin ve cisimsel nesnelerin "tanınması", yazılı ve basılı harflerin okunması, sadece, optik olarak sunulan şey belirli hareketlerle birlikte hastaya verilebildiği zaman gerçekleşmektedir. Hasta, okuduğu şeylerin hepsini, adeta kendine has biçimde harfleri izleyerek, not etmek zorundaydı. İlaveten hasta, bu noktada öyle davranmaktaydı ki, ona kendi çerçevesi içinde renkli alanda verilmiş olan tek tek harfleri, uygun baş hareketleriyle izlemekte ve böylelikle eriştiği farklı hareket duyumu etkilerine dayanarak tek tek harfleri ve nihayet bütün olarak kelime kalıplarını ayırmaktadır. Hastanın mesela başı sabit tutturularak ya da başka vasıtalarla, harfi izleyen hareket duyumuna bağlı olarak okuma

276

imkânı ortadan kaldırılıp, bu türlü hareketlerle okuması engellenince, o zaman, mesela bir daireyi ya da dikdörtgeni, bir harfi ya da geometrik figürü de tanıyamamaktaydı. Ayrıca hastalar başka ışık ve renk duyumlamaları kazanmakta ve onları pek değiştirmemektedirler. Bu duyumların optik olarak tanımaya zarar vermeleri önemsiz görülebilirdi. "Hasta, görüş alanı içinde kesin hatlarla bölümlenmiş renkli ve renksiz yüzeyleri gördü. O, belirli bir yüzeyin 277
yüksek ya da derin, birinin diğerinden solda ya da sağda bulunup bulunmadığını, köşeli ya da yuvarlak hatlı, büyük ya da küçük, kısa ya da uzun, yakın ya da uzak olup olmadığını da görmekteydi. Fakat farklı yüzeylerde birlikte ortaya çıkan karışık biçimli bir etkiyi, özel bir sabit bütünü, normal insan gibi görememekteydi."[50] Buna göre, hastanın optik deneyim yaşantılarında, sadece, bir anlam bütünü ve birlikli bir anlam özlülüğü halinde birleşemeyen tek tek duyum parçacıkları oluşmaktadır. Normal algıda her özel manzara, yayılmış bir bağlamla, düzenlenmiş ve sınıflanmış bir manzara bütünlüğüyle ilişkilidir ve kendi önemini ve anlamını bu ilişkiden alır. Optik ve dokunma nitelikli bilememe vakaları ise, bize, bu sürekliliğin çözülüş niteliğini gösterir. Ayrıca, sağlıklı insanda tek tek tüm algılar fikrî bir anlam-birliği niteliği taşımakta ve bu birlik vasıtasıyla, bir cümlenin anlam yaşantısını, cümledeki tek tek kelimelerin özel yorumlarını kuşatacak ve unsurlar olarak kendi içinde bulunduracak şekilde birleştirmekteyken, hastada adeta parçalanmaktadır. Burada anlamın sürekliliği, gittikçe salt gizlenmişlik haline gelir. Tek başına duyusal görüntü, görüntülerin sözdizimsel sisteminin parçalanması şeklinde olmamış; algının bir "agramatik oluş"u, bizim "agramatik dil bozuklukları" olarak adlandırdığımız dil bozukluklarında gözleyebildiğimize benzer şekilde egemen olmuş gibidir.[51]

[50] a. a. O s. 128 f.

[51] Bu konu üzerine ayrıntılı bilgi A. Pick'de; Die agrammatischen Sprachstörungen I, Berlin 1913

Goldstein ve Gelb tarafından araştırılan ruh körlüğü vakası, çizilen klinik genel tabloya göre, aynı yazarlar tarafından tasvir edilen renk isimlerini unutma durumundan tamamen ayrılmasına rağmen, bu vaka renk isimlerini unutma vakasıyla teorik olarak aynı çizgide incelenebilir ve onunla ortak bakış noktası altında değerlendirilebilir. Ruh körlüğünde, ayrı renk yaşantıları kendisi için varolmaktadır; ama bu yaşantılar, artık renk dizilerinde belirlenmiş olan noktalara yönelmemiştir ve artık bu dizileri temsil edemez; böyle olunca da, bu tür bozukluklar, bilinmez görüntüler içinde de, algının temsil fonksiyonunda ve "temsilî" niteliğinde söz konusu olmaktadır. Algı -deyim yerindeyse- iki boyutlu kalmaktadır. O, artık "nesne"yi derin boyutlarına kadar belirleyemez ve oraya yöne-
278 lemez.[52] Renk isimlerini unutma vakasında ise, klinik olguların tarafsız gözlemi ve değerlendirilişiyle, daha çok "çağrışımın engellenişi"nin söz konusu olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Goldstein ve Gelb, bu olguların, çağrışım psikolojisi nitelikli bir açıklama şemasına zorla sokulamayacağını, hatta onların böyle bir şeyle adeta çelişeceğini ortaya koyarlar. Burada yargılama ve sonuç çıkarma, yani "çıkarımsal" düşünme bozukluklarıyla uğraştığımız varsayımı da çok fazla yardımcı olmaz. Goldstein ve Gelb'in incelediği ruh körü hastaları, tam "zekâ bozukluğu" gösterirler ve bu bozukluklar tamamen başka alanlara da yayılmıştır. Ruh köründe, görsel mekan evreni gibi "sayılar evreni"de kusurludur; öyle ki, ruh körü tek tek sayıları onların saf konum değerlerine göre değil, "büyüklük" ve "küçüklüğe" göre düzenlemeyi anlar ve buna göre, onlarla belli bir amaca uygunluk gözeterek hesap yapmayı anlayamaz.[53] Buna karşılık, saf formel yargı ve sonuç çıkarma süreci, ruh köründe tama-

[52] Bkz. yukarıda s. 261 ff.

[53] Bkz. bu bölümün IV. Kısmı.

men hatasız işler. Ruh körüyle defalarca yaptığım sohbetlerde, onun düşünmesinin açıklık ve kesinliği, sonuç çıkarımlarının formel doğruluğu ve geçerliliği beni her zaman şaşırtmıştır. İşte çok gelişmiş bu çıkarımsal yoldan "sonuç çıkarma" etkinliği, çoğu vakalarda, hastadaki görsel tasarım yetisiyle hatırlama yetisinin ağır erozyonunu, hemen tümüyle düzeltebilmekteydi; öyle ki, bu etkinlik pratik olarak da önemliydi. Çünkü ruh körü, herhangi bir nesneyi, onun görsel görüntüsüne dayanarak çok az "tanımasına" rağmen, kendinde kalmış olan az sayıdaki ve belirsiz görsel verilerden, şeylerin anlamını dolaylı biçimde akıl yürütmeyle elde etmesini sağlayan tanıtıcı işaret olarak yararlanır. Bu işaretler gerçek anlamda tüm sembolik-özlü algıların içinde barınan "canlandırma" gücüne elbette sahip değildir; ama işaretler, onun işine, sembol olarak değil, sadece sinyal olarak yarar. Ruh körü, çok az kavrayabildiği göreli mekânsal oluşumlardan, "genişliği aşağıda, darlığı yukarıda" ya da "genişlik ve darlık aynı ölçüde" gibi belirlemelerden hareket ederek, mevcut nesnenin ya da resimsel anlatımın niteliği ile ilgili tahminini dayandırdığı belirli dayanak noktalarını elde edebilmektedir. Fakat titizce araştırınca, bütün bu vakalarda, gerçek nitelikte bir algılamaya dayalı tanımanın değil, tam tersine, onun kendi önünde bulunan nesnenin "keşfi"nin söz konusu olduğu görülmektedir. Lissauer'ın hastası, bir kez Bismark'ın portresini "tanımış"; ama portre üstünde gözlerin, kulakların, şapkanın bulunduğu yerleri gösterememiş; yani bu hastada, böyle bir keşif söz konusu olmamıştır. Goldstein ve Gelb'in incelediği ruh körlüğü vakasında, hastaların nesneleri tanıma şekli üzerine tutulmuş ayrıntılı tutanaklarda, gerçek algı özlülüğü ile çıkarımsal ve işaretlerde temellenen bilme arasındaki özgün farkın, nesneler etrafında bulunduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Özlü algı nesneye "sahiptir"; öyle ki nesne, algılamada, kendi görünüş biçimlerinden biriyle cisimleşmiş şekilde canlanmıştır. Bilme, belirli bir karakteristiğe bakarak nesne

279

"hakkında" hüküm vermektir. Özlü algıda bir bakış birliği söz konusudur ve bu birlik sayesinde çeşitli görüntüler, bir nesnenin farklı perspektifleri olarak ortaya çıkar; nesne aynı nesne olarak, bu görüntü biçimlerinde, görsel bakımdan "ortak" bir nesnedir. Bilmede algı, nihayetinde algılanmış olmanın anlamını açığa vurmak için, adeta yavaş yavaş ve dikkatli biçimde, el yordamıyla, bir görüntüden diğerine ilerlemek zorundadır. Bu karakteristik nitelik, algı yargısının kipliğinde de ifade edilir. Çünkü "çıkarımsal" algı problematik bir konumlamada takılıp kalırken, "özlü" algı daima yalın bir mantıkî konumlamaya yol açar. Özlü algı bütünün sezgisini kendi içinde taşırken, çıkarımsal algı, uygun durumlarda, işaretlerin doğru biçimde bileşimine yol açar. Özlü algı sembolik-anlamlı,
280 çıkarımsal algı sadece belirtici ve işaret edici bir algıdır.[54] Bu farkı tasvir edilmek isteyince, yazı karakterinin "okunması" ile onların salt harfleştirilmesi arasında bulunan ayrım, yeniden ortaya çıkar. Goldstein ve Gelb, kendi hastaları hakkında şu bilgileri verirler: "Hasta, kâğıttan kesilmiş köşeli, yuvarlak, oval, baklava şeklindeki

[54] Sağlıklı olanın nesnel biçimde tanıyışını karakterize eden "temsil özlülüğü" ile hastanın dokunsal, "çıkarımsal-birleştirilmiş" davranışını karakterize eden temsil özlülüğü arasındaki farkı, hastayı sık sık görme ve onunla konuşma fırsatı bulduğumda, çok açık biçimde gördüm. Gelb ve Goldstein'ın tutanakları, burada gerçekleşen özel unsuru kavramak için, ayrıntılı olarak okunmalıdır. Ben ise, onlardan, en azından kısa ve karakteristik örnekler -ki bu örneklerde, hastanın günlük hayattaki ve kendi çevresindeki nesneleri "tanıması"ndaki tüm davranışı değerlendirilmiştir- aldığımı söyleyebilirim. Hastayla parkta bir gezinti yapılmış ve bu gezintide ona farklı objeler ve olaylar gösterilmiştir. 1. (Yaklaşık 50 adım uzakta temizlik yapan adam) Hasta kendiliğinden konuştu: "Adam orada temizlik yapıyor; ben bunu biliyorum; onu her gün görüyorum." (Gördüğünüz şey nedir?) "Uzun bir çubuk, sonra orada bir şeyin alında o, kah orada kah burada" .... Bu fırsatla o kendiliğinden, caddede insanları arabalardan nasıl ayırdığını anlatır. "İnsanların hepsi aynıdır: Dar ve uzun. Arabalar ise geniş; hemen göze çarpar, çok iri." 6. (Fener, yanında büyük bir taş) Hasta uzun süre düşünür ve sonra söyler: "Fener". O kendi ifadesine göre, uzun siyah bir hat ve yukarıda geniş bir şey görmüştür; hasta daha sonra şöyle söyler: "Yukarıdaki şey saydamdır ve çok yukarıdadır." Taşı o, bir "yükseklik" olarak açıklar: "Yer de olabilir." (Goldstein-Gelb, a. a. O. s. 108.)

figürlerin biçimi hakkında, dokunarak doğru bilgi verebilmektedir. O, nesnenin geçici imgesine sahip olmaksızın, ayrıntıları (köşeler, çizgiler, sınır çizgileri, kavisleri vs.), daha önce tasvir edilen biçimiyle tanıyarak ve onlardan adeta hecelercesine bütün üzerine sonuç çıkararak, doğru olarak ifade etmektedir." İşte bu olayda, deneyim yaşantısının bu parçalı halinde, bilememe bozukluğunu sözyitimi bozukluklarıyla bağlayan ortak bir karakteristik özellik mevcuttur. Farklı söz yitimi hastaları, bu parçalılık ile ilgili olarak da bir duyguya sahiptirler. Onlar bir kitabı okurken ya da söylenen sözleri kavrarken ayrıntıları anlayabildiklerini, ama bu ayrıntıları hızlı biçimde yeterli ve doğru olarak "toparlayamadıklarını" şikâyet şeklinde dile getirirler. Head'ın bir hastası şöyle söyler: "*Benimle beraber her şey parça parça. Bir şeyden diğer şeye sıçrayan adam gibi sıçramak zorunda kalıyorum. Onları anlıyorum, ama ifade edemiyorum*"[55] Kelimenin anlam niteliğinin ve algının temsil edici özelliğinin bozulmasının, deneyim yaşantısının kesintisizliğini herhangi bir şekilde etkilediği, bu yolla da hastanın dünyasının "parçalanma" tehdidi altında olduğu, açıkça gösterilemez. İstem dışı olarak biz burada, Protagoras'ın, algıyı noktasal ayrıntılarda eriten duyumcu algı öğretisinin karşısına, 'eğer çeşitli algıların hepsini bir idea içinde (*εἰς μίαν τινα ἰδέαν*) toplamadan, bu algıları kendimizde, tahtadan atlar örneğindeki gibi basitçe yan yana yerleştirseydik, elbette kötü olurdu' önermesini ortaya koyan Platon'u hatırlamaktayız. Platon için, öncelikle ruhların birliği, "görüş"ün

[55] Head'ın hastalarının beyanları, No: 2; çok akıllı genç bir subayın beyanı, Head II, 32; başka bir hasta (no: 8) yap-boz oyunundaki başarısız denemesi hakkında şöyle beyanda bulunur: "Bulmacayı başarmaya çalışıyorum, ama bu konuda çok kötüyüm. Parçaları görebiliyorum, ama onlar arasında hiçbir bağlantı kuramıyorum; genel fikri elde edemiyorum." (Head II, 113)

birliği olarak, bu idea birliği vasıtasıyla kurulur.[56] Optik-bilememe
281 bozuklukları, "görme" bozuklukları değil de "görüş"ün birlikli niteliğinin bozulmuş olmasıdır.[57] Bundan dolayı -bu alanın en keskin gözlemcilerinin ve uzmanlarının vurguladıkları gibi- optik-bilememe bozukluklarıyla hem "dünya tablosu"nun tek tek nitelikleri sekteye uğrar ve karanlıklaşır; hem de dünya tablosunun kendisi bütünüyle değişir: Bu tablonun içyapısı ve onun inşasının zihinsel ilkesi değişmiş olduğu için, o, başka bir tümel-form alır.

4. Mekân, zaman ve sayı

281 Görsel bilememe (optische Agnosie) adı altında toplanan hastalıklar, klinik gözlemlerin öğrettiği gibi, "mekân duyumu"nun ve mekânsal algının neredeyse tümüyle ağır patolojik değişimleri ile birbirine bağlı gibi görünmektedir. Duyusal uyarımların yerelleştirilmesi, çok kuvvetli biçimde zarar görmüş konumdadır; hastanın kendi bedeninin ve tek tek organlarının göreli konumuyla ilgili sahip olduğu tasarım, ağır noksanlık taşımaktadır. Ruh körü gözlerini kısınca, sanki gözü azalmış gibi, kısık bakışını bedeninin herhangi bir parçasına ya da kendi başının üzerine çevirememiştir. Onun

---

[56] Platon, Theatet 184 D

[57] Goldstein ve Gelb'in hastalarından biri, -"ruh körlüğü"nün aksine- iyi görsel tasarımlar alabilmekte, fakat tasarımlarını eksik anlatmaktadır. "O ...sadece tek tek parçaları, bir nesnenin parçalarını içsel olarak canlandırabilmekteydi; bu ise bazen çok açıktı. Bunun yanında, nesnenin büyük ya da küçük, asıl olup olmadığına, ayrıntı bakımından zengin ya da yetersiz olup olmadığına bakılmaz. Ayrıntı bakımından zengin olması durumunda hasta, nesneyi sadece parça parça, ardışık olarak, kısım kısım, içsel bakımdan tasarlayabilmektedir ki, burada hasta, kendi kendine söylediği gibi, bir parça ona açık olduğu anda, geri kalan diğer parçaları hatırlayamamaktadır." Mesela bir aslanı nasıl gördüğü sorusuna bir hasta şu cevabı verir: "Kahverengi, baş büyük ve bir yele var. ...Eğer o baş bende olsaydı, kemiklerim kırılmış olurdu." (a. a. O., s. 122) Head'ın bildirdiği başka bir hastanın ifadesi, bu ifadenin karşısına konabilir: Bir cümle, eğer ayrı bir cümleyse anlamını anlayabiliyorum; ama bütün kelimeleri anlayamıyorum; paragrafın ortasını anlayamıyorum. Geri dönmek zorunda kalıyorum ve tekrar baştan başlıyorum." (Brain XXXIII, s. 114)

organlarından biri belirli bir duruma getirilince; mesela onun sağ kolu yan tarafa omuz hizasına kadar kaldırılınca; hasta, büyük bir çabayla, bütün beden hareketlerini tek tek uygulayıp saysa ve organın yeri konusunda kesin tespitlere erişse bile, kolun konumu konusunda doğru bir bildirimde bulunamamaktaydı. Burada da genel sonuç, tek tek işlemlerden "adeta heceleyerek" kazanılmak zorundaydı. Hasta, bedeninin mekândaki genel durumu konusunda da doğrudan bir duyguya pek sahip değildir. Hasta mesela oturup otur- 282
madığını veya yatar durumda ya da 45° açıyla bir kanepeye uzanmış durumda bulunup bulunmadığını kesinlikle ifade edememektedir. Hasta, tek tek organlarla onun tarafından yapılan ve bir kısmı bitmiş hareketlerin boyutu ve yönü üzerine -daha önceden ayrıntılı düşünülmüş dolambaçlı yol hariç tutulursa- doğru bir bildirimde bulunamamaktadır. Bütün iradî hareketler de, hasta gözlerini kapattığı sürece ağırlaşmış olmaktadır. Bedenin belirli bir organını hareket ettirme talebi karşısında hasta, ilk önce tamamen şaşkın halde kalakalmaktadır. Buna karşılık, göreli iyileşmiş, günlük yaşantısında az ya da çok otomatik gerçekleşen belirli hareketlerde hasta, gelişme kaydetmiştir: Mesela o, göreli çabuk şekilde kibrit kutusundan bir kibriti çıkarabilmekte ve önünde duran bir mumu yakabilmektedir. Bütün bunlardan, hastanın, eskiden olduğu gibi özellikle kendi hareket hissi duyumlamalarına dayanarak, mekân içinde herhangi bir şekilde yolunu bulabildiği ve belirli durumlar karşısında mekânsal olarak doğru davranabildiği; fakat mekânın tümünün "tasarım"ının, onda çok ağır hasar görmüş olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Goldstein ve Gelb, hastanın gözlerini kapatması durumunda, bu tür "mekân tasarımları"na sahip olmadığını kabul ederler.[58]

Burada algının patolojisi, mekânın saf fenomenolojisinin de bizi götürdüğü en önemli sonuçlardan birini yeniden açığa çıkarır.

[58] Goldstein-Gelb, Psycholog. Analysen I, s. 206 ff., 226 ff.

Çünkü sırf eylem mekânı ile salt temsil mekânı arasında bulunan fark, mekânın saf fenomelojisine de damgasını vurur.[59] Eylem mekânında mekân, salt bir hareket alanı, temsil mekânında ise düşüncede var olan bir çizgi sistemidir. Ve "yön bulma" biçimi, iki durumda, mekânın türüne özgü şekilde farklılaşmaktadır: Yön bulma, bir kez etkileyici motorik mekanizmalara dayanılarak; diğer kez mekândaki mümkün yönlerin tamamını kendi içinde bulunduran ve bu yönleri birbiriyle belirli bir ilişki içine sokan serbest bir genel bakışa dayanılarak başarılır. "Yukarı" ve "aşağı", "sağ" ve "sol" gibi mekân kelimelerinin hepsi, burada yalnızca belirli beden duyguları sayesinde gösterilip, bu duygular vasıtasıyla niteliksel bir içerikle, duyusal nitelikli sabit karakteristik işaretlerle donatılmakla kalmamakta, ayrıca mekânsal ilişkiyi diğer ilişkilerle sistematik nitelikli genel bir plan içinde birleştiren bir formu temsil etmektedir. Bu tümel sistemin içinde, belirlemenin sıfır noktası ve başlangıç
283 noktası serbestçe seçilebilir ve bu nokta, istenildiği kadar değiştirilebilir. Temel ve ana yönler kesinlikle mutlak değil, sadece göreli bir değere sahiptir: Onlar ilk ve son kez olarak değişmez şekilde belirlenmiş olmayıp, gözlemin yapıldığı noktaya göre değişebilir. Bu mekân, bundan dolayı, şeyleri ve olup bitenleri bilfiil varolan bir örtü gibi saran donmuş kap değildir; tam tersine Leibniz'in adlandırdığı gibi "mümkünlükler"in düşünsel olarak cisimleşmesidir. Mekânın içinde yön bulma, bilincin, bu mümkünlükleri serbestçe canlandırmasını, görsel ve düşünsel bir ön-kullanım içinde onları değerlendirebilmesini gerektirir. Goldstein, "Hareketlerin Optik Olaylara Bağlılığı Üzerine" adlı makalesinde[60], bu mekânın optik doğasını özellikle vurgulamıştır. Bu vurgulama, optik veri, mekânın inşası için en önemli materyal teşkil ettiği kadarıyla; ayrıca op-

[59] Bkz. yukarıda s. 275 ff.

[60] Monatsschrift für Psychiatrie und Nörologie, c. 54, s. 141 ff.

tik bilememe durumlarında mevcut olduğu şekildeki yön bulma bozukluğunda, bu inşa, artık normal insandakiyle aynı şekilde ortaya çıkmadığı için, şüphesiz doğrudur. Fakat "sembol mekânının karakteristik formu" optik etkilerden türetilemediği ve bu etkiler daha ziyade sadece mekânın oluşumunda mevcut müstakil bir unsur anlamına geldiği için, işin bu yönünün tamamlanması gereklidir. Optik etkiler, bu yapıya ulaşmak için zorunlu fakat yetersiz bir şart teşkil eder. Klinik deney, hastaların optik algı yetisinin esaslı biçimde değişmediği vakalarda da, gelişmiş karakteristik değişimlerin, hastanın "mekân seyri"nde gözlenebildiğini gösterir ve böylece bu çıkarımı onaylıyor gibi görünür. Hareketlerden faydalanmadan, sırf bakarak iyi yön bulabilen ve kendilerini kuşatan nesnelerin durumunu görme duyumuna dayanarak ayırt edebilen bazı söz yitimi hastaları, onlardan, mekân içinde şematik nitelikli bir değişim yapmayı gerektiren bir iş istenince, asla beklenen başarıyı gösterememektedirler. Gördükleri ve görerek tanıdıkları şeyleri onlar, bir işaret içinde sabitleyemez ve tasvir edemezler. Bu hastalar, kendi odalarının basit bir taslağını çizmeyi ve odada bulunan nesnelerin yerini bu taslağa yerleştirmeyi başaramazlar. Hastalar böyle bir deneme yaptıklarında, yersel ilişkileri doğru değerlendiremezler. Bu çizime onlar, düzen mekânı olarak mekân açısından önemsiz ya da rahatsız edici olan herhangi bir ayrıntı ekler ve tek taraflı olarak onu öne çıkarırlar. Hasta masa, sandalye, pencere gibi somut olarak gösterilen müstakil eşyaların mekândaki konumlarını çizimde işaretlemek yerine, onların ayrıntılarını resim şeklinde ifade etmeye çalışmaktır. Bu şemalaştırma ve çizme yetisizliği, bilememe ve işlev yitimi hastalıklarındaki gibi söz yitimi hastalıklarında da gözlenebilen temel rahatsızlıklardan birini oluşturur. Bu yetisizlik, bizi, başka bir bağlamda ilgilendirmektedir.[61] Burada biz bu yetisizliği, sadece, eğer yetisizlik eylem ve davranış mekânının aksine, "seyir"in mekânını işaret eden kesin bir ayrımlaşmayı gözden kaçırmamıza yol açarsa gözlemleriz. Seyir mekânı yalnızca duyusal,

özellikle görsel nitelikli belirli verilerin şimdiki zamanına dayanmaz; ayrıca bu mekân, temel bir "canlandırma" fonksiyonu gerektirir. Mekânın ayrı ayrı yerleri, "burada" ve "orada" açıkça ayrılmak zorundadır. Fakat onlar, işte bu ayrılma içinde yeniden tümel-bakış içinde, mekânın bütününü öncelikle önümüzde kuran bir özetleme içinde birleştirilmelidir. Ayrımlaştırma burada, aynı zamanda bir bütünleşme sürecini doğrudan kendi içinde bulundurur. Çoğu vakalarda söz yitimi hastası, bu bütünleştirmeyi, noktası noktasına veya adeta adım adım gerçekleşen mekândaki yön belirleme esaslı biçimde zarar görmediğinde de başaramaz. Head kendi hastalarının çoğu ile ilgili olarak, onların, bildikleri belirli bir yolu; mesela hastaneden evlerine giden yolu gerçi doğru olarak bulabildiklerini, fakat geçtikleri caddeleri gösteremediklerini, genellikle yolun genel güzergâhının zincirleme tasvirini yapabildiklerini bildirir.[62] Bu, tamamen, bizim mesela akarsuyun her yerini tanıyan, fakat onun bir haritasını çizemeyen ilkel toplum bireyinde gördüğümüz şekilde olan ve henüz daha sembolik unsurlarla doyurulmamış "ilkel" mekân seyri formunu hatırlatmaktadır. Aynı zamanda söz yitimi hastalıkları, bize, bu güçlüklerin derinlerdeki temeline yeni bir bakış kazandırmaktadır. Kendi odasının planını kendiliğinden çizecek halde olmayan birçok hasta, eğer onlara temel şema tam olarak sunulursa, böyle bir plan çizimini göreli-iyi olarak yapabilmektedir. Mesela doktor, hastanın oturmaya alıştığı masanın
285 yerini bir noktayla gösteren bir kroki çizdiğinde, hasta için, bu plan üzerinde kapının, pencerenin, sobanın yerini parmağıyla işaret ederek göstermek güç olmamaktadır. Esas güç işlem, koordinatların merkez noktasını ve zeminini kendiliğinden seçmekteki davranışın

[61] Bkz. aşağıda bu bölümün V. kısmı

[62] Bkz. Head'ın Hastalık Hikâyeleri; No: 2, c. II, s. 31. Öncekiler için c. I, 264, 339, 393, 415 vd.

ilk adımında ve başlangıcında yatmaktadır. Çünkü işte bu seçim, apaçık şekilde kurgusal bir fiili ve deyim yerindeyse kurgusal bir eylemi kendi içinde bulundurur. Head'ın bir hastası, "başlangıç noktası"nı (*starting point*) doğru şekilde yerleştirmeyi başaramadığı için, bu işi yapamayacağını; fakat bu başlangıç noktası ona verildikten sonra her şeyi kolayca yapabileceğini söyler.[63] Burada hastadan talep edilen adımın, bizzat teorik bilgide ve bilimde ortaya çıkan ve atılması çok güç olmuş olan bir adımla aynı nitelikte olduğu iyice düşünülür düşünülmez, bu adımı onun açık ve kesin şekilde atabilmesinin ne kadar güç olduğu; daha doğrusu burada var olan güçlüklerin gerçek niteliği açıklığa kavuşur. Bilim de, teorik fizik de, aşamalı olarak "sistem mekânı"na geçmek için, "şey mekânı"nın konumlanmasıyla işe başlamışlar ve bu konumlamada koordinatlar sistemi ve koordinat merkezi noktası kavramını, yoğun düşünsel çalışmalarla kazanabilmişlerdir.[64] Objelerin, duyusal algılanabilir nesnelerin yan yana ve birbirinden ayrı kavranışı; yüzeylerin, çizgilerin ve noktaların, saf durum ilişkilerinin şematik tasvirini kendinde taşıyan fikrî cisimleşmesini tasarlamak, farklı şeyler açığa çıkarmaktadır. Buna göre, belirli hareketleri tamamen doğru olarak icra edebilme yetisine sahip hastalar da, onlardan bu hareketlerin tasviri, yani onların farklılıklarını dilsel olarak sabitleşmiş genel kavramlar içinde ifade etmeleri talep edilince, hayli şaşırmaktadırlar. "Yukarı" ve "aşağı"nın, "sağ" ve "sol"un doğru dilsel kullanımı, çoğu söz yitimi hastasında ağır zarar görmüştür. Genellikle hasta, bu genel mekân kelimelerinde ifade edilmiş olan farklı-

[63] Bkz. Head'ın Hastalık Hikâyeleri; No: 10, c. II, 170. Kendi odasının krokisini tasarlayamayan hasta şöyle söyler: "Bunu yapamadım. İlk noktaya varamadım. Her şeyin odada olduğunu biliyordum, ama başlangıç noktasına varmakta zorluk çektim. Siz eğer bir plan üzerinde bana gösterirseniz, bunu yapmak kolay olur."

[64] Bu konudaki ayrıntılı bilgi, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren) yazımda; (Studien der Bibl. Warburg X), Lpz. 1927, s. 183 ff.

lığı ayırt etmek için bir duyguya sahip olduğunu jest-mimiklerle işaret edebilmektedir; fakat hasta, işaretlerin anlamını, mesela sağ ve sol eliyle bir hareket yapması istendiğinde onu gerçekleştirebil-
286 meyi ve yeterince açıklamayı başaramamaktadır.[65] Genellikle, söz yitimi hastasındaki mekân duyumunun patolojik nitelikli bozukluğu, somut ve belirli bir amaçla ilişkilenmiş davranışların doğru icrası için yeterli olan "somut" mekân ile "soyut", saf-şematik mekân arasındaki sınırların kesiştiği noktada çok açık biçimde görülür. Ağır söz yitimi hastalığı vakalarında -özellikle Head'ın "semantik sözyitimi" olarak adlandırdığı klinik vakada-, elbette somut yön bulma bozukluğu da gerçekleşmiştir. Hasta artık kendi yolunu bulabilecek halde değildir. Hastalar hastanedeki odalarını ya da kendi yataklarının yerini şaşırmaktadırlar.[66] Fakat bu vakalara karşıt nitelikte başka bir vaka daha bulunmaktadır ki, bu vakada, hastanın gerçek mekân içinde şaşırması söz konusu olmamaktadır. Çok ayrıntılı araştırmalar, hastalarda bazı mekân kavramlarının kullanımının ve normal bireylerde yaygın olan temel mekân farklılıklarının doğru kavranışının kaybolmuş olduğunu ortaya koyarken, hastalar, mekân içinde yönlerini kolayca bulabilmektedirler. Frankfurt Nöroloji Enstitüsünde görme fırsatı bulduğum böyle bir hasta[67] yön ve açı miktarıyla ilgili kavrama yetilerinin tümünü kaybetmişti. Hastanın önünde bulunan masanın üzerine herhangi bir nesne konulduğunda, onun, oraya rast gele konulan başka bir nesneyi, ilk nesne-

[65] Head'ın bir hastası (Hastalık Hikâyesi No: 2) "sağ" ve "sol" kavramlarının "soyut" kullanımını kaybetmiştir. Fakat buna rağmen, doktorla bir görüşmesi sırasında jestler vasıtasıyla, cadde üstündeki arabaların birbirini geçme biçiminin, İngiltere'de yabancı ülkelerdekinden tamamen başka olduğunu; geçmenin burada "soldan sağa" diğer ülkelerde "sağdan sola" gerçekleştiğini ifade edebilmiştir. (Head II, 23 f.)

[66] Head'ın Hastalık hikayesi no: 10, II, 170 ve 178; c. I, s. 264 f., 528.

[67] Vak'a, bugüne kadar literatürde henüz yer almadı; ben bundan dolayı izleyen bilgilerde Goldstein'ın bana o hasta üzerine verdiği sözlü bilgilere ve anlatımlara dayanmak zorundayım.

ye paralel olarak yerleştirmesi mümkün olmamaktaydı. Hasta, sadece iki obje doğrudan temas ederse, ancak o zaman paralel şekilde yerleştirme işlemini yapabilmekte, nesneleri adeta birbirine yapıştırabilmekte, fakat mekândaki yönleri bu şekilde tanıyıp kesin şekilde ifade edememektedir. Böylelikle onun, açı miktarlarıyla ilgili "duyumu"nu da kaybetmiş olduğu ortaya çıkmaktadır: Hasta, açılardan hangisinin "daha" büyük ya da "daha" küçük olduğu sorulduğunda, ilk başta çaresiz kalmakta; sonra ise en azından kenarı 287
daha büyük bir uzunluğa sahip açıyı diğerinden daha büyük olarak gösterebilmektedir. van Woerkom'un gözlemlediği ve ayrıntılı olarak rapor tuttuğu bir söz yitimi hastası, tamamen benzer bozukluklar göstermektedir. Burada da hastanın "mekân duyumu"nda esaslı bir değişim olmuştur. Hasta mekânda bir eksen çizerek bu ekseni mekânsal farklılıklar için başlangıç noktası olarak kullanmayı, aşamayacağı bir güçlük olarak görmekte ve bunu yapamamaktadır. Mesela doktor onun karşısında oturup hastayla kendisi arasına bir cetvel koyduğunda, hasta madenî bir parayı doktorun tarafına ya da kendi tarafına yerleştirememektedir: Hasta bu iki "taraf"ın karşıtlığını kavrayamamaktadır. Aynı şekilde hasta, kendisine verilen ikinci bir cetveli ilk cetvelle paralel biçimde yerleştirememektedir. Hasta kendi cetvelini ilkinden biraz uzaklaştırıp ona paralel şekilde yerleştiremeden, her ikisini birbirine yaklaştırmaktadır. Hastaya yapması gereken işi anlatmaya yönelik bütün çabalara rağmen, onları paralel değil, birbiri üstüne yerleştirmektedir. van Woerkom, hastalık tablosunu şu şekilde özetler: Hasta, görme ve dokunma duyusu vasıtasıyla şeylerin formlarını ve ana hatlarını tanıyabilmekte ve onları doğru şekilde kullanabilmektedir; yani saf "algısal" fonksiyonların hiçbiri zarar görmemiştir. Hastanın gözleri bağlanınca ve ona seslenilince, hasta her zaman sesin geldiği yöne doğru hareket etmektedir; bu, yön duygusunun da kaybolmadığını gösterir. Buna karşılık hasta, her türlü mekânsal "projelendirme" yetisini kaybetmiş olmalıydı. "Hareketleri kendi en basit formunda (belirli

dış uyarımlara tepki hareketleri olarak) gerçekleştirebilen hasta, hareketin ilkesini, gelişmiş akılcı formlar içinde, yani yansıtıcı fiiller içinde tasarlayabilecek halde değildir. O, ana yön çizgilerini (sağa, sola, yukarıya, aşağıya) çizemez; bir çubuğu diğerine paralel yerleştiremez. Bu rahatsızlık, onun kendi bedeniyle de ilişkilidir. Hasta kendi bedenini şemasını, "imgesel tasarımını" kaybetmiştir. O, duyusal algıları yerel olarak belirleyebilmekte, ama yansıtamamaktadır."[68] Görüldüğü gibi burada patolojiye, empirik psikolojinin uzun süredir yanlış değerlendirdiği ve reddettiği; ama bizim de genel teorik temele yerleşmiş olarak gördüğümüz bir ayrım damgasını vurur: Teorik temel, -Kant'ın kavramlarıyla ifade edersek- "üretici hayat gücünün empirik yetisinin bir üretimi" olarak imge ile, "saf apriori hayal gücünün bir monogramı" olarak duyusal kavramların şeması arasında ayırım yapmayı zorunlu görür.[69]

Fakat Kant bu şemalaştırma "yetisi"ni mekânsal temaşayla sınırlandırmamış; özellikle sayı ve zaman kavramlarıyla ilişkilendirmiştir. Patolojik durumlar, burada gerçekte sıkı bir bağlamın mevcudiyetinin etkili olduğunu göstermektedir. van Woerkom'un hastası, zaman fikri ve belirli sayısal görevler karşısında gösterdiği davranışta da, mekânsal ilişkilerin kavranışında gösterdiği hatalı davranışlarla aynı nitelikte hatalı davranış göstermektedir. Mesela hasta "sıra ile konuşma" diye adlandırılan konuşmada, haftanın gününü ve yılın ayını söyleyebilmekte, fakat ona hafta içindeki bir gün veya yıl içindeki ay adı sorulunca, bir önceki veya bir sonraki günün ya da ayın adını doğru olarak belirtememektedir. Aynı şekilde o, ardı ardına gelen sayılar dizisini doğru olarak bilebilse bile, şeylerin somut bir yığınını sayma girişimini başarıyla sonuçlandı-

[68] van Woerkom, Sur la nation de l'espace (le sens géometrique), sur la nation du temps et du nombre, Revue Neurologique XXVI (1919). S. 113 ff.

[69] Bkz. yukarıda s. 188

ramamaktadır. Hasta yığının bir parçasından diğerine gitmek yerine, sık sık öncekine, daha önce sayılmış olana geriye gitmektedir; o, yığınları parmakla sayarken, sayma işlemi belirli bir sayı kelimesiyle, mesela "üç" kelimesiyle sona erdiği zaman, bu kelimenin, yığınların "miktarı"nı gösteren bir anlam taşıdığını kavrayamamaktadır. Onun bu konuda herhangi bir fikri yoktur. Mesela biri dört, diğeri beş çubuktan oluşan iki çubuk grubu onun önüne konulup, ona bu iki grubun hangisinde daha çok çubuk olduğu sorulduğunda, hasta gruptaki çubukları göstererek saymaya başlar ve 5'e kadar doğru olarak sayar; fakat sonra yanılgıya düşer ve en son sayılmış çubuğu bir kez daha eline alır ve "altı" der. Hasta sık sık ilk grubun, sayılmış olan başka bir parçasına gider veya ikinci gruba başlar; sürekli sesli şekilde saymayı sürdürür. Hastaya yapması gereken işin anlamını anlatma konusundaki her girişim, iki sopayı paralel yerleştirme işinde olduğu gibi, aynı şekilde sonuçsuz kalmaktadır.[70] Daha önce ayrıntılı olarak incelenen Goldstein'in hastası da, aynı türden "sayı kavrayışı" rahatsızlığı içindedir. Bu hasta diziyi uygun şekilde sayabilmekte, ama adlandırması istenen *iki* sayısını, onun karşılık geldiği "nicelik"le karşılaştıramamaktaydı. Sözyitimi hastası sırf "sayma"yı belirli bir dereceye kadar başarıyor gibi görünür; ama onda en temel hesaplama işlemleri ağır aksaklıklar gösterir.[71] Yazılı hesaplama da, aynı şekilde sözlü hesaplama gibidir. Head, kendi hastalarının çoğunun 10'a kadar sıralı saymakta; hatta devamını saymakta da başarılı olduklarını; fakat onların çoğunun, en basit aritmetik işlemlerini yapabilecek ve en basit problem-

289

[70] von Woerkom a. a. O. s. 115 – Daha önceden incelenen Goldstein'ın hastası da, "sayı kavrayışı" konusunda aynı rahatsızlığı göstermişti. Bu hasta diziye uygun olarak "sayabilmiş", fakat ona adları verilen iki sayıyı "büyüklük" yönünden karşılaştıramamıştı.

[71] Ben bu konuda özellikle, Moutier'ın L'Aphasie de Broca eserinde (Paris 1908, s. 214 ff.) özetlenmiş olan materyali işaret ediyorum.

leri çözebilecek durumda olmadıklarını bildirir. Mesela iki tane üç haneli sayı alt alta yazılırsa ve hastanın onları toplaması istenirse, hasta bu toplama işlemini, sayıları basamak değerine göre toplamak şeklinde değil, sadece alt alta gelen rakamları toplamak şeklinde gerçekleştirmektedir. Mesela 864 ve 256 sayılarını toplaması (864+256= ...) hastadan istendiğinde, hasta 4+6, 6+5, 8+2'nin toplamını arka arkaya yapmakta ve buradan elde ettiği sonucu basitçe yan yana yazmaktadır. O, bu işlemi parça-işlem şeklinde yapmasındaki yanılgıyı fark etmemektedir.[72] Bu yanılgılar, özellikle alt alta yazılmış rakamların alt alta gelen kolonlarındaki iki rakamın toplamı on sayısının altında olup, hastanın, elde ettiği sonucu basit şekilde yazarak işlem yapması -ki bu durumda sonuç doğru olacaktır- durumunda değil, toplamada kalan (eldeki) sayıyı yandaki kolonun üstteki sayısına eklemesi gerektiği zaman iyice artmaktadır. Hastalar, sayıların yan yana yazıldığı bir toplama ve çıkarma işleminde, genellikle sağdan sola doğru değil, soldan sağa doğru gitmektedirler; ya da çıkarmada bazen alttaki sayıyı üstteki sayıdan, bazen üstteki sayıyı alttaki sayıdan çıkarmaktadırlar.

Bu bağımsız klinik gözlemleri birbiriyle bağlayan ortak temel niteliği ayrıntılı biçimde açıklamak için, teorik olarak, sayma ve hesaplama sürecinin genel şartlarına geri gitmek ve bu sürecin iç içe girmiş tek tek aşamalarını ve onların güçlük derecelerini ilkesel olarak ayırmaya girişmek gerekir. Somut bir kümenin "sayılması"nda, bir yandan "gizlilik", diğer yandan "tam denklik" fiili gerekir. Kümenin tek tek elemanları net biçimde ayırt edilmeli ve bu ayırt etme içinde onlar, "doğal sayı dizisi"nin parçalarına tam-denk hale getirilmelidir. Elbette bu gizlilik formu, öncelikle dilde ve dil aracılığıyla mükemmelleşen, dil fonksiyonu ağır hasar görünce zorunlu olarak bozulan bir refleksiyon fiilini de kendi içinde bulundu-

[72] Ayrıntılı bilgi Head'ın Hastalık Hikâyeleri, nr. 7, 15, 19.

rur. Pythagorasçılar'a göre, sayının doğası, onun, algının "sınırsızlığı"na ilk düşünsel "sınırlama" getirmesinde yatmaktadır. Aynı şey dil için de söylenebilir. Sınırlılık ve sınırsızlık, bu akılcı işleyiş içinde adeta müttefiktir ve onlar, sadece ortak olarak gerçek kesinlik ve saflık içinde gerçekleştirilebilir. Bundan dolayı sayılarda "salt işaretleri" gören matematiksel "nominalizm" çok temelsiz olsa ve bu nominalizmle, mesela Frege gibi mükemmel matematikçiler tarafından, çok önemli verilerle mücadele edilse de, sonuçta bu nominalizm, sayı kavramlarının anlamının upuygun temsil edilişinin, dilde kesin bir dayanak bulduğu şeklinde doğru bir tespit içermektedir. Kelimedeki ayırma, öncelikle, sayı kavramının yerleştirdiği ve talep ettiği gibi, unsurların "birbirinden ayrı" oluşunun sabitleşmesine yol açar. Dilin gücü kesintiye uğrar uğramaz, sayı, motorik olarak icra edilmiş bir sesler dizisi olarak ezberden söylenir söylenmez, -ama anlam dolu işaretler kadar bir şey anlaşılır anlaşılmaz-, kümenin kavranışındaki net farklılıklar da karışır. Kümenin tek tek üyeleri birbiri karşısında artık açıkça belirlenmeyip, birbirine karışmaya başlar. Ve görünüşte karşıt, gerçekte ise bağıntılı olan birlik oluşturma fiilindeki bir eksiklik, bu ayırma eksikliğiyle bağlanmıştır. Küme, düzenlenmiş bir çokluk olarak önümüzde bulunmadığında, o, gerçekten kesinleşmiş bir birlik olarak, parçalardan inşa edilen bir bütün olarak kavranamaz. Eğer bütün, düşünceye, ardışık sentez içinde akabilir ve düşüncede kümenin unsurlarını ayrı ayrı canlandırılabilirse, bu süreç sona erdikten sonra, bu ayrıntıların hepsi artık *Bir* içinde birlikte konumlanmış olarak kavranır. Bütün, elemanların basitçe arka arkaya gelişinde kesinleşir; ancak bu arka arka gelme, kümenin "miktarı"nı ifade eden kavrama "genel bir bakış"ı gerçekleştirmez*. Bu "bir" ve "çok"un, "parça" ve "bütün"ün oluşum formunun, somut küme parça parça

* Buna şöyle bir örnek verilebilir: Elemanları [a, b, c, d, e] olan bir kümede, elemanları birden başlayarak saydığımızda, e elemanı 5 sayısına denk gelecektir. Bu 5, ilk

sayıldıkça, göreli iyiye eriştiğini farz edelim: Bu durumda en basit aritmetik "hesaplama" fiili, yeni ve daha güç bir düşünsel işlemler gerektirir. Çünkü bu türlü işlemler, sayının şu ya da bu sayı olarak, bir dizinin içindeki belirlenmişlik olarak yerleştirilmesinde ve aynı zamanda birlikli konumlamanın serbestçe değiştirilmesinde temellenmiştir. Bu işlemler, kesin bir şema olarak sayı dizileri için tam
291 denklik gerektirdiği gibi, bu şema, kendi değişmez varoluşuna rağmen, hareketli olarak da düşünülmelidir. Her toplama ve çıkarma, değişkenlik ve değişmezliğin birleşmesinin, görünüşte nasıl karşıt gerekliliklere göre düşünülebildiğini ve bu gerekliliklerin nasıl yerine getirildiğini gösterir. Mesela 7 ile 5'in toplanması ya da 7'den 5'in çıkarılması işleminin yapılması, temelde 7'den hareketle 5 adım ileriye yahut geriye doğru sayılması zorunluluğu anlamına gelir. Kesin sonuca ulaştıracak unsur, o halde, 7 sayısının asıl dizideki yerinin kesin şekilde belirlenmesiyle, bu sayının aynı zamanda yeni bir "anlam"da kabul edilmesi; onu yeni bir dizinin -ki bu dizi içinde şimdi yedi sayısı sıfırın rolünü üstlenir- başlangıç noktası olarak kabul edilmesidir. Asıl dizinin her sayısı, bu şekilde yeni bir saymanın başlangıç noktası haline getirilebilir. Başlangıç artık mutlak başlangıç değil, göreli bir başlangıçtır. Başlangıç verilmemiştir; durum değiştikçe ve görevin şartlarına göre yeniden belirlenmek zorundadır.[73] Buradaki güçlük, o halde, mekan konusunda ortaya konmuş olan güçlüğe tam olarak benzemektedir: Güçlük,

başta sayma dizisinde bir elemana karşılık gelen sırayı ifade eder; ancak hemen ardından aynı 5, kümenin toplam eleman sayısını, yani bütünü ifade edecektir. İşte bütünün bu şekilde kavranışı; yani ilkönce denklik ifade eden 5'in, sonra bütünün miktarının ifadesi haline gelmesi, bir refleksiyon fiili ile olur. 5'in en son küme elemanının sıra sayısı olarak adeta karşımızda durması, onun "kümenin bütünü"nü ifade etmesi anlamına gelmez. 5'in, bütün'ün ifadesi olarak kavranması için, zihinde bir adım daha atılmalıdır. (Çev.)

[73] Temel hesaplama işlemleri olan toplama ve çıkarma işlemlerinin bu temellendirilişinde, "sıfırın görelileştirilmesi" üzerine bkz. mesela Natorp'un çalışmaları. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Kanıtlamalı Bilimlerin Mantıkî Temelleri), Lpz. 1910, s. 131 ff.

bir koordinatın merkez noktasının serbestçe konumlanıp belirlenişinde; ayrıca bu türlü farklı noktalarla ilişkilenen sistemler arasındaki geçişte bulunmaktadır. Bu *ana* mahsus temel birlikler, hem "kesin şekilde belirlenmek", hem de işte bu kesin-belirleme içinde hareketli olarak da içerilmek zorundadır; öyle ki onların arasında değiştirilebilme olsun. Bundan önce saydığımız örnekte, yedi sayısı, kendi anlamını yedi olarak kazanmak ve aynı zamanda sıfırın da anlamını almak zorundadır: Yedi sıfır olarak görev yapabilmelidir*. Görüldüğü gibi, burada talep edilen şey, asıl sembolik işleyişlerin karmaşık biçimde içi içe geçmesidir. Buna göre, söz yitimi hastalarının bu alanda pek başarılı olamamaları şaşırtıcı değildir. Çünkü sayı dizileri sabit dizi olarak bu hastanın emrine hazır olduğunda, hasta bu diziyi asla, işte bu sabit anlamından başka biçimde kullanamaz. Hasta belirli bir sayının anlamını kavramak ve onun, sistemin bütünü içindeki yerini doğru olarak ölçmek için, 1'den başlayarak adeta adım adım dokunarak ilerlemek zorundadır. Çoğu hasta, onlara mesela 13 ve 25 sayılarından hangisinin büyük olduğu sorulunca, bu soruyu genellikle, 1'den 25'e kadar olan sayılar dizisini sesli olarak sayarak ve sonra bu sayma sürecinde, 25'in 13'ten sonra söylendiğini ve dolayısıyla 13'ten sonra ortaya çıktığını kesin şekilde belirleyerek cevaplayabilmektedir. Bu iki sayının göreli büyüklük değerinin gerçek kavranışına ise, bu davranışla erişilmez. Çünkü bu kavrayış, başka bir şey ve daha çok bir şey gerektirir: Gerçek kavrama fiili, kendi büyüklüklerinden hareketle karşılaştırılan iki sayının, kendisi için var olan iki sayı olarak kabul edilebilmesini ve saymanın ortak başlangıcı ve kendisi için sayı olarak sıfırla ilişkilendirilebilmesini gerektirir. Hastalardan, yazılı toplama ve çıkarma işlemlerindeki gibi sadece sayı işaretleri olarak tek tek rakamları kullanmaları değil, aynı zamanda bu tek tek rakamla-

292

* Bu ifadeyi daha iyi anlayabilmek için, Cassirer'in 297. sayfada verdiği şemaya bakılabilir. (Çev.)

nın konum değerlerini de ayırmaları istendiğinde, hepsi yanılmaktadır. Bu durum da hayli karakteristiktir. Çünkü burada, hastalar açısından aynı güçlükteki bir "bakış açısı" değişimi söz konusudur. Aynı duyusal işaretler, mesela 2 sayısının rakamı aynı zamanda hem bir sayı değerine, hem de konum değerine sahip olmaktadır. Buna göre, onun anlamında değişiklik olabilir; bu rakam bazen 2, bazen 20, bazen 200 olabilir. Benzer bir güçlük, hastanın, birbiriyle sabit bir ilişki taşıyacak şekilde konumlanmış unsurlardan inşa edilen başka bir sayısal sistem içinde hareket ettiği kabulüne dayalı olarak bir işlem yapması gerekince ortaya çıkar. Zamanın belirlenişinde, mesela hasta belirli bir zaman bildirimini bir saatin yüzeyine doğru olarak yerleştirmek suretiyle işaret etmesi gerektiğinde; veya hasta belirli bir değer sisteminin içinde, mesela bir para sistemi içinde farklı para sisteminin paralarını birbiriyle karşılaştırmak ve onların birbiri karşısındaki değerlerini belirlemek zorunda kalınca, bu yanılgılar artmaktadır. Zamanı belirleme konusunda Head, sistematik olarak tüm hastalar üzerinde uyguladığı belirli test metotları bulmuş ve kullanmıştır. Saat testinde, zamanı bir saatin üzerinde doğru olarak okuyabilen hastalarda da, onlardan, bildirilen bir zamanı, bir saat üzerinde kendi kendilerine uygulayarak göstermeleri istendiğinde, önemli yanlış kavrayışlar olmaktadır. Büyük ve küçük göstergenin (akrep ve yelkovanın; çev.) anlamı, sık sık birbiriyle karıştırılmakta, mesela, 5'e 20 dakika var veya 5'i 10 dakika geçiyor bildirimindeki gibi "....var" ve "...geçe" bildirimi birbiriyle karışmaktadır.[74] Benzer durum, paraların kullanımında da görülmektedir. Çoğu hasta, her günkü kullandığı paraları

[74] Head'ın hastası No: 8 ; saatin "6'ya 20 dakika var" şeklinde söyleneceği bir saat sorma işleminde hasta, zamanı "6'yı 20 geçiyor" der ve yanlış gösterme üzerine şöyle söyler: "Altı ile altı buçuk arasındaki farkı anlayamıyorum". "9'a çeyrek var" (a quarter to nine) demesi gereken yerde o, saati 9 üzerinde yerleştirir ve açıklar: "Hangi tarafa yaklaştığını bilemiyorum" (Head II, 114)

doğru kullanma yetisini muhafaza etmektedir. Fakat onlarda, paralar 293
ların "soyut" değerinin kavranışı kaybolmuştur. Hastalar genelde, bir malı satın alırken, üstünü birden fazla madenî para şeklinde aldıkları paraların sayısı ve niteliği konusunda yanılmaktadırlar; fakat onların bu davranışı, tek tek paraların göreli değeri ile ilgili bilgiler (mesela ne kadar çok peninin bir şilin ettiği gibi) genellikle eksik ya da imkânsız olduğu için, bu değerin tahmin edilmesinde ve hesaplanmasında temellenmez.[75] Bütün bu zaman ve sayı bilinci bozuklukları, bu nedenle, bizim mekân bilinci bozukluklarında gözleyebildiğimiz bozukluklarla aynı yapıya işaret eder: Onlar, esasen mekânsal, zamansal ve sayısal ilişkilerin kavranışında kesin ilişki sistemleri oluşturmaktaki ve birinden diğerine serbest seçimle geçmedeki güçlükte temellenmiştir. Mekân örneğinden konuşulursa; mekân bilinci, koordinatlar zemininin konumlanışı ve birinden diğerine geçiş, koordinatlar dönüşümüdür ve bunları söz yitimi hastası başaramaz. Bu noktada da biz, daha önceki ayrıntılı değerlendirmelere geri döndüğümüzü görmekteyiz. Çünkü mesela biz, inceden inceye değerlendirdiğimiz renk isimlerini unutma vakasına göz atarsak, burada da gerçek bozukluğu şöyle tanımlayabiliriz: Hasta bireysel, burada ve şimdi verili optik yaşantıları arasında çok dar ilişkiler kurabilmektedir. Bu yüzden de hasta renkler arasında düzenli bir dizi oluşturamamakta, bir rengi, renk dizisinde ona uygun gelen yerle ilişkilendirememektedir. Hasta adeta kendi duyusal bağlam yaşantılarına hapsolmuştur. O, renk dizilerindeki bir parçadan, ona en yakın durumda olan parçaya ilerleyebilmekte, fakat birbiriyle çok yakın olmayan iki rengi, genel renk kavramları ortamının tümünü göz önüne alıp, dolaylı da olsa olarak birbiriyle ilişkilendirememektedir. Aynı şekilde hasta, farklı "gözlem yönleri"

[75] Saat ve para testinin ayrıntıları için Head'ın Hastalık Hikâyeleri'ne bakılmalıdır. Bkz. özellikle I'deki özet anlatıma; s. 210 ff, 335 ff.

arasında (renklerin kendi temel tonlarına göre tam denkliğiyle, renklerin aydınlığına göre tam denkliği arasında), onların her ikisini kesin ve net biçimde birbirinden ayrı yerleştirmeden değişiklik yapmaktadır: O, birinden diğerine bilinçsizce geçmez; tam tersine birinden diğerine, kaçınılmaz olarak kayar. Aynı kayma, "görüş"ün belirli bir şeklini kendisi için kesin-belirleme ve diğer taraftan, görüşün iki farklı biçimini serbest seçimle ayırma yetisizliği, ilkesel temel eksiklik olarak ortaya çıkar. Söz yitimi hastasının zaman ve mekân fikriyle sayı tasarımındaki patolojik tavırları, bu temel eksikliğe dayanır; bu patolojik tavırlar ise, bu temel eksiklikten hareketle birlikli şekilde kavranabilir.

Burada ulaştığımız noktadan hareketle "optik bilememe" problemlerine yeniden bakınca, bu düşüncemizin doğrulandığını tekrar
295 görmekteyiz. İlk bakışta burada elbette tamamen başka ilişkiler söz konusuymuş gibi görünmektedir. Çünkü Gelb ve Goldstein'ın tasvir ettiği "ruh körlüğü" vakasında, en azından daha derin söz yitimi bozukluğundan söz edilememektedir. Onlar, ruh körlüğünü dikkati çekici açıklık ve netlikle anlatırlar. Ruh körünün dil kavrayışı da, açıkça bilinebilecek böyle bir eksiklik taşımaz. Elbette burada da ayrıntılı araştırma, Head ve diğerlerinin söz yitimi hastaları üzerinde yaptığı gözlemlere tam uygun olan belirli "zekâ bozukluklarının varlığını ortaya koyar. Ruh körü, matematiksel anlamda "hesaplayabilse" de, yani belirli aritmetik problemlerini çözebilse de, sayı kavramının gerçek anlamını tümüyle kaybetmiştir. Bu çözüm, hastanın çözümü yalnızca basit sayma sürecine dayandırmasından ibaret kalmaktadır. Mesela ruh körü, yaralanmadan önce bildiği ama yaralandıktan sonra unutmuş olduğu çarpım tablosunu derste yeniden öğrenmektedir; tek tek sorular, mesela 5.7'nin kaç olduğu sorusunu, o, 1.7=7, 2.7=14 şeklinde sıra ile sayarak 5.7'ye kadar devam ederek ve orada doğru sonucu bularak cevaplayabilmektedir. Aynı şey toplama için de geçerlidir: Hastaya mesela (4+4) top-

lama işlemi verildiğinde, hasta küçük parmağından başlayarak (sol elinin parmaklarından) işaret parmağına kadar, sonra devamla sol elinin başparmağından sağ elinin orta parmağına kadar saymaktadır. Bundan sonra yüzük parmağı ve serçe parmağını halka yapıp bir kez daha tüm parmakları dizi halinde (sol elin serçe parmağından sağ elin orta parmağına kadar) baştan sona sayar; böylelikle sonuçta 8'e ulaşmış olur. Sayı ve nicelik ilişkileri konusunda bu şekilde "anlaşılan" bir bilgi, gerçek matematiksel toplama ile ilişkili 294
değildir: Mesela 3 ve 7 sayılarından hangisinin büyük olduğu sorusunu, hasta, 1'den başlayarak sayıp, 3'ün 7'den sonra geldiğini kesin şekilde belirlemedikçe, cevaplayamaz. Ruh körü, farklı sayı ve hesaplama işlemlerinin ilişkisi üzerine de çok fazla bir kavrayışa sahip değildir. Mesela hasta 2.6 ve 3.4 işlemlerinden 12 sonucunu elde ettiğinde bile, bu iki işlem arasındaki herhangi bir bağlantıyı tanıyamaz. Hasta, onların "kesinlikle başka türlü" olduğunu söyler. (5+4-5) gibi bir problemin "hesaplanışını" o, kendi sayma davranışı sayesinde doğru olarak yapabilir; fakat, toplamın böyle topyekün sayma yapmaksızın elde edilebilmesini; işlemi 4'ün üzerine 5'i ekleyerek ve ardından bu toplamdan 5'i çıkararak yapıp, sayma işlemlerini ortadan kaldırmayı başaramamaktadır. Bu örneklere uygun olan başka şey de şudur: Hastanın kendisi, dil kelimeleriyle, mesela "ev" kelimesiyle belirli bir görsel duyumu bağlarken, bu duyumda sayı fikrine sahip olmadığını açıklamaktadır: Sayı kelimeleri onda, anlamsız işaretlere dönüşmektedir.[76]

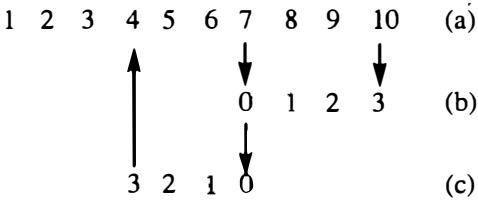
Hastada, hesaplama konusundaki bu bozukluk yanında, oldukça örtülü başka bir düşünme ve dil rahatsızlığı dikkatli bir gözlem-

[76] Her defa dizide olan parmağın hariç tutulduğu bu "somut" sayma, dikkat çekici şekilde, bugün bile ilkel halklarda kullanılan ve onların dillerinde de zihinsel başarısızlık yaşamış olan sayma metotlarına eriştirir. Bkz. özellikle Levy-Bruhl'da "ilkeller"in sayma davranışının mükemmel anlatımı; Das Denken der Naturvölker (İlkel Halkların Düşünmesi), Bölüm II, kısım V.

le görülebilmektedir. Hastanın, ilk bakışta sağlıklı insanın düşünme ve dil normlarından çok fazla farklı olmayan düşünmesi ve konuşmasında, hastadan benzer bir şeyi doğru kavraması ya da dilsel bir mecazı doğru anlaması istenince, beklenen başarı görülmemektedir. Burada ruh körü, çoğunlukla tam bir yön bozulması gösterir. O, düşünme ve konuşmasında, ne benzetmeler ve mecazlar kullanmakta, ne de onların anlamını genişleterek ayrıntılı şekilde ortaya koyabilmektedir. Ruh körü, benzetme ve mecazların karşısında tamamen reddedici bir tavır sergilemektedir.[77] Bu durumdan belki daha dikkat çekici şey de, hastanın dilsel davranışında gözlenebilen başka bir niteliktir. Hasta tekrarlayarak da olsa, "gerçek" şey-durumlarından, kendi somut-duyusal deneyim-yaşantılarına doğrudan doğruya karşılık gelen durumlardan başka hiçbir şeyi söyleyememektedir. Ben sohbet esnasında ondan, "bugün kötü ve yağmurlu hava var" cümlesini söylemesini ve bu cümleyi tekrarlamasını rica ettiğimde o bunu yapamadı. Hasta, ilk kelimeyi kolay ve kesin söyleyip, sonra durakladı ve hareketsiz kaldı; cümleyi ona söylediğim biçimiyle bitiremedi ve tekrar gerçek duruma uygun olan başka bir
296 cümle formuna geçti. Frankfurt Nöroloji Enstitüsü'nde gördüğüm ve ağır bir felç nedeniyle sağ kolunu hareket ettiremeyen başka bir "ruh körü", "ben sağ elimle iyi yazabiliyorum" cümlesini tekrarlayamadı: Bu hasta cümleye, -ona göre yanlış olan- "sağ" kelimesi yerine "doğru" kelime olan "sol"u yerleştirdi. Bu iki hatalı hareket arasında; yani hesaplamadaki hatalı hareketle dildeki mecazların ve benzerliklerin kullanımındaki hatalı hareket arasında, ilk bakışta hemen hiçbir ilişki bulunmamaktadır. Onlar tamamen apayrı alanlara ait gibi görünmektedir. Acaba önceki araştırmalarımızın sonu-

[77] Bütün ayrıntılar için burada W.Benary'ın yaptığı protokoller görülmelidir; Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit, Psychol. Forschung II, (1922), s. 209 ff.

cuna baktığımızda, burada da ortak bir husus kendini göstermez mi? Dil bozukluğundaki gibi hesaplama bozukluğunda da "sembolik davranış" azalması ve bu davranışın engellenmesi görülmekte değil midir? Bu davranışın, aritmetik hesaplamada, sayılarla ve sayı değerleriyle anlamlı işlemler yapmakta ne anlama geldiğini daha önce görmüştük. (7+3) ya da 7-3) gibi çok basit problemi sadece mekanik değil, ayrıca anlamlı olarak çözmek için, doğal sayma dizisini ikili bir ilişki içinde incelemek gerekir. Bu dizi, bu noktada aynı zamanda "sayılan dizi" ve "sayılmış dizi" olarak kullanılır. Tekrarlanan bir yansıma, adeta bizzat kendi içindeki bir refleksiyon, sayı dizisini bu türden hesaplamaların uygulanışında deneyimlemektir. Sayma süreci ilkönce 1 ile başlar ve buradan hareketle kesin şekilde belirlenmiş bir düzen içinde, "doğal sayılar" dizisine doğru gelişir. Fakat sayma süreci bu noktada durup kalmaz; bu dizinin her yerinde, aynı işlem yeniden yapılabilir ve yapılmalıdır. 7+3'ün toplamasını yaparsam, o zaman bu "doğal sayılar"ın başlangıç noktasından yeni bir saymanın başlaması anlamına gelir. Öndeki 7'ye 0; 8'e 1 vs. karşılık gelir. Problemin çözümü, sadece, toplamada ilk dizinin 10'una ikinci dizinin 3'ünün; çıkarmada ilk dizinin 4'üne üçüncü dizinin 3'ününün karşılık geldiğini kavramaktan ibarettir. Bunu şematik olarak ifade etmek için biz (a) temel dizisinin yanına, belirli ve tek anlamlı bir ilişki vasıtasıyla bağlanmış olan iki türetilmiş diziyi (b ve c) yerleştirelim.



Her hesaplama işleminde, temel diziden bu türetilmiş dizilere geçilmesi ve onlardan yeniden (şemamızdaki okların anlattığı şekilde) temel diziye geri gidilmesi gerekir. Farklı sayı dizilerindeki

"aynı" sayı değerinin bu şekilde yerleştirilmesi ise, hastaya yapılması imkânsız gibi görünen bir şeydir. Hasta işlemi sadece mekanik olarak değil, ayrıca anlamlı olarak yapabilmek için, 7'den başlayarak ileriye ve geriye doğru yeni bir saymayla başlamak, sonuçta 7'yi sıfır olarak, 6'yı bir olarak vs. "değerlendirebilmek" zorundadır. 7'nin sıfır olarak değerlendirilmesi (ki burada yedi ayrıca eşzamanlı bakış noktasında 7 olarak düşünülmek zorundadır) her durumda güç, saf temsil nitelikli bir işlemdir. 7 ne ise o olarak kalmaktadır. Onun ilk baştaki sıfırla ilişkisi de kesin şekilde kurulmalıdır: Fakat hesaplamanın işleyişinde ve diğer işlemlerin yapılışında 7, rasgele herhangi bir sayıyı da, sıfırı da eşzamanlı olarak temsil edebilir ve etmelidir ve sıfırın görevini "üzerine" alabilir ve almalıdır. Yedi, 7 olmayı sürdürürken, ayrıca 0 veya 1 olarak, 2 olarak görev yapabilir.[78] Aynı sayının bu birden fazla fonksiyonunu, hasta, bilinçli olarak kavrayamaz ve gerçekleştiremez. Farklı bakış noktaları ve farklı bakış yönleriyle eşzamanlı olarak kendiliğinden değerlendirme işi, hasta için erişilebilir bir şey değildir. Biz bunu daha önce renk isimleri unutkanlığı vakasında, tek-somut verili renk olgusunu temel ton "bakımından" net ve açık şekilde birbiriyle karşılaştıramayan bir hastada görmüştük. Aynı şekilde ruh körüne de, yeni bir saymanın yedi sayısıyla başlatılabileceği, o halde bu sayının sıfır olarak kabul edilebileceği anlatılamamıştır. "Hastadan, 7'den itibaren sürekli saymaya başlaması; ama 8 yerine 1'i, 9 yerine 2'yi vs. söylemesi istendiğinde, o bunu yapamamış ve hiçbir da-

[78] (7+3), (6+3), (5+3) işlemleri yeniden yukarıdaki şemanın formunda gösterilirse;

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	(a)
				↓	↓	↓				
						0	1	2	3	(b)
					0	1	2	3		(c)
				0	1	2	3			(d)

o zaman (a) dizisindeki 7 sayısı, (b) dizisinde sıfır olarak, (c) dizisinde 1 olarak, (d) dizisinde 2 olarak vs. görev yapar.

yanak noktasına sahip olmadığı için karıştıracağını bildirmiştir."[79] Görüldüğü gibi bu vaka, iradî olarak bir "başlangıç noktası" (starting point) sabitleştiremediği için kendi odasının şematik çizimini tamamlayamayacağını söyleyen Head'ın hastasının ifadesiyle uygun düşmektedir.[80] Buradan doğru biz, hastanın dilsel benzetme ve mecazları kullanma yetisizliği ile onun ruhsal tümel-davranışı arasında nasıl bir ilişkinin var olduğunu ortaya koyabiliriz. Çünkü burada da temelde aynı ya da ilkeler bazında benzer bir işleyiş söz konusudur. Mecazların doğru kullanımı ya da doğru kavranışı için talep edilen şey, aynı kelimenin farklı anlamda "kabul edilmesi" olmaktadır. Kelime, dolaysız ve duyusal olarak canlandırdığı şeyin yanında, dolaylı ve "taşınmış" başka bir anlama da sahiptir; mecazların kavranışı, bir unsur çevresinden diğerine serbestçe geçebilmeye, şu veya bu anlamı "yerleştirebilme"ye bağlıdır. Hastaya güç veya yapılması imkânsız gibi gelen şey, onun kendiliğinden gerçekleştirebileceği bu "bakış açısı" değişimidir. Hasta takdim edilmiş olana, duyusal-gözlenebilir ve varolana tutuklanmıştır ve onun yerine herhangi bir var-olmayanı yerleştirememektedir. Dil de bu temel eğilimi izler: Cümlenin biçimlenişi, eğer cümle verili olanda, dolaysız olarak deneyimlenende sabit bir desteğe sahipse, gerçekleşir; fakat biçimleniş, bu destek olmadan hemen dümensiz hale gelir. Dil, sadece gerçekliklerle değil, ayrıca mümkünlüklerle ilgili olan -deyim yerindeyse- düşünmenin derin denizine doğru atılamaz. Bundan dolayı hasta, sadece olgusal olanı, sadece varolanı ifade edebilir, ama saf tasarlamaya dayalı ya da mümkün olanı "söyleyemez".[81] Bunun sebebi, salt düşüncede var olan başka bir 299

[79] Benary, a. a. O., s. 217.

[80] Yukarıda s. 285. Anm. 1.

[81] Burada dildeki benzer davranışın "ilkel" zihin durumlarında da görüldüğü hatırlanabilir. Steinen'ın Bakairi Dili eserinde o, ona çevirmenlik yapan yerlinin, içerikleri kendisine herhangi bir temelde anlamsız ya da imkânsız gibi görünen cümlelerin tercümesini çok ağır yapabildiğini bildirir. Yerli böyle cümlelerin çevirisinde şaşırır ve çevirmeyi reddetme eğilimi sergiler.

amaç noktasına "işaret eden" ve sadece tasarlanabilen içeriği sanki hiç olmayan bir şey olarak değerlendirmek ve onu "hariç tutmak"tır. Aynı deney unsurunun farklı ama aynı mümkünlükteki bağıntı ilişkileri ve yönelim içine sokulması ve bu bağıntı ilişkileri içinde düzenlenmesi, sayılarla ve sayı işaretleriyle yapılan anlaşılabilir işlemler için olduğu gibi benzeşenleri düşünme için de aynı derecede gerekli olan temel işleyiştir. Burada, Grek dilinin benzeşim kelimesini bu iki anlamda kullandığı, bu kelimenin bu dilde belirli aritmetik ilişkilerin anlatılmasında olduğu gibi belirli dilsel-mantıksal ilişkilerin anlatılmasında da işe yaradığı hatırlanabilir. Benzeşim burada, ilişki ya da "oran" kavramı için kullanılan genel ifade; Kant'a ve onun Saf Aklın Eleştirisi'nde "deneyimin benzeşimi"ni işleyişine kadar yaygın biçimde yer almış olan bir dil kullanımıdır. O halde benzeşim, sayının "anlam"ının ve dilsel olarak formüle edici bir ilişki düşüncesinin, bir dilsel mecazın kavranışı için zorunlu olan ilişkilendirici düşünmenin bir temel-yönünü ifade eder. Dedekind gibi bir modern matematikçi, "Sayılar Nedir ve Ne Söyler" yazısında, "doğal sayılar" sistemini tek bir mantıkî temel-fonksiyona dayandırmıştır. Dedekind bu sistemi, "zihnin şeyleri şeylerle ilişkilendirme, bir şeyi bir şeye denk hale getirme ya da bir şeyi bir şey vasıtasıyla kopyalama yetisi"nde[82] temellenmiş görmektedir. Böyle bir kopyalama -mesela taklit değil, salt sembolik anlamda- dilsel bir benzetmenin duyusal kavranışı için gerekli olduğu kadar, aritmetik bir işlemin anlamlı ve birlikli uygulanışı için de aynı derecede gereklidir. Her iki durumda, daha önce "mutlak" anlamda anlaşılmış olan bir konumlama, göreli bir konumlamaya dönüştürülmelidir. Bu dönüşümde "ruh körü", daima güçlüklerle karşılaşır: O, nasıl yediyi sadece yedi olarak kabul edebilir ve eşzamanlı olarak sıfır kabul edemezse, aynı şekilde sadece ona söylen-

[82] Dedekind, Was ist und was sollen die Zahlen? 2. bs. s. VIII.

miş olan her şeyi "kelime kelime kabul" edebildiği zaman, dilde kavrayışa erişebilir.[83]

Tamamen başka bir açıdan bakınca, söz yitimi ve bilememe hastalıklarındaki hatalı davranışlar arasında var olan ilişki aydınlatılabilir. Bugüne kadar biz sayma ve hesaplama davranışlarında ve dilsel benzeşimlerin kullanımı ve kavranışında yatan eksiklikleri, adeta düşünsel bir ortak noktada birleştirmeye çalıştık. Fakat bundan böyle, onlara, bu eksikliklerle el ele gitme eğiliminde olan ama, soyut olarak incelenince, ilk bakışta onlarla bu türlü bir bağlantıya sahip değilmiş gibi görünen başka rahatsızlıkları da ekleyebiliriz. Head, bir grup üzerinde çalışmış ve testler uygulamıştı. Bu testlerden birinde, hastaya verilen görev, onun, karşısında oturan doktorun yaptığı hareketleri aynen tekrarlamaktı. Doktor sağ eliyle sağ gözünü, sol eliyle sol gözünü gösterir -ya da bunun aksine, daha zor bir hareket olarak sağ eliyle sol gözünü vs.- ve hastadan aynı hareketleri yapmasını ister. Çoğu vakalarda, hastalar bu isteği yaparlarken, yanılgılar ve yanlış anlamalar ortaya çıkar: Hasta simetrik-uygun hareketleri yapmak yerine, genellikle basit-örtüşen hareketleri yapmaktadır. Doktor mesela sol eliyle sol gözüne dokunmuşsa, hasta bu hareketi tekrarlar; bunu yaparken, doktorun sol elinin karşısında bulunan kendi sağ elini kullanır. Hatalı davranış, doktor hastanın artık karşısına oturmayıp onun arkasında durunca ve yaptığı hareketleri bir aynayla hastaya gösterince, -hastanın hatalı dil kavrayışı nedeniyle görevin anlamını açıkça kavrayamadığı durumlar dışında- neredeyse tamamıyla kaybolmaktadır. Head bunu, en son durumda (doktorun hastanın arkasına durması durumu;

300

[83] Bütün ayrıntılar için bkz. Benary'daki geniş kapsamlı protokollere; (a. a .O., s. 259 ff.) bu protokollerde, hastanın kendisi için kesinlikle "güç" olarak ifade ettiği "kavrayış karşılaştırması"nı, nasıl yavaş yavaş kendi bildiği "çıkarımsal" ve dokunsal nitelik içinde, mantıkî yola yakınlaştırabildiği çok açık biçimde ortaya çıkar. (s. 271)

çev.) basit bir taklit fiilinin söz konusu olmasıyla açıklar: İlk durumda ise (doktor hastanın karşısındayken; çev.), böyle bir taklit yeterli olmaz; hareket, doğru tekrarlanamadan önce, dilsel bir kalıplaşmış ifade kullanılmasını gerektirmektedir; burada ise algılanmış fiil yalnızca taklit edilir. Bu testte, davranış, duyusal bir etkinin doğrudan doğruya yansıtılışından başka bir şey gerektirmediği sürece, yapılmakta; davranış, doğru uygulamada "içteki konuşma", "sembolik formüle etme" fiili gerekince, başarısız olmaktaydı.[84]

301 Bu açıklamaya itiraz etmiyoruz; fakat önceki teorik düşünmelerimize dayanarak, bu "sembolik formüle etme"nin özgülüğünün ve niteliğinin artık genel olarak kavranabileceğine ve bu formüle etmenin, net biçimde belirlenebileceğine inanıyoruz. Çünkü bu kılı kırk yarıcı düşünmelere baktığımızda, kelimedeki duyusal-algılanmış olanın dönüşümünün değil, daha ziyade -deyim yerindeyse- güçlüğün nüvesini kendi içinde bulunduran bir dönüşümün olduğunu görüyoruz.[85] Hastanın, önünde oturan doktorun hareketlerini doğru tekrarlayabilmesi, onları mekanik olarak kopya etmesiyle mümkün olamaz; tersine hasta, bundan önce hareketlerin "anlam"ının değişim biçimini anlamak zorundadır. Doktorun bulunduğu yerden doğru "sağ" olarak görülen el, hastanın bulunduğu yer-

[84] Ayrıntılı bilgi Head I, 157 ff, 356 ff.; bkz. özellikle I, 208. "Bir hareket için karşı karşıya oturup, hareket görsel formda ya da bir emir formunda verildiğinde, konuşma problemi olan çoğu hasta, eylemlerimi son derece kötü taklit etti. Bununla birlikte bu hareketler ya da onların görsel verilişleri bir aynaya yansıtıldığında, hastalar bunları genellikle hatasız taklit etti. İlk anda sağ veya sol, göz veya kulak vb. gibi sözlü semboller, algıyla emrin icrası arasında sessizce iç içe geçmek zorundadır. Ama aynaya yansıtıldığı zaman, örnek hareketler tamamen taklide dayalı olur ve onları sözlü hale getirmek gereksizdir. Eylem basit bir eşleştirme işidir ve hemencecik bir teşhiste bulunma, hasta için, hastanın eline vermeden önce masa üzerine konulmuş aynı türden eşyalar arasında seçim yapmaktan daha büyük bir zorluk taşımaz."

[85] Bu sayfada (301) metinde iki adet aynı numaralı (1) dipnot sayısı vardır; ancak altta aynı numarada tek dip not bulunmaktadır. Bu yüzden, bu sayfadaki 1 no'lu dipnotu, ilk dipnot numarasına ait olarak yorumladık ve hemen üste yerleştirdik. (Çev.)

den doğru "sol" olarak görülmektedir. Aynı şey, karşıt yön için de geçerlidir. Eğer bu fark net kavranır ve her tekil durumda göz önünde bulundurulursa, eğer davranış, doktorun ilişki sisteminden hastanın ilişki sistemine "yer değiştirirse", doğru hareket o zaman gerçekleşir. Bu değişim, yani bu yer değişimi ve dönüşümü, burada önceden var olan durumda; tıpkı aritmetik problemini hesaplama ve bir de dilsel mecazların anlaşılması probleminde başarısız olduğu gibi başarısız olur.[86] Burada, klinik olarak gözlenen olgulara bağlı olan kendi "sistematiğimiz"in birliği ve bütünleşmişliği hatırına yaptığımız yapay bir yorumlama yoktur. Daha ziyade, bu olguların kendisi tamamen bu açıklama yönünü göstermektedir. İşte bu rahatsızlık niteliğini ifade eden, önceki görevdeki güçlüğü, bir parçanın yabancı bir dilden ana dile çevrilmesinde karşılaşılan güçlük-

[86] Bir "ruh hali" formundan diğerine geçme güçlüğü, Goldstein tarafından, onun sözyitimi üzerine en yeni bilgiler veren raporunda (nöroloji ve psikiyatri ile ilgili Schweizer arşivinden nörolojik ve psikiyatrik makaleler; yay. C. von Monakow, Zürih 1927) sözyitimi rahatsızlıklarının esas unsuru olarak ortaya konulur. O şöyle söyler: "Sözyitimi hastalarında sık sık bulduğumuz ve alışılmış basitlikte normalden uzak bir davranış eğilimiyle açıklamaya veya daha ziyade açıklamaya çalıştığımız davranışların çoğu, her şeyden önce bozuk davranışın bütün işleyişlerle, ruh hali eksikliğinin unsuru özellikle ruh halinin hızlı değişimine ket vurulması durumunun aynı kuvvetle olduğu hesaba katılırsa, bu durum ortaya çıkıp aydınlandığında -içeriksel olarak da- anlaşılabilir olur. (s. 44 f.) Burada gelişmiş temel kavrayışın bir onaylanışını ben A. A. Grünbaum ve L. Bouman'ın sonradan okuduğum bir yazısında da görebileceğimize inanıyorum. (Experimentell-psychologie Untersuchungen zur Aphasie und Paraphasie, Zeitschr. für ges. Neurologie und Psychiatrie, c. 96, 1925, s. 481 ff.) Önceden büro memuru olan ve Bouman ve Grünbaum tarafından gözlenen hasta, henüz, temel hesaplama işlemlerini yapabilmekteydi ve bu kurallara dayanarak da, tek tek aritmetik hesaplamalarını doğru olarak gerçekleştirmekteydi. Fakat bu noktada sayılar ve sayı kavramlarıyla anlamlı işlemler söz konusu olmadığında, hasta farklı hesaplamada kullanılan eşitlikleri birbirinden açıkça ayıramamakta ve onlara hesaplama sürecinin ilerleyişinde, birbirinden ayrı yer verememektedir. Mesela yarım kilosu 30 centten satılan elmanın 5 adet yarım-kilosunun fiatının ne kadar ettiğini hesaplaması söylenirse, o, büyük çabalardan sonra 150 sayısını elde eder; fakat onu "adlandırması" yanlış olur. Hasta 150 elmanın söz konusu olduğunu zanneder. Her gün 5 gulden harcayınca, 100 guldenle kaç gün yaşanabileceği sorusu için de hasta hesap yaparak 20 sonucunu bulur; fakat bu rakamın günleri, haftaları ve yılla-

303 le çok net ve özlü biçimde karşılaştırabilen hastalar az değildir.[87] Burada, dilin kendisinin de, öncelikle derece derece, ilişkilendirici düşünmenin aleti halinde biçimlendiğini ve işte bu noktada onun en yüksek düzeyde gelişmiş işleyişlerinden birinin bulunduğunu anlıyoruz. Dil de, sürekli, çeşitli aşamaları katederek, mantıkî ilişki ifadesi halinde biçimlenir; ama ilkönce o, somut-görsel tek tek belirlemelerin anlatımından başlar.[88] Fakat burada bulunan problem kesinlikle dil ve dilsel kavram oluşumu çevresine ait değildir; bu problem, aydınlığa, dilde ve dilsel kavram oluşumunda ulaşabilir. "Sembol bilincinin patolojisi" de bizi, bu problemin geniş boyutlu çerçevesine götürmektedir: Çünkü bu patoloji, belirli dil bozukluklarıyla ve algılamaya dayalı tanıma bozukluklarıyla olduğu gibi, işlev bozukluklarıyla da ilgilenmektedir. İşlev yitimi hastalığı tablo-

---

n veya gulden miktarını ifade edip etmediği konusunda tamamıyla çaresizdir. (a. a. O., s. 506) Belirli geometrik problemler karşısında hastanın davranışı da hayli karakteristiktir. Onun önüne mesela kısmen iç içe ya da birbiriyle bitişik çizilmiş -yani çizilen yüzeylerin bir kısmı ayrı figürlerde ortak olan, ama diğer kısımların sadece o figüre ait olduğu- kare, üçgen ve daire gibi bir dizi figür yerleştirilirse, hasta sırf bir figüre ait olan bir noktayı gösterebilir. Buna karşılık hastadan üçgende ve karede, üçgende ve dairede ya da üçgen, kare ve dairede ortak olan bir noktayı bildirmesi istenirse, hasta bunu çok uzun çabalama ve gayretlerle yerine getirebilmektedir ve aynı zamanda çözümün hatasızlığından da hiç emin olamamaktadır. (s. 485) Bu nedenle burada da hasta için güçlük, her şeyden önce aynı "unsuru" eşzamanlı olarak farklı bağıntı ilişkilerine yerleştirme ve onu farklı geometrik bütünlüklere "ait" ve onlarla ilişkili düşünmekte yatmaktadır. Çünkü işte bu, sözyitimi-bilememe hastalanmasında "görüş"ün engellenmiş olmasıdır. Başarı için unsurları serbestçe değiştirebilmek gerekir.

87 Head'ın hastalarından biri, başlangıçta "el-göz ve kulak testi"ni çok eksik cevaplamış olan genç bir subay, uzun zaman sonra, durumu esaslı şekilde iyileştikten sonra, bu konu ile ilgili sınavları göreli-iyi olarak yapabildi. Bu davranışın açıklanışına o şunu eklemektedir: "Sana bakıyorum ve diyorum ki, onun eli benim sol tarafımda; bundan dolayı o, benim sağımda" (Hastalık Hikâyesi, No: 8: II, 123) Bir başka hasta şöyle söyler: "Bunu tercüme etmek zorundayım. Onu tercüme etmek benim aklımda. Her zaman derim ki, bu, bildiğim ama çok iyi bilmediğim bir yabancı dili tercüme etmek gibidir. Bu, Fransızca'dan, İngilizceden tercüme etmek gibidir." (Hastalık Hikâyeleri, No. 1, II, 257)

88 Ayrıntılar c. I,. s. 156 ff., 171 ff., 183 ff, 282 ff.

su, söz yitimi ve optik ve dokunsal bilememe hastalık tablosu tarafına geçer. Biz, işlev yitimini, genel problemimiz çerçevesine dâhil etmeyi denedik. Bilememe ve söz yitimi bozuklukları, algı dünyasının teorik olarak inşasını ve onun kendine özgü eklemlenişini net biçimde kavramamıza yardım etmektedir. Biz bu noktada, "işlev yitimi" bozukluklarının da, davranışın içyapı yasalarına derinlemesine bakabilmeyi ve vukufiyeti sağlayıp sağlamadığını ya da ne dereceye kadar sağladığını sormalıyız.

5. Patolojik davranış bozuklukları

Söz yitimi kavramı altında topladığımız dil bozukluklarıyla görsel ya da dokunsal bilememe olarak adlandırdığımız algılamaya dayalı tanıma bozukluklarının, belirli davranış bozukluklarıyla bağlantılı olduğu, çok önceden beri sık sık söylenmektedir. İşte bu gözlemler, söz yitimi ve bilememe tanıları içinde, sınırlı ve tekil performansların çöküşünün ya da zarar görmesinin söz konusu olmadığı; tersine, onlarda genellikle "zekâ"nın herhangi bir şekilde azalmış olması gerektiği anlayışına götürmektedir. Pierre Marie'nin anladığı anlamda, böyle bir zeka tükenişi, söz yitiminin nedeni olarak kabul edilirse, o zaman bu eksilmenin, sadece hastanın dilsel olarak dışa vurmaları ve dil kavrayışı alanında değil, aynı zamanda eylem ve pratik davranış alanında da herhangi bir şekilde kanıtlanması gerekliliği açıkça anlaşılır ve aynı zamanda zorunlu olur. Gerçekte gözlem, burada, büyük ölçüde ağır zarar görme durumunun var olduğunu gösterir. Hastalar, mesela emir üzerine, basit ve belirli bir davranışı daha doğru gerçekleştirebilirler; fakat, ayrı parçadavranışlardan inşa edilen herhangi bir karmaşık fiili doğru olarak uygulayacak durumda değildirler. Bir hasta, mesela doktorun isteği üzerine dil çıkarabilir, gözlerini kapatabilir ya da doktora elini uzatabilir. Fakat doktor hastadan, bu fiillerin çoğunu eşzamanlı olarak gerçekleştirmesini isterse, davranışlar tereddütlü ve eksik oluş-

maktadır.[89] Eğer hastaya tercihli bir soru sorulursa; mesela onun belirli bir somut durum içinde "evet" ya da "hayır" deme konusunda karar vermesi gerekirse, bu bozukluk daha açık ortaya çıkmaktadır. Mesela hasta evden çıkmak ya da evde kalmak isteyip istemediği sorularını doğru olarak kavrayamazken, eğer sorular ona tek tek sorulursa, hatasız cevaplayabilir. Head'ın, hastanın önündeki bir masanın üzerine günlük kullanılan metre, anahtar, makas gibi nesnelerden bir kısmının -ki o nesneleri hasta eline verilmiş ya da gözünün önüne yerleştirilmiş olan başka nesnelerle karşılaştırmalıdır- yayılmasından ibaret olan sınavında, çoğu hasta, bu eşyaların aynısını masanın üstüne optik ya da dokunulabilir şekilde sunulmuş nesne olarak birer birer koyma söz konusu olduğu sürece, işlemi yanlışsız gerçekleştirir. Fakat onlara iki ya da daha çok nesne aynı zamanda verilince, hastalar yanılmaktadır. Model ve kopya arasında karşılaştırma yapma fiili tekrarlanmayınca, kusurlu ve kararsız davranış ortaya çıkar.[90] Başka vakalarda, bir hasta, belirli bir davranışı gerçi otomatik olarak gerçekleştirebilir; fakat kendi iradesine bağlı olarak üretemez. Mesela hasta, eğer dudaklarını ıslatma ihtiyacı duyarsa dilini çıkarır; fakat bu eylemi, bu türden bir sebep olmadan, sırf doktorun talimatı üzerine yapamaz.[91] Bütün bunlarda, söz yitimi hastalarında görüldüğü gibi, hastalıkta sadece hastanın düşünmesinin ve algılamasının değil, aynı zamanda onun istemesinin ve iradî davranışının da hasar gördüğü ya da şekil değiş-
305 tirdiği apaçıktır. Bu durumda, bu şekil değişiminin, ayrıntılı olarak gözlenebilecek olan tam belirli bir sisteme işaret edip etmediği ve bu sistemin soruşturulmasının, incelememizde söz konusu olan teorik temel problemi aydınlatıcı nitelikte geniş bilgiler sağlayıp sağlayamayacağı sorusu ortaya çıkar.

[89] Bkz. mesela Head, Hastalık Hikâyeleri No. 9, II, s. 139
[90] Bkz. mesela Head, Hastalık Hikâyeleri No. 1, II, s. 6
[91] Böyle durumları mesela Jackson ayrıntılı olarak açıklar. cf. Brain XXXVIII, s. 37, 104.

Bu soru genel anlamda sorulmadan önce, klinik gözlemin kesin belirlediği gibi, "işlev yitimi hastalık tablosu" net biçimde sınırlanmalı ve tüm özelliklerine kadar tespit edilmelidir. Bu alanda Hugo Liepmann'ın önemli katkısı olmuştur. O, klinik bulgulardan hareketle, bu tür bir içlemsel ayrımı uygulamayı amaçlayan temel araştırmaları ilk önce yapmıştır. Liepmann "işlev yitimi" kavramını şöyle açıklar: İşlev yitimi kavramı, belirli bir amaç izleyen iradî hareketlerin bozukluğudur; ancak buradaki bozukluk, organların eksikliğinden veya eylemin yöneldiği objelerin eksik algılanışından kaynaklanan hareket yetersizliğini kapsamaz. İşlev yitiminde hareket eden organlar tam ve sağlamdır; felçlilik veya hafif felç dolayısıyla hareket engellenmiş değildir. İşlev yitiminde, eksik veya hatalı kavrayıştan kaynaklanan hareketler de söz konusu edilmez. Eksik veya yanlış tanıma durumlarında, görsel ya da dokunmaya dayalı bilememe vakalarında olduğu türden gerçek anlamda bir işlev yitiminden söz edemeyiz. "Bir nesneyi yanlış kullanmış olan kişi, onu yanlış tanıdığı için, onun davranışı, onun *πράτιειν*'ı (gerçekleştirme), kendi içinde tamamen hatasız olmuş; sadece yanlış kabullerden dolayı hata ortaya çıkmıştır. Davranışın kendisi tamamen kabullerle anlaşma halinde gerçekleşir. Bir diş fırçasını bir puro olarak düşünen kişi, onu içmeyi denediğinde, tamamen hatasız davranmış olmaktadır."[92] Biz böylelikle işlev yitimini genel bir sınırlamaya tâbi tuttuğumuzda, Liepmann'a göre, işlev yitiminin içinde iki temel bozukluk formunu belirgin şekilde ayırabiliriz. Bir davranışın doğru uygulanamayışı, ya davranış taslağında, önceden ger-

[92] Hugo Liepmann, Über Störungen des Handels bei Gehirnkranken (Beyin Hastalıklarında Davranış Bozuklukları Üzerine), Berlin 1905, s. 10; bkz devamı için özellikle Liepmann'ın "işlev yitimi hastalık tablosu" yazısına, Berlin 1900; daha ayrıntılı bilgi için devamında v. Kleist'ın özet anlatımlarına, Der Gang und der gegenwartige Stand der Apraxieforschung (İşlev Yitimi Araştırmasının Çağdaş Durumu ve Gidişi), (1911) ve K. Goldstein'ın Über Apraxie (İşlev Yitimi Üzerine) eserlerine (1911) başvurulabilir.

306 çekleşen "fikir"de iradenin eksik kalmasına; ya da bu taslak hakikate uygun çizildiği halde, gerçekleştirme denemesinde bir ya da diğer organın, iradenin "emri"ne baş eğmemesine dayanabilir. Liepmann ilk durumda düşünsel, ikinci durumda da motorik işlev yitiminden söz eder. Düşünsel işlev yitiminde, olup biten, tümel eylemin "fikredilmesi" ve bu fikretmenin tek tek parça-fiillere parçalanmasıdır. Bu doğru nitelikteki parça-fiillerin iç içe kavranması ve bir davranışın bütünü halinde birleştirilmesi için, söz konusu fiillere belirli bir düzen içinde niyet edilmeli ve birleştirme böyle gerçekleştirilmelidir. Bu düzen, düşünsel işlev yitiminde parçalanmış olarak ortaya çıkar. Burada, karmaşık-bütünlüklü bir davranış sisteminin tek tek bileşenlerinin değişmesi ve bilmeden değiştirilmesi söz konusudur. Hastanın eline mesela bir puro ve bir kibrit kutusu verilirse, hasta o kutuyu açar ve onu, bir puro tabakası zannedip basarak kapatır. Sonra hasta, kibriti çakmak için kutudan kibrit çıkarmak yerine, puroyu kibrit kutusunun yan yüzeyine sürer.[93] Burada, o halde, gerçekten yapılmak istenen hareket bütününü oluşturan tek tek hareketler gerçekleştirilir; fakat onlar ne zorunlu tamamlanmışlık, ne de kurala uygun sıra içinde ortaya çıkar. Buna karşılık "motorik işlev yitimi" vakasında, hareket taslağı, herhangi bir şekilde patolojik olarak değiştirilmiş bir taslak değildir; burada hareket taslağı genellikle doğru olarak tasarlanır, ama buna rağmen artık sağlıklı bireyin yaptığı şekilde gerçeğe dönüştürülemez. Hastalıklı organ, -deyim yerindeyse- iradeye hizmet etmez; o organ, artık iradenin karar verdiği yönde hareket etmez. Diğer organlar, amaca uygun hareketleri gerçekleştirme yetisini korurlarken, tek bir organ isteme ve eyleme birliğinden dışlanır. Mesela Liepmann'ın işlev yitimi araştırmasında klasik bir anlam kazanmış olan meşhur "hü-

[93] Bonhoeffer, Archiv für Psycihiatrie, c. 37, s. 38; alıntı Liepmann'dan, Störungen des Handels, s. 22 f.

kümet müşaviri" vakasında, hasta hareketleri sağ eliyle gerçekleştirmeyi denediğinde, en basit hareketleri bile başaramamakta; fakat sol eliyle aynı hareketleri yanlışsız olarak yapabilmektedir; bu, dikkat çekici bir durumdur. Burada o halde, hastanın "ben"inden, yani onun kendisinin uyumlu bir özne oluşundan, görevin doğru kavranışından ve bütün diğer psişik-zihinsel şartların çözüme yönelişinden söz edilemez. Hastanın mesela sol eliyle, bir tıkaç ile kapatılmış kabı açabilmesi ve ondan bir bardak su doldurabilmesi, bu davranış dizisini oluşturan tek tek hareketlere zihinsel olarak egemen olduğunu ve onları ilgililik düzeni içinde sıralamayı anladığını ortaya koyar. Demek ki bütün "düşünsel süreç", tamamen normal cereyan etmektedir: Hastanın buna rağmen aynı performansı sağ eliyle gösterememesi, bozukluğun, bu düşünsel süreç içinde değil, bu sürecin sağ eli hareket ettirici güce taşınmasında olması gerektiğini kanıtlar. İşlev yitimi, bu durumda genel bir psişik bozukluk değil, "organlara ilişkin bir bozukluk" olmaktadır: İşlev yitimi, belirli bir organı duyumsal olarak hareket ettirici cihazın, genel ruhsal süreçten nasıl "ayrılabileceğini" gösterir.[94] Hastanın kendisi bu kendine özgü "ayrılma"yı hissediyor gibi görünmektedir. Heilbronner'in sol tarafını kullanamayan işlev yitimli bir hastası, sağ eli bulunduğu yerde durmaya devam etmekteyken, kendisinin sol eline inanamadığını söyler. Hasta sol elini, kendisinin istediği belirli hareketleri gerçekleştirebilecek bir el diye tanımlayamaz. Bu elin faaliyetlerini hasta, asla, kendisinin gerçek hareketleri olarak görmez ve onu bizzat kendine ait ve kendisinin kullanabileceği bir organ olarak hissetmez. Hasta dilsel olarak da, bu elin hareketlerinden, üçüncü kişideki hareketler olarak söz etmek suretiyle onları anlatır.[95] Bu nitelikteki patolojik bozukluklar bizi, "davranış" psi-

307

[94] Liepmann, Störungen des Handels, s. 36 ff.

[95] Heilbronner, Lewandowsky'nin El Kitabı II'de, 1044.

kolojisinin anladığı anlamda, merkezî bir problem olan "isteme" ve irade hareketleri problemine kesin şekilde ve derinlemesine girmeye götürmektedir. Temel sorumuz bağlamında ise, ilk olarak, Liebmann'ın "düşünsel işlev yitimi" adıyla özetlediği olgulara yönelmek için, bu "motorik" ve "organ hareketi" nitelikli işlev yitimi olgularını hesaba katmayabiliriz. Çünkü işte burada "teori" ile "pratik" yeniden birbirine yakınlaşır; burada eylem formunun, düşünme ve tasarlama formuyla ayrılamayacak biçimde karışmış olduğu görülür. Bu noktada ise, istemli davranışlarımızı karakterize eden ve onları başka nitelikteki özel davranışlardan ayıran şeyin, hangi "ta-
308 sarlama" biçimi, eğilimi ve yönü olduğu sorusu ortaya çıkar. Önceden yaptığımız incelemede ortaya konmuş olan "dolaylı" ve "dolaysız" davranış formları, yani "sunan" ve "temsil eden" zihin durumları, duyusal etki ve nesnelere yapışmış davranışla bu bağlantıdan çözülüp giden ve başka bir alana, sembolik-fikrî alana geçiş yapan bir davranış arasındaki farklılık, burada da gösterilebilir mi?

İşlev yitimi bozukluğu alanında en bilinen gözlem olgularından biri, hastanın yapabildiği tek tek işlevleri yalnızca derlemekle yetinmektir; bunu yapmakla da hastalık tablosunun en dikkat çekici farklılıkları belirlenir. Fakat bu yöntemle, söz yitimi bozukluklarının tasvirinde olduğu gibi, net ve tek anlamlı bir sonuca pek erişilemez. Dilin zarar görmesi, hastanın salt kelime kullanımından hareketle anlaşılamaz. Hasta, başka şartlar altında hatırlayamadığı bir kelimeyi belirli şartlar altında adeta elinin altında hazır bulabilir. Aynı şeyler, belirli hareketlerin yapılışında ve davranışta da söz konusudur. Bu tür hareketler bazı durumlarda tam olarak yapılamazken, bazı durumlarda ise hiçbir güçlük olmadan yapılabilmektedir. Hasta mesela tehdit etme hareketini anlatamaz; fakat bizzat kendisi öfkelenir öfkelenmez, bir tehdit hareketini çok açık biçimde gerçekleştirir. Bir başka hasta, talimat üzerine elini yemin pozisyonuna getiremez; fakat hastaya yemin metni okunur okunmaz, hasta

elini hemen doğru konuma getirir. Bu nitelikteki ayrımlaşmaları ifade ederken, "soyut" ve "somut" hareketler arasında farklılık olduğu görülmektedir. Soyut hareketlerden, talebe göre yapılan soyutlayıcı irade hareketleri; somut hareketlerden ise, günlük yaşantının belirli anlarında az ya da çok otomatik yapılan hareketler anlaşılır. Goldstein'ın, "soyut" hareket yetisi çok ağır hasara uğramış olan bir hastasının, bu zarar görmeye rağmen, günlük işlerinde esaslı bir engellilik durumunu hemen hiç yaşamadığı görülmüştür. Bu hasta yalnızca yıkanır, traş olur; kendine ait tüm eşyaları düzenler, bir elektrik bağlantısını yapacak olan düğmeyi açabilir vs. Fakat bütün bu etkinlikleri, sadece nesnenin kendisinde, yani bizatihi nesne üzerinde icra edebilecekse yapabilir. Hastadan mesela kapıyı kapaması istendiğinde, o, kendi parmaklarıyla kapıyı tutabilmişse bunu başarır. Fakat hasta kapıdan sadece bir adım geriye yerleş- 309
tirilip kapıya parmaklarıyla gerçekten dokunması engellenince, başladığı kapama hareketi hemen kesintiye uğrar. Aynı şekilde hasta, elindeki çekici tutarak doğrudan doğruya duvarın önünde durursa, bir çiviyi çakabilmektedir. Fakat ona çivi verilip, çakma hareketini boşlukta göstermesi istenince, hasta duraklamakta ya da daha önce yapılmış hareketten çok ayrı olan belirsiz bir hareket yapmaktadır. Hastadan, masanın üzerine konan kâğıt parçasına üflemesi istendiğinde, hasta kâğıda hızla üfleyebilmektedir; fakat kâğıt parçası önünden alındığında, aynı üfleme hareketini asla gerçekleştirememektedir. Benzer şey, salt ifade hareketleri için de söz konusudur. Hasta, kendisinden gülmesi istendiğinde gülecek durumda değildir; ama konuşma sırasında komik bir şey söylenir söylenmez gülmektedir.[96] Bu tip hastalar, arzu edilen hareketi görünüşte yapsalar bile, kendilerine gösterilen hareketi tam olarak taklit edemez-

[96] Ayrıntılı bilgi Goldstein'ın, hareketlerin optik olaylara bağlılığı konusundaki yazısında, (bkz. yukarıda s. 283), s. 147 ff.

ler. Taklit işini, çoğunlukla, hareketi bütün olarak tekrarlamak şeklinde değil, sadece parça parça inşa etmeye çalışmak şeklinde yapabilmektedirler. Dıştaki etkene göre göreli iyi bir taklit mevcut gibi göründüğünde, davranışın tüm tipi değişmiş olmaktadır. "Hastaya bir daire çizimi gösterildiğinde, o aralıksız olarak sıra ile hareketleri yapan doktora ve kendi eline bakmaktaydı. Dairenin aşama aşama nasıl tamamlandığını hasta, çok açık biçimde görebilmekteydi. Ancak o, sonuçta hiçbir daireyi tam olarak gerçekten çizememiş; sadece, kendisine gösterilen dairenin etkisiyle, bir diğeriyle daireye benzeyecek biçimde yan yana getirdiği, gerçekte çok yönlü bir şekil, bir çokgen olan kısa çizgiler çizmiştir. Hasta, çizmeye başladığı dairevî hareketi, anî bir değişiklikle kolayca bir elipse ya da herhangi bir başka figüre dönüştürebilmektedir; bu da onun, bir daireyi gerçekten çok az çizebildiğini açıkça ortaya koymaktadır."[97]

Biz burada işlev yitimi hastalık tablosunun kesin-karakteristik ana hatlarını ifade etmeye çalıştık. Bu örneklere ara verip, bu niteliklerin nasıl değerlendirilebileceği sorusunu cevaplamaya geçelim. Eski düşünüş burada, söz yitimi bozuklukları konusunda olduğu şe-
310 kilde, belirli "hafıza imgeleri"nin kaybını, hastanın değişen davranışının gerçek nedeni olarak görme eğilimindedir. "Ses imgeleri" ve "yazı imgeleri" kaybı, nasıl yazı kullanımındaki ya da kelime kavrayışındaki bozuklukları açıklamakta kullanılırsa, aynı şekilde eylemdeki değişimler de, "hatırlama" bozukluklarıyla; yani önceki etkilerin, özellikle hareket duyumu alanı üzerindeki etkilerin yeniden uyanması durumundaki bozulmalarla açıklanmaya çalışılır. Bu açıklamayı tüm "sembol yokluğu bozuklukları" alanına uygulamaya çalışan Wernick'le bağlantılı olarak Liepmann da, patolojik davranış değişimlerinin temeli olarak, hastada "belirli öğrenilmiş hare-

[97] Goldstein, a. a. O., s. 166.

ket formları hatırlamasının sönmesi ya da çok güç uyanması" durumunu; "mesela hatırlamanın, nesnelerle uğraşırken, öncelikle ilgili nesnelerden akan görsel, dokunmaya dayalı ya da kas duyumu nitelikli etkilerin yardımı altında tekrar su yüzüne çıkması" durumunu görmektedir. Hatırlama hareketlerinden bahseden bu yetisizlik, -asla yalnızca ifade hareketleriyle sınırlanmayan, tam bilinen başka nesne uyarımlarında da açığa çıkan bir yetisizlik- bundan dolayı Liepmann tarafından "işlev yitimi" bozukluklarının nüvesi olarak görülür.[98] Liepmann'ın, işlev yitimini gerçekten salt temsil edici olayların engellenişine dayandıran bu teorisini, kendisinin de yeterli bulmadığı ve daha sonra bu teoriyi yeniden ele alıp şekillendirmeye çalıştığı görülür.[99] Öncelikle bu kavrayışın karşısında söylenecek şey, Liepmann'ın bildiği ve ortaya koyduğu[100] tam benzer eksikliklerin, "serbest" harekette görüldüğü gibi hareketlerin sırf taklit edilmesi söz konusu olduğunda da ortaya çıkma eğilimi taşıması keyfiyetidir. Eğer hasta belirli bir hareketi, sırf hafızasındaki hareket imgesini kendi içinde yeniden uyandıramadığı için gerçekleştiremezse, o zaman, imge hastaya başka bir vasıtayla sunulduğu ve böylelikle dolaysız olarak yeniden hafızaya geri çağrıldığı zaman, hastanın en azından hareketi yeniden tekrarlayacak durumda olması gerekmez mi? Ayrıca bu açıklama biçimi, bizzat Liepmann'ın da 311

[98] Bkz. H. Liepmann, Die linke Hemisphare und das Handeln (Sol Beyin ve Davranış) (1905); yeni baskıda işlev yitimi alanında üç yazı, s. 26 ff., 33.

[99] Lipmann'ın 1908'de Frankfurt a. M.da doktor hataları toplantısını anlatan bir aktarımında ben, onun, işlev yitimi hastalığını sırf "temsil etme" rahatsızlıklarından kesin şekilde ayırdığını görüyorum Liepmann'ın kendisi burada işlev yitiminin, bir hatıra, hafıza hasarı ve kaybı olarak ya da Pierre Marie'nın teorisindeki anlamda bir akıl rahatsızlığının sonucu olarak tanımlanamayacağını ortaya koyar. (Über die Funktion des Balkens beim Handeln; yeni baskı : Sözyitimi Üzerine Üç Yazı, s. 66)

[100] Bkz. Liepmann, Die linke Hemisphare und das Handeln (Üç yazı, s. 27 ff.)

tespit ettiği gibi, işlev yitimi hastalık tablosunun ayrıntılarını, onlarda var olan kendine özgü anormallik özelliğini dile getirmiyor gibi görünmektedir. Goldstein'ın daha önce sözünü ettiğim Frankfurt Nöroloji Enstitüsü'ndeki hastasıyla görüşmesine katıldığımda, hastanın, daha önce doğrudan açıkça yapabildiği bir hareketi, nesnel "dayanak"tan yoksun kalınca hemen terk etmesi durumu, bana çok dikkat çekici ve şaşırtıcı niteliklerden biri olarak göründü. Hasta biraz önce masanın yanında durarak, elleriyle ritim tutma hareketini doğru olarak yapmışken, onu masadan bir adım uzağa götürünce, hemen çaresiz kalmıştı: Ritim için kaldırdığı eli, o an sanki bağlanmış gibi havada durup kalmıştı ve doktor, kolunu yeniden hareket ettirmesini hastadan istediği halde, o, bu isteği yerine getirememişti. Bu durumda hareketin hafızadaki imgesinin, yani hastanın daha birkaç saniye önce gerçekleştirdiği bir hareketi hatırlatacak olan imgenin hastanın hafızasından kaybolup gitmiş olduğu kabul edilebilir mi? Ya da; masadaki kâğıt parçasını az önce üflemiş olan hastanın, bu hareketi, nesnesiz durumdayken boşluğa doğru yapamamasında, az önce yaptığı hareketi tekrarlayamamasında, üfleme imgesinin hafızadaki eksikliği mi etkilidir? Bu olgular tamamen kendine özgü olgulardır ve sırf çağrışım-mekanizmasına dayanan bir açıklama biçiminden daha başka ve derin bir açıklama gerektirir. Goldstein bu açıklamayı, bütün hareketlerin ve özellikle bütün "soyut" istemli davranışların, ilkesel olarak optik olgulara bağlı olduğuna işaret etmek suretiyle yapmaya çalıştı. O, iki "ruh körlüğü" vakasında, optik yoldan tanıma ve tasarlamanın engellenmesi durumunun, davranış ve hareket yetisinin ağır hasar görmesiyle bağlantılı olabileceğini gösterip, en sonunda olguyu, gerçekleştirdiğimiz her istemli hareketin, belirli bir ortamda ve bir "arka plan"da gerçekleşmesi keyfiyetinde temellenmiş gördü. "Biz hareketlerimizi, "boş" ve hareketlerimizle ilişkisiz bir mekânda değil, onlarla tamamen belirli bir ilişki içinde bulunan bir mekânda yapı-

yoruz: Hareket ve arka plan, gerçekten uyumlu bir bütünün sadece 312
yapay olarak bir diğerinden ayrılabilen unsurlarıdır." Optik-mekânsal deneyim yaşantısı ağır zarar görmüş bir ruh körü, artık kendi hareketlerine optik-temellenmiş bir ortam oluşturamayacağı için, onun hareketleri tamamen engellenmiş olmak zorundadır. Hareketler, en azından sağlıklı insanın hareketlerinden tamamen başka bir form taşımaktadır. Hareketler etki içinde göreli iyi vuku bulmuş gibi göründüğü zaman da, aslında tamamen başka bir temel üzerine inşa edilmiştir: "Arka plan", şimdi, optik alandan hareket-duyumu alanına yer değiştirmiş olmaktadır. Optik ve hareket duyumunda temellenmiş arka planlar arasındaki önemli ve kesin bir ayırımı, Goldstein, özellikle hareket duyumu nitelikli arka planın optik alandan daha serbest farklılık gösterebileceği noktasında görür. "Optik olarak temellenmiş arka plan benim bedenimden ve hareketlerimden bağımsız; optik olarak tasarlanmış mekân, benim bedenimin durumunun değişimiyle hareket etmez. Bu mekân dıştadır, sabitleşmiştir. Biz hareketlerimizi farklı biçimlerde, bu mekân içinde gerçekleştirebiliriz; hareket duyumunda temellenmiş mekan içten, bedenimizle bağlanmıştır. Hareket duyumunda temellenmiş bir yüzey, daima bedenimle belirli bir ilişki içinde bulunur; ben optik temellenmiş yazı altlığını bedenime yaklaştırırken, hareket duyumu temeline bağlı yazma tasarımı imgesi, üzerine yazı yazdığım altlığı bedenimle birlikte ve tamamen belirli bir durumda içerir. Goldstein'ın ruh körü vakasında karakteristik özellik, ruh körünün mekânının, sadece onun bedeninin o anki durumuna göre ortaya çıkmasıdır. "Yukarı" bu hastaya, onun başının bulunduğu durumu, "aşağı" ise ayaklarının bulunduğu konumu anlatır; öyle ki, hasta mesela kanepede uzanmış haldeyken, yukarı ve aşağıyı doğru olarak gösterememektedir. Böylece hastanın yaptığı yazma ya da gösterme hareketleri de, tümüyle dikey değil, arkaya doğru eğimli bir zeminde cereyan etmektedir. Hasta bu hareketleri öğrenirken, onların

yapılacağı en uygun durumun oturmak olduğunu öğrenmişti. Fakat o, "bu zemini basitçe taşıyacak, yani başka bir zeminde tasvir edecek durumda değildir. Bu talep edilirse, o, içinde hareket yapması istenen bu yeni zemini çok zahmetli biçimde oluşturmak zorunda kalır. ...Mesela hastadan bir daireyi koluyla havada çizmesi istendiğinde, o, her iki kolunu vücuduna yapıştırır, kollarını dirsekten bükerek ellerini omuzlarına götürür ve dirsekleriyle daire çizmeye
313 başlar; bu hareket esnasında dirsekler yatay hareket eder. Hasta daha sonra, hareket duyumu duyumlamasına dayanarak, dirseklerinin hareket zeminini yatay zemin olarak görür ve yazma hareketini o zaman tasvir eder. Hareket duyumunda temellenmiş zeminin sürekli hale getirilmesinde, tüm bedenin durumunun değişimi de etkilidir. Eğer hastaya önce oturur durumda, sonra ayakta yazı yazdırılırsa, o bunu çok basitçe gösterir. Hastanın yazı yazdığı zemin, onun bedenine göre daima aynı konumu muhafaza eder. Her iki zemin, doğal olarak objektif şekilde, tıpkı beden durumu gibi, dik açı oluşturur."[101]

Burada, bizim açımızdan çok karakteristik ve önemli olan bir nitelik, yeniden ortaya çıkar. İşte bu ilişki sistemi çeşitlenişindeki yetisizlikle, "pozisyon değişimi" yetisizliği ve güçlüğüyle, söz yitimi ve bilememe hastalarının farklı performanslarında karşılaşmaktayız. Hatta bu, "akıl bozukluğu"nun bir nüvesi olarak kendini göstermektedir. Biz bozukluğu, hastaların eyleminde olduğu gibi, onların hesaplama işlemlerinde, mekândaki yön bulma formlarında ve dilsel olarak dışa vurma fiillerinde de her zaman görebilmekteyiz. İşte bundan dolayı şunu sormak zorundayız: Acaba hastaların davranışını gösteren bütün bu genel değişimler, gerçekten onların optik deneyim-yaşantılarının değiştirici formuna dayandırılarak açıklanabilir mi? Ya da burada, bozukluğun genelliğine uygun ola-

[101] Goldstein Hareketin Optik Olaylara Bağlılığı Üzerine, s. 162 ff., 169 f.

rak, hastalar için genel bir neden kabul edilmesi gerekmez mi? Yani öncelikle Goldstein tarafından ayrıntılı olarak tasvir edilmiş olan klinik bulgu, gözlenen hastaların, belirli davranışların gerçekleştirilmesinde sadece optik değil ayrıca aynı ölçüde dokunma duyumu yardımına da ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Hasta her ne kadar kapıyı görmeye devam etse de, kapıya erişemeyip ona gerçekten dokunamayınca, doğru hareketi gerçekleştirememektedir. "Hareket taslağı", hasta sadece optik değil, aynı zamanda dokunacağı dayanaktan mahrum edilince; yani o kapıyı artık göremeyince veya onu doğrudan "tutabileceği" kadar yakın olmayınca, yok olup gitmektedir. Diğer taraftan "pozisyon değişimi"nin ilkesel güçlüğünün, sadece optik tanıma ve tasarlama güçleri büyük ölçüde zarar görmüş olan hastalarda bulunmadığını da görmekteyiz. Bu şekilde bir zarar görme durumu göstermeyen söz yitimi hastalığı vakalarında da bu güçlüğe rastlamaktayız. Head'ın hastalarına uyguladığı el, göz ve kulak testinde, işleyiş eksikliğinin, hastaların optik-deneyim yaşantılarının herhangi bir şekilde bozulmuş olmasıyla ilişkili olmadığı görülmektedir. Çünkü doktor hastanın arkasına geçip kendi hareketlerini aynada hastaya izletince, hasta bu hareketleri genellikle yanlışsız olarak tekrarlayabilmekteydi.[102] Bana öyle görünüyor ki, burada optik bilememe vakasındaki gibi söz yitimi vakalarında da, davranış değişiminin sistemini gösteren bir belirti bulunmaktadır. Ben Goldstein'ın, problemi daha önce ele alınmış olan işlev yitimli hastasının, ilk bakışta çok dikkat çekici bir dil bozukluğu da gösterdiğini hatırlamaktayım. Bu hasta söyleneni tam olarak tekrarlayamamaktaydı; ama tekrarlama yetisi tamamen ortadan da kalkmış değildi. Bu bozukluğun derecesi, söylenmiş olan içeriğe bağlıydı. "Ben sol elimle iyi yazabiliyorum" cümlesini tam

314

[102] Bkz. yukarıda özellikle s. 301. Dipnot 1.

olarak tekrarlayan hasta, aynı cümleye "sol" kelimesi yerine "sağ" kelimesi yerleştirilir yerleştirilmez, bu cümleyi -deyim yerindeyse- asla dudaklarına getirememekteydi. Çünkü bu noktada hasta, yarım felçli hali nedeniyle sağ elini hareket ettiremediği için, sanki ondan, "gerçek olmayan" bir şey söylemesi beklenmekteydi.[103] Hastanın davranışında dışa vurulan şey, aynı rahatsızlık; yani "nesne"ye ve "şeylerin somut-mevcut nesnel durumu"na bağlanma problemi değil midir? Hasta, salt tasarlanmış nesne üzerinde değil, sadece gerçek nesneyi, duyusal olarak verili ve var olan nesne üzerinde etkinlik icra edebilmektedir. Hasta, bilfiil varolan objede bir dayanağa sahip olduğu ölçüde, sağlıklı insanın performanslarından neredeyse hiç ayrılmayan performansları gerçekleştirir. Hasta mekânda yeterli bir yön bulma başarısını göstermekte, ikametine ayrılan çevrede hasta, yönünü çok iyi belirleyebilmektedir; öyle ki o mesela hastanede zorlanmadan kendi odasının kapısını bulabilecek vs. şekilde yalnız başına gezinebilmektedir. Fakat bu yetilerin hepsi, hasta sabit bir "şey mekânı" yerine serbest bir hayal gücü mekânında hareket etmeye davet edilince, artık işlemez. O, çiviyi duvara doğru olarak çakar; fakat onun gerçekleştirdiği hareket, maddî dayanak, duyusal-şeysel temel-yapı çekilip alınınca, hemen engellenir. "Boşluğa" doğru çakma hareketini hasta tekrarlayamaz. Heilbron-
315 ner kendi hastalarının çoğunun, onlardan nesnesiz hareket gerçekleştirmeleri, yani para sayma, kapı açma gibi hareketleri yapmaları istenince, kısa bir duraklamadan sonra eklemlerinin kararsızca oynadığını ve gerçekten "apaçık kızgınlık ve huzursuzluk ifadesi taşıyan el-kol ve yüz-göz hareketleri" yaptıklarını bildirir. Bu hastalardan biri; işlevi kaybolmuş sol eliyle hapları döndürebilme hareketini gösterebilen bir eczacı, kendisine verilen işi açıkça "bulmaca çözme görevi" olarak açıklamaktadır.[104] Başka bir hasta, günlük

[103] Bkz. yukarıda s. 290
[104] Heilbronner, Lewandowsky'nin el kitabında, II, s. 1039

kullandığı tüm nesneler ona alışılmış şekilde ve alışılmış ortamda verildikleri sürece, onları doğru olarak kullanmaktaydı. Fakat o, bu nesneleri alışmadığı bir ortamda görür görmez şaşırmaydı. Hasta, bardağı, çatalı vs. her sağlıklı insan gibi normal yemek zamanında kullanmakta, yemek zamanı dışında ise aynı nesneler ona verildiğinde, bazen tamamıyla manasız hareketler yapmaktaydı.[105] Burada tek tek hareketlerin, tam belirli somut durumlarda anlamlarını korudukları; fakat onların aynı zamanda bu duruma karışarak adeta eridikleri ve bu somut durumdan ayrılıp bağımsız olarak kullanılamadıkları görülmektedir. Bu serbest kullanımı güçleştiren şey, bu nitelikteki vakalarda, hastanın, hareketlerinin arka planı ve ortamı olarak duyusal veya optik bir mekânı oluşturamaması olgusu değil, onun hareketlerinde "oyun mekânı"nın mevcut olmaması durumudur. Çünkü oyun mekânı, "üretici hayal gücü"nün bir ürünüdür. Bu oyun mekânı, bizim, hazır olanı hazır-olmayanla, gerçek olanı mümkün olanla değiştirebilmemizi mümkün kılar. Sağlıklı kişi serbest etkinlikle duyusal-verili unsurları değiştirebildiği ve "düşüncede", burada ve şimdi varolanı başka bir var-olmayanla değiştirebileceği ve varolmayanı şimdi varolan yerine yerleştirebileceği için, bir çivinin çakılması hareketini, gerçekten mevcut bir duvar karşısında olduğu gibi, salt "tasarlanmış" bir duvar karşısında da gerçekleştirir. İşte bu değiştirme, yeni bir yere yerleştirme formu, gördüğümüz gibi, hastalarda tamamen güç işlemektedir. Onların hareketleri ve davranışları basmakalıp bir şey özelliğine sahiptir. Onlar, kendi önlerindeki sabit ve alışılmış yollarda ve adeta donmuş bağlantılar içinde gitmek zorundadır. İçinde göreli iyi ve güvenli hareket ettikleri mekân, hastaların dar/kısıtlı mekânıdır ki, bu mekânda onlar şeylere sertçe çarparlar. Bu mekân, tasarlanan, serbest ve geniş bir "sembol mekânı" değildir. Hasta, mesela onun eli- 316

[105] Heilbronner, Über Asymbolie, Breslau 1897, s. 16.

ne bir saat verilince, karmaşık hareket gerektirse bile, o saati kurabilmektedir. Fakat saat onun elinden alınıp, hareketin duyusal dayanağından mahrum bırakılınca, hasta bu hareketi zihninde "canlandıracak" ve onu salt bu canlandırmayla gerçekleştirecek durumda değildir.[106] Çünkü bu canlandırma, salt bir şey mekânından daha çok bir şey icabettirmektedir. Zihinde canlandırma, "şematik" bir mekân gerektirir. İşte bu şemalaştırma yetisizliği; sadece mekânsal değil, aynı zamanda düşünsel bir şemanın içinde hareket etme yetisizliği, hastalar günlük yaşantı çevresinde alışılmış kelime ve cümle kavrayışı ve dil kullanımı söz konusu olduğunda hiç engellenmemiş olsalar veya biraz engellenmiş olsalar bile, onların dilsel performanslarında da ortaya çıkmaktadır. Burada da bozukluk, hasta dil kullanımında sürekli olarak objeden ayrılmakça ve somut bir nesnenin işaretinden başka bir şeye ilerlemedikçe, hemen hiç fark edilemez. Hastadan bir nesneyi başka bir yere yerleştirmesi, dilsel mecazları ya da benzetmeleri doğru kavraması ve kullanması istenir istenmez, bozukluk açıkça ortaya çıkar.[107] Onun konuşma biçimi de böylelikle kendine özgü-donmuş bir şey içerir; bu konuşma biçiminde, dile kendi boyutlarını ve tam canlılık ve hareketliliğini veren "oyun mekânı" eksiktir. Her iki durumda -onun eylemindeki gibi konuşmasında da- salt "sunulan"la yapılan şeylerin hepsi göreli iyi başarılırken, "temsil" gücü azalmıştır.[108]

---

[106] Bkz. Goldstein, Hastaların Hastalık Hikayesi, s. 153.

[107] Bkz. yukarıda s. 295 ff.

[108] Bu hastalarda, eylemin kendine özgü "basmakalıp"lığı, onların tek tek davranışlarında olduğu gibi genel davranış tablosunda da gözlenebilmektedir. Mesela hastadan bir asker selamı vermesi istenirse, ilk olarak bu talebi, söyleneni tekrarlayarak yerine getirir. O sözlerden, adeta sürekli dilsel-basmakalıp ifade olarak yararlanmaktadır; hasta otomatik bir uyarıcı altındaki gibi sağ elini sağ şakağına götürmektedir. Hastanın sağ kolu sabit tutulup sol eliyle selam vermesi istendiğinde, hasta biraz tereddütten sonra bu elini de ilgili hareket için kullanabilmektedir. Fakat hasta elini başın uygun yerine, yani sol şakağa değil, yine sağ şakağa götürmektedir. Bu yer asker selamı hareketinin "amacı" olarak sabitleşmiştir ve iradi olarak başka bir yerle değiştirilemez.

Daha öncele alınan dil kullanımı konusunu hatırlayınca gör- 317
mekteyiz ki, burada anlatılan vakalarda da zarar gördüğü ortaya çıkan şey, "görme biçimi" değil "görüş" formudur ve bu zarar görme dolayısıyla "hareket taslağı"nın tamamı da sarsılmıştır. Çünkü her serbest hareket taslağı, belirli bir "görüş" biçimini; zihinsel anlamda bir önce-kullanımı; salt mümkün olana, geleceğe önceden bakışı gerektirir. İşlev yitimi bozukluğuna uğramış bir hasta, belirli bir amaç-tasarımını bazen doğru kavramış gibi görünür; fakat her yeni ortaya çıkan ve dıştan sunulan duyusal uyarım, hastayı hemen tekrar kendi zemininden başka bir zemine taşıyabilir ve davranışı yanlış bir yöne sevk edebilir. Liepmann'ın ifade ettiği gibi, amaç düşüncesi başka bir "duyumsal tasarım" vasıtasıyla öne çıkarılır.[109] Başka vakalarda, hastanın belli belirsiz amaç tasarımı, onun davranış dizileri boyunca uzayıp gitmiş gibi görünmekte, fakat bu amaç tasarımı, davranışın bütünü belirli bir bakış açısı altına yerleştiği ve bizzat kendi içinde düzenlendiği için, yeterli netlik ve açıklıkta kavranamamaktadır. Davranışın tek tek aşamaları, salt bir yığın teşkil eder. Bu aşamalar herhangi bir şekilde "birbiriyle" birlikte gerçekleştirilir, ama ilgili düzen içinde "birbiriyle iç içe" kavranmaz. Burada, gayelilik taşıyan bir sistemin yerine salt bir cereyan ediş

Dilsel anlamda olduğu gibi motorik anlamda da sürekli bir "basmakalıp ifade"ye bağlanmış olmak, hasta gerçi ant içme hareketini gerçekleştirebildiği, sağ elini ve yemin pozisyonunu sadece ona yemin metninin kelimeleri önceden söylendiği zaman kaldırdığı durumlarda açıkça ortaya çıkar. van Woerkom mekânsal kavrayışın karakteristik bozukluğunu gösteren hastasıyla ilgili olarak şunu bildirir: "Sözyitimi bir mum yakar, bir tahtaya çivi çakar, tehditvari bir jest yapar; Oysa eylemin başında geçilememiş bir aşama vardır. Bu, tehdit edici jesti belirlemek içindir. Ve tepki, ben ona şunu dedikten sonra ortaya çıkar: Eğer senin bir şeyin çalınmış olsaydı ne yapardın? Yemin hareketi de, yemin metnini okuduktan sonra ortaya çıkar." Revue Neurologique, XXVI, 14.

[109] Bkz. Liepmann Beyin Hastalıklarında Davranış Bozuklukları Üzerine, s. 27 ff; ayrıca burada A. Pick'in yazısından alınmış örneklere, motorik işlev yitimi ve onun ayrıntılı anlatımı üzerine makalelere de bkz. (Wien 1905)

geçmiş; her davranış aşamasına, bütünün içindeki tek anlamlı yerini ve şeysel olduğu gibi zamansal olarak da sabit talimatı veren bir amaç vasıtasıyla biçim verme yerine, kısmen bir, kısmen diğer şekilde iç içe geçip karışmış olan sırf parça fiiller mozayiği egemen olmuştur. Liepmann'ın "düşünsel işlev yitimi" adıyla tasvir ettiği uyumsuz davranış formu böyle doğar. Jackson şöyle söyler: "Bütün iradeye dayalı davranışlarda bir ön-kavram (*preconception*) vardır. Davranış güncel olarak yapılmadan önce, potansiyel olarak gerçek-
318 leştirilir. İşlemin "hayali", onun kendisinden önce gelir."[110] Çoğu vakalarda, belirli bir davranışı belirli bir andaki doğrudan ihtiyaç ve gereklilik dolayısıyla doğru olarak yapabilen hasta, hareketi önceden kurma anlamında "hayal edemez"; bu hasta salt bir tasarlamayla geleceği önceden yakalayamaz. Bir bardağa su doldurma talebini yerine getirecek durumda olmayan bazı hastalar, bunu, susuzluk hisseder hissetmez, hemen yapabilmektedir.[111] Yapılmakta olan bir davranış, başlangıç ve sonuçlanma arasında birbirine bağlı unsurlar dizisi -ki bu unsurlar dizisi gözlenebilir ve onun, tümel davranış için anlamı iyice düşünülmelidir- ortaya çıkar çıkmaz dikkat çekici şekilde kötüleşirken, aynı davranış, doğrudan belirli bir amaca ne kadar çok yönelmişse, o kadar çok başarılı olur. Mesela bu, Head'ın hastalarından bazılarının, bilardo oyununda "direkt olmayan" vuruşları başaramamaktan şikâyet etmelerinde, çok dikkate değer şekilde ortaya çıkmaktadır. Hastalar bir topa, direkt onu hedefleyince vurabilmektedirler. Ama onlar "gruptan" doğru ya da

[110] Hughlings Jackson on Aphasia etc. s. Brain 1915, XXXVIII, s. 168.

[111] Lipmann. İşlev Yitimi Konusunda Üç Yazı, s. 15. Liepmann genellikle, tamamen özel şartlar altındaki ve onunla ilgili davranış durumlarının sadece küçük bir kısmında objelerle eksik bir etkilenmenin ortaya çıktığını, daha ziyade burada davranışların, derin bozukluklar olmaksızın gerçekleştiğini söyler. "Objelerle ilişki kurma yetisinin engellenişine kadar, bozukluk, işlev yitimi durumların bir dörtte birinde ileri derecede mevcuttur."

bir toptan diğerine doğru, aracı kullanarak üçüncü topa vurarak oynamayı başaramamaktadırlar.[112] Çünkü işte bu türden dolaylı işlemlerin hepsi, temelde sembolik bir eylemdir: Bu türden bir eylem, gerçek objenin şimdiki zamanından çözülüp gitmeli ve serbest bir canlandırmayla, salt düşünülmüş bir fikrî amacı göz önüne getirmelidir. Burada, dili karakterize eden ve onun gelişmesi için zorunlu olan "refleksif" davranış bulunmaktadır. Bu davranışın engellenişi nasıl dilin kullanımına zarar veriyor ve ket vuruyorsa, aynı şekilde benzer bir engelleme başka bir etkinlikte, mesela okuma ya da yazma yeteneği gibi nesnelerin kendisiyle uğraşmak yerine onların "işaretleriyle" ve anlamıyla uğraşmayı gerektiren etkinliklerde de ortaya çıkmaktadır. Burada da aynı aşamalı gidiş gözlenebilir. Çünkü çoğu durumlarda okuma ya da yazma, bozulmuş biçimde ortaya çıkan bir şey değildir; tersine okuma ve yazmanın 319
içinde, özellikle normal davranıştan ayrı olarak bilinebilecek olan belirli işleyişler vardır. Performans, kendi gerçekleşme sürecinde ne kadar çok "dönüşüm", bir sistemden diğerine geçiş gerektirirse, eksiklikler de o kadar kuvvetlice ortaya çıkar. Hasta bir metni kopya etmeyi, eğer onu basitçe kopyalar, yani her harfi tek tek izleyebilirse başarır. Buna karşılık onun bir yazı karakterinden diğerine geçmesi, mesela basılı bir metni elle yazılı bir metin haline getirmesi çok güç ya da imkânsız olabilir.[113] Söyleneni yazmayı hasta göreli iyi başarırken, kendiliğinden yazabilme yetisi onda çok ağır zarar görmüş olabilir. Burada da, sürekli çalışılmış ve basmakalıp oluşmuş yazılı formüle ifade kullanımı ya da serbestçe, yazıyla dışa vurma fiili söz konusu olduğunda, iki fiilin gerçekleşmesinde çok dikkat çekici farklılıklar kendini gösterir. Head'ın bir hastası

[112] Head'ın Hastalık Hikâyeleri, No. 8 (II, 113, 122); No: 10 (II, 171). Burada hasta şöyle söyler : "İlk topla direkt vuruş fena değildi. Ama üçüncü top kafamı karıştırdı. Zannettim ki aynı anda üç tane iş yapmam gerekli; ve yüzüme gözüme bulaştırdım."

[113] Bkz. Head'daki ayrıntılı kanıtlara; I, 317 ff.

kendi ismini ve adresini, istek üzerine doğru yazabilmekteydi. Fakat ondan annesinin adresini yazması istenince, onunla aynı evde oturmasına rağmen, şaşkınlığa düşmekteydi.[114] Burada da yapılan işin malzemesi değil, onun formu söz konusudur. Burada da kıstas, sırf gerçekleştirmede değil, bu gerçekleşmeye durumların bütünü içinde etkili olan şartlara göre anlam verme işinde yatmaktadır.

Bu konuya burada ara veriyoruz; patolojik durumların değerlendirilmesi üzerinde çok uzun durmuş ve bu durumun ayrıntılarına derinlemesine girmiş olmamız, felsefî okuyucu üzerinde etki yapmış olacaktır. Elbette genel problemimiz için onlardan gerçekten önemli bilgiler almak istediğimizde, bu yol kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü yalnızca alanın en iyi ve yeterli uzmanları -ki onların kılavuzluğuna güvenmek zorundayız-, burada incelenen bozukluklar çerçevesinde, genel bulgular, performanslar ve eksik işlevleri basitçe listelemenin, problemin çözümüne yardım edemeyeceği konusunda uzlaşmışlardır. Her vaka yeni bir tablo sunar; onu kendine özgü merkez noktasından hareketle anlamak icabeder. Burada herhangi bir genel "yeti"nin -konuşma ya da amaçlı davranış, okuma ya da yazma yetisi- zarar görmüş olması söz konusu edilmemektedir. Head bunu genel ve etkili biçimde şöyle formüle eder: Genel bir yeti olarak gitme ya da yemek yeme yetisi nasıl çok az mevcut-
320 sa, aynı şekilde diğer genel yetiler de çok az mevcuttur.[115] Bu durumda, tözsel kavrayışın yerine fonksiyonel kavrayış geçmelidir. Burada hemen önümüzde duran şey, bir yetinin kaybı değil, çok karmaşık psişik-zihinsel bir sürecin dönüşümü ve değişimidir. Bu noktada değişimin, tüm olarak sürecin şu ya da bu karakteristik aşamasıyla ilişkisine göre çok farklı hastalık tabloları -ki onların hiçbiri, belirli bilgiler veren tek tek nitelikler ve ayırıcı özellikler

[114] Head I, s. 38, 198.
[115] Head I, s. 143 f.

içinde başkalarıyla aynı kullanılamaz ve ayrıca onların hepsinde, ayrılma ya da değişim aynı yönde görüldüğü kadarıyla, onlar birbirleriyle bağlanmışlardır- oluşabilir. Biz, tek tek vakaların ayrıntısını, en titiz ve dikkatli gözlemcinin tasvirlerinde bize sunulduğu şekilde özenle göz önünde tutmaya çalıştık ve böylece bu genel sistemi belirlemeye gayret ettik. Sözyitimi, tanımama ve işlev yitimi bozukluklarını adeta "ortak noktada birleşecek" hale getirmeye çalıştık. Fakat bu da, dil, algıya dayalı tanıma ve davranış için zorunlu şart olan farklı türdeki temsilî-sembolik fiilleri, bir "temel gücün" dışa vurmaları olarak gözlediğimiz; onları "sembol yetisi"nin farklı işleyişleri olarak gördüğümüz anlamına gelemez. "Sembolik formlar felsefesi", bu türlü dayanak arama işlemlerine ihtiyaç duymaz; hatta onları, kendi metodik temel varsayımları gereğince kabul de edebilir. Sembolik formlar felsefesinin ulaşmaya çalıştığı şey, varlıktaki müştereklikler değil, anlamdaki müştereklikliklerdir. Böylece burada da belki kendimizi mahrum bırakamayacağımız patoloji öğretilerini, genel bir kültür felsefesi nitelikli problem bağlamında ele almayı denemek zorundayız. Dillerin patolojik değişimleri ve değişimle farklılaşan, dönüşen sembolik temel işleyişleri, onların, kültürün temel yapısı, inşası anlamına geldiklerinin göstergesi midir veya böyle bir sonuç çıkarılabilir mi? Gelb ve Goldstein, hastaların davranışını sağlıklı insanın "kategorik" davranışından ayırmak için en uygun yöntem olarak, "en ilkel" ve "gerçeğe yakın" oluşu göstermişlerdir. Sözü edilen gerçeğe yakınlık ifadesi, gerçekte, eğer organik-hamleci fonksiyonların bütünü yaşantı kavramıyla özetlenip özel-zihinsel fonksiyonların karşısına konulursa, uygun olur. Çünkü bu iki çevre arasında bulunan ve onlar arasında kesin bir çatlak gerçekleştiren şeyler, birleştirici bir kavram olan 321
"sembolik formlar" kavramı altında toplanabilecek nitelikteki zihinsel ürünlerdir. Hayat, bu formların içine geçmeden uzun süre önce, bizzat kendi içinde amaç dolu olarak şekillenmiş ve belirli

amaçlara yönelmiştir. Fakat bu amaçlardan haberdar olmak, hayatın bu doğrudanlığıyla, yani onun bu "içkinliği"nin doğrudanlığıyla kırılmayı da kendi içinde taşır. Her türlü dünya bilgisi talebi ve dünya üzerinde gerçek anlamda "zihinsel" yoldan etkili olma girişimi, *ben*in dünyayı kendinden uzaklaştırmasını, eylemdeki gibi gözlemde de dünyaya kendi arasına belirli bir "mesafe" koymasını gerektirir. Hayvan davranışları bu mesafeden yoksundur. Hayvan kendi yaşama çevresinde bu şekilde mesafe koymadan ve tasarlamadan yaşar. "Tasarım olarak dünya"nın bu üretimi, teorik bilginin, sanatın, dinin, mitosun, dilin başarısı; özellikle sembolik formların amacı ve ürünüdür. Onlardan her biri, içsel anlamlılık taşıyan düşünülür bir dünya inşa eder; bu dünya ise, biyolojik çevredeki bütün amaçlı davranışlardan apaçık ve kesin şekilde farklılık gösterir. Fakat bu sınır çizgisi tekrar belirsizleşmeye başladığında, bilinç özellikle dilin rehberliğinden yoksun olduğunda ya da rehber, bilince, artık önceki kesinliğinde tahsis edilmediğinde, algıya dayalı tanıma ve davranış da hemen başka bir nitelik kazanmaktadır. Sözyitimi, işlev yitimi ve tanımama hastalıkları tablosundaki bazı olgular, sağlıklı bireyin davranış kıstaslarıyla ölçülmeyip göreli basit biyolojik bir tabakadan alınmış bir norm ışığında değerlendirilirse, bu olgularda gerçekten birdenbire bir aydınlanma ortaya çıkar. Bir hasta, kendisine sunulan kaşığı veya bardağı, onlar hastaya yemek esnasında sunulduğu zaman doğru kullanıyorsa; bu gereçler yemeğin dışında sunulunca, hasta onları yanlış yorumluyor ya da amaca uygun kullanamıyorsa, bunu açıklamak için hayvanların "davranış imgeleri"nde görülen benzerliklere başvurulabilir. Bu benzerlikler de bize önemli veriler sunabilir. Bir örümceğin sineğe karşı davranışını hatırlayalım: Bu örümcek, alışılmış şekilde kendi ağı içinde uçan sivrisineğin ya da karasineğin üzerine hemen atılır; ama bu sineğe alışılmamış durumlar altında rastlar rastlamaz, onun önünde bir düşman önündeki gibi geri çekilir. Yaban arısı, bir ga-

nimeti doğrudan kendi kovuğuna taşımaz; önce kovuğu kontrol eder ve bu süre zarfında onu kovuğun önünde tutar. Onun bu alışılmış kontrol hareketi dizisi dıştan engellenirse, arı bu muayeneyi 30–40 kez tekrarlar.[116] Bu örnek, hastalarda gözlendiği şekildeki kesin basmakalıp eylem dizilerine bir örnektir. Her iki vakada, hem 322
davranış hem de tasarlama, ister bir nesnenin müstakil "işaretleri" olsun, ister bir eylemin tek tek karakteristik aşamaları olsun, bağımsız olarak canlanma noktasında, kendisinden eylemin çıkamayacağı zeminde adeta çakılıp kalmıştır. Burada eylem, geriden gelen ve eylemi sürükleyip geleceğe taşıyacak olan bir uyarımın etkisi altında bulunmakla birlikte, gelecekten doğru ve geleceğin bu önceden oluşumu vasıtasıyla, onun düşünsel olarak "vaktinden önce yapılışı"yla belirlenmemiştir. Nesnel kültürün seyrini izlediğimizde, bu belirleme, "düşünsel"e doğru bu ilerleme, ikili biçimde kendini gösterir. Dilsel düşünme formuyla araç-gereçli düşünme formu, burada birbiriyle çok sıkı bağlanmış ve bir diğerine muhtaç olmuş gibi görünmektedir. Araç-gereçteki gibi dilde de insan, kendine özgü yeni bir "dolaylı" davranış yönelimi kazanır. İnsan şimdi, kendi etkisindeki dünyaya olduğu gibi, kendi tasarımındaki dünyaya da, ihtiyaçların ve duyusal güdülerin zorlamasından bağımsız şekilde açılır. Doğrudan alıcılık yerine artık, kendine mal etme, yeni ve başka türden teorik ve pratik egemenlik biçimleri şekillenir. Süreç, "yakalama"dan "kavrama"ya doğru gider.[117] Sözyitimi ve işlev yitimi hastaları, insanlığın yavaş yavaş ve sürekli gitmesi gereken bu yolu, bir aşama geriye götürmüş gibi görünmektedirler. Her salt dolaylı olan, insana herhangi bir şekilde anlaşılmaz gelmekte, elle tutulamayan ve doğrudan-var olmayan her şey, insanın

116 Bkz. Volkelt, Über die Vorlesungen der Tiere, s. 17 ve 29 (yukarıda s. 178 ff.)
117 Bkz. c. I, s. 126 ff

arzusundan olduğu gibi düşüncesinden de uzaklaşmaktadır. Eğer insan "gerçek" olan olarak sadece somut-mevcut bulunanı ve o andaki "zorunlu" olanı kavrayabilir ve genel anlamda doğru değerlendirebilirse, o zaman şüphesiz insanda göz önünde bulunmayana bakabilme, salt "mümkün olan"a bakış, zihinsel uzak-görüşlülük eksik olacaktır. Patolojik davranış, zihni her zaman doğrudan algılama ve arzulama çerçevesinin dışına taşıyan zihinsel içtepinin gücü-
323 nü, adeta hasara uğratmıştır.[118] Fakat işte davranışta gerçekleşen geri adımda, bu davranış, zihnin tümel hareketini ve onun iç inşa yasasını yeni bir açıdan anlaşılır hale getirmektedir. Zihinselleştirme, yani dünyanın "sembolleştirilmesi" süreci, kendi anlamı ve değeri gereğince, kendisinin artık serbest ve engelsiz biçimde gerçekleştiği yerde değil, tam tersine, ona ket vurulduğu ve bu ket vurmalara karşı mücadele ederek, onlara rağmen gerçekleştiği yerde, bizim için doğrudan kavranabilir olur. Bu anlamda dil ve davranış patolojisi, bize bir kıstas verir. Bu kıstasla biz, insan kültürü dünyası ile organik dünya arasında, "nesnel zihin" ile yaşantı alanı arasında mevcut olan mesafeyi ölçebiliriz.

[118] Bu çevrenin kırılmasının, en gelişmiş hayvanlarda nasıl ağır çöküntüye uğradığını, Kohler'in maymunlar üzerine yaptığı gözlemler, öğretici biçimde gösterir. Kesin ilkel "araç gereç kullanımı" gerekli olduğunda, araç-gerecin kullanımı herhangi bir "dolambaçlı yol" gerektirdiğinde, yani mesela bir meyveyi hayvana doğrudan sunmak yerine, meyveyi almak için hayvanın araç gereç kullanması gerektiği durumlarda, ağır şekilde çöker. Burada "doğal" biyolojik davranışın -hastalarda da daima büyük güçlüklere uğruyor gibi görünen- bir "dönüşüm" şekli söz konusudur. Kendisine verilen nesneleri, ilgililiklerine göre düzenlemesi gereken bir hasta -Goldstein-Gelb'in hastası- açacak ile tapanın gevşekçe sokulu olduğu bir şişeyi bir araya getirmeyi reddeder. Bunu o, "şişenin zaten açık olduğu"nu söyleyerek gerekçelendirir. Açacağın "mümkün" kullanım amacı, o halde burada tam denklik ilkesi olarak söz konusu değildir. Kesin sonuç daha ziyade yalnızca gerçek, somut bulunan duruma ve onun özel gereklerine göre elde edilir. Bkz. Psychologische Forschung, c. VI, s. 180 f.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ANLAM FONKSİYONU VE BİLİMSEL BİLGİNİN İNŞASI

I. Kısım: Kavram Teorisi Üzerine

1. "Doğal dünya kavramı"nın sınırları

Şimdiye kadar incelediğimiz alanı, ona uygun genel bir isimle, 327
"doğal dünya kavramı" alanı olarak adlandırabiliriz. Bu alan, tamamen belirli bir teorik içyapı, düşünsel bir biçimleniş ve nitelik taşımaktadır. Fakat diğer taraftan, bu biçim vermenin genel kuralları, içeriksel özelliklere çok sıkı bağlanmış ve onları içten kabul etmiştir ve söz konusu kurallar, sadece ortak içeriklerle temsil edilebilir. İncelememizin bu aşamasında, teorik formun niteliği, özel anlamını ve geçerliliğini kazanması, sadece bu formun üretimiyle açığa çıkarılabilir. Formun ilkeleri bu üretimde adeta karışmış biçimdedir. Sözü edilen ilkeler "*sırf soyut olarak*" ve apayrı biçimde oluşmaz ve "kendinde" belirlenmez; onlar sadece nesnel seyir alanının, yani "nesneler"in belirli bir düzeni içinde gösterilebilir. Refleksiyon ve yeniden kuran analiz, buna göre, burada bu nitelikteki formların fonksiyonuna değil, formun özel bir işleyişine yönelmektedir. Düşünce, belirli bir nesnellik tablosu oluşturarak, adeta buradan hareketle ortaya çıkıp yerleşerek, kendinden doğan bu tabloya, adeta yapışmıştır. Düşüncenin bu ortamdan hareketle kendisiyle ilgili bil-

me fiili, nesnesel bilme aracılığıyla mümkün olur. Onun bakışı, geriye, kendi kendisine ve kendi işleyişine doğru değil, ileriye, şeylerin "gerçekliği"ne doğru yönelmiştir. "Sen"in dünyası ve düşünce-
328 nin bu yolla kazandığı "o"nun dünyası vardır ve her iki dünya, düşünceye, ilkönce problemsiz olarak kendini gösterir. *Ben*, basit ifade ve algı yaşantısında, "dışımızdaki nesneler"in ve yabancı öznelerin varoluşunu kavrar; o bu varoluşta ve onun somut seyrinde sükûnetle varlığını sürdürür. Bu seyrin nasıl "mümkün" olduğu burada problem olarak ortaya çıkmaz ve soruşturulmaz. Temaşa, duruşunu ve varlığını sürdürmeyi başkasına borçlu olmadan, kendi kendinde mevcuttur ve bizzat kendisinin tanıklığını yapar.

Fakat şeylerin gerçekliğine duyulan bu sınırsız güven, hakikat problemi ön plana çıkar çıkmaz, bir sarsıntı ve değişim yaşar. İnsan gerçeklik içinde bulunduğu ve onunla yaşayıp bu gerçekliğin bilgisini kendinden talep ettiği anda, gerçekliğe, yeni ve ilkesel olarak başka bir ilişki yerleştirir. Gerçi hakikat sorusu, ilkönce gerçekliğin bütün olarak kendisiyle değil, sadece tek tek parçalarıyla ilgili olmaktadır. Bu bütünün içinde, artık farklı geçerlilik tabakaları birbirinden ayrılmaya; "bilfiil var olan", "görünüş"ten net ve açık biçimde farklılaşmaya başlar. Fakat hakikat probleminin doğasında, bu şekilde konumlandığında bile kendi içinde sükûnete erişmemesi vardır. Hakikat kavramı, bizzat kendinde, kendini ilerlemeye ve sürekli gelişmeye zorlayan içkin bir diyalektik taşır. Bu kavram, anlık olarak erişilen bütün sınırların dışına çıkar. O, "doğal dünya kavramı"nın müstakil içeriklerini sormakla yetinmeyip, onun tözüne, bizzat tümel formuna el atar. "Gerçekliğin" bugüne kadarki en kesin ve güvenilir tanıkları olan "seyir", "tasarlama", "duyumlama", şimdi yeni bir mahkemenin önüne çağrılır ve bu mahkemede sorgulanır. Bu "kavram" ve "saf düşünme" mahkemesi, öncelikle, içine asıl felsefî bilinç yerleşmiş olan unsurda ortaya konmaz. O, bilimsel dünya incelemesinin başlangıcına aittir. Çünkü burada dü-

şünce, seyirde ya da algıda verili olanı basitçe dile aktarmakla yetinmez; tam tersine o, verili olanda karakteristik bir form değişimi, zihinsel bir yeniden-şekil verme gerçekleştirir. Bilimsel kavramın gerçekleştirmek zorunda olduğu birincil görev, sadece, görsel olanda varlığını sürdürüp onun çevresinde gerçekleşecek bir kural ortaya koymaktır. Fakat işte bu kural, seyir dünyası için geçerli olmak 329
zorunda olduğundan ve geçerli olursa, sırf mevcut olan bir şey niteliğinde, seyir dünyasının unsuru olarak basitçe bu dünyaya ait bir kural olmaz. Bu kural ve onun bu bağımsız anlamı, ilkönce görsel olanın maddesinden başka hiçbir yerde bildirilemese ve kanıtlanamasa bile, bu dünya karşısında kendine özgülük ve bağımsızlık anlamına gelir. Bilimsel bilinç kendi gelişim çizgisinde ne kadar ilerlerse, bu fark da o kadar net ve açık biçimde ifade edilir. Belirleyici kural artık basitçe yerleştirilmenin ötesinde, aynı zamanda evrensel bir düşünme işlemi olarak kavranıp gözlemlenir. Bu gözlem, yeni bir zihinsel "perspektif", yani kavrayış formu oluşturan bir gözlemdir. Onunla biz, öncelikle asıl "teorik" dünya-incelemesinin eşiğinde bulunuruz. Bu sürecin klasik bir örneğini, Grek matematiğinin ortaya çıkışında görmekteyiz. Çünkü gerçek anlamda sayının anlamının kavranıp bilinmesi ve evrenin sayı ilkesi altına yerleştirilmesi, burada kesin ulaşılmış bir sonuç değildir. Bu adım, esas teorik bilimsel düşünmenin başlangıcından uzun süre önce gerçekleşmiştir. Mitos bile, sayıyı evrensel, gerçekten dünyayı kuşatıcı bir anlamlılık düzeyine yükseltmiş ve sayının, varlığın bütünü üzerinde gerçekleştirdiği egemenlikten, onun doğaüstü tümel-zorlayıcılığından bahseder ve böyle bir bilgiye sahiptir.[1] Bilimsel anlamda sayıyı ilk defa keşfedenler, yani Pythagorasçılar ilkönce tamamen mitik-büyüsel nitelikli sayı kavrayışı zemininde bulunmaktaydılar. Pythagorasçılar'da sayı kavramının bu mitik bağlantısı yanında,

[1] Ayrıntılı bilgi için bkz. c. II, s. 174 ff.

başka ve salt görsel bir bağlantı da mevcuttu. Burada sayı, kendinde gerçek bir özlülük olarak tasarlanmaz, daima somut bir yığının miktarı olarak düşünülür. Sayı, özellikle mekânsal belirlemelere ve konumlamalara bağlı kalmıştır. O ilk başta aritmetik bir doğaya sahip olduğu gibi, aynı şekilde geometrik doğaya da sahiptir. Fakat saf bir sayı biliminin temeli, bu bağ gevşedikçe ve sayının saf mantıkî doğası bilindikçe oluşmuştur. Gerçi sayı görsel gerçeklikten ayrılmaz ve bu gerçekliğin, yani fiziksel evrenin bağlı olduğu temel yasadan başka bir şey göstermek istemez. Ama sayının kendisi fiziksel bir şey niteliğinde olmayı ya da herhangi bir empirik nesneyle benzerlik gereği belirgin halde bulunmayı sürdürmez. Sayı, kendi tözsel mevcudiyetine, sadece, sayıya göre düzenlenen somut
330 şeylerde sahip olunca, o zaman sayıya en uygun bilgi formu, duyusal algıdan ya da temaşadan açıkça ayrılan bir bilgi formu olacaktır. Sayı, Pythagorasçı öğreti içinde, yalnızca bu ayrılış sayesinde, duyusal olanın hakikatinin gerçek ifadesi haline gelebilmiştir.[2] İşte salt teorik bilginin başlarında ortaya çıkan bu ilişki, bilginin devam eden gelişim sürecinde, belirleyici olarak kalmıştır. Teorik bilgi, başarmaya çalıştığı gerçeklik yakınlaşmasına, sadece kendisiyle gerçeklik arasına belirli bir mesafe koyarak ve gerçeklikten gittikçe artan ölçüde vazgeçmeyi öğrenerek erişebilir; bu durum da her zaman görülmektedir. İçinde doğal dünya tablosunun varlığını sürdüğü ve bu tablonun biçimlenmesini sağlayan yapılar, bu kendine özgü mesafe açılması sayesinde esas teorik kavramlar haline sokulur. Görsel ürünlerde adeta henüz yok edilemez gizli bir hazine olarak bulunan şey, bilinçli düşünce çabasıyla tedricen meydana çıkarılır ve aydınlatılır. İşte kavramın ilk başarısı, onun, somut gerçeklik düzeni ve sınıflamasının dayandığı unsurları bu şekilde kuşat-

[2] Pythagorasçıların sayı anlayışının bu ikili konumu üzerine ayrıntılı bilgi, Grek felsefesi tarihi üzerine yazdığım eserde; Dessoirs Lehrbuch der Philosophie I, s. 29 ff.

masında ve onları kendilerine özgü anlamı içinde tanımasında yatmaktadır. Salt birlikte-verilmişlik formu içinde, görsel varoluşta içkin olan ilişkiler, kavramdan hareketle geliştirilir. Bu ilişkiler sökülüp çıkarılamaz; onlar geçerlilikleri ve saf kendindelikleri içinde - Platon'un bir αὐτό καθ αὐτό (aynı arılık) olarak adlandırdığı gibi- ortaya konulur.

Fakat düşünme açısından, salt anlam ve değer alanına bu geçişle, yeni problemler ve güçlükler birikir. Çünkü kesin kırılma, özellikle salt varoluşla ve onun "doğrudanlığı"yla gerçekleşmiştir. Bizim ifade alanı ve daha çok da, temsil alanı olarak tanımladığımız alanlar, salt "mevcut"un çerçevesinde varlığını sürdürmeyip "temsil" fonksiyonundan doğarlar ve böyle olunca da, bu iki alan, bu doğrudanlığın dışında kavranır. Fakat sözü edilen fonksiyon, özellikle anlam alanı içinde, sadece yayılma imkânı kazanmaz; ayrıca onun taşıdığı anlamın özelliği de, apaçık ve net biçimde ortaya çıkar. Şimdi algının ve seyrin henüz tanımadığı bir "soyutlama", ayırma biçimi gerçekleşir. Bilgi, saf ilişkileri kendi "formu"nun genelliği ve ilişki niteliği içinde canlandırmak için, onları, şeylerin somut ve bireysel olarak belirli "gerçekliği"yle örülü karışıklıktan ayırır. Artık varlığın, farklı biçimde ilişkilendirici düşünme sistemleri içinde ele alınması yeterli değildir; bilgi bu süreç için evrensel bir ölçü sistemi de talep eder ve meydana getirir. Bu sistem, teorik düşünmenin ilerleyişinde en güvenilir biçimde temellenen ve kuşatıcı biçimde şekillendirilen bir sistemdir. Şimdi kavram ile seyir arasına, "doğal" ilişkiler yerine "doğal dünya kavramı"nda da varolan başka bir "eleştirel ilişki" geçmiştir. Çünkü kelimenin gerçek anlamındaki teorik kavram, nesnelerin dünyasını gözleyip, onların düzenini kendi içinde basitçe yansıtmakla yetinmez. Çeşitli olanın "özeti", özetlenişi, düşünme fiiline, nesnelerden hareketle bir taslak hazırlamaz; tam tersine o, gerçek ve bağımsız düşünme etkinlikleriyle, bizzat düşünmede bulunan norm ve kıstaslara göre oluşturul- 331

malıdır. Düşüncenin etkinliği, doğal dünya kavramının sınırları içinde henüz az ya da çok dağınık karakter gösterirken, bazen bir noktada, bazen başka noktada işin içine girer ve bu noktadan farklı yönlere doğru gelişirken, şimdi kısa bir özetleniş, gerçekten bilinçli bir yoğunlaşma yaşar. Bazı özel problemlere yerleştirilebilecek olan her kavram oluşumu, en sonunda temel ve ana amaca işaret etmekte, "hakikat"in mutlak belirlenişine yönelmektedir. Her özel konumlama, her tek tek kavram yapıları, en sonunda birlikli ve geneli kuşatan bir düşünme bağlamına eklenmelidir. Eğer düşünme bu görevi kendine koyup aynı zamanda da bu görev için yeni bir organ meydana getiremeseydi, bu görevi gerçekleştiremezdi. Düşünce, seyrin dünyasında adeta tamamlanmış olarak gördüğü oluşumlarda artık uzun süre takılıp kalamaz; o, tam bir özgürlük ve bağımsızlık içinde, bir semboller dünyası inşa etmeye geçmek zorundadır. Düşünce, onlarda ve onlardan doğru kendi dünyasının tamamını yönlendirecek şemalar tasarlar. Bu şemalar da, elbette mutlak "soyut" düşünmenin boş mekânında takılıp kalamaz. Onlar bir desteğe ve dayanağa ihtiyaç duyar. Fakat onlar bu dayanağı, artık basitçe empirik şey dünyasından sonuç olarak çıkarmaz; tam tersine, bizzat kendileri oluşturur. Cisimleşen işaretler, ilişkiler ve soyut
332 anlamlar şemasına destek olarak yerleştirilir. Bu cisimleşmede, başka bir sistemin tek tek unsurları arasındaki ilişki egemen kılınıp görülebilir ve okunabilir. Düşünme, kendi yolunda ne kadar ileriye giderse, bu bağı o kadar sıkıca bağlar. Düşünmenin yöneldiği içeriklerdeki her ilişkiye, işaretteki belirli bir işlemin, bir bağlantının karşılık getirilmesi, artık düşünmenin erişmeye çabaladığı ideal amaçlardan biri olarak ortaya çıkar. *Caracteristica generalis* talebi *scientia generalis* tarafında ortaya çıkar. Bu karakteristikte dilin çalışması devam eder. Fakat dil, aynı zamanda yeni bir mantıkî boyut kazanır. Çünkü karakteristiğin işaretleri, sırf-ifadeye uygunluğu, hatta tüm görsel-temsilî olanı kendinden sıyırıp atmış ve saf "anlam

işareti" haline gelmiştir. Bununla bize, yeni bir "nesnel" anlam verme şekli, algıda ya da empirik seyirdeki biçimiyle "nesne ilişkisi"nden kendine özgü biçimde ayrılan bir anlam verme şekli ortaya çıkar. Bu farkın unsurlarını kavramak, tüm kavram fonksiyonu analizlerinin ilk görevi olmalıdır. Ayrıntılı biçimde oluşabilecek her kavramda, adeta yönelimi ve eğilimi bu şekilde meydana çıkarılıp anlaşılabilen birlikli bir bilgi isteği barınıp egemen olur. Kavramın bu genel formunun özü açıklandığında ve bu öz, görsel ve algıya dayanan bilginin özelliğinden net biçimde ayırt edildiğinde, özel görevlere doğru ilerleyiş gerçekleştirilebilir; kavram fonksiyonunun bütününden, onun tek tek etkilerine ve genişletilmesine geçilebilir.

2. Kavram ve yasa - Matematiksel mantıkta kavramın konumlanışı - Küme ve bağıntı kavramları – Önerme/cümle fonksiyonu olarak kavram – Kavram ve tasarım

Görsel bilginin analizi bize, görsel gerçekliğin formlarının, onların inşa edildiği tek tek unsurların kendi kendinde bulunmasına değil, bu unsurlar arasında gerçek bir "birlikte konumlanma" ilişkisinin gerçekleşmesine dayandığını gösterir. Burada yalıtılmış ve çözülüp ayrılmış bir şey yoktur. Belirli bir mekân noktasına ve tek bir zamansal *an*a ait gibi görünen şey de, asla sırf bir *burada*ya ve *şimdi*ye yapışıp kalmaz. O, bizzat kendisinin dışında kavranır, deneyim içeriklerinin toplamına işaret eder ve bu içeriklerle belirli duyum bütünlükleri halinde birleşir. Bütün mekânsal seyir inşalarının, bütün mekânsal form kavrayışlarının, objelerin yeri üzerine verilen bütün yargıların, tek tek deneyimlerin "bütünle örülmesi"ne bağlanmış oldukları görülür. Her müstakil içerik, mekânsal olarak belirlenmiş olmak için bütünle ölçülmeli, tipik mekân oluşumlarıyla ilişkilendirilmeli ve onlara göre yorumlanmalıdır. Bu yorumlamalar bile, duyusal olarak algılanan işaret dilinde gerçekleştiği gi-

bi, "kavram"ın birincil işlemleri olarak görülebilir. Çünkü gerçekte yorumlamalar, bütünüyle kavrama ve kavramın asıl temel işleyişine yönelim taşıyan bir unsur içermektedir. Onlar, tek ve özel olanı belirli bir "cisimleşme" halinde düzenler ve bu "cisimleşme"nin anlatımını tek ve özel olanda görür. Görsel bilgi bu yolda ne kadar ilerlerse, özel içeriklerin hepsi, geri kalanların tümünü temsil etme ve onları dolaylı olarak "görsel" hale getirme gücünü o kadar çok kazanır. Bu temsil etme, kavram fonksiyonu açısından karakteristik ve belirleyici olarak kavrandığında, algı ve mekânsal-zamansal seyir dünyası, bu fonksiyondan asla vazgeçemez. Modern algı teorisinde bu kavrayışın temsilcisi olan ve onu kendi "fizyolojik optik"inin inşasının temeline yerleştiren kişi, öncelikle Helmholtz olmuştur. O şöyle söyler: "Eğer "kavrama" diye adlandırmak kavramları teşkil etmekse ve biz bir objeler kümesi kavramında aynı karakteristik belirtileri kendinde taşıyan şeyi özetliyorsak, o zaman buna tam benzer şekilde, zaman içinde değişen bir görüntüler dizisi kavramının da, bütün durumlar içinde aynı kalan şeyi özetlemesi gerektiği sonucuna ulaşılır. Biz, diğerlerine bağlı olmaksızın zamanın değişiminde aynı kalan şeyi töz olarak; değişebilir nicelikler arasında aynı kalan ilişkiyi, bağlantı ilkesi olarak adlandırmaktayız. Bizim doğrudan algıladığımız şey, sadece değişebilir niceliklerdir. ...Görüntüleri düşünceyle kavramaktaki ilk üretim, yasalılığa ulaşmaktır. ...Bizim erişebileceğimiz şey, gerçek olanın dünyasındaki yasalı düzen bilgisidir. Bu bilgi, elbette sadece, bizi etkileyen duyusal işaret sistemiyle anlatılır." Bu kavrayışa göre, mantıkî kavram, sadece bizzat görüntülerde bulunan yasalı düzeni sabitleştirir; algının bilinçsiz olarak izlediği kuralı bilinçli olarak kurar. Bu anlamda mesela Helmholtz açısından, cisimsel bir nesne hakkında uzay-geometrisi formunda kurduğumuz sırf görsel tasarım bile, tamamen, geniş bir duyusal seyir imgeleri dizisinden özetlenmiş olan bir kavram -ki o kavram, zorunlu olarak, geometricilerin kurabile-

334

ceği şekildeki ifade edilebilecek tanımlama kelimeleriyle değil, sadece bu cisimsel şeylerin çeşitli perspektivist imgelerinin birbirini izleyişinde uydukları "yasa tasarımı"yla bağlanabilir- rolünü oynar. Bireysel bir objenin tasarımı, "bu nesneye farklı taraflardan bakan, temas eden ya da bizde uyanmaya çabalayan tek tek bütün mümkün duyumlama yığınlarını kuşattığı için" [3], bu tasarım bir kavram olarak gösterilmelidir.

Helmholtz, kavram fonksiyonunu bizzat algı sürecinin ortasına yerleştiren bu kavrayışın, geleneksel mantığın alışılmış dil kullanımına uygun olmadığını görüp ortaya koymuştur. Mantıkî gelenek, "kavramın genelliği"ni, onun esas ve dikkat çekici özelliği olarak görme eğilimindedir. Genel olan ise, mantık için, "çokların ortaklığı" olarak tanımlanır. Acaba böyle bir ortaklık, bir nesnenin diğeriyle karşılaştırılması yerine inşa edilmesi, düşüncenin bireysel bir objeden kazanılması söz konusu olduğunda, nasıl varolmayı sürdürebilir? Helmholtz bu yüzden, bu itirazı haklı olarak reddedebilirdi. Çünkü itiraz, daha yakından bakılınca, bir *petitio principii*yi* kendi içinde taşır. Bu kavramın zorunlu şartı olarak görülen genellik, mantıkî analizin kesin bir sonucu değil, daha ziyade ilk başlangıcından itibaren, altında mantığı "formel" mantık olarak bulunduran gizli bir postülat anlamına mı gelmektedir? Modern mantığın gelişimi, işte bu postülatın tereddüt uyandırıcı olduğunu yavaş yavaş ortaya koyup aydınlatmıştır. Yeni mantıkta, kavramın zorunlu olarak bir "tür" tasarımını kendi içinde bulundurması ve kavramlar arasında egemen olabilen bütün ilişkilerin, en sonunda biricik ve temel bir "altlama" ilişkisine, tür ve cinslerden oluşan alt-üst düzenine dayandırılması gerektiği anlayışına çok farklı açılardan itiraz edilmiştir.[4] Bu anlayıştan vazgeçilir ve kavram adı altında, Kant'la

[3] Helmholtz, Handb. der physiolog. Optik, s. 599 ff., 948.

* Kanıtlama ilkesi

335 birlikte, sadece içeriklerin çeşitliliğini birleştirme ve bizzat kendi içinde bağlama vasıtası olan "kuralların birliği" anlaşıldığı zaman, böyle bir birliğin algı ya da seyir dünyamızın inşasında vazgeçilemeyen bir birlik olduğu açık hale gelir. Çünkü belirli ürünler, algıda öncelikle birlik vasıtasıyla belirginleşir; öncelikle seyrin içinde algı sayesinde sürekli aitlikler oluşturulur ki, onların sayesinde çok çeşitli ve birbirinden niteliksel olarak farklılaşmış görüntüler, aynı objenin belirleniş biçimleri olarak kabul edilir. Bu noktada kesin olan şey, bu görüntülerde bir müşterek oluş halinin kendini göstermesi ve görüntülerin bir genellik tasarımı altında kavranması değil, tam tersine, görüntülerin ortak bir fonksiyonu gerçekleştirmesi, tümel farklılıkları içinde, belirli bir amaç noktasına yönelmiş olmaları ve bu noktayı işaret etmeleridir. Bu "işaret etme" formu ise, elbette, dar anlamda "kavram"ın dünyasındaki formdan daha başka bir form, yani duyusal-görsel dünyadaki bir formdur. Çünkü algıda ya da seyirde icra edilen gösterim, kavramda bilinebilir. Bilincin bu yeni biçimi, kavramı, öncelikle saf düşünmenin ürünü olarak kuran bir bilinç biçimidir. Belirli içerikler olarak algının ve seyrin içerikleri de, bizzat karakteristik bir belirleme formu olmadan, yani altına bu içeriklerin yerleştirildiği ve diğeriyle ilişkili olarak incelendiği bir "bakış noktası" olmadan düşünülemez. Fakat burada algının ya da seyrin yönelişi, birbiriyle karşılaştırılan ya da herhangi bir şekilde birbirine denk gelen unsurların niteliğine değil, onların tam denkliği kipine dayanır. Öncelikle mantıkî kavram, unsurların bizzat tam denkliğini açığa çıkaran özelliktedir. Bu kavram, ilkönce *ben*in, görüş alanı içinde bulunan ve görüş vasıtasıyla kavranan objelerden, görmenin şekline, bizzat görüşün niteliğine göre yön değiştirmesini sağlayan dönüşümü gerçekleştirir. Öncelikle bu özel

[4] Bkz. mesela Wundt, Logik, 2. baskı Stutgart 1893, I, 99 ff.; Sigwart, Logik, 2. baskı, Freib. 1889, I, s. 319 ff.

"refleksiyon" biçiminin icra edildiği yerde, biz, asıl düşünme alanında ve onun merkez ve alevlenme noktasında bulunuruz. Buradan da, kavrama "sembolik biçim verme" problemi içindeki yerini tahsis eden özlü anlam, hemen kendini gösterir. Çünkü şimdi bu problem bize, sadece yeni bir taraftan hareketle kendini göstermez; aynı zamanda o, başka bir mantıkî boyut içinde de işin içine girmiştir. "Seyir" ile "kavram" arasındaki sınırlar, seyrin nesneyle "doğrudan" ilişkili olarak kabul edilmesi ve kavramın, dolaylı "çıkarımsal" yöntemle seyirden ayrılması biçiminde gösterilmektedir. Fakat 336
seyir bile, "çıkarımsal" olarak, asla tek başına olanda durup kalma anlamında değil, sadece seyir unsurlarının çeşitliliğini en sonunda bir görüş içinde toplamak için baştanbaşa geçmek suretiyle erişilebilecek bir topyekûnluğa ulaşmaya çabalama anlamında var olmaktadır. Bundan başka kavram, bu görsel sentez formunun karşısına, yeni ve yüksek seviyeli bir gizli güç olan "çıkarımsal oluş"u koyar. Kavram, görüntülerin "benzerliği"ni ya da onlar arasındaki diğer görsel-kavranabilir ilişkileri kendi eline veren kesintisiz yön çizgilerini basitçe izlemez. O, açılmış bir yolda değildir; tersine o, bizzat güzergâhın bir fonksiyonudur. Seyir belirli bağlantı yollarına gider ve işte onun saf formu ve şematizmi, bu noktada yatmaktadır. Kavram, bu yolu bilme anlamında seyrin dışında kavrandığı gibi, ayrıca kavramın kendisi, seyri gösteren bir şey olma anlamında da kavranır. Kavram iyi inşa edilmiş, iyi bilinen yola adımını atar ve ayrıca o yolun önceden hazırlanışına da yardım eder.

İşte kavramın bu temel gücü, elbette titiz empirizmin duruş noktasından bakılınca, kavramın ilk kez "öznellik" damgasıyla damgalanmış gibi görünmektedir. Bu şüphe ve sitem, temel pozitivist ve empirist bilgi görüşünden hareketle kendini gösterir. Bacon'da bile, tüm soyut düşünme fiillerine karşı yapılan asıl itiraz, onun safverili bir gerçeklik olarak deneyimin gerçekliğinde yatışması; soyut düşünmenin bu gerçekliği sırf alımlamak yerine, daha ziyade

herhangi bir anlamda dönüştürerek yeniden şekillendirmesi ve gerçekliği bu şekillendirme içine yerleştirmesidir. Böylece, kavramın özgürlüğü ve onun salt keyfî olarak öz etkinliği anlaşılmış olmaktadır. Bu taslağın derin temeli ise, empirizmin, işte bu özgürlüğü, asla tam anlamı ve boyutları içinde kabul etmeyip, saf bir bileşim içine sokulmuş özgürlük olarak anlamasında yatmaktadır. Kavram hiçbir yeni bilgi içeriği koyamaz ve getiremez. O, sadece kendine duyumlama tarafından sunulmuş olan basit fikirleri, çeşitli şekillerde yerinden oynatabilir ve onları kalıcılıklarına göre bağlayabilir ve ayırabilir. Böylece türetilmiş, ama aslında sadece karışım sonuçları olan ve buna göre de sırf karışım-üretimlerinin süreksizliğini kendinde taşıyan olgular, bilginin esas ilk verilerinden üretilir. Locke, bu temel kavrayışı şöyle formüle eder: "Karışık kip" (*mixed modes*), kavrama yetisi iç ya da dış algıda mevcut olanları kavra-
337 makla yetinmeyip, bu kipten hareketle, yalnızca kipe ait olan yeni bağlantılar oluşturduğunda ortaya çıkar. Bu kip için ne duyusal alımlamada, ne de gerçek nesnelerin dünyasında, hiçbir orijinallik ve ön-imge yoktur. "Bu fikirleri tam olarak incelersek, o zaman onların tamamen başka bir kaynağa sahip olduklarını görürüz. Zihin, genellikle çok çeşitli bağlantıları gerçekleştirerek aktif bir güç icra eder; çünkü o, yalın fikirlerle görev yaptığında, onları çok farklı biçimde kavrayabilir ve böylelikle onların doğada, zihnin yaptığı özetleme şeklinde gerçekten var olup olmadıklarını sormadan, yeni bileşik fikirler kurabilir. Bu nedenle bu fikirler, kavram (*notions*) diye adlandırılır: Fikirler, ilk örneklerini ve süren mevcudiyetlerini, şeylerin gerçekliğiyle kazanmaktan çok, insanî düşünceler içinde kazanmışlar gibidir. ...Bu nitelikteki kavramlar, birlikli yapılarını, çok farklı biçimdeki yalın fikirleri birleştiren ve onları parça parça fikirlerden kurarak karmaşık bir bütün olarak kabul eden zihin faaliyetlerinden başka hiçbir faaliyetten almazlar."[5] Kavram, Locke'un empirist sisteminde yapılan bu açıklamayla, ilk saldırıda

mevcudiyeti ve geçerliliği sarsılabilecek, çok dar ve güvensiz bir temele yerleştirilir. Berkeley, bu sınırlı tavizi de yeniden geri almakla ve kavramda, bilginin bağımsız bir kaynağını değil, daha ziyade her türlü yanılgı ve aldanmanın kaynağını görmekle, burada, net ve tutarlı davranmış olmaktadır. Her hakikatin temeli yalın duyu verilerinde bulunmaktaysa, o zaman bu temel terk edilir terk edilmez, sırf hayal gücü ürününden başka hiçbir şey oluşmaz. Her nitelikte ve mantıkî derecedeki kavramlar, Berkeley tarafından, kavram üzerine verilen bu yargının kapsamına sokulur. Hatta bunların arasında, görünüşte "tam yetkin" kavramlar, ilkönce itiraz edilen matematik ve matematiksel fizik kavramları da vardır. Onların hepsi, şeylerin özlülüğüne, hakikatine ve gerçekliğine giden yol değil, tam tersine, şeylerden uzaklaşma yoludur. Kavramlar zihni keskinleştirmez; onlar zihni, bize dolaysız algılarla donuk şekilde verilmiş olan biricik esas gerçeklik için kurar.

Kavramı radikal tarzda bu reddedişte, sistematik olduğu gibi tarihsel olarak da düşüncenin gerçek bir dönüm noktası, kendine özgü bir geri dönüş yolu hazırlanır. Berkeley bu eleştirisiyle, kavramı kendi kökleri içinde yakaladığına inanmıştı. Fakat bu eleştiri, sonu düşünülünce, daha ziyade kavramın kavranışı ve değerlendirilişi bakımından çok verimli ve olumlu bir unsur ortaya koyar. Çünkü 338
bu şekilde anlaşılan kavram, burada, yaşantıyla bağın kesilmesini ifade etmez; tam tersine, keskin bir çatlakla ortadan kaldırılan şey, kavramın yüzyıllardan beri gelen mantıkî ve psikolojik bir gelenek sayesinde, bugüne kadar, "genel tasarım"la, "*genel idea*" ile bağlanmışlığıdır. Bu genel tasarım, içsel bakımdan çelişki dolu ürün olarak tanımlanıp kararlı biçimde yok edilir. "Genel" fikir; sadece

[5] Locke, Essay concerning human understandig, B. II, Chap XXII, sect. 1-4

eşkenar, dar açılı ya da geniş açılı olmayıp, bunların hepsini aynı zamanda kendinde taşıması gereken bir üçgen imgesi gibi boş bir uydurmadır. Fakat Berkeley bu uydurmayı reddederek, kendi asıl niyetine karşı olan başka bir kavram kavrayışının zeminini hazırlamış oldu. Çünkü genel tasarımla yapılan her kavgada, onun da karşı karşıya geldiği şey, temsil fonksiyonunun genelliğidir. Somut ve görsel nitelikli tek ürün, mesela belirli kenar uzunluğu ve açı büyüklüğü olan bir üçgen, yine de bütün diğer üçgenlerin sorumluluğunu üzerine alamaz; arazi mühendisini temsil edemez. Bu nedenle, üçgen "kavram"ı, üçgenin içerdiği kesin nitelikleri net olarak ayrıştırmamızla değil, üçgeni değişken olarak yerleştirmemizle, somut bir üçgen tasarımından ortaya çıkar. Aynı kavramın "durumları" olarak gördüğümüz farklı ürünleri bir diğeriyle bağlantılı kılan şey, buna göre, bir cins imgesinin birliği değil, bir değişim kuralının birliğidir ki, bu kural sayesinde bir durumdan başka bir durum ve nihayet "mümkün" durumların toplamı türetilebilir. Berkeley cins imgesinin birliğini reddetmekle, "kuralın" birliği ilkesini yok saymamıştır.[6] Fakat bununla da, kabul edilen bu birliğin, saf bir "tasarım psikolojisi" zemininde temellenip temellenemeyeceği ve ne derece ve nasıl temellendirilebileceği sorusunun sorulması gerekir. Kuralın geçerlilik niteliği, bizzat somut bir tasarım imgesinde, doğrudan doğruya bir algıda görünür hale gelmeden de kural vardır ve geçerlidir. Berkeley, bundan dolayı, kural için herhangi bir duyusal-görsel dayanak aradığında, bu dayanak sadece isimde, kelimede bulunabilirdi. Fakat bu tür bir nominalizm kavram problemini çözemez, sadece daha geriye iter. Çünkü isim, bir şeyi işaret etme ve "anlamına gelme" yetisine sahip olmakla isim haline gelir.

[6] Berkeley'in kavram teorisinin bu olumlu nüvesi ile ilgili olarak, bkz. bilgi problemi konusunda yazdığım eserdeki bu teori üzerine açıklamalara; c. II, s. 297 ff.

İsimden bu anlam fonksiyonu alınınca, bu fiil, onu isim olarak kendi karakterinden mahrum eder ve böylece isim de sırf duyusal ses yankısına indirilmiş olur. Anlam fonksiyonu isme yüklenince, isimleşen bu anlamın sırrı içinde, "kavram"ın bütün sırrı tekrar ayağa kalkar. Kavramın sırrını isim yoluyla yakalamak yerine, empirik seyrin ve eleştirinin de kavrama vermek zorunda olduğu "temsil" niteliğinin ya da "vekâletin" ne anlama geldiği sorusunu sormak suretiyle, onu, doğrudan doğruya araştırmanın tam merkez noktasına yerleştirebiliriz ve yerleştirmek zorundayız. 339

Burada, öncelikle bu temel ilişkiyi, niceliksel bir ilişkiye indirgeyerek kavrama tavrı öne çıkmaktadır. Görüldüğü gibi böyle bir ifade, kavramın "çoklukta birlik" olduğu tespitini davet etmektedir. Bu tanım, kavram probleminin ilk başlangıcına, Sokrates ve Platon'un diyalektik ve tümevarım konusundaki ilk problem keşfine kadar gider. Bu belirleme, bundan böyle, felsefenin ve mantığın klasik temel konuları arasında sayılır. Kant da, kavramı saf seyirden ayırmak için, onu, farklı mümkün tasarımlardan oluşan sınırsız bir yığın içinde, yığının genel karakteristiklerini içeren, yani bu karakteristikleri kendi altında kapsayan bir tasarım olarak tanımlar.[7] Bu karakteristiğin belirlenmesi ve kendi anlamı içinde tanınması gerektiğinde, bu amaca götürecek en kesin ve biricik yolun, "çıkarımsal" yolun hakikaten gerçekleştirilmesinde, kavramda ortak olanı oluşturacak yığının bilfiil kuşatılmasında yatmadığı görülür. Bu yığının ögeleri basitçe yan yana bulunmaz; onun birliğinin formu, doğrudan doğruya unsurların sırf teker teker sayılmasında aranıp bulunacaktır; aynı zamanda unsurlarda ve unsurların içinde, unsurları bir diğeriyle birleştiren mantıkî "bağ" da kavranacaktır. Duyumcu psikoloji, kavram konusunda böyle bir kavrayış ortaya ko-

[7] Bkz. Krit. d. r. Vernunft, 2. bs. s. 40.

yar. Çünkü bu psikoloji için, *ben*in birliği gibi kavramın birliği de, sırf bir "tasarımlar destesi" içinde erir. Fakat bu indirgeme, tamamen başka bir yönden, hatta tam karşıt bir yönden hareketle talep ve teşvik edilir. Mantığın matematikleştirilmesi işi ilerledikçe, bu süreçte, bir kavramın "içeriği"ni onun kaplamından hareketle ve kavramı nihayet bu kaplam yerine geçirme çabası da o kadar yo-
340 ğunlaşır. Çünkü sadece bu başarıldığı ölçüde matematiksel mantığın amacı gerçekleşebilir ve kavramın niteliksel unsuru, niceliksel incelemenin egemenliğine sokulabilir. Kavramı, birbiriyle sadece saf kollektif bir birlik oluşturan bir unsurlar "kümesi" olarak kabul edip, gerçek anlamda "içlemsel kavram" olarak tanımlamak suretiyle, tam bir ispatlı ve niceliksel karakterli incelemeye kolayca ulaşılabilecektir. Bu yapılmakla, doğa biliminin kendi alanında uzun zamandan beri gerçekleştirdiği ve doğa bilimini gerçek bir bilgi zeminine oturtan işlem, mantık için de gerçekleşmiş; mantığın eş-biçimli hale getirilmesi başarılmış, karşılıklı ilişkisi ve belirlenişi, klasik küme-hesabının temel kurallarına dayandırılmış olmaktaydı. Bu anlamda, özellikle Schröder, "Mantığın Cebiri" eserinde, mantığı, salt "alan mantığı" olarak inşa etmeye çalışmıştır. Mantık yalnızca kümelerin iç içe olma ve olmama durumlarını ayırmalıdır; böylelikle kümeler, kuşatılan bir ögeler topluluğu olarak düşünülebilir. Bu unsurlardan her birini diğeriyle bağlayan şey, sırf *ve*-bağıntısından başka hiçbir şey değildi. Russell bu bağıntıdan, hayalî kurguyu ve çok boyutlu bir mekânı birbirine bağlayabildiği gibi, 3 sayısıyla bir çay kaşığını da aynı şekilde birbirine bağlayabilen bir bağıntı olarak söz eder.[8] Elbette matematiksel mantığın kışlasından, kavramın bu şekildeki kavranışına ve belirlenişine karşı, önemli eleştirel itirazlar da yükselmiştir. Schröder'in, parça-bütün

[8] Bkz. Russell, Principles of Mathematics, I, Cambridge 1903, s. 71.

ilişkisini içinde taşıyan alan hesabının, mantıktan tamamen ayrı olması gerektiği şeklindeki karşı çıkışı, en az Frege'nin itirazı kadar önemlidir. Frege şöyle yazar: "Gerçekte ben, kavramın, kendi kaplamından mantıkî olarak önce geldiğini ve küme olarak kavramın kaplamını, kavrama değil tek tek şeylere dayandırma denemesini eksik olarak gördüğümü kabul ediyorum. Bu şekilde bir mantık değil, bir alan hesabı gerçekleşir." Matematik ile mantığın ilişkisi, burada, Schröder'de söz konusu edilen bakış açısından, ilkesel olarak başka bir yönde değerlendirilir ve temellendirilir. İkisi arasındaki ilişki, küme kavramından değil, fonksiyon kavramından hareketle kavranır ve kavram, kendi doğası gereğince bizzat fonksiyon olarak anlaşılıp tanımlanır.[9]

Modern matematik mantığı, temel bir kavram olarak küme kav- 341
ramında ve küme oluşturma ile ilgili temel kabullerde ısrar ettiğinde de, bu kabullerin yanında, bağıntı hesabını da, tamamen bağımsız bir parça olarak ayırmak suretiyle hesaba kattı. Russell'ın matematiksel ilkeler öğretisinin işlenişinde, bağıntı kavramının küme kavramından mantıkî olarak önceliği, çok açık ve belirli bir öncelik olarak, tedricen ortaya çıkar. 1903 yılında "İlkeler"de şöyle denir: "Matematiksel düşünmenin dikkatli bir analizi, bu düşünmenin gerçek nesnesini, belirli bağıntı tiplerinin teşkil ettiğini gösterir. Bağıntı mantığı, bundan dolayı küme mantığı olarak matematikle doğrudan doğruya birleşir ve matematiksel hakikatlerin tam ve upuygun bir teorik ifadesi, sadece bağıntının yardımıyla mümkün

[9] Frege'nin bu temel kavrayışını kesin ve akla uygun belirlememesi; tersine onu, kavramın saf niceliksel kavranışı vasıtasıyla bir kenara itmesi, geçenlerde Wilh. Burkamp tarafından, Begriff und Beziehung, Studien zur Grundlegung der Logik (Kavram ve İlişki, Mantığın Temeli Üzerine İncelemeler), Lpz. 1927, yazısında ayrıntılı şekilde anlatıldı. Bkz. özellikle IV inceleme: Mantık Kavramında Sayı ve Küme. Frege'nin anılan önermeleri "Mantığın Cebiri Üzerine Schröder'in Derslerindeki Birkaç Noktanın Eleştirel Aydınlatılması" -bu eser sistematik felsefe arşivinde c. I (1895) yayınlanmıştır- eserinde bulunur; bkz. Burkamp, a. a. O., s. 198.

olur. Bağıntı hakkında bildirilenlerin, küme hakkında bildirilenlerden daha az kökten olduğunu alışılagelen bir tutumla kabul etmek, felsefî bir yanılgıdır. Ve bu yanılgı, bağıntının sanki bir küme niteliğiymiş gibi incelenmesine yol açmıştır."[10] Bağıntı, bu anlamda bir kez matematiğin ve matematiksel kavramların esas ve temel unsuru olarak kabul edildiği zaman, kavramın içlemini onun kaplamından hareketle anlama girişimi, uzun süre haklılık taşıyamaz. Russell'ın kendisi, gerçi kavramı saf şekilde unsurların kümesi olarak belirlemeye yönelir; fakat bu noktada o, kesinlikle kümenin ikili tanımlanışını ayırmak zorundadır. Onun vurguladığı gibi, bu kümeleri belirlemenin iki yolu vardır; biri, onun parçalarının tek tek gösterilmesi ve onları sırf yığınsal basit bir "ve" ile birbiriyle bağlamakla; ikincisi ise, genel bir karakteristik işaretin, kümenin bütün üyelerini kapsayacak bir özellik göstermesiyle. Kümeyi bu ikinci yoldan oluşturmayı, Russell, "içlemsel" küme olarak; birinci yoldan oluşturulan kümeyi de "kaplamsal" küme olarak değerlendirir ve iki açıklamayı birbirinin karşısına koyar. İçlemsel tanımlamanın kaplamsal tanımlamadan üstün oluşu, bu salt karşı karşıya konumlamada yer almaz; içlemsel tanımlamanın üstünlüğü yavaş yavaş
342 kendini daha açık biçimde gösterir. Bu tanımlama, ilk olarak mantıkî genellik üstünlüğüne sahiptir; çünkü o, sadece sayılamayan ögeler yığınını kendi içinde bulunduran kümeleri de kapsar. Bu farkı Russell, saf bir psikolojik fark olarak inceleyerek yeniden düzenler ve kendi anlamı içinde azaltır. Russell şu şekilde açıklar: "Kümeler ya içlemsel ya da kaplamsal olarak tanımlanabilir. Yani biz, ya bir kümeye ait nesneyi, ya da bir sınıfı gösteren (*denotes*) kavramı tanımlayabiliriz. Genel "küme" kavramı ikili biçimde tanımlanabilmesine rağmen, elbette sürekli özel, sonlu-olmayan kümeler

[10] Russell, Principles, Ch. 2, s. 23 f.

de sadece içlemsel olarak, yani onun objeleri gösterilerek şu ya da bu kavram vasıtasıyla tanımlanabilir. Bu nedenle ben, bu ayrımın sırf psikolojik olduğuna inanıyorum. Kaplamsal açıklama, mantıkî olarak, sınırsız kümeler üzerinde aynen kullanılabilir haldeymiş gibi görünmekle birlikte, pratikte bu açıklamaya girişmek istediğimizde, dikkate değer gayretimizin ölümü, biz amacımıza erişmeden önce bir amaç koymuş olacaktı."[11] Fakat ben öyle çok görüyorum ki, Russell'ın mantığı, burada ilan edilen denklemi kendi kapsamlı yapısı içinde hakkıyla taşıyamaz. Bu mantıkta, içlemsel tanımlamanın sadece öznel değil, ayrıca nesnel bir değer üstünlüğüne sahip olduğu; onun, sadece bir *πρότερον πρός ήρός ήμάς* (öncelikli bölüm) değil, ayrıca gerçek bir *πρότερον τή φύσει* (ilk önceki fizyoloji) anlattığı yavaş yavaş ortaya çıkar. Çünkü bir kümenin ögelerini özetlemeye ve onları kaplamsal bakımından zikrederek bildirmeye yönelmeden önce, hangi ögelerin bir kümeyle ilgili görülebileceği konusunda kesin bir karar vermek gerektiği açıktır. Ve bu soru, kelimenin "içlemsel" anlamında sadece küme kavramına dayanarak cevaplanabilir. Küme içinde birleştirilen üyeler, istisnasız olarak genel şekilde formüle edilebilen belirli bir şartı gerçekleştirince, birbirleriyle birleştirilmiş görünmektedir. İçlemsel kavramın kendisi, artık bireylerin salt toplamı olarak ortaya çıkmaz; o, işte bu şart vasıtasıyla -ki bu şartın anlamı kendi içinde kavranıp dile getirilebilir- kaç bireyde gerçekleştiği, hatta onun herhangi bir bireyde gerçekleşip gerçekleşmediği sorusunun sorulması gerekmeden, tanımlanır. Frege, Schröder'e karşı şöyle söyler: "Ben 'bütün insanlar' gramatik öznesiyle oluşan bir cümleyi telaffuz edince, bu önermeyle, Afrika'nın içlerindeki hiç tanımadığım bir kabile reisiyle ilgili hiçbir şey söylemek istemem. O halde 'insan' kelime- 343
siyle bu kabile reisini herhangi bir şekilde işaret ettiğim fikri, tama-

[11] Russell, Principles, Ch. VI, sect 71.

men yanlıştır." Russell, "Principia mathematica"da, bir kaplanın, kullanımı öncelikle bir içlem anlamındaki ilişkiyle elde edilen tamamlanmamış bir sembol olduğunu kesin şekilde vurgulamakla, aynı temel kavrayışı benimsemektedir.[12] Kümenin bizzat kendi içinde taşıdığı şey, burada geliştirilen teoriye göre, küme içinde birleştirilen üyelerin hepsinin, belirli bir cümle fonksiyonunun (*propositional function*) değişkenleri olarak düşünülebilmesi durumudur. O halde kavramın nüvesi olarak, saf bir ortak birliktelik olarak küme düşüncesi değil, cümle fonksiyonu ortaya çıkar.

Söz konusu edilen cümle fonksiyonu, bu noktada belirli bir cümleden, alışılmış mantıkî anlamdaki yargıdan kesin şekilde ayrılabilir. Çünkü onun bize ifade ettiği şey, öncelikle sadece yargılar için bir şablondur; buna karşılık cümle fonksiyonunda, yargının karakteristik işareti eksik olduğu ve cümle fonksiyonu kendi kendinde doğru veya yanlış olmadığı için, kendisi yargı değildir. Cümle fonksiyonu, yargıdaki kesinlik anlamındaki kesinliğe ilişkin hiçbir şey içermez ve sadece tek başına bir ifade niteliğini kazanmak için, öncelikle belirli değerlerle doldurulması gereken genel bir şema kurarken, hakikat ya da yanlışlık, tek başına bir yargıya sinmiştir. Russell söyle açıklar: "Bir cümle fonksiyonu, bir ya da daha çok belirsiz ögeyi içeren, bu belirsiz ögelerden bir yargı doğacak şekilde değerler yerleştiren bir ifadedir. Başka ifadeyle o, değerleri yargılar olan bir fonksiyon oluşturur. Bu anlamda her matematiksel denklem, cümle fonksiyonuna bir örnektir. Mesela $x^2-2x-8=0$ denklemini alalım: Bu ifade, bütün diğer değerler için yanlış olurken, eğer biz ilkönce tamamen belirsiz bir x değeri yerine, denklemin her iki kökünü dâhil edersek, bu yeni değerle doğru olur.[13] Bu belirlemeleri temele yerleştirdikten sonra, şimdi "küme" kavramı

[12] Whitehead ve Russell, Principia mathematica, Cambridge 1910 ff., II, s. 75; ayrıntılar Burkamp, a. a. O., s. 186 f.

[13] Bkz. Russell., Introduction to Mathematical Philosophy (1919); 2. bs. 1920, s. 155 f.

için genel ve içlemsel bir tanımlama yapılabilir. Biz, φ (x) şeklindeki cümle fonksiyonu tipine ait olarak oluşturulmuş bütün x'leri incelersek ve x'in, bu fonksiyon için 'gerçek' değerler olarak görülen değerlerini birlikte kavrarsak, o zaman böylece φ (x) fonksiyonu sayesinde belirli bir kümeyi tanımlamış oluruz. Bu anlamda her 344
cümle fonksiyonu bir küme; φ (x) şeklinde oluşturulmuş olan x'in kümeleridir; bunun yanında, "öyle ki" ifadesi başka belirlemelere parçalanamaz. Bu ifade, *kendine özgü* bir anlam içinde, "mantıkî tanımlanamaz" olarak değerlendirilebilir. Her küme, öncelikle bir cümle fonksiyonunun, kümenin üyeleri için doğru olan ve bütün diğer şeyler için yanlış olan bildirimi vasıtasıyla, bir şeyin tanımlanışı haline gelir.[14] Bununla ise, mantığın bir "kavram" olarak adlandırdığı şeyi ortak bir küme içinde eritme çabası karşısında, kümeyi tekrar kavramda temellendirme vardır. Burada bundan dolayı, bu şekildeki mantık-hesabı, bize daha fazla yol gösteremez: Mantık hesabının saf bir anlam analizi yerine geçemeyeceği, tam tersine, onun bu anlam analizini, sadece en kesin ve yalın biçimde kalıplaşmış ifade haline getirebileceği görülür.

Bu açıdan bakılınca, kavramın gerçek bir "oluşsal tanım"ı değil, analitik olarak aydınlatılışı beklendiği zaman, matematik, mantığın bu noktasında kendine, başka bir açıdan yol açabilir. Çünkü felsefe, Kant'ın "saf aklın metot öğretisi"nin genel tespitleri göz önüne alınınca, burada da kurtuluşu matematiğin "metotları"nı taklit etmekten bekleyemese bile, sonuçta bu metot, felsefeye saf kavram fonksiyonunun özel anlamını en açık biçimde okutabilecek ve gerçekten upuygun kavratabilecek içerikler sunar. Kavram, sadece "tam" matematiksel ifadesi içinde apaçık ortaya çıkar. Kavramın ne olduğu, ne anlama geldiği ve ne iş yaptığı, burada ve sadece bu-

[14] Bkz. Russell, Principles, Ch. VII, 80, 84; Introduction to Mathematical Philosophy, Ch. XVII, s. 181 ff.

rada "büyük yazıyla" yazılmış bulunmaktadır. Ben kendim, daha önceki bir araştırmada bu yola girdim: Matematiksel ve matematiksel-fiziksel kavramların paradigmasında, kavram fonksiyonunun genel belirtilerini göstermeye giriştim. Böyle bir incelemeye karşı, elbette, söz konusu incelemenin, bir parçayı bütün olarak kabul ettiği şeklinde itiraz edilebilir. Şöyle ki: Matematik ve pozitif bilim, kavramı, kendi mükemmelleşmesinde, ama sadece mükemmelleşmenin sona erişinde tanıyabilirken, esas mantıksal ve fenomenolojik kavram analizi, kavramı, onun anlam-bütünlüğü içinde, yani onun tek başına başardıklarının tümü ve onun işleyiş aşamalarının tamamı içinde kavramaya girişmek zorunda olacaktır. Kavramı tam
345 olarak belirleyebilmek için, bu sonun başlangıçla bağlanması; ortada kalan ve aracılık eden durumların bütününe genel olarak bakılması ve onların da hesaba katılması gerekli değil midir? Gerçekten bazı mantıkçılar, "mantıkî kavram" olarak adlandırdıkları şeyi, bazen, "bilimsel kavram"dan ayırma ve ayrıca mantıkî kavramı bilimsel kavramın karşısına bir karşıt-kutup şeklinde yerleştirme yoluna gitmişlerdir. Wundt şöyle söyler: Mantıkî ve bilimsel kavram, düşünmenin gelişiminin karşısında bulunan son noktaları oluşturur. Düşünme, mantıkî bir kavramla başlar; bilimsel kavramla kendi etkinliğinin belirli bir yönünü tamamlar. Mantıkî kavram, sadece iki temel şarta bağlanmıştır; o içeriğin kesinliğini ve başka kavramlarla mantıkî ilişkiyi gerektirir. Bilimsel kavram, bunun dışında olarak, kendi içinde bilginin sağlam, en azından göreli bir sonuca varmış olmasını ve kendi geçerliliği içinde tüm yönleriyle yetkinlik taşımasını ve böylelikle genel-geçerlilik aşamasına yükselmiş olma-

[15] Wund, Logik I, 95 ff. Wundt'unkine benzer kavrayışı, şimdilerde Heymann temsil etmektedir. Bkz. Heyman'ın "Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre" (Kavram Öğretisinde Cassirer'in Reformu) yazısına ve Kant-İncelemeleri, Bd. XXXIII, 1928, s. 109 ff., 129 ff.

sını gerektirir.[15] "Mantıkî" kavramın bu şekildeki içyapısını "bilimsel" kavramın içyapısından türetme ve oradan hareketle okuma isteği, bundan dolayı, cins ve türün karışmasıyla sonuçlanır gibi görünmektedir. Öyle görünüyor ki, bu itiraz yüzünden, kendi belirtisi ve özgülüğü içinde, bilimsel kavramın özgülüğünden net olarak ayrılan ve diğer taraftan asla düşünsel kesinlikten mahrum olmayan zihinsel biçim verme niteliğini tanımak zorunluluğundan ibaret olan araştırmamızın en önemli sonuçlarından kendimizi daha fazla mahrum bırakamayız.[16] Bu görüşün, artık bizzat mantığın kavranışını etkilemesi gerekmez mi? Burada da, biricik ve birlikli "kavram" tipi yerine, düşünme ve bilgi formlarının karmaşık ve ayrımlaşmış bir bütününü bulmayı beklemek zorunda değil miyiz? Gerçekte şimdiye kadar yaptığımız değerlendirme, algı ve seyir dünyasının sembolik biçimlenişi diye adlandırdığımız şeyin, ilkönce "soyut" kavramda, kavramın en yüksek derecede biçimlenişlerinden birinde ya da tam-bilimsel kavramda işin içine girmemesi durumunu yeniden hatırlamamıza yol açtı. Biz bu biçimleniş niteliğini ve onun temel yönelimini anlamak için, sorunun en derin noktasını belirleyip, bilimsel dünya kavramının boyutlarından "doğal dünya kavramı"nın boyutlarına geri gitmek zorundaydık. Fakat işte bu geriye gidişten hareketle, daha önce yaptığımız "ispatlı" kavram analizinin sonucunu askıda bırakmayan, bu sonucu yeni bir açıdan kuvvetlendiren kapsamlı bir görüş ortaya çıktı. Çünkü bu noktada, öne almak zorunda olduğumuz problem alanı genişlemesinin, matematiksel bağıntı kavramları örneğinde göstermeye çalıştığımız şekildeki saf problem mevcuduna dokunamadığını gördük. Bilgi- 346

[16] Bkz bu konuda özellikle Die Begriffsform im mythischen Denken (Mitik Düşünmede Kavram Formu) yazısı; Studien der Bibl. Warburg I, hg. von Fritz Saxl, Lpz. 1922.

nin bazı noktalarında biz, bilginin en yüksek aşamalarına ya da en alt tabakalarına kadar gidip gitmediğimiz; seyri ya da saf düşünmeyi, dilsel ya da matematiksel kavram oluşumunu sorup sormadığımız hususunu işin içine sokarız. Onlarda, bize kendini en farklı somut aşamalarda, kendi anlamı gereğince özdeş bir şey olarak sunan ve anlatan "çokluktaki birliği", yeniden bulmaktayız. Bu yaygınlaşmış *Bir*, bu durumların hepsinde, altında bireylerin ve türlerin toplandığı cins birliği değil, çeşitliliğin içsel olarak belirlenmesini sağlayan ilişki birliğidir. Bu temel ilişki formu, seçkin matematikçiler tarafından, sayı kavramının nüvesi ve bu bakımdan da matematiksel düşünmenin çekirdeği olarak gösterilmiştir.[17] Fakat bu form, hiçbir şekilde matematik alanıyla sınırlanmış değildir. O, en küçük alanda olduğu gibi en büyük alanda da etkilidir. Bu ilişki formu, en basit yeniden-tanımadan ve yeniden-bulmadan, düşüncenin en yüksek kavrayışlarına kadar -ki o kavrayışların içinde düşünce her verili olanı aşar; şeylerin salt "gerçekliği"nin dışına çıkarak, "mümkün olan"ın serbest dünyasına erişir-, bilmenin tamamına egemen olmuştur. Bundan dolayı, "kavram", bu anlayış içinde temellendirilmeli ve raptedilmelidir. "Kavramak" ve "ilişki kurmak", keskin mantıkî ve bilgi-eleştirel analizde, bağıntılar olarak, gerçek
347 bağlılaşma kavramları olarak görülür.[18] Bu şekildeki bağıntı, hangi

[17] Bkz. Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? (Sayılar Nedir ve Ne Yaparlar?), 2. bs. Brunschweig 1893 ; yukarıda s. 299.

[18] "Töz ve Fonksiyon Kavramları eserimde (1910) ortaya koyduğum ve ayrıntılı biçimde temellendirdiğim bu tez, W. Burkamp'ın "Kavram ve İlişki" yazısında yer alan yeni kavram problemi araştırmaları vasıtasıyla, bütün temel noktalarda onaylanır. Burkamp, Frege ve Russell'ın, Schröder'in öğretilerinin ayrıntılı bir eleştirisinde, salt küme-mantığından, saf bir ilişki-mantığına tam kesin biçimde adım atar. Ona göre de, bu mantık sayı formu için temel kabul teşkil ettiği ve ayrıca her saf form için de kabul teşkil ettiği gibi, ilişki ve farklılığın, özdeş konumlamanın düşünme fonksiyonlarını teşkil etmiştir. "Düşünme fonksiyonları en derin bir temeldir; her form öncelikle bu temel üzerine inşa edilebilir."(a. a. O., IV. Studie, s. 86; V. Studie s. 95 ff.)

"dünya kavramı" içinde hareket edersek edelim, algı ve seyir dünyamızdaki empirik "şeyler"le ya da doğa biliminin "hipotezleri" ile veya saf matematiğin "kurgularıyla" uğraşmamızda, aynı çoklukta mevcut olmayı sürdürmektedir. Düşünülenin içeriği, burada düşüncenin saf formuna dokunmaz ve onu değiştirmez. Descartes'ın meşhur karşılaştırmasından hareket edersek; güneşin ışığı, aydınlattığı farklı nesneler vasıtasıyla farklı ve başka bir ışık olmaktadır. Çünkü bir "dünya"nın inşası -buradaki dünya duyusal ya da mantıkî, bilfiil var olan ya da düşüncede var olan nesneleri içeren bir kavram olarak kabul edilebilir- sadece belirli oluşma ve düzenleme ilkelerine göre mümkün olabilir. Kavram, bu biçimlenen unsurları kendisi için açığa vurmaktan ve onları düşünce için sabitleştirmekten başka hiçbir şey yapmaz. Kavram, *çıkarım*ın belirli bir normunu ve herhangi bir belirli yönünü kurar; o altında içeriklerin bir çeşitliliğinin -ki onlar algıya, seyre ya da saf düşünmeye ait olabilir- kavrandığı ve düşünme vasıtasıyla çeşitliliğin "birlik içinde görüldüğü" "bakış açısı"nı ifade eder. Kavramın doğası hakkındaki mantıkî ve bilgi-eleştirel teorilerdeki yanılgılar, en sonunda kavramın bu şekilde saf bakış açısı olarak değil, görülebilir bir şey olarak, ya duyu dünyasında ya da onun yanında veya üzerinde, oranın yerlisi olarak var olması gereken bir şey olarak kabul edilmesine dayanır. Devasa "büyüklükte" bir konu olan kavram probleminin etrafına yerleşen iki grup, burada aynı anlamda eksiklik taşır. Biri, kavramı adeta elle yakalamaya çalışmak suretiyle, diğeri onu duyular üstü bir yere yerleştirmek suretiyle, kavramı tözsel, işte bu yerde mevcut bir şey olarak düşünmeyi sürdürmektedir. Platon, kavramın salt bağıntı içeren doğasının bilgisine çok yaklaştığı ve idealar öğretisinin ilk baştaki formunu *κοινωνία τών γενών* (cinste birlik) talebi ve düşüncesiyle derinleştirdiği noktada her iki kavrayışı da reddetmesi ve burada, Sophistes'te, "idea taraftarları"nın kavram realizmine karşı olduğu gibi, duyumcuların ve materyalistlerin de

kavram körlüğüne karşı cephe almak zorunda kalması, dikkat çeki-
348 cidir.[19] Fakat bu kavram realizmine cephe alma da, Yeniçağ ve Ortaçağın "nominalizmi" de, bağlandıkları zincirlerden asla kendilerini kurtaramadı. Çünkü nominalizm, kavramın doğasını belirlemeye çalıştığında, esas itibariyle gölgeleri ele geçirmeye çalışmaktadır. O, kavramı şey olarak bulamadığı için, onu salt ses, *flatus vocis* konumuna yerleştirir. Ayrıca bu noktada bu da, dilin kelimesi de, saf anlam fonksiyonunun kelimede açığa çıkarılması ve onun "nesnel" içeriğinin temellendirilmesi yerine, daima, ikincil de olsa bir varoluş niteliği olarak işlenir. Materyalistler ve spritüalistlerle, realist ve nominalistlerle ilgili olarak şu söylenebilir: Onlar, kavramın anlamını apaçık belirlemeye ve kesinleştirmeye çalıştıklarında, varlığın herhangi bir alanından işe başlarlar. Bununla ise, bilginin sembol içeriği gibi, dilin sembol içeriğini de derinlemesine kavrama çabası eksik kalır. Çünkü bu kavrayış, her varlığın sadece duyumdan hareketle ve duyum aracılığıyla kavranabileceğini ve ona böylelikle kolayca ulaşılabileceğini kabul eder. Bundan dolayı, kavramın kendisini ele geçirmek isteyen kişi, onu aynı bir nesne gibi kavramak isteyemez. Buna göre, sensüalist bilgi kavrayışına karşı yapılan içten itirazın en açık biçimde karşımıza çıktığı bir nokta, burada yatmaktadır. İdealist mantıkçılar, duyusal olanla karışmadan önceki "akılcı" dünyanın varlığını sürdürmesi ve bağımsız, kendi yasalarına bağlı olan bir dünya olarak yerini koruması için, görüntünün dünyasını, duyumların, yani duyumcu kavrayışın dünyasını terk etmeyi ve bu dünyadan vazgeçmeyi düşünmek gerektiğini söylemektedirler. Diğer taraftan, temel problemimiz bizi en baştan tam karşıt bir yola götürmektedir: Duyumculuğun, kendi içinde uyumlu ve çelişkisiz bir duyu dünyası kavrayışını kazanabi-

[19] Bkz. Platon, Sophistes, 245 E ff.

lecek durumda olmadığını, apaçık görmekteyiz. Burada duyumculuğa, öteden beri kesin ve temel şekilde kendi mülkiyeti olarak talep ettiği alanda rastlamak, duyumculuğu "fikirler"in içeriğinden değil, bizzat duyusal olgunun içeriğinden hareketle yerinden oynatmak anlamına gelir. Çünkü fikirlerin analizinin ortaya çıkardığı şey, fikirlerin bizzat görünür hale gelmesi ve "mevcut olması"nın, kademelenerek düzenlenmiş bir temsil edici fonksiyonlar sistemi olmadan mümkün olmadığıdır. Görülebilirliğin cisimleşmesi, görsel bir kosmosun topyekûnu olarak, bütün olarak kendini kurabilmek için, belirli "görünüş" formlarını -ki o temel formlar, görülebilir nesnelerde gösterilebilse de, hiçbir şekilde nesnelerle karıştırılmaz; kendisi görülebilir objeler olarak kabul edilemez- gerektirir. Temaşa dünyası, birlik ve başka türlülük, benzerlik ya da benzemezlik, aynılık ya da farklılık ilişkileri olmadan, sürekli bir yapı 349
kazanamaz. Fakat işte bizzat bu ilişkiler, bu noktada sadece mevcudun bir parçasını değil, onun şartlarını oluşturdukları kadarıyla, bu dünyanın mevcuduna ait olmaktadırlar.

Görsel bilginin ilk ve temel tabakasında bize kendini gösteren bu ilişkinin doğrulanışı ve onaylanışı, daha başka ve "daha yüksek" düzeyli düşünme ve kavrama aşamalarına ilerlemeyi sürdürdüğümüzde de gerçekleşir. Saf "anlam" dünyası, burada "anlatım" dünyasına, ilkesel olarak yabancı olan hiçbir şeyi taşımaz: Anlamın dünyası, sadece, daha önceden bu dünyada "mümkünlüğe göre" taşınmakta olan şeyi açar. Diğer taraftan elbette "potansiyel"olandan "bilfiil olan"a ilerleyiş, bilginin en güç elde ettiği bir başarıdır. Çünkü bu noktada, görsel gerçekliğin ürünlerinde kesinleşmiş halde bulunan "işaret etme" fonksiyonlarının, kendilerini bu kapanmışlıklarından kurtarmaları ve fonksiyonel geçerlilik şekilleri olarak kavranmaları söz konusudur. Bu geçerliliğe ilişkin bir teori, bir taraftan, görsel olanda daha önceden hüküm süren ve burada *sadece soyut olarak* gösterilebilen farklı ilişki biçimlerini soyutlayan;

diğer taraftan ise bu ilişki biçimlerini karşılıklı belirlenebilirlikle ve bir diğerine bağlılıkla kuşatan bir formlar öğretisini gerekli kılar. Mesela biz, mekân dünyasının inşası için belirli temel normların geçerli olduğunu ve bu inşanın sadece tek tek mekansal algıların sürekli olarak temel-yapıya "yönelmeleri"yle mümkün olabileceğini görmekteyiz.[20] Fakat bu yapıların bağlı olduğu ve objektif kesinlik olarak söz edilen yasayı, öncelikle geometrik bilgi kendinde taşır. Burada da kavram teorisi, belirlemenin formunu, kavram vasıtasıyla belirlenebilen içeriklerle karıştırmamaya; yasa ve yasalı oluş alanını birbirine karıştırmamaya sürekli dikkat etmelidir. Yasa ve yasalı olma birbiriyle kesintisiz olarak ilişkilenmiş olsa bile, kendi anlamı içinde, net biçimde ayrı kalmak zorundadır. Mantık-hesabının sembolik dili, burada anlam analizinin yardımına koşabilir. Çünkü bu dil, bu noktada ulaşılan düşünsel ayrılığı adeta dolaysız biçimde gözümüzün önüne koyar. Biz kavramı, altına yerleştirildiği şeyi zikrederek değil, saf içlemsel bakımdan, belirli bir cümle fonksiyonunun bildirimi vasıtasıyla tanımlamayı düşündüğümüzde, bu φ (x) cümle fonksiyonu, kendinde, birbiriyle türdeş ol-
350 madığı apaçık olan iki unsur içerir. φ işareti* vasıtasıyla gösterildiği şekildeki genel fonksiyon formu, bu fonksiyona "gerçek" değer olarak girebilen x değişkenlerinin değerlerinden yükselir. Fonksiyon, bu değerlerin bağlamını belirler; fakat o, değerlerden biri değildir. x'in φ'si, x_1, x_2, x_3 vs. şeklindeki x dizisiyle eş türden değildir. Russell cümle fonksiyonu görüşünde şunu açıkça ortaya koyar: "Burada temsil edilen kavrayışa göre, φx'teki φ'nin bağımsız ve ayrılabilir bir doğaya sahip olmadığı bilinmelidir: φx formun yargılarında yaşar ve onların çözülmesinden daha uzun ömürlü ola-

[20] Bkz. yukarıda s. 181 ff.

* Fi olarak adlandırılan bu işaret, matematikte herhangi bir değişkeni temsil eden sembol olarak kullanılır. (Çev.)

maz. ...Yani φ çözülebilir bir doğaya (*a distinguishable entity*) sahip olsaydı, içinde φ'nin kendiliğinden söz konusu edilebileceği ve bizim φ (φ) ile gösterebileceğimiz bir yargı olurdu; aynı şekilde φ (φ) yargısının reddedilmesine yol açan φ (φ) olmayan bir yargı varolurdu. Bu yargıda biz değişken olarak φ'yi inceleyebilirdik ve bu şekilde bir cümle fonksiyonu elde edecektik. Bu noktada, 'bu cümle fonksiyonunda bulunan bildirim, fonksiyonun bizzat kendisiyle ilgili bir bildirimde bulunabilir mi' sorusu ortaya çıkar. Bildirim, bizzat kendisi tarafından bildirilebilir-olmama anlamına gelir. O halde bildirim, bizzat kendini bildirebilirse, o zaman bildirim olamaz; ve bildirim olmazsa, o zaman bildirilen bir şey olabilir. Bu çelişki, bir cümle fonksiyonunun fonksiyonel parçasının, bağımsız bir doğaya sahip olmadığını kabul etmekle önlenir."[21]

Burada hem mantığı ta baştan beri harekete geçiren, hem de metafiziğin tüm gelişimine el atmış olan bir güçlük, çok bilinen mantıkî bir paradoks formuyla, yeniden canlanır. Şimdi değişik yapı içinde karşımıza çıkan şey, eski bir problem olan evrensellik probleminden başka hiçbir şey değildir. Bu problemin çözülme şekli; evrenselliğin tek tek şeylerden önceki bir şey olarak düşünülüp düşünülemeyeceği ya da onun, tek tek şeyleri izlemekle ya da onlarda içerilmiş olan bir şey olarak düşünülüp düşünülemeyeceği; bütün bu sözde çözümler, hep aynı metodik temel eksiklik taşır. Bu çözümler, empirik şeyler ya da empirik olarak olup bitenler arasında varolan türden bir ilişkiyi, salt bir anlam ilişkisine dayandırır. Çünkü "önce" ya da "sonra", "içinde" ya da "dışında", sadece bunlar arasında söz konusu olabilir. Hemen tüm tarafların evrensellik etrafındaki kavgasında, bu önce ve sonra, içte ve dışta olma mecazlarını metafiziksel belirlemeler için değil, geçerli mantıkî belirle-

[21] Russell, Principles of Mathematics, Ch. VII, s. 85.

meler için kabul etmiş olmaları, bu taraftarların kaderi olmuştur.
351 Bütün bu metaforik dönüşümler ise, "genel" ve "özel"in, mecazların varlığına göre değil de anlamına göre bir diğerinden ayrılmaları ve anlam-boyutlarının farklılığının, hiçbir zaman, mekansal ve zamansal olanın boyutlarında da geçerli olan nitelikteki ayrımlara dayandırılamayacağı ve onlarla upuygun ifade edilemeyeceği bir kez açık hale getirilir getirilmez, artık uzun süre hayal kırıklığına uğratamaz. Burada girişilen bütün çözümlemelerden, evrenselin varlığının tek tek şeylerde aranması, göreli en doyurucu sonuç olarak ortaya çıkar: "*universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.*"[22*] Çünkü burada en azından dış ayrımdan kaçınılmıştır. Burada, mekândan ödünç olarak alınan bir imgede, genel ve özel arasında karşılıklı bir ilişki ve sıkı bir bağıntı içkindir. Bu nedenle, bu bağıntı, hemen yeni bir güçlüğe ve yanlış anlamaya yol açar. Çünkü o, birbiriyle ilişkilenmiş unsurların eş türdenliliğiyle karıştırılma tehlikesi içindedir. Soyut-genel, daha sonra salt bir müştereklik haline, kendisi yeni ve asıl olmayan, fakat şeylerde var olan benzerliği ifade eden bir şey haline gelir. Bu noktada genelin anlamı, bu benzerlik kategorisine, yani "*similitudo*"ya indirgenebilir gibi görünmektedir. Fakat bununla da, kavramın, saf bağıntı kavramı olarak anlamı, uygunsuz biçimde daraltılır. Çünkü bağıntılar sisteminde benzerlik, kesinlikle soyut ilişki "tipi" derecesine yükseltilemeyen özel bir durum rolü oynar. Çeşitlilik niteliği taşıyan bir şey, asla yalnızca benzerliği bakımından karşılaştırılamaz ve özetlenemez; tam tersine bu özet formunun karşısına, aynı yetkinlikte olup tamamen başka bakış açılarına yönelen, başka "bakım"dan nitelikler taşıyan bir form yerleşir. Bütün bu türden ilişkiler, her R_1, R_2, R_3 vs. bağıntısı, burada aynı talebi ortaya koyabilir.

[22] Thomas v. Aquino, Contra gentiles I, 65.

* Genele karşı konulabilir, ama bilgi tektir.

Onlardan her biri, tam uygun bir "kavram"ı tanımlar.[23] Kavramın ortaya koyduğu ve açığa çıkardığı genel anlam unsuru bakımından, bu unsurun altında toplanan şeylerin hepsi, benzer olduğu gibi aynıdır da: Tek tek nüshaların bir kavramın özel "durumları" olarak düşünülebilmesi için, onların, her şeyi, yani kavramın kendi içinde taşıdığı şartların tamamını kendisi için gerçekleştirmeleri gerekir. Fakat bu ilişki benzerliği, kavram vasıtasıyla yok edilmiş olan çokluk unsurlarının asla herhangi bir ortak mevcudiyete sahip olmasını gerektirmez. Çünkü ilişkinin kendisi, çokluk unsurlarında tamamen ya da kısmen içerilebilen bir şey, herhangi bir şekilde mekânsal benzerliğine göre onlara "sokulan" nesnel bir şey değildir. Acaba fonksiyon denklemi, herhangi bir şekilde değişebilir olanların tek tek değerlerine -ki onları biz denklemin içine, "gerçek değerler" olarak yerleştirebiliriz- yerleştirilir mi? Bir eğri çizgi denklemi, bu çizginin "kavram"ı olarak gösterilebilir. Çünkü biz eğri çizginin koordinatlarının bütün değerleri için doğru olan, buna karşılık başka değerler için yanlış olan bir cümle fonksiyonunu, denklemde önümüze serilmiş halde buluruz.[24] Bu denklemle, eğri çizginin tek tek noktaları, onların tam-denklik formunda mevcut olan müştereklikği gösteren bir birlik halinde özetlenir. Böyle bir tam denklik ilkesi kurulduğunda, bu ilkenin karşısında, "mümkün" mekân noktalarının tamamı, hemen net olarak birbirinden ayrılmış iki küme içinde, bu ilkede söz edilen ilişkiyi gerçekleştiren ve gerçekleştirmeyen noktalar olarak ikiye ayrılır. Seyri özel bir yapı olarak bazı mekânsal karakteristikler ve özelliklerle kuşatan şey, şimdi, genel bir düşünme aitliği kuralına dayandırılmış biçimde ortaya çıkar. Bu, sadece matematiksel kavramlar için söz konusu değildir; ayrıca o,

352

[23] Temellendirme için bkz. Töz ve Fonksiyon Kavramları eserimdeki ayrıntılı açıklamalara; kısım I, özellikle s. 18 ff.

[24] Bkz. Russell., Introduction to Mathematical Philosophy, s. 156.

tüm hakiki soyut içyapıların özniteliğini de anlatır. Çünkü dağınık seyirde, hatta bu seyrin duruş noktalarından bakınca, tam uyumsuz olanları yeni bir düşünsel ilişki merkezi oluşturarak buluşturmak - Platonun adlandırdığı şekilde, *συνάγειν είς έν* (topluluğa/birliğe doğru)-, kavramın temel görevi olarak ortaya çıkar. Özel ve daha önce ayrı olmaya çabalayan şey, bu ilişki noktasına yöneldiğinde, bu yönelişle ve bir yönelim birliği içinde, ona ontik değil mantıkî, saf bir anlam tespiti olarak kabul edilebilecek olan yeni bir "varolma" birliği damgalanır. Duyusal ya da görsel yabancılığın aşılmasını sağlayan aynı-yöne-yönelme, tözsel olarak aynı ya da uzlaşmış olan şeyin, çokluğun unsurlarında gösterilmesiyle gerçekleşmez; tam tersine onların, daima birbirinden ayrılmış şekilde, bir anlam bağlamının unsurları olarak kabul edilmesi; hepsinin kendi parçasında ve özel yerlerinde bu anlamın fonksiyonun tam anlamıyla kurmasıyla gerçekleşir.

353 Kavramın birliği bu şekilde kavranınca, birliğin -Kant'ın başka bir bağlamda ortaya koyduğu bir terimi kullanırsak- asla "tasarlanmış" bir birlikten başka bir şey olamayacağı görülür. Çünkü kavram, onun tarafından verilmiş belirlemeye uyan şeyin önceden "varolan" bir şey olup olmadığı üzerine bir fikir beyan etmeksizin, yalnızca karşılaştırıcı ve tam-denklik sağlayıcı bir bakış açısı yerleştirir. Bu nedenden dolayı bile, kavramın doyurucu açıklamasının, hiçbir zaman, onun salt kapsamının, tek olanın ya da müstakil olanların gözlenişinden hareketle kazanılamayacağı açıktır. Çünkü tek olanın kavram tarafından kurulmuş birliğe karşılık gelmesi, özel olan şeyin "birliğe dahil olması" asla kesin değildir. Kavramı "kümeler"e indirgemeyi deneyen matematiksel mantığın işleyişinde, "sıfır-kümesi"nin düzenlenişi ve girişi, özel güçlüklerle dolu olarak kendini göstermiştir. Tamamlanmış bir mantıkî kavram ve sayı teorisinde, "sıfır-kümesi"nden vazgeçilemezdi. Diğer taraftan o, her "kaplamsal" inceleme açısından çelişkiler ve uzlaşmazlıklar taşı-

makla suçlanmış kalırdı. İşte bu uzlaşmaz-çelişkiler, burada mesela Russell'ı salt "kaplamsal" kavrayışı yetersiz olarak görmeye ve onu "içlemsel" kavrayışla tamamlamaya ve derinleştirmeye teşvik eden bir dönüm noktası hazırlığı olmuştur. Çünkü hiçbir elemana sahip olmayan bir küme, açıktır ki, kendi elemanlarının bildirdikleriyle tanımlanamaz; bu küme sadece içlemsel bakımından, belirli bir cümle fonksiyonu sayesinde gösterilebilir.[25] Geleneksel bir kavram teorisi olan soyutlama teorisi, bu meyanda kendi sınırlarını, kavramın inşa edildiği ve "soyutlanan" unsurları verili unsurlar olarak yerleştirmekle de çizer. Kavram, bir dizide ayrıntılardan hareketle ortak olanı belirginleştirir ve farklı-biçimli olanı bırakırsa, o zaman öncelikle bu ayrıntılara kendi formunu yükleyemeden önce, bizzat bu ayrıntıları kendi önünde hazır etmek; onları duyusal ya da görsel kesinliğe "sahip kılmak" zorundadır. Buna göre kavram, olmayan şeyi değil, sadece olan şeyi gösterebilir. Mantığın başlangıcında yer alan bu postülat da, Eleacı mantığın temel düşüncesini anlatmaktadır. Fakat Parmenides'i Demokrit ve Platon izler ve her ikisi -biri fizik alanında, diğeri diyalektik alanında- var-olmayana yeni bir hak ve anlam kazandırırlar. Platon Sophistes'te şöyle söyler: Var olmayı ve var-olmamayı aynı yetkinlikte ve aynı zorunlulukta unsurlar olarak kabul etmeye karar verilmediği sürece, bilme sistemine, kavramlar topluluğu ve kümesine erişilemez. Her tek kavram, varlık üzerine bir bildirim yanında, varolmama üzerine de bildirim taşır: Yüklemli bir cümledeki her "-dır"a bir "-dır-değil"in bağıntılı biçimde tam denk olduğu düşünüldüğü zaman, bu -dır tam olarak anlaşılabilir.[26] Gerçekte kavram, yalnızca bu gerçek olanın

354

[25] Russell'ın mantığında, her x'in $\hat{x}$ şeklindeki herhangi bir cümle fonksiyonunu karşılayan, x'in bütün değerleri için yanlış olan kümesi olarak, sıfır-kümesi tanımlanmıştır. Ayrıntılı bilgi Principles, II, 25

[26] Bkz. Platon, Sophistes özellikle 248 E ff

sınırlarında takılıp kaldığı sürece, gerçek olanı düşünsel olarak belirlemeyi başaramaz. Onun en yüksek ve asıl başarısı, kavramın "gerçek olan"ın gözlenişinden "mümkün olan"ın incelenişine ilerlemesini gerektirir. İşte sadece bu, gerçek olanın karşıtından, "mümkün olmayan"dan uzaklaşamasa da, kavrama eriştirir. Bilim tarihi "mümkün olmayan"ın keşfinin hangi açıdan önemli bir anlam taşıyabildiğini; çoğu durumlarda mümkün olanın dünyasına, sistematik oluşumuna ve düzenine serbest bir genel bakışın, öncelikle çıkarsamayla nasıl kazanıldığını öğretir. Kavram, sırf ilişkilendirici ve tam denklik sağlayıcı bir "bakış noktası" olunca, o zaman kavramın, karşıt olan şeyleri de birbiriyle serbestçe bağlayabilmesi gerekir. İşte böylelikle kavram, bu bağlamada, kendi temelini ve çelişkiyi tam olarak görüp öğrenebilir. "Düzenli gerileme" kavramı gibi bir kavramı anlamak, baştanbaşa anlam dolu ve verimlidir. İşte bu kavramın kendi içinde taşıdığı *var-olmama* anlamı içinde, düşünmeye, mekânsal olanın içyapısı ve geometrik dünyanın varlığı üzerine yeni bir kavrayış yolu açılır. Biz daha önceden kavramın, düşünmenin ilerleme güzergâhı olan açılmış bir yol olmadığını, daha ziyade onun bir metot, bizzat bir yol açma yöntemini oluşturduğunu söylemiştik. Bu yol açmada düşünme, tamamen bağımsız davranabilir: O, verili olanda tamamlanmış olarak önceden bulunan sabit amaç noktalarına bağlanmaz; tersine yeni amaçlar koyar ve bir yolun amaçlara götürüp götürmeyeceğini ve hangi yolun amaçlara götüreceğini sorar. Sembolik mantıkta bu, kendini şöyle gösterir: Bu mantığın dilinde, içinde kavramın temellendiği "cümle fonksiyonu"na, kendinde olarak ne doğruluk, ne yanlışlık tahsis edilemez; bu fonksiyonda öncelikle bu fonksiyonun söz konusu ettiği x değişkeninin belirli değerlerinin var olup olmadığının ortaya konulması gerekir. Böyle bir cümle fonksiyonu, belirli bir anlam amaçlar, ama henüz anlamı gerçekleştirmez: O, kesin ve mükemmel nitelikte hiçbir cevap vermez, sadece sorunun yönelimini

kesin şekilde belirler. Fakat her bilgi, açık ve kesin cevap bulması 355
gerektiğinde, sorunun bu şekilde belirginleşmesini öngörmek zorundadır. Bilginin, kavramda görüldüğü şekildeki belirli hedef hatları kurulmadan, araştırma başlayamaz. İdeal varlık alanındaki gibi empirik varlık alanında da geçerli ilişkiler belirlenemez. Bu bakımdan, felsefe tarihinde, "kavram"ın ilkönce soru formunda ortaya çıkması dikkat çekicidir. Aristoteles, Sokrates'i, genel kavramın "keşfedicisi" olarak gösterir. Bu keşif, bu nedenle Sokrates'te yeni bir bilme biçimi olarak değil, bir bilmeme durumu olarak yer alır. "Nedir" (*τί ἐστι*) şeklindeki Sokratesçi soruda, Sokratik "doğurtma", *λόγοι ἐπαχτχοί* (dışarı çıkarma) metodu kesinleşmiş haldedir. Bilginin gelişiminde de, her yeni kazanılmış kavram, bir deneme, kurulmuş bir denklem, bir problem olarak kalır. Onun değeri, kavramın belirli nesneleri "kopyalama"sında değil, yeni bir mantıkî perspektif açmasında ve bilginin, belirli bir soru-kompleksinin bütününe yeni ve genel bir kuşatıcı bakış yöneltmesini mümkün kılmasında yatar. Bundan dolayı, yargı mantıkî temel fonksiyonlar altında kesin bir niteliğe sahip olunca, bundan farklı olarak kavrama uygun düşen asıl şey, anlatma fonksiyonu olur. Kavram, kesin çözümü yargıya ait olan soruları ortaya atar; o, çözümü sadece belirli bir fikrî nesne-alanı analizinden ya da gelişen deneyimden beklenen bir denklemin başlangıcıdır. Bu anlamda, bilginin içindeki bir kavram tam-yetkin "tanımlanmadan", yani tamamlanmış ve kesin-geçerli bir belirleme haline getirilmeden önce etkili ve verimli olabilir. Çünkü işte bu noktada kavramın temel görevlerinden biri, bilgi problemini sükûnete terk etme değil, onu hipotetik olarak dile getirilmesi gereken yeni amaçlara yöneltmek suretiyle, sürekli akış içinde içermektir. Burada kavramın, daha az soyut, çoğunlukla da genel manzara niteliğinde olduğu, tekrar görülür. Kavram sadece bilinen şeyi sabitleştirip onun genel çerçevesini belirginleştirmez; ayrıca o, yeni bilinmeyen bağlantılar için ufku sürekli olarak tetkik

eder. Kavram sadece, deneyimin ona sunduğu benzerlikleri ve ilişkileri taşımaz, ayrıca yeni bağlantılar da kurar. O, mantıkî-ideal nesne alanının iç organizasyonu gibi empirik seyir dünyasının iç organizasyonunu ortaya çıkartmak için çizimine hep yeniden girişilmesi gereken, serbest bir yön çizgisidir.

356 Böylelikle, kavramı taklit etme eğilimiyle açıklayan ve bu eğilimi sınırlandırmaya çalışan bütün kavram teorilerinin niçin başarısızlığa mahkûm oldukları hemen ortaya çıkmaktadır. Seyir ve saf "temsil fonksiyonu" alanında bile bu sınırlama, mümkün olmayacak bir şey olarak kendini gösterir; burada bile bütün empirik bilgi ve algı teorileri, "üretici hayal gücü" fonksiyonunu, adım başında yardıma çağırmak zorundadır. Gelişmiş ve güçlenmiş yapıdaki üretici hayal gücünün bu başarısı, kavramda önümüze serilmektedir. Kavram, bir taklitler toplamına, hafıza imgelerinin cisimleşmesine dönüştürülmeye çalışıldığında, onun yalın "ne"liğine ulaşılamaz. Yalın fenomenolojik özbilinç bile burada itiraz eder: "Kavram" doğrudan kendini veren bir şey olarak kabul edilirse, o zaman o, kendine ait-değiştirilemez şeyden tamamen başka bir şey olarak, hafızadaki fikirlere karşıt halde olur. Kavramın hafıza imgesiyle eşitliğini tam olarak elde edebilmek için, bilinç alanının arkasına gidilmesi gerekir. Fenomenolojiden ve saf mantıktan psikolojiye geçilmelidir. Kavram ondan sonra, daha önceki duyu algıları tarafından beyinde bırakılmış olan tortuların ve "bilinçsiz" kalıntılarının ürünü olarak ortaya çıkar. Fakat bu noktada, mantıkî sorunun basit anlamının yanlış değerlendirilmesi ve mantığın beyin metafiziğine dönüştürülmesi bir yana bırakılırsa, kavram bu görevi -eğer bu onun gerçek görevi ise- çok kötü gerçekleştirecektir. Ondan sonra, Bacon'ın gerçekliği soyut düşünmede kavrayabileceğini düşünen bir adam örneğiyle ortaya koyduğu alay, gerçekten geçerli olur. Bu örnekte, adam, uzaktaki bir nesneyi daha iyi tanımak için, nesnenin kendisine yaklaşıp onu daha yakından doğrudan doğruya

gözlemekte serbest iken, yüksek bir kuleye tırmanmak ve nesneyi oradan doğru bakışlarıyla bilmek ister. Burada gerçekte, doğrudan algılamadan farklı olarak, kavramın karakteristik "düzeneği"nin, kavramın nesnesini tümüyle kendi görüş noktasında tutmak için, bu nesneyi uzağa, düşünsel bir mesafeye yerleştirmekten ibaret olduğu görülmektedir. Kavram "temsil"e erişmek için "mevcut olanı" ortadan kaldırmak zorundadır. Fakat kavramın gerçekleştirdiği bu değişiklik, katı pozitivizm açısından salt olumsuz bir anlam taşır; ama bizim için artık buna benzer bir olumsuz anlam taşımaz. Çünkü algının ve görsel bilginin analizi bize, bizzat bu değişikliğin içinde bile bu geçişin talep edildiğini ve belirli sınırlar içinde ger- 357
çekleştiğini göstermektedir. O halde kavram fonksiyonu, bilginin bütününe hiçbir çatlak taşımaz. Bu fonksiyon, sadece, duyusal bilginin temel bir eğilimini, yani algılamaya dayalı bilmenin ilk aşamalarında bile etkili biçimde kendini gösteren bir eğilimi sürdürür. İşte bu sürdürmede, şimdi özellikle bu eğilimin gerçekten onaylanması ve yetkinleştirilmesi keyfiyeti gerçekleşir. Benim giriştiğim soyutlama teorisi eleştirisine karşı, bir itiraz ortaya konmaktadır. Bu itiraz şudur: Eleştiri, eğer en yüksek seviyede gelişmiş kavramlardan, matematiğin ve matematiksel fiziğin kavramlarından hareket edilirse, yerli yerine oturur. Ama o, bilimsel bilginin önceki aşamaları göz önüne alınınca; bilimin amaçlarından tamamen uzak, "doğallığımız" içinde, teoriler vasıtasıyla henüz değiştirilmemiş ve genişletilmemiş dünya tablosunu önünde bulan kavram oluşumları temele konulunca, başarılı olamaz. Burada soyutlama teorisinin tezi tam güçlü bir durumda bulunmaktaydı. Çünkü "görsel kavram", gerçekten de bize somut duyusal algıların dizisinden arta kalan "genel hatırlama imgesi"nden gelişmekteydi. Bu arada, bana öyle görünüyor ki, Max Brod ve Felix Weltsch'in "Kavram ve Seyir" yazısında giriştikleri şekildeki bu savunma, burada "soyutlayıcı" kavram kavrayışının başlıca ana hatlarını belirginleştiren netlik ve öz-

lülük vasıtasıyla, bu kavrayışın en sonunda tekrar kapılmak zorunda olduğu diyalektiği, çok açık biçimde tanıtmaktadır. Çünkü kavramın bu temel seyire göre gerçekleştirdiği ve bilgi için önem taşıyan asıl işleyişi, kavramın, duyumlama ve algının sağladığı net ve belirli bireysel imgeleri belirsiz ve karışmış tasarımlar halinde biçimlendirmesinde yatmaktadır. Bu karışmışlık, kavram için zorunlu şart sayılır. O, içinde kavramın var olabildiği varoluş ögesi ve kavramın, -deyim yerindeyse- sadece onun içinde nefes alabildiği bir yaşama atmosferidir. Brod ve Weltsch, ayrıntılı psikolojik analizlerde, algının ve görsel tasarımın, bu ögeye yavaş yavaş nasıl girdiğini göstermeye çalışırlar. Hatırlama aşaması, burada, ortam olarak görev yapar. Çünkü hatırlamada, tek tek duyu etkileri arasındaki sınırların yok edilmesi -ki bu yok etme, kavram tarafından başlatılıp devam ettirilir- başlar. "Gerçekten de içe bakış, esas itibariyle az bulunan özel hafıza imgelerinin, yani içlerinde bir kerelik, tam anlamıyla noktasal sonuçların hatırlanışının, sonraki benzer yaşantıların etkisinden kesinlikle bağımsız kaldığı hafıza imgelerinin na-
358 sıl olduğunu gösterir. Bir hatırlama imgesi, hemen her zaman bir etkiler dizisini temsil eder. Bir arkadaşı hatırlama, bunu bana birçok ilişki içinde, eşzamanlı olarak ifade eder. Bir coğrafyayı düşünürsem, orası, sık sık gördüğüm gibi, farklı boyutlarıyla, farklı aydınlık ve hava içinde önüme serilir. Fakat bundan dolayı, birbirinden ayrılmış haldeki birçok şeyi içine alan bu imgelerin görsel olarak varolmaları sona erer. O halde gerçekten genel nitelikteki hafıza imgesi, dünyanın sınırsıza doğru ilerleyen parçalanışından kurtulmak için ayrıntılı ve apayrı imgelere parçalanan şeyi tekrar yüksek bir birlik oluşacak şekilde birbirine bağlayan tasarımların ortaya çıkması gerektiği ...şartına uygun olur. Bunu yerine getirme işini, genel hafıza imgesi üstlenir: Kendi apaçıklığı dolayısıyla birbirinden net olarak ayrılmış tasarımlar içinde, bu tasarımları kapsayan karışmış tasarımlar olarak. ...Net ve karışmış parçacıkları, bu

genel hafıza imgesi içinde değiştirme niteliğinde, yaşamış olduğumuz tasarımların adeta tam bir kopyası vardır. Onların hepsi, özel biçimde karışmış tabakalaşmayla, genel hafıza imgesi içinde temsil edilerek ortaya çıkar." Bu şey-durumunu işaret etmek için, Brod ve Weltsch, belirli bir sembolü, A+x sembolünü ortaya atarlar. Burada x'e çeşitli şeyler karışırken, A, yaşanmış çeşitli tasarımlarda, mesela farklı aydınlık ve hava içinde coğrafyada ortak olan şey anlamına gelir. "Böylece biz, karışmışlık içinde, görünüşte karşıt ve bugüne kadar da büyük boyutlu çelişkiler olarak tanımlanan iki özelliği, *Bir* içinde birleştirmemizi sağlayan yardım vasıtası bulduk: 'Somut' ve 'soyut'. Şimdi (A+x) formunun karışık tasarımları; işte somut ve soyut tasarımlar vardır." Bundan dolayı, eğer biz düşünmeyi keyfî olarak bilimsel bilginin alanıyla daraltmayıp, onu kendi dışlaştırdıklarının topyekûnu içinde kavramayı denersek, gerçek bir düşünme psikolojisinin temeli atılır. Ondan sonra düşünme, "(A+x) ürününün etkili oyunu"ndan başka hiçbir şeyin içinde mevcut olmaz. "Düşünme, karışmış genel seyir içinde düşündüğümüz kesin belirleme gibi görünmektedir."[27]

Bu görüşlerle, kavram probleminin gordionvari düğümü çözülmemiş, ikiye parçalanmıştır. Eğer biz etkilerin önünden kaçıp da 359
tam tasarımın karışmışlığına sığınırsak, acaba bu, tek tek etkilerin sınırsız çeşitliliği ve dağınıklığından gerçekten bir "kurtuluş" olabilir mi? Acaba bu çokluğu terk etmek ister miyiz ve terk edebilir miyiz? Ya da, kavram oluşumunun anlamı, onun, çokluklar ve özeller lâbirentinde, elimize bir arian ipliği vermesinde yatmaz mı? Gerçek kavram, seyrin dünyasından, sadece çok kesin şekilde yeniden seyre geri götürmek maksadıyla vazgeçer. Kavram, özelin be-

[27] Brod ve Weltsch, Anschauung und Begriff. Grundzüge eines System der Begriffsbildung (Seyir ve Kavram. Kavram Oluşumu Sisteminin Ana Hatları), Lpz. 1913, s. 72 ff., 144.

lirlenimine, belirlenişine hizmet eder. Buna karşılık, bu belirleme fonksiyonunun, sadece gelişmiş ve kesin nitelikli kavramlar olarak bilimsel kavramların içinde barınmasına itiraz edilemez. Bu fonksiyon, öncelikle bu kavramlarda tam özlülük içinde ortaya çıksa bile, en açık biçimde onların içinde kavranıp mantıkî analize açık olursa, o zaman elbette söz konusu kavramlarla sınırlanmış halde kalmaz. Bu belirleme fonksiyonu, teorik-bilimsel kavramın üreme hücrelerine ve onun, Brod ve Weltsch tarafından "somut kavramlar" olarak işaret edilen ilk basamaklarına tam uygun olmaktadır. Bu teorik- bilimsel kavramlar da, cins kavramları değil, bağlantı kavramlarıdırlar. Bağlantı kavramları, şeylerin belirsiz nitelikli ortak sembollerini koymaz; sadece algının içinde sırf tek ve göreli yalıtılmış biçimde var olan şeyler arasında köprü kurar. Mesela, içinde kırmızı ile mavinin, sarı ile yeşilin herhangi bir şekilde belli belirsiz ve iç içe parladığı cins imgesi, somut renk kavramı değildir. Cins imgesi/kavramı, bağlantı kavramı vasıtasıyla, duyusal yaşantıların bütününden, kendine özgü nitelikler taşıyan bir alan olarak ortaya konup belirli bir bağıntı unsuruyla, ışık ve göz ilişkileri yoluyla "tanımlanır". Eğer kavram gerçekten duyusal yaşantıların unsurlarından birinin dönüşümünden, ayrımlaşmaların yeniden düzenlenişinden ibaret olsaydı, çokluğun somut ayrımlaşmalarını, düzenlenişini ve düzenini bu şekilde apaçık kavrayabilmek nasıl
360 mümkün olurdu?[28] Farklılıkların kavram sayesinde anlaşılması ve

[28] Bu konudaki ayrıntılar, "Töz ve Fonksiyon Kavramları" eserimde, s. 23 ff. Burkamp da, orada anlatılan temel fikirlerle uzlaşır nitelikte, şöyle söyler: "Bireysel şeylerden hareketle biz, 'köpek' ve 'sandalye' gibi 'kavramlar'a; oradan da 'yığın', 'cisim', 'organizma' gibi daha yüksek kavramlara yükseliriz. Ayrıca bireysel durumlardan biz, 'enerji', 'akım kuvveti', 'elektrik miktarı' kavramlarına yükseliriz. Bireysel sayılardan 'sayı', 'asal sayı' kavramlarına da yükseliriz. Bu kavramlar arasına, birleştirici ilkeyi koyarız. ...Fakat bu ilke-koyma, öncelikle alt aşamalara inebildiğimiz takdirde anlam kazanır. Yasalık bakımından cisim ve kütlede söz konusu olan şey,

ondan türetilmesi yerine, farklılık kavram içinde kaybolmuş olunca, bu, yeniden düzenleme fiili olmaz mı? Biz ise, kavramın kavranışındaki sistematik karşıtlıkta durup kalmayarak, bu karşıtlığın derin temellerini sorduğumuzda, burada yeniden merkezî problemimize, temsil problemine işaret edildiğini görmekteyiz. Temsilin ve "onun imkânının şartları"nın kavranışı, kavramın kavranışını belirler ve ona egemen olur. Brod ve Weltsch'in, ortaya koydukları teoride, "kaybolmuş tasarım"a başvurmalarının nedeni, kesinlikle sadece böyle bir tasarımın; yani sadece istisnasız-belirleyici olmayan, adeta bütün renklerde oynaşan bir tasarımın, içeriklerin çokluğunu temsil edici olarak işin içine girme gücüne sahip olmasıdır. Bir tasarımın bu göreli kesinsizliği, yalnızca, onun yorumlanabilirliğini temellendiren, tasarıma mümkünlüğü ödünç olarak tekrar başka bir "anlam"da veren şey olmaktadır. Burada bundan dolayı şu karara varılır: "Kavramın temel niteliği -ki bu nitelik, kavram teorisyenlerinin önüne tarif edilemez güçlükler koymaktadır- belirsizliğin yorumlanabilme özelliğini (A+x)'e nüve halinde verir: Kavramın içlemi yanında kavramın kaplamı. ...Birçok nesneyi adlandırmak için, tek bir tasarım, nasıl oluşturulabilir? Bütün önceden gerçekleşmişliklere dayanarak şu cevabı verebiliriz: Bir (A+x)'in A'sının x'e sunduğu sınırların içinde, (A+x)'in farklı tasarımlara dönüştürülebilmesiyle; o halde herhangi bir güçlük olmaksızın, (A+x)'in, bu şimdi varolan ve bir diğerinden ayrılan tasarımlarla, özdeşlik

şimdi kavram-mantığı nitelikli ilkeye dayanarak, 'sandalye' ve 'halı' için de, nihayet esasında bana ters gelen bireysel sandalye için de oluşur. Bu bireysel sandalye, bana şimdi kendi varlığı içinde, altında sandalyenin bulunduğu bütün kavramların iç içe geçmişlikleri vasıtasıyla kazandırılmıştır. ...Bireysel olanın kazanılmasının temeli, bütün bunlarda, genel kavram için geçerli olan yasaların, genel olanın bilinmesinde de bulunmasıdır. Bilmenin özel olandan ve özellikle bireysel olandan bu şekilde kazanılması, kavramların tüm hiyerarşisinin amacıdır. ...Alt aşamalar için biz, daha yüksek aşamalarda çalışırız." (Burkamp, Begriff und Beziehung I, Studie s. 2 f)

yargısı vasıtasıyla bağlanabilmesiyle. (A+x), bu tasarımlara karşılık gelen nesneleri adlandırır. (A+x)in farklı özdeşlik yargılarının öznesi olabilme özelliği, kavramın fonksiyonunu, yani "adlandırma"yı mümkün kılar. Böylece bende mesela birbirinden açıkça ayrı olan iki bireysel imge; yatan köpek imgesi (L) ile oturan köpek imgesi (S) varolmuş olabilir. Ben ise, bundan böyle L ve S'den ve benim bildiğim başka köpek pozisyonlarından, onun (A+x)'ini
361 oluşturursam; yani ben onlardan belirsiz nitelikteki köpek tasarımını çekip alırsam, o zaman bu imgeler, bazen yatan köpeğin tasarımını (x_1), bazen oturan köpeğin tasarımını (x_2) içerir. Buna göre, benim için, bir ($A+x_1$) veya bir ($A+x_2$), bu şekildeki A+x'i 'işaret edebilir'."[29]

Temsil durumunu kavrayışımızla temsil edilenler arasındaki karşıtlık, daha önceki kılı kırk yarıcı düşünmelerimize göz attığımızda, en net ifadesini burada bulabilmektedir. Çünkü bizim sürekli mücadele ettiğimiz anlayış, tasarımın bizzat kendinde varolan bir şey olarak onun sembolik içeriğinin, yani tasarıma belirli bir anlamı ödünç veren şeyin, tasarımdan bilfiil ayrılabilecek bir parça olarak görülebileceğini kabul eden anlayıştır. "Anlam" ve "varoluş", bir tasarımın bileşenleri olarak görülebilmeleri ve bu bileşenlerin kendiliğinden "bir araya gelmeleri" anlamında, eş türden değildir. Burada kavramın ifadesi olarak seçilen kalıplaşmış ifadede, yani (A+x) ifadesinde, A ve x, "genel" ve "özel"in ya da "tekil"in ifadesi basitçe + (artı) işaretiyle bağlanınca, şüpheli görülmelidir. Acaba gerçekten bu anlamdaki genel ve özelin; yani kavramın içeriği ile onun kapsamının; kavramda düşünülmüş ve duyusal seyirde ya da algıda "verilmiş" olan şeylerin, birbiriyle toplanması mümkün müdür? Kavramı vasıflandıran ve belirginleştiren "organik" birlik,

[29] Brod und Weltsch, a. a. O., s. 77 f.

böyle bir toplama fikriyle, salt yığın nitelikli bir topluluk haline getirilir. Belirli bir kavramı işaret eden φ (x) cümle fonksiyonunda, fonksiyon vasıtasıyla özetlenen tek tek değerlerle bizzat fonksiyonun ifadesi, aynı çizgide bulunmaz. Burada birbiriyle ilişkilendirilen "unsurlar", bir toplamın ögeleri olarak düşünülemez. φ (x) ifadesini, farklı varoluşa sahip bileşenlerine ayırıp φ (x)'ten bir φ+x oluşturarak kavranabilir hale getirme isteği, kendi içinde çelişki doludur. Çünkü φ fonksiyon işareti, başka değişken niceliklerle ögesel aritmetik işlem vasıtasıyla bağlanabilen tek tek sayısal niceliklerin ifadesi değildir. Biz daha önce "kavram"ı, bir dizideki tek tek üyelerin birbirini arka arkaya takip ediş kuralını gösteren bir genel dizi "üyesi"yle karşılaştırdık. Bu dizi kuralı, diziye ait olan tek tek ögeleri belirli şartlarla sınırlandırır; fakat kuralın kendisi, dizinin bir parçasını oluşturmaz. $\frac{1}{2}$ $\frac{2}{3}$ $\frac{3}{4}$ $\frac{4}{5}$ vs. şeklindeki aritmetik 362
dizi formu, genel bir fade olan $\frac{n}{n+1}$ ifadesiyle gösterildiğinde, bu $\frac{n}{n+1}$ artık tek bir büyüklüğü ifade etmez $\frac{n}{n+1}$, parçaların salt toplamı olarak değil, karakteristik bir bağıntı sistemi olarak kabul edilince, dizinin bütününün ilkesi konumunda bulunmaktadır. Buna benzer olarak, geometrik bir örnek seçelim: Genel bir kavram olarak konik kesit "kavramı", bireysel anlamda daire, elips, parabol ve hiperbollerin imgelerini iç içe geçirip belirsiz bir genel imge halinde birleştirerek elde edilemez. Bu kavram, elips ve dairenin, hiperbol ve parabolün tamamen belirli ve belirlenim kazanmış geometrik formlar olarak yakalanıp, ama onların aynı zamanda yeni bir ilişki bağlamı içine sokulmalarıyla; bu şekillerin hepsinin, doğruca koniye kadar giden -çünkü bu şekiller koniyle bağıntılı farklı kesitlerdir- karakteristik bir "manzara" ve yönelim taşımalarıyla elde edilebilir. İlke gereğince aynı şey, "görsel kavramlar"ın en yalın durumları için de geçerlidir. Bu kavramlar da, hiçbir zaman duyusal etkilerin ve hafızadaki fikirlerin bölünmemiş kütlesini oluştur-

maz; tersine onlar, etkilerin ve hafızadaki fikirlerin düzenleniş formunu ifade eder ve kendine özgü biçimde "eklemleniş"lerini kapsar. Görsel kavramlarda ayrılan şey, onların bileşenlerinin bir diğeriyle karıştırılıp harman yapılması şeklinde değil, bileşenlerinin ilişkisinin, geriye, herhangi bir bağlayıcı unsura doğru bakarak yakalanması şeklinde, "bir arada" görülür. Yunanca'da ay "ölçen" ($\mu\acute{\eta}\nu$), Latince'de "aydınlatan" (luna) olarak adlandırılır; bu farklı adların temelini ise, farklı bir "görsel kavram" oluşturur. Fakat bu görsel kavram, her iki adlandırma durumunda, sadece karşılaştırma ve tam denklik motifi, açıkça ya da belirsiz biçimde görülebilen bir şeyi ifade eden "görüş noktası" olarak etkili olur. Burada, bu görüş noktasının bilginin sürekli ilerleyişinde yerini koruyup koruyamaması; onun, bilginin objektif inşasında başka bir görme kipiyle ortadan kaldırılıp kaldırılmaması aynı derecede önemlidir. Bu tür değişiklikler gerçi kavramın içeriğini ve bilimsel geçerliliğini ifade eder, ama onun salt formunu ifade etmez. Eğer farklı diller kelebeği "kuş" olarak işaret ederlerse, bu adlandırmayla ifade edilen bağ-
363 lantı, düşünme organizmalarının düzenlerini belirli "doğabilimsel", morfolojik ya da psikolojik kıstaslara göre sistematik biçimde tasvir etmeye gider ditmez, aydınlanmalıdır. Fakat bu tür kıstaslar yerine, yalnızca görsel nitelikteki "uçma" unsurunu temel alan tamdenklikçi bakış açısı, bu kıstasıyla, kesinlikle anlamsızca açıklama yapmaz; tam tersine, sadece bilimsel genel-bakışın duruş noktası yerine başka ve mükemmel bir duruş noktası geçirmek zorunda olan başka bir duyu kıstasını ifade eder. Görsel kavramlardan bilimsel kavramlara geçişte böyle bir kıstas değişiminin zorunlu olarak ortaya çıkması keyfiyeti, bu şekildeki değerlendirme işleminin "bilim öncesi" kavramlarda bile etkin olmadığını ve bu kavramların da, ilişkilendirici düşünmenin belirli temel kurallarını izlemediğini asla kanıtlamaz. Oysa Brod ve Weltsch'in teorisi, en azından

bilim öncesi kavramı -çünkü bu teori, bilimsel kavram için kendi tezini çok önemli, hatta kesin noktalarda sınırlamıştır[30]—sırf tasarım ve hafıza imgelerinin akışından oluşturmaktadır. Bilinç bu teoride, fotoğrafik nitelikli ışığa duyarlı bir plakaya benzer; zamanın ilerleyişinde bu plaka üzerinde, en sonunda hatları belirsiz genel tabloya geçmek için birbirini örten ve bir diğeriyle kaynaşan farklı imgeler üretilir.[31] Fakat bu benzetme, kavram oluşumunun oluşsal sürecinin ifadesi olarak geçerli kılınmak istense bile, böylelikle kavramın mantıkî fonksiyonunun, onun farklı bireysel seyirleri "adlandırma" ve işaret etme yeteneğinin nasıl kavranabileceği, daima belirsiz kalır. Çünkü kavramın tek tek etkilerden oluşmuş olması durumu, kavramın temsil etme fiilinden ortaya çıkan gücünü, sadece kendisi için bile olsa ona hiçbir zaman ödünç veremez. Böyle bir genel tablonun fotoğrafik plaka üzerinde oluştuğu kabul edilmiş olsun! O zaman bu plaka, hiçbir zaman bu şekildeki bir tabloyu bilmeye; tabloyu oluşturan tek tek unsurlarla tablonun ilişkilendirilmesine ulaştıramayacaktır. Böyle bir ilişki, kavramın üretildiği sürecin adeta geriye doğru işletilmesini ve kavramı meydana getiren unsurların, içine girdikleri karışımdan kendilerini kurtarmalarını ve birbirinden tekrar ayrılmalarını talep ederdi. Eğer biz fotoğrafik plakayı dolduran tek tek etkilerin hepsinin karışması işini yürütme hakkını plakaya tanırsak, acaba daha sonra ondan, ayırma gücünü de beklememiz gerekir mi? "Temsil"de gerçek anlamda kabul ve talep edilen şey, elbette budur. Her "temsil etme" fonksiyonu, özdeşleştirme ve ayırma fiilini kendi içinde taşır. Özdeşleştirme ve ayırma, sırf birbiri arkasına değil, sıkı biçimde iç içe geçmiş olarak düşünülmeli; ayırma içinde özdeşlik konumlaması, özdeşlik ko- 364

[30] Bkz. özellikle Brod ve Welsch'in, Töz ve Fonksiyon Kavramları eserimle girdikleri eleştirel tartışmaya; s. 234 ff.

[31] Bkz zikredilen eser, . özellikle s. 74 f.

numlaması içinde ayırma gerçekleştirilmelidir. Kavramların bu "genişleme" ve "daralma, "gevşeme" ve "kasılma" niteliği için, etkileme ve olay tarafından, yani şey dünyası tarafından kavramlara sıkıştırılmış olan bütün benzerlikler reddedilir. Burada, sadece karşıt problem-koyma devam eder: Burada biz, kavramın nesnel bilgide kanıtladığı ve nesnel bilginin inşası için icra ettiği şeye ilerlemek için, kavramın anlamıyla başlamak zorundayız. Buna karşılık, "genel"i tek başına bir şey olarak düşünme fiili, temel bir fiil olan zihinsel "temsil" fiili, hiçbir zaman parçalara ayrılarak ve adeta bu parçalar içinde tuz-buz edilerek anlaşılamaz. O zaman temsilin kopmuş parçaları ya da kalıntıları elde tutulmaz; tam tersine, bununla, sadece salt bir varoluş halinde temsilin anlam çevresinin dışına doğru çıkılır ki, bu varoluştan geriye, anlamın alanına götüren hiçbir yol yoktur.[32]

II. Kısım: Kavram ve Nesne

365 "Saf Aklın Eleştirisi"nin kazandığı en önemli şeylerden biri, bu eleştiriyle, "kavram" ve "nesne" ilişkisi probleminin, tamamen yeni bir ifade ve ilkesel olarak tamamen farklı bir metodik anlam kazanmış olmasıdır. Bu değişim, Kant'ın "genel" mantıktan "aşkın" mantığa kesin bir geçiş gerçekleştirmesiyle mümkün olmuştur. Bu geçişle, ilk başta kavram öğretisi ruhsuzlaşmaktan kurtulmuş; geleneksel ele alıştaki kavram öğretisi de, git gide ruhsuz duruma düşmüştür. Kavramın başarısı, artık sırf parçalayıcı ve şeklî bir işleyiş olarak değil, üretici ve inşa edici bir işleyiş olarak ortaya çıkar. Kavram artık, mutlak gerçeklikten az ya da çok uzaklaşmış ve solmuş, kendinde varolan herhangi bir kopya değildir. O, deneyimin

[32] Ben burada tamamlayıcı olarak, "Düşünme Psikolojisi ve Mantığın Sınır-Soruları Bağlamında Bilgi Teorisi" makalemdeki ayrıntılı anlatımlara işaret ediyorum. Jahrbücher für Philosophie, hg. von W. Moog, c. III, Berlin 1927, s. 55 ff.

ön şartı ve böylelikle de deneyim nesnelerinin imkânının şartı haline gelmiştir. Kant için nesne sorusu, geçerli bir soru haline, bir *quid juris* sorusu haline gelmiştir. Nesnenin *quid juris*i ile ilgili olarak ise, başka bir soru olan kavramın *quid juris*i sorusu cevaplanmadan önce, kesin cevap verilemez. Çünkü kavram, nesnesel bilincin ilerleyişinde, bilginin eriştiği en son ve en yüksek aşamadır. "Kavramdaki yeniden tanıma sentezi", "seyirdeki kavrayış"ın ve "hayaldeki taklit"in sentezine, "nesnel" bilginin inşasındaki gerçek temel taş olarak eklenmelidir. Bir "nesne"yi bilmek, sadece, temaşanın çeşitliliğini nesnenin düzeniyle ilgili olarak belirlenen bir kurala bağımlı hale getirmek anlamına gelir. Böyle bir kuralın ve kural vasıtasıyla yerleşen birliğin bilinci ise kavramdır ve başka bir şey değildir: "O halde bilincin birliğinin aşkın temeli, bütün temaşalarımızın 366
çeşitliliklerinin sentezinde, demek ki nesnelerin kavramlarında da; böyle olunca da deneyimin bütün nesnelerinde de bulunmalıdır. Temaşa alanımızda herhangi bir nesne olmadan, nesneleri düşünmek mümkün olamaz. Çünkü bu nesne, kavramın böyle bir sentez zorunluluğuyla ifade ettiği bir şeyden daha çok hiçbir şey değildir."[33]

Bundan böyle kavram, kavram ve nesne probleminin sentetik birlik problemiyle bu ortak ve geri dönüşlü ilişkisiyle, "genel mantık"taki temelinden daha geniş bir temele yerleşmiş olmaktadır. Artık hiçbir şekilde kavramı salt cins kavramı olarak, *conceptus communis** olarak kabul etmek yeterli değildir. Çünkü kavramda, doğrudan doğruya, karakteristik ve kesinleştirici bir unsur eksiktir. Kavram bilincin sentetik birliğinin değil, analitik birliğinin salt bir ifadesidir. Fakat analitik birlik, sadece önceden düşünülmüş müm-

[33] Krit. d. rein. Vernunft, 1. bs. s. 106.

* Ortak/genel anlayış.

kün sentetik bir birlik sayesinde tasarlanabilir. "Farklı tasarımlar olarak ortak düşünülebilecek bir tasarım, kendi dışında farklı bir şeye kendinde sahip olan tasarımlarla ilgili olarak görülür; böyle olunca tasarım, ben *conceptus communis* halinde inşa edilen analitik bilinç birliğini tasarımda düşünemeden önce, daha önceden başka tasarımlarla (sadece mümkün olsa bile) sentetik birlik içinde düşünülmelidir."[34] Buradan sonuç olarak, şey kavramının niteliğini geniş boyutlu ve verimli biçimde kavrayış çıkar. Eski metafizik ve ontoloji, şeylerin birliğini "tözel" birlik olarak kabul eder. Şey, durumların değişiminde varlığını aynı biçimde sürdüren kendi kendisiyle özdeş olandır. Öyleyse şey, bağımsız ve kendisi için varolan olarak, "ilinekler"e, yani değişen durumlara karşıt halde bulunur; o sağlam çekirdektir. İlinekler o çekirdeğe sadece dıştan doğru girer. Aşkın mantık ise, burada da şeyin analitik birliğini sentetik birlik haline getirir. Şey artık, -deyim yerindeyse- değişebilir belirlemelerin dizildiği maddî bir iplik değildir: O bu iplikte, sistemi, bizzat dizilenmenin formunu ifade eder. "Eğer biz bir nesneyle ilişkinin, yeni bir özellik için tasarımlarımıza ne ifade ettiğini ve hangi şeyin böylelikle tasarımların içerdiği şeylik olduğunu araştırırsak, o zaman ilişkinin, tasarımların sürekli bir niteliğe bağlanışını zorunlu hale getirmekten ve bir kurala bağlı olmaktan başka hiçbir şey yap-
367 madığını; tersine olarak ise, tasarımlara sadece, tasarımlarımızın zaman ilişkilerinde kesin bir düzenin zorunlu olmasıyla nesnel anlam verildiğini buluruz."[35] Öyleyse artık mutlak nesne olarak "nesne" değil, "nesnel anlam", merkezî problem teşkil eder. Dolayısıyla "kendinde şey" olarak nesnenin özelliği değil, "bir nesneyle ilişki" imkânı sorulur. Bu ilişki, sadece bilginin tek başına bir görün-

[34] Krit. d. rein. Vernunft, 2. bs. s. 133.
[35] Krit. d. rein. Vernunft, 2. bs. s. 242 f.

tüde, bireysel bir *burada* ve *şimdi* içinde verilmiş olan bir görüntüde durup kalmamasıyla; bilginin tek görüntüyü deneyimin "bağlamı" içinde dokumasıyla gerçekleşir. Kavram, deneyimin imkânının dayandığı binlerce bağlantının kurulduğu bu örgüde, her zaman etkili olan şeydir. Kavram, empirik nitelikli tek tek verilerin katılığını aşmaya, bu katılığı bir kesintisizlik, bir zaman ve mekân kesintisizliği içinde birleştirmeye çalışır. Ama işte o bunu, sadece onlar arasında sürekli ve genel geçerli tam denklik kurallarını oluşturmak suretiyle; yani mekândaki bir arada oluşu ve zamandaki arka arkaya gelişi belirli yasalara bağlamak suretiyle yapabilir. Tek tek algıların kavramda ve kavram sayesinde yaşadığı birleşme, bizim açımızdan "doğa" düşüncesini oluşturur. Çünkü bu doğa düşüncesi, şeylerin genel yasalara göre belirlenen varoluşu anlamına gelir.

"Aşkın"ın nesnesi, bu düşüncelerle, kelimenin metafiziksel anlamında yer değiştirmiştir. Fakat nesne aynı zamanda -bunu özellikle eleştirel bilgi.öğretisi karakterize eder- ilkesel olarak, görsel olmayan bir şey şeklinde belirlenmiştir. Çünkü aşkın estetiğin başlangıç önermelerine göre, içinde duyumlamaların doğrudan doğruya düzenlendiği şeyin kendisi nasıl duyumlama olamazsa, aynı şekilde, çeşitli seyirleri bir diğeriyle bağlayan kuralın kendisi de seyir olamaz. Bundan dolayı, bizim "nesne" olarak adlandırdığımız şey, seyrin değişmez değerleri karşısında, salt x, saf bir düşünülmüş birlik noktası haline gelir. "Eğer bilgiye uygun düşen, böylece de farklı olan nesnelerden söz edilirse, acaba ne anlaşılır? Bilgimizin dışında, ona uygun düşecek biçimde bu bilginin karşısına konulabilecek başka hiçbir şeye sahip olmadığımız için, bu nesnenin, sadece =x şeklinde bir şey olarak düşünülmesi gerektiği, kolayca anlaşılabilir."[36] "Nesne" ile "kavram"ın kesin ve tam bir bağıntısını

[36] Krit. d. rein. Vernunft, 1. bs. s. 104.

368 kurmak için, bu nesne düşüncesinin ifadesine ihtiyaç vardır. Bir nesneyi kavramak, artık nesnenin düşünce tarafından bütün boyutlarıyla gerçekten kavranması, yakalanması ve kuşatılması anlamında mümkün değildir. Bilginin temel ilişkisinin bu türden resim gibi tasvirleri yerine, saf bir fikrî ilişki, bir sınırlama ilişkisi ortaya çıkar. Kavram, bizzat nesnelleştirmenin zorunlu ve vazgeçilmez temeli olursa ve olduğundan, o sadece nesnelerin, değişmez temel birliklerin deneyimin değişiminde var olabildiğini kabul eden bir fonksiyonu temsil ettiğinden, objeyle ilişkili olmaktadır.

Bu kavrayışa bir kez erişildiği zaman, burada sahip olduğu genel mantıkî şart ilişkisini tekrar özel bir şey ilişkisine dönüştürmeye ve bu ilişki vasıtasıyla açık hale getirmeye çabalayan bütün bilgi anlatımları, geçerliliklerini, hatta anlamlarını kaybederler. Bilgi ve nesne, artık, biri "bir tarafta", diğeri "öbür tarafta" olarak aynı mekânsal objelerle karşı karşıya bulunmaz. Yüzyıllar boyunca bilgi probleminin formüle ve ifade edilişine hâkim olan bu türden bütün vasıflandırmalar, kesinlikle uygun olmayan bir şey, salt "mecaz" olarak kabul edilmiştir. Nesne ne içte, ne dışta; ne bu tarafta ne öbür taraftadır. Çünkü nesneyle ilişki, ontik-reel değil, sembolik bir bağıntıdır. Modern psikologlar ve bilgi teorisyenlerinden özellikle Theodor Lipps, Kant'tan bir hayli ayrılan yoldan giderek, önceden beri mevcut olan temel problemi tekrar net ve özlü biçimde dile getirmeyi başarmıştır. Elbette onda da, "bilinç" ve "nesne" ilişkisi neredeyse tamamen mekânsal nitelikteki mecazlı bir dil içinde anlatılır; bu dil sayesinde ise bilinç ve nesne, birbirinden ayrılmış "çevreler" olarak ortaya çıkar. Bilinç bir nesneyle karşı karşıya olup onunla ilişki kurmak için, kendini, kendisinin dışında yakalamak "zorundadır". Bu ilerleme ve geçiş, "aşkın" şeye bu yatkınlık, onun kendine özgü fonksiyonudur. Bilinç, kendi gerçek özü gereğince, işte, bu "kendi gölgesinin üzerine sıçramak"tır. Başlangıçtaki bu tasvir, Lipps tarafından tasvire salt mecazî nitelik tahsis edi-

lerek, hemen düzeltilir. Çünkü bilinç içeriğinin nesneselliği, bir şeye yönelmesi ve bu içeriğin bu nesnelliği temsil etmesi olayı, Lipps tarafından ortaya konulduğu gibi, sebep ve sonuç arasındaki bir bağıntıyla değiştirilemez. "İşaret etme", kesinlikle özel bir etkide bulunma durumu olarak görülemeyeceği gibi, genel bir etki formundan da türetilemez. "Kelimenin gerçek anlamında görüntü (mesela 369
bir yankının duyumlama içeriği) ile onun temelinde bulunan gerçeklik (fiziksel anlamda ses dalgası) arasındaki ilişki, nedensel ilişki değildir; tersine bu ilişki, kusursuz bir gerçek nitelik ilişkisi, sembolleştirilenle sembolün ilişkisidir. Bu sembolik ilişki ya da bağıntı, yankı diye adlandırdığım duyumlama içeriğinde ya da bu içerikten hareketle, ilk önce ona eşdeğer bir nesneyi düşünmem ve gerçek diye zannetmem, sonra bu gerçek nesneyi nedensellik yasasına göre ses dalgası şeklinde farklı düşünmem olayıdır ki, bu olay, daha geniş biçimde tasvir edilemez. Bu düşünce farklılaşmasında, kendine özgü sembolik bağıntı; gerçek bir nesnenin, bir içerik içinde başka türlü düşünülmesi; başka bir temsil ilişkisi ....varolmaya devam eder. Bu durum, bu düşünce değişiminde, ses dalgaları ilkönce nesnel gerçek sanılanın yerine geçtiğinden ya da bu nesnel gerçek sanılan şey, ses dalgaları içinde düşünüldüğünden, şaşılacak bir şey değildir."[37]

Bu önermelerde, felsefenin içeriğindeki gibi tarihinde de, nesne problemi gibi kavram probleminin de etrafında döndüğü merkez nokta, kendine özgü açıklıkla ve üzerinde önemle durularak işaret edildiği için, bu önermeleri ortaya koymaktayız. Nesne ve kavram problemi, çoğunlukla birbirine paralel problem olarak görülmüştür.

[37] Lipps, Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik (İçerik ve Nesne; Psikoloji ve Mantık). Sitzungsberichte der Münchener Akademie, Philosoph.-philol. Klasse, 1903, s. 594; bkz. özellikle Lipps'in, psikoloji zeminindeki "Düşünme ve Nesneler" makalesine, 3. bs. Lpz. 1909, s. 12.

"Fikirler"in düzeni "şeyler"in düzeni yanında ortaya çıkmalıdır ve şeylerin düzenine nokta nokta karşılık gelmelidir. Böyle olmakla birlikte, bu görünüşteki paralellikler, kendinden hareketle, ortak bir noktayı belirler. Onlar, temel olgu olan "temsil" olgusunu hedefler. Fakat aynı zamanda bu genel olgunun içinde, artık keskin bir ayrılma gerçekleşmelidir. Kavram gerçek ve apaçık mantıkî biçimlenişini henüz kazanmadan önce, onun, temaşa alanındaki başarısını nasıl gerçekleştirdiği ortadadır. Kavram temaşa edilen temel unsurları özetler; bu unsurlara bağlıdır ve onları birbiriyle ilişkilendirir. Fakat bu şekilde oluşan bütün ilişkiler, her zaman ayrı alanlarda gerçekleşmekte ve bu alanlardaki belirlemeler olarak ortaya çıkmaktadır. İlişkiler, sırf "bilme" içinde kavranabilen salt soyut bağıntılar değildir; tersine onlar, görsel gerçekliğin biçimleri olarak
370 önümüze serilir. Biz Helmholtz'un, kendi algı teorisinde, "kavram"ın katkısını işte bu birincil yapı oluşumunda ortaya koyduğunu; hatta onun, kavramın esaslı başarılarından birini bu noktada gözlemlediğini gördük.[38] Fakat dar ve sınırlı ifadesi içinde kavram, sadece seyir imgelerinin somut biçimde arka arkaya geliş "yasasının canlı tasarımı"nı olan "görsel kavramlar"dan, elbette kendi özel mantıkî niteliği itibariyle ayrılmalıdır. Burada onun anlamı, artık görsel bir dayanağa, herhangi bir veriye veya ürüne tutunup kalmış değildir. Burada kavramın anlamı, bir bağıntı sistemi içinde, bir "hakikatler" ve "yargılar" sistemi içinde düşünülür. İşte nesne bilincinin iki tür oluşumu da, bu ikili anlama, kavramda gösterilebilen bu potansiyele uygun olmaktadır. Nesne oluşumunun ilk aşaması, nesnel varlığı tamamen görsel bir varlık olarak, yani seyrin temel düzenleri olan mekân ve zaman düzenleriyle ilgili ve onlar tarafından düzenlenen bir varlık olarak kuşatır. Varlık bu düzenler

[38] Bkz. yukarıda s. 333 ff.

içinde "bulunur"; o, belirli bir mekânsal çevre çizgisine ve kesin bir zamansal süreye sahiptir. Fakat bilimsel bilgi ilerlediği ve asıl metodik gereçlerini oluşturduğu ölçüde, nesne kavramını seyirle doğrudan bağlayan bağ yavaş yavaş gevşer. Kavram artık, şeylerin "gerçekliği"ne bağlanıp kalmaz; "mümkün"ün serbest kurgusu haline gelir. Kavram hiç gerçekleşmemiş bir şeyi inceleme çerçevesi içinde gösterir ve onu, norm ve düşünsel kıstas olarak yerleştirir. İşte bu nitelik, kelimenin gerçek anlamında, "teori"yi salt seyirden ayıran şeydir. Teori, özellikle seyrin sınırlarını zorla geçip saf teori şekline gelerek mükemmelleşir. Hiçbir teorinin, özellikle ispata dayalı hiçbir matematiksel doğa olayı teorisinin, saf düşünme seyir zemininden ayrılıp gitmeden ve ilkesel olarak görsel olmayan doğa ürünlerine ilerlemeden kurulması mümkün değildir. Şimdi en son kesinleştirici adım atılır; artık bu ürünler "nesnel" varlığın gerçek taşıyıcıları haline gelir. Bu ürünlerde sadece varlığın yasalılığı söz konusu edilebileceği için, onlar artık nesnelerin yeni bir biçimini, ilk aşamadaki nesneler karşısında daha gelişmiş düzenin nesneleri olarak gösterilebilecek olan nesneleri kurar. Bilim, kendi gerçek 371
yöntemi içinde eleştirel kavrayışa ulaşıp da, bu yöntemi uygulamanın yanında, onu aynı zamanda kavrar kavramaz, kendi nesneleriyle onların "doğrudan" algısı ya da temaşası arasında bir ayniyet ya da benzerlik kurma denemelerini reddetmek zorundadır. Bilim, bir nesnenin gerçi kesinlikle diğer nesnelerle ilişkilendiğini bilir; ama onların hiçbir zaman algıya dayandırılamayacağını da bilir. Çünkü böyle bir geri dönüş, bilimsel düşünmenin kendine özgü başarısını geri dönüşlü hale getirecek, dünyanın ve dünya bağlamının kavranışını, olgunun salt ikileşmesine döndürecektir.

Fakat burada önceden mevcut olan ayrımlaşmanın bilgisi, elbette aynı zamanda mantıkî bir ikilemi de kendi içinde bulundurmaktadır. Öyleyse şimdi şunlar sorulabilir: Acaba nesne bilincinde gösterilen içkin çok biçimlilik, bilincin gerçek göreviyle çelişmez mi?

Eğer öyleyse, nesnenin kesin ve tek anlamlı bir nesne olarak düşünülmesi gerekmez mi? Çeşitlilik, hareket, bir aşamadan başka bir aşamaya geçiş; bunların hepsi bu nedenle bilincin yöneldiği ve kendi içinde ifade etmeye çabaladığı varlıkla ilgili değil, sadece bilincin kendisiyle ilgili gibi görünmektedir. Varlık en azından, sadece hareketin karşıtı ve karşıt kutbu olarak, sadece hareketin belirlenmiş, değiştirilemez ve kaçınılamaz amacı olarak anlaşılabilir. Öyleyse varlıkta artık hiçbir farklılaşma ve derecelenme olamaz gibi görünmektedir. Burada sadece basit bir seçenek, Parmenides'in *ἐότιή οὐκ ἐότι* (öyle değildir)'i geçerlidir. Salt "düşünceler" kolayca bir arada barınabilir ve farklı genellik derecelerine göre kademelenebilir. Fakat "eşyalar"ın dünyasında, mekânda sertçe çarpışılan eşyalar evreninde, böyle bir uyumluluk gerçekleşmez. Burada bir yer işgal edildiğinde, diğeri o yerden uzaklaşmak zorundadır. Burada, "gerçeklik" talebiyle ortaya çıkan şeyler arasında, açık ve kesin bir karar verilmesi söz konusu olur. Bu türden bütün kesin kararlar, aynı zamanda kendi içinde bir kurban da taşır. Biz bilincin "içkin" içerikleri ile kendini doğrudan duyumlamaya, algıya, seyire sunan gerçeklik arasında; bilinç içerikleri ile teorinin, bilimsel kavramın bizi sevk ettiği, gerçekliğin dışında kavranan başka varlık, yani "aşkın" varlık arasında seçim yapmak zorundayız. Eğer biz bu varlığa, gerçek ve hakiki bir varlık olarak tutuklu kalırsak, o zaman dünyanın geri kalan kısmı, duyularla çizilen salt hayalî kurgu içinde erime tehlikesi altına girer. Doğabilimsel nesnelerin "bilfiil varolan" dünyasında, renklerin, seslerin vb. "öznel" niteliklerinden, geride hiçbir şey kalmaz. Diğer taraftan ise, eğer "gerçekliğin" ağırlığı tartıların başka gözleriyle tartılırsa, teorinin "objeleri", atomlar ve elektronlar salt soyutlamalar haline gelir. Doğa biliminin "madde"si, saf algının önünde kendini aklayamaz ve adeta bu

372

algıda parçalanır. Elbette işte bu *ya-ya* da, bilgi problemi tarihinde hep rastladığımız gibi, kendinde gizlenmiş dogmatik bir kabul içerir. Çünkü *ya-ya* da, öncelikle gösterilebilecek bir şeyi baştan var sayar ve bir *petitio principii** taşır. Tözsel dünya anlayışı, elbette "varlık"ta kesin bir belirlenmiş olma durumu arar. O, varlığı, sabit unsurlara uygun düşecek, buna karşılık diğerlerinin reddedebileceği bir sıfat, bir yüklem olarak kabul eder. Eleştirel bilgi kavrayışı için ise, bu seçenek artık geçerli değildir. Çünkü bu kavrayış için varlık, "reel yüklemi" işaret etmekle son bulur. Burada bilginin "nesne"si olarak adlandırılan şey, kendi anlamını, belirli bir formla, bir bilgi fonksiyonuyla ilişkilendirilmekle kazanır. Bu fonksiyonlar arasında bir kavga ya da çelişki ortaya çıkmaz; tersine fonksiyonlar birbiriyle bağıntılı karşılıklılık ve bağıntılı tamamlama ilişkisi içindedir. Onlardan her biri, diğerini basitçe reddetmez ve hatta yok etmez; tam tersine biri diğerini, anlık başka bir sistematik bağıntı içine sokmak ve bağıntıdan hareketle yeni biçim kazanmak ve yeni bir şey belirlemek için kabul eder. Bilginin "nesnesi"nin temellenmesi ve açıklanması, sadece bu özetleme biçimi içinde bulunabilir. Eğer nesne, Kant'ın anlatımıyla, "kavramda ifadesini bulan zorunlu bir sentezin kendisinden hareketle yapıldığı bir şey"den daha başka bir şey değilse, o zaman bu şeyin varlığı sorusu, sentezin bu zorunluluğunun ne anlama geldiği ve hangi şartlara dayandığı sorusundan bağımsız olarak cevaplanamaz. Bu anlamın bir darbeyle "orada olmaması"; tam tersine özellikle aşamalı bir hareket dizisi içinde tesis edilmesi; bu anlamın, gerçek ve upuygun belirleniş kazanmadan önce, farklı duyu aşamaları dizisini baştanbaşa geçmesi, bu temel kavrayış çerçevesinde, asla çelişik ol-

* Kanıtlama ilkesi

maz. Böylece geçerlilik alanında, salt "varlık" zemininde düşünülebilen yapıdan daha başka yapıdaki farklı geçerlilik unsurları ve imkânları bileşimi, yine salt "varlık" zemininde düşünülebilen iç
373 içe oluştan daha başka şekildeki "iç içe oluş" egemendir. Nesne*nin* bir tek nesne olarak düşünülmesi gereği, bu birliğin, fonksiyonel birlik olarak inşa edilmesini öngörür. Bu fonksiyonel birlik, belirlemeler silsilesini baştanbaşa geçmek zorundadır. O, bu belirlemelerin hiçbirinde kaybolmaz; ne herhangi bir tek parça içinde, ne de silsilenin son parçasında kaybolup gitmez. Fonksiyonel birlik elbette dizinin genelini kuşatan ilkedir; parçadan parçaya gidiş de bu ilkeye göre belirlenir.

Buna göre, ilkenin salt algı nesnesinde bile asla doğrudan verilmiş olmadığı, onun sadece algı aracılığıyla gösterilebileceği ve sadece algıda "temsil" edilebileceği görülür. Bir "şey"in birliği üzerine, öncelikle böyle bir anlatımın duruş noktasından hareketle konuşulabilir. Süreç olarak güncel algı, kendi sürekli akışı içinde, böyle bir birlik hakkında hiçbir şey bildirmez. Algıda gözüken her içerik, başka bir içerik tarafından hemen yerinden uzaklaştırılır. Kendisi oluşuyor gibi görünen her yapı, yeniden sürecin girdabına sürüklenir ve girdap onu alıp götürür. Bununla beraber, *ana* mahsus olarak değişen, tamamen kusurlu ve parça halindeki algı verisinin bir "nesne"nin bütününe boyun eğmesi, sadece, verileri salt kırık parçalar olarak kabul etmek yerine, birbiriyle "ilgili" olarak görüp belirli bir duyu-bütününün farklı ifadeleri olarak incelemekle mümkün olabilir. Bu incelemenin yolu, doğrudan-verili olanı ikili yönelimle aşar. İlk adım, algının içeriklerinin, bir süreklilik tasarımı altına; ikinci adım ise, onların eş evrelilik tasarımı altına yerleştirilmesinden ibarettir. Kılı kırk yarıcı duyumculuk (sensüalizm), bu olup biteni geçerli kabul etmekten kaçamamıştır. Bizzat Hume,

"şey"in kesinlikle algılar destesi olmadığını; tersine, eş evrelilik ve süreklilik kavramı sayesinde, kendisiyle özdeş bir nesne düşüncesinin oluştuğunu söyler. Hume, kendi temel kavrayışı gereğince, bu kavramı, salt uydurma ve hayal gücünün bir yanılgısı olarak açıklamak zorundadır ki, bu hayal gücü, genel psikolojik yasalar gereğince yanılır. Biz ise onun nesnel mantıkî değerini ölçemeyiz.[39] "Saf Aklın Eleştirisi", özellikle "emprik düşünmenin postülatı" olarak "gerçekliği" açıkladığı bölümde, bu görüşlerle, saf sentezde barınan asıl-temellenmiş gücün ve yüksek payenin yanlış tanındığını göstermiştir. Böyle bir postulat, bizim süreksiz ve uçuşan duyu- 374
sal etkileri adeta sürekli varolan şeyler olarak adlandırmamız; onlara, doğrudan varolma ve verili olma sürelerinin dışına çıkan bir mevcudiyeti uygun görmemizdir. Bu durum, niteliksel olarak incelenince, henüz algı alanının ötesine uzanmaz. Bu şekilde tekrarlanan ve deyim yerindeyse belirli bir süre göstergesiyle donatılan şey, algının kendi içeriğidir. Fakat düşünce bu nitelikteki zamansal "tamamlama" ve bütünleşmede durup kalamaz. Düşünce, içeriği basitçe kendi kendisinin ve içinde içeriğin güncel hale geldiği zaman parçasının dışına uzatmaz; tersine, düşünce, içeriğin değişimlerini dikkate alır ve değişimlerin yasasını sorar. Bu değişiklikler gerçekleşirse, onlar gelişigüzel vuku bulmuş olamaz. Onlar belirli kurallara bağlı olan şeyler şeklinde düşünülür. Bu taleple ise düşünme, artık daha ileri adım atmak zorunda kalır. Çünkü biz, kendilerinde söz konusu kuralların geçerli olduğu unsurları, salt algıda ortaya çıkacak belirlemelerle tanımlama noktasında takılıp kaldığımız sürece, değişimi düzenleyen kuralları ispatlanabilir olarak tespit etmeyi başaramayız. Tanımlama genişletilmeli ve derinleştiril-

[39] Bkz. Hume, Treatise on human nature, P. IV, sect. 2.

melidir. Algının özel niteliği ve öyle-varlığı, onun nesnesinin varlığının belirlenmesinde herhangi bir sınırlılık teşkil edemez. Görüntüler bilgi için açıkça anlaşılır bir bütün teşkil edebilir ve bilgi de görüntüleri yorumlayabilirse, önemli ve geniş ölçekli bir yapı değişimine zorlanır. Bilgi sadece algı içerikleri arasında yeni bağlantılar kurmak zorunda değildir; aynı zamanda bu bağlantıları gerçekten soyut bir ifade haline getirmek için, bugüne kadarki içerikleri, onların özgülüklerini ortadan kaldırmadan değiştirmek zorundadır. Müstakil görünüşleri deneyimler olarak okuyabilmek için ihtiyaç duyulan ilişki yasaları, sadece teorinin ürünleri için formüle edilebileceğinden, bu noktada, duyuların dünyasının altına "düşüncede var olan" bir dünya, yani teori ve anlam dünyası yerleştirilir. Böylece ilkönce gerçek anlamda "nesnelerin bilgisi", yani kendi-gerçek-durumunu-koruyan ve tek anlamlı bir düzene eklenen içerikler elde edilir.

Bu durumda, saf bilginin alanına nüfuz etmek için algının içeriği temelden itibaren zorunlu olarak değiştirilmeli, bu içerik gerçek anlamda "aşkın" hale getirilmelidir. Fakat bu anlam aşkınlığı ontik
375 bir aşkınlıkla karıştırılmamalıdır. Çünkü anlam aşkınlığında, ontik aşkınlıktan başka bir ilke egemendir. Geçiş varlıkta değil, duyumda bir geçiştir. Bu şekildeki geçiş, varlığın içindeki ilişkilere egemen olan ve onu düzenleyen temel bağıntıdan hareketle kavranamadığı gibi, bu bağıntı vasıtasıyla yeterince açıklanamaz. "Düşünme"nin sembolik ilişkisi, yani "görüntü"nün "nesneyle" ilişkilenmesi ve nesneyi bu şekilde ifade etmesi niteliği, nedensel ilişkinin özel bir durumu olarak düşünülüp de "sebep önermesi"ne eklenmeye ve bağlanmaya çalışılınca, hemen elden kayar gider. Burada kendine özgü farklılık içinde apaçık kavrayışı güçleştiren, saf anlam ilişkilerini yeniden nedensel ilişkilere götürmeyi ve onlara da-

yanarak açıklamayı çekici kılan şey, özellikle bizzat "işaret" kavramında ve işaretin kullanımında yatan eşit görevlendirmedir. Husserl, gerçekten sembolik ve işaret edici işaret ile sırf "gösteren" işaret arasında temel bir fark olabileceğini, net biçimde vurgulamıştır. Her işaret, mesela bir kelimeyi bir anlamın taşıyıcısı olarak düşündüğümüz anlamda, içinde bir anlam barındırmayabilir. Doğal varoluş ya da olaylar alanında da, bir şey ya da olay, başka bir olayla herhangi bir türden değişmez empirik ilişkiyle, özellikle "neden-sonuç" ilişkisiyle bağlanır bağlanmaz, başka bir şeyin işareti haline gelebilir. Bu bağlamda mesela duman ateşi, gök gürültüsü şimşeği "işaret edebilir." Fakat bu gibi işaretler, bildirme fonksiyonu yanında bir anlam fonksiyonu da taşımazlarsa, Husserl'in ortaya koyduğu gibi, hiçbir şey ifade etmezler. "Anlam ifade etme, gösterme anlamındaki işaret-varlığının bir niteliği değildir."[40] İşaretin fonksiyonu birincil ve evrensel bir fonksiyon olarak anlaşılmayıp, herhangi bir özel inceleme açısı altına yerleştirilir yerleştirilmez ve özellikle baştan itibaren sadece doğabilimsel kavram oluşumunun *alt türü* olarak görülür görülmez, bu temel farkın karışması tehlikesi işin içine girer ve yeniden düzeltilmesi gereği doğar. Doğabilimsel kavram oluşumu nedensel düşünmenin ilkesi ve egemenliği altında olduğu için, sonuçta doğa bilimi, zorunlu olarak el attığı her problemi adeta nedenselliğin diline aktarma ve onları bu yolla kavranabilir hale getirme eğilimindedir. Bu dönüştürme süreci, kendine özgü açıklık içinde Helmholtz'un bilgi öğretisinde ortaya çıkar. Modern fizikçilerden Helmholtz, matematiksel fiziğin kavramlarının bilfiil varolan objelerle aynı olma talebini ortaya koyamayacağını, onların sadece bu objelerin işareti olarak görev yapabileceği- 376

[40] Husserl, Logische Untersuchungen, II, 23 ff.

ni, belki en net biçimde vurgulamıştır. O, bu fikri şöyle temellendirir: "Bizim duyumlamalarımız ...dıştaki nedenler vasıtasıyla organizmamızda gerçekleşen etkilerdir ve böyle bir etkinin nasıl dışa vurulacağı, doğal olarak tamamen etkilenilen mekanizmanın biçimine bağlıdır. Duyumlama niteliğimiz, duyu organlarını uyaran dış etkinin kendine özgü niteliklerinden bizi haberdar edince, o, bir kopya olarak değil, dıştaki etkinin işareti olarak kabul edilebilir. Çünkü imgesel olarak kopya edilmiş nesnelerle herhangi bir türden tam benzerlik biçimi, formun tam benzerlik statüsünden, yani görme alanındaki perspektifsel izdüşümün tam benzer bir çiziminden; renklerin tam benzerliği de bir resimden talep edilir. Bir işaret ise, işaret ettiği şeyle tam benzeşim biçimini bütünüyle taşıyamaz. İşaret ile onun işaret ettiği şey arasındaki ilişki, aynı şartlar altındaki aynı objenin etkiyi gerçekleştirerek aynı işareti uyandırması, o halde aynı olmayan işaretin daima aynı olmayan etkiye karşılık gelmesi ile sınırlanır."[41] İşaret kavramının bu kullanımında, iki farklı kavrayış ve inceleme şekli, kayıtsız şartsız ve doğrudan doğruya birbirine geçer. Bir taraftan işaret, saf "işaret edici" fonksiyon taşır: Bir nesneye işaret eden bir şey olarak, nesneyi amaçlar ve düşündürür. Fakat diğer taraftan işte bu şey, nesneden kaynaklanan bir değişim yaşar. Algının ilişkili olduğu ve algıyı kendinde anlatan "niyete dayalı" obje, böylelikle herhangi bir şekilde algının "arkasına" saklanan ve sadece dolaylı olarak, sebep-sonuç ilişkisinden doğan bir sonuç vasıtasıyla, bilgi için kavranabilir olan reel bir şey haline gelmiştir. Biz bununla, saf "anlama gelme" alanından, dolaylı sonuç çıkarma ve karar verme alanına gireriz ve elbette aynı zamanda, böyle salt dolaylı süreçlerde barınan tam kesinsizliğe tes-

[41] Helmholtz, Handbuch der Physiologischen Optik, s. 586.

lim olduğumuzu görürüz. Daha ayrıntılı incelenince, Helmholtz'un algı teorisindeki ve bilgi öğretisinin inşasındaki nedensellik fonksiyonunun, iki türlü ve aslında çelişkili fonksiyonlar gerçekleştirmesi gerektiği görülür. Empirik gözlemlerin çeşitliliğini kesin bir birlikli düzen halinde birleştirmek ve böylece empirik "nesneler" kavramına erişmek nedensellik fonksiyonu vasıtasıyla mümkün olduğu için, bu fonksiyon, "doğanın kavranabilirliğinin şartı"dır. Ondan 377
sonra ise biz, nedensel düşünme formu dolayısıyla, zorla başka bir yola sürükleniriz. Olguların bağlamını bu şekilde kavramak yerine, olgulara etkiler olarak bakarak, onların bilinmeyen ve kendinde bilinemez kalacak olan temelleri hakkında hüküm vermeliyiz. Helmholtz'un öğretisinde "işaret" kavramı, birbirinden tamamen farklı bu iki motiv için talep edilir. Duyumlama, ilk başta kendisinin işaret ettiği şeyin bizzat deneyim bağlamından başka hiçbir şey olmaması anlamında, işaret olarak iş görür. Saf aklın eleştirisi, bu şey-durumunu şöyle formüle etmiştir: "Algıdan önce ve ondan bağımsız bir görüntünün gerçek bir şey olarak adlandırılması, bundan dolayı, ya bizim deneyimin ilerleyişinde böyle bir algıya rastlamamız gerektiği anlamına gelir; ya da bu şey tam olarak hiçbir anlama sahip değildir. Biz deneyimden başlamaz ya da görüntülerin empirik ilişkisinin yasalarına ilerlemeyi sürdürmezsek, o zaman herhangi bir şeyin varoluşunu keşfetmeyi ya da araştırmayı istemekle boşu boşuna övünürüz."[42] Helmholtz'un gerçekleştirdiği şekildeki fizyolojik optiğin tüm temellendirilişinde, bu Kantçı önermelerin, metodik örnek-model ve adeta genel kural olarak kabul edildiği söylenebilir. Helmholtz için de, görüntülerden hareketle kesin olarak söz konusu edebileceğimiz biricik "gerçeklik" niteliği, istisnasız empi-

[42] Krit. d. rein. Vernunft, 2. bs. s. 274.

rik yasalara göre bağlanış kanıtında yatmaktadır. Buna karşılık ise, birden bire başka bir kavrayış ortaya çıkar ki, bu kavrayış vasıtasıyla Helmholtz, "yansıtma teorisi"ndeki bütün güçlüklere haddini bildirir. Bizim için nesnesel bir anlam taşıyan işaretler, bizzat nesneler tarafından etkilenmeli ve artık bilginin görevi, sadece işte bu etkileme sürecini adeta ters çevirme olmalıdır. Etkilemenin yolu, "dış"tan "iç"e doğru gider; bilmenin yolu, içtekini tekrar bir dışa dönüştürmek zorundadır. Verili duyumlamadan, verili ve ifade edilmiş olmayan bir "öte taraf"ın varolduğu sonucunu çıkarmak gerekir. Fakat bu sonucun başlangıcı, elbette problemlerle dolu kalır. Çünkü "duyumlama"nın "şeyler"le ilgili olmasını gerektiren nedensel bağlılık, duyumlamayı, kendinde haliyle asla şey işaretine elverişli yapamaz. Burada kabul edilen reel ilişki, kendisi vasıtasıyla açıklanması gere-
378 ken temsil edici ilişki için yeterli bir neden taşımaz. Duyumlama nesneyi gösterebilmek ve onu anlatabilmek için, sadece nesneden gelen bir etki olmamalı, ayrıca nesnenin etkisi olarak da bilinmelidir. Ve işte bu türlü bir bilme imkânı, salt "gösteren" işaretleri terk edemediğimiz ve gerçekten "belirtici", esas anlamda "belirtici" işaretlere ilerleyemediğimiz sürece, anlaşılmaz kalır.

Burada ortaya çıkan güçlüklerin asıl sistematik temeli ise, ilkesel olarak görsel olmayan bir ilişkiyi, onun sığınağı olan, görsel nesnelerin dünyasından ve onlar arasında hüküm süren ilişkilerden sonuç olarak çıkarılan benzerliklere başvurarak açıklamayı isteme girişiminde bulunmakta yatar. Saf anlam kategorisinin özgülüğü ve özel anlamı -ki "tasarımın kendi nesnesiyle ilişkisi" bu kategoriler yoluyla kurulur-, ona, herhangi bir şekilde varlık belirlemelerini - nedensellik belirlemeleri ya da şeyler arasındaki benzeşim veya tam benzerlik ya da "bütün"ün "parça" ile ilişkisi söz konusu ola-

[43] Bkz. yukarıda s. 117 f. ve 363 f.

bilir- dayandırmakla apaçık anlaşılır hale getirilemez.[43] Verili şeylerin bazı özelliklerine, varolan bir gerçekliğin imgesine dayanmak yerine, burada, daha ziyade "gerçekliğin" konumlanabilirlik şartlarına dayanmak gereklidir. Saf kavram bu şartlara ait olursa ve ait olduğundan dolayı, düşünme, kavramda ve kavram sayesinde objeyle ilişkilenebilir ve kendisi için nesnesel anlam talep edebilir. Bu, eğer biz kavramı, mantıkî anlamda cümle fonksiyonu olarak ve bu fonksiyon vasıtasıyla kavrarsak, çok açık biçimde ortaya çıkar. φ (x) gibi bir cümle fonksiyonu ifadesi, kavram ve nesne problemlerinin kavranışında mevcut olan teorik karşıtlıkları göstermek ve net ve özlü biçimde ifade etmek için kullanılabilir. Duyumcu bir anlayış, tıpkı nesnenin fonksiyonu gibi kavramın fonksiyonunu da, bu fonksiyona giren değişebilir değerleri dikkate almakla ve bu değerleri basitçe düzenlemekle kavrayabileceğine inanır. O, φ'yi, bir x'miş ya da gerektiğinde x'lerin salt toplamıymış gibi; $x_1+x_2+x_3$ vs. gibi kabul eder. Diğer kavrayış, cümle fonksiyonu içinde bağlanmış olan unsurların ayrılığından hareket eder: O, nesneye bağımsız bir "aşkın" realite yüklediği ve nesneyi böylelikle bilincin "içkin" gerçekliklerinden net biçimde ayırdığı gibi, kavrama da bağımsız bir mantıkî geçerlilik verilmesi gerektiğine hükmeder. Fakat o, nesneyi ve kavramı en sonunda sadece φ (x) fonksiyonunu, -deyim yerindeyse- tam ortasından ayırarak kesin bir konuma yerleştirebileceğine inanır. φ bağıntısının hakkı, hem kendine özgü bir "yüksek paye"dir, hem de bu bağıntı "mutlak" bir varlık, sürekli nöbet değiştiren ve sınırlanmamış bir varlık seviyesine yükseltilir. İşte bu bağıntı, sadece bir unsurun -ki bu unsura dayanılarak değişebilir olanın tek tek değerleri belirlenebilir ve belirlenmiş olarak değerlendirilir- açığa çıkışında anlam ve içerik kazanır. Elbette bu noktada φ fonksiyonu ve değişebilirlerin değerleri, tam farklı bir düşünme tipine ait olmuş durumda kalır ve bu nedenle onlar, hiçbir zaman bir diğerine indirgenemez. Fakat diğer taraftan bu indirge-

379

nemezlik, asla onların bir diğerinden ayrılabilir nitelikte olabileceği anlamına gelmez. Böylece mesela "şey"in birliği, hiçbir zaman tek başına bir "görüntü"de, mesela onun özel bir mekânsal kavranışında kaybolup gitmez; tersine bu birlik, öncelikle mümkün kavrayışların topyekûnu ve onların bağlantı kuralları vasıtasıyla belirlenebilir. Her müstakil görüntü, şey ile, müstakil görüntü olarak gerçekten örtüşmeksizin, bu şeyi 'temsil' eder. "Eeleştirel" idealizm için de, salt "görüntü"nün zorunlu olarak bizzat kendisi dışına yönelip "bir şeyin görüntüsü" olması, bu anlamda söz konusudur. Fakat bu şey, yeni bir mutlak şey, ontik-metafiziksel varlık anlamına gelmez. Çünkü temsil eden ile temsil edilmiş olan, anlatan ile anlatılan birbiriyle çok az özdeş oldukları halde, elbette sadece temsil eden edilen bakımından, temsil edilen de temsil eden bakımından anlaşılır bir anlam ifade eder. Fonksiyon tek başına değere sahip "olmadığı"; tek tek değerler de sadece bir diğeriyle, fonksiyonda ifade edilen bağlantıyı taşıdıklarında tek tek değerler "oldukları" için, fonksiyon, tek tek değerler için "söz konusu" olmaktadır. Tek başına ve henüz bilinmeyen sır dolu şey, sadece herhangi bir genellik formunda -ki bunun altında "nesne"nin ya da "kavram"ın genelliği anlaşılabilir- bizzat kendisinin sahip olduğu ilişki bakımından mevcuttur. Aynı şekilde genel olan, sadece özelde kendini bildirebilir ve özel tarafından sadece kural ve düzen şeklinde korunup onaylanabilir. Böylece biz, en sonunda kavramın özel geçerliliğini ve empirik nesnesellik niteliğini anlamak için, bizzat kendi içinde herhangi bir şekilde çatlama olmadan, ilkesel bakımdan farklı duyu unsurlarından inşa edilen anlam fonksiyonuna gitmek
380 zorunda kaldığımızı görmekteyiz. Çünkü asıl anlam, kesinlikle bu şekilde yalın değildir; o bir ve ikilidir. Böyle bir anlamda bulunan bu kutuplaşma, onu ayırıp parçalamaz; tam tersine, öncelikle anlamın esas gerçekleşmesini ifade eder.

III. Kısım:

Dil ve Bilim Nesne ve Düzen İşaretleri

Kavram problemiyle nesne problemi arasındaki bağıntıyı ele alan buraya kadarki incelemeler, bizi, bilgi eleştirisi ve mantığın genel ilkeler konusundaki sorularına geriye götürdü. Böyle olunca 381
ise, neredeyse kendi yolumuzdan döndürülmüş ve esas sistematik temel amacı gözden kaybetmişiz gibi bir görünüm ortaya çıkabilir. Çünkü sorumuz sadece mantıkî anlam problemiyle bilgi eleştirisi problemine yönelmemeli; bunlar üçüncü bir problemle, işaret ve gösterme problemiyle ilişkileri içinde kavranmalıydı. Biz kavramın ve nesnesel bilginin içyapısına ne kadar çok derinlemesine girersek, işaret ve gösterme problemi de o kadar çok uzaklaşmış gibi görünür. Çünkü "nominalizm" düşüncesi ne kadar temelden etkili olsa da, anlam probleminin, basitçe, işaret probleminde eriyip gitmesi ve "hiçbir kalıntı olmadan" bu problemden türetilmesi imkânsız olarak ortaya çıkar. Anlam, mantıkî bir tözsellik olarak, gerçekten *πρότερον τή φύσει* (ilk önceki fizyoloji) olarak mevcut olmayı sürdürmektedir. İşaret/ad, anlamın karşısında yavaş yavaş sırf bir "çevresel" konuma yerleştirilirken, anlam, çekirdek ve merkez nokta olarak kendini göstermektedir. Modern mantıkta, salt bir bağıntı sistemi içeriği olarak kavramın içeriği ne kadar belirgin açığa çıkarılırsa, buna göre, çıkarımsal yoldan, bu sistemin düşüncede var olan anlamı karşısında, ismin ikinci derece bir şey, "dıştaki bir şey" olarak kalması sonucuna o kadar net varılır. Mesela Burkamp şöyle söyler: "Bir kavram belirsiz ve farklı olan bir şeyle ilişkilenebilir nitelikteki bir bağıntı sistemidir. Bu kavram, düşünmemiz için bir birlik oluşturur ve önemli durumlarda bir isimle gösterilir. Nasıl benim ismim kendiminse, aynı şekilde isim, kelime pek kavram olmaz. İsim, kavram için dıştaki bir şeydir, bir kavramın doğasıyla 382
hiç ilgili değildir. ...Ben yeni bir mekanik donanımı anladığım zaman, ona bir isim vermek zorunda olmadan, o benim için bir kavram olmaktadır. Fonksiyonel ilişki/bağlam, farklı olana taşınabilirlik, kavramdır. İsim bir amaçlı eklentidir. O, ilkönce kavramın karakteristik işareti ve ifade vasıtası olarak işe yarar."[1] Bu nitelikteki

[1] Burkamp, a. a. O., Studie I, s. 7

bir "kısa işaret" -öyle görünüyor ki- kendisi için hiçbir "özerklik", bu türden bir bağımsız değer talep edemez. Onun görevi yalnızca vekâlet etme görevidir ve her bilgi, herhangi bir zaman böyle bir vekâletten yoksun kalmayı ve şeylerin kendisini, onların saf "kendinde" varlığı içinde görmeyi öğrenmek zorundadır. Bilgi öncelikle anlaşılarak, kendini sarma tehdidi taşıyan dil ve kelime örtüsünü kendinden sıyırıp atarak, gerçek anlamda bilgiye dönüşür.

Fakat işte bu noktada dilsel ve bilimsel kavram oluşumlarının diyalektiği, yani önceden tamamen başka bir zihinsel alanda, mitik bilinçten dinî bilince ilerleyişte ortaya çıkan diyalektiğin aynısı olan bir diyalektik kendini gösterir. Dinî bilinç de, kendisinden ayrılıp gittiği ve karşısında ve karşı karşıya bulunduğu mitik sembol tablosundan vazgeçemez. Dinî bilinç kendi yoluna, bu sembol dünyasından doğru geçip gitmelidir. O, mitik yapıları inkâr etmek ve lüzumsuz görüp bir kenara atmakla değil, mitik yapılarda varolmayı sürdürmek ve böylece onlara yeni bir anlamda nüfuz etmekle onları yenebilmiştir.[2] Bilimin ve onun "saf mantığı"nın dille ilişkisinde de, aynı karşıtlık tekrar görülebilir. Her gerçek bilim, düşüncenin, kelimenin zorlayıcılığından kurtulmasını, kelime karşısında bağımsız ve kendi yetkinliğini kazanmış olmasını talep eder. Fakat bu kurtulma fiili de, kesinlikle dilin dünyasından vazgeçmekle gerçekleştirilemez. Dilin adımını atmış olduğu yol terk edilemez; o yolu sonuna kadar izlemek ve bu sonun ötesine de gitmeye devam etmek gerekir. Düşünce dilin alanı dışına çıkar; fakat o, bu noktada bizzat dilin içinde kesinleşmiş bulunma ve en baştan onun gerçek gelişimi içinde canlı motiv olarak etkili olma eğilimini devam ettirir. Bu eğilim, şimdi sadece kendi tüm gücü ve saflığı içinde belirginleşir; adeta dilin gizli gücünden kurtulur ve tam etkililik kazanır. Fakat aynı zamanda, şimdi ortaya çıkan yeni zihinsel gerçeklik

[2] Bu konu ile ilgili olarak ikinci cildin son kısmına, Mitik Bilincin Diyalektiği konusuna bakınız.

de, saf bilimsel kavramın en yüksek enerjisi de, eskisi gibi gizli bir 383
bağ vasıtasıyla dille bağlanmış kalma noktasında yatmaktadır. Saf kavram "düşünülür" ve düşüncede var olan dünyaya, duyu dünyası üzerine yükselebildiği halde, en sonunda herhangi bir şekilde geriye, "dünyaya ve yeryüzüne uygun organ" -ki kavram bu özelliğe dilde sahip olur- olmaya döner. Kaçınılmaz bir fiil olan dilden çözülüp ayrılma fiili, bizzat dilin sınırladığı ve aracılık ettiği bir fiil olarak ortaya çıkar.

Çünkü dil kavramından bilimsel kavrama ilerleme, bir olumsuzlama ve dil oluşumunun dayanağı olan zihinsel süreçlerin basitçe dönüşümü değil, dilin düşüncede sürmesi ve yükselişidir. Dilsel kavramları "görsel" kavramlardan ortaya çıkaran zihinsel temel güç, en sonunda "bilimsel" kavramın formunu bu dilsel kavramlara da verir. "Doğal dünya kavrayışı" alanında, temsil fonksiyonunun nasıl egemen olduğunu gördük. Duyuların dünyası, "seyir" ve "tasarım" dünyası halinde, sadece temsil vasıtasıyla biçimlenebilir. Fakat işte bu biçim verme süreci, burada tamamen duyusalın "maddesi"nde hapsolmuş şekilde ortaya çıkar. O madde, sırf temsil vasıtası olarak kullanılsa bile, tasarım salt maddesel bakımdan incelenince, duyum dünyasının maddesiyle aynı maddeden yapılmış gibi görünür. Bu ikili ilişkiden, yeniden düzenleyici bir geriye doğru gidiş tehlikesi doğmaktadır. İçerik ile fonksiyon arasındaki ayrılma, gerçekleşir gerçekleşmez tekrar kaybolup gitme tehlikesi taşımaktadır. Çünkü temsil etme, belirli bir görsel sembolü kendi taşıyıcısı olarak kullandığı sürece, bu kendi dayanağından net ve ilkesel olarak farklı olamaz. Zihnin bakışı burada, işte bu sembolü sadece çıkış kapısı ve geçiş noktası olarak, "anlam" ortamı olarak kabul etmek yerine, bizzat bu sembolün ayrıntılarını çok kolay yakalar. Öncelikle dil, bu noktada yeni ve kesinleştirici bir değişim getirir. Dil kelimesi, deyim yerindeyse hiçbir duyusal maddeyi artık yüklenmediği noktada, duyusal seyir imgesinden ayrılır. Dil kelimesi ken-

di salt duyusal mevcudiyetine göre incelendiğinde, onun, sınırları karışmış ve belirsiz bir şey olarak ortaya çıktığı görülür. O, bir hava esintisi oyunudur. Fakat bu yakalanamayan ve gelip geçici olan şey, aynı zamanda -saf temsil fonksiyonunun duruş noktasından bakılınca- kendi üstünlüğünü doğrudan-duyusal içerikler üzerinde temellendirir. Çünkü kelime, -deyim yerindeyse- artık kendisi için
384 varolan, bağımsız "kütle" -ki kelime ilişkilendirici düşünmenin enerjisine, bu kütleyle karşı durabilir- değildir. Kelime, düşüncenin ona basmak istediği her forma açıktır. Kelimenin kendisi, kendinde-varolan somut ve tözsel şey değildir; o kendi anlamını konuşmanın bağlamından ve yüklem cümlesinden hareketle alır.[3] Kelime, gerçek içeriğini konuşmanın canlı dinamiği içinde kazanır ve öncelikle burada olan şey haline gelir. İşte bu noktada dil, düşüncenin güçlü ve vazgeçilmez bir "taşıyıcısı", adeta düşünceyi kendi hareketinin çevresine kabul eden ve onu kendisiyle ilerleten sürükleyici bir unsur olarak ortaya çıkar. Tek duyusal seyir, işte kendi somut varoluşu ve sabitleşmiş kesinliği dolayısıyla, bu serbest hareketlilikten mahrum kalır. Bundan dolayı, "kelimesiz düşünme" elbette inkâr edilemez, ama bu düşünme, daima tek olana, burada ve şimdi varolana, dilsel düşünme durumunda olduğundan daha yüksek ölçüde tutuklu kalır. Dilsel düşünmede kavramın gerçek boyutları, açıkça algılanıp görsel yoldan tasarlanabilir olandan farklı olur. Kelimenin salt adlandırma fonksiyonu, Platon'un ifadesiyle, *λόγοι* (sözler)'in dünyası ile *πράγματα* (gramata/harfler)'nın dünyası arasında ilk keskin çatlağa yol açar.[4] Kelime kavramı oluşturmaz, ama kavrama salt dıştan eklenmiş bir ek de değildir. O, kavramın gün-

[3] Bu, elbette gerçek kabulde, kelimenin, saf temsilinin ve sembolik niteliğinin açık ve net biçimde kavrandığı bir aşama için; ismin artık, mitik düşünmedeki gibi, gösterdiği eşyanın reel parçası olarak kabul edilmediği bir aşama için geçerlidir. Reel parça olma durumu olduğu sürece, isim için de tözsel bir kesin varoluş ve tözsel bağlantı mevcut olur. Mitik "dayanak", ismin kendisini doğaüstü öz haline getirir. (Bkz. özellikle c. II, s. 54 ff.)

[4] Platon, Phaidon 99 D ff.

celliği bakımından onun doğrudan-algılanan ve gözlenenden ayrılıp çözülmesi için gereken en önemli vasıtalardan birini oluşturur. Bu çözülme, en azından bilginin ilk günahı -ki onun vasıtasıyla bilgi, somut ve bireysel olanın cennetinden kovulur- şeklinde ortaya çıkınca, çözülme aynı zamanda zihnin sınırsız olana doğru ilerleme çalışması olur. Zihin de kendi dünyasını bu çalışmada ele geçirip biçimlendirir.

Bu sürecin yönü ve niteliğini, oluşsal incelemeden hareketle anlaşılır kılmaya çalışılınca, bu yön ve niteliğin, gelişim psikolojisi olgularıyla sistematik analizin bize taşıdığı sonuçlarla uyumlu olduğu görülür. Bireysel gelişimde de görüldüğü gibi, iki dünyanın ayrıldığı ve "sırf" görsel "genel tasarımlar"dan dilsel "kavramlar"a dönüşümün gerçekleştiği nokta açıkça ortaya çıkabilir. Görsel "genel tasarımlar", psikolojik bakımdan, gerçekten henüz "tasarımlar" olan, yani görsel bir kesinliğe sahip olan, ortaya çıkışı ise tek tek hafıza tasarımlarındaki gibi ayrıntılı ve bireyselleşmiş şekilde olmayan "şemalaştırıcı tasarımlar" olarak tanımlanabilir. Onlar, adeta henüz duyusal seyirde durup kalan duyusal soyutlamalar, sadeleştirmelerdir. Gelişmenin sürmesiyle, bu durumun dışına çıkılır. "Şema, eriştiği seyirle, muğlâk da olsa sürekli bir benzerlik taşır. Düşünülmüş olanın benzer bir şey vasıtasıyla anlatımına ve görsellikten kalan izi nesneye dayanarak ortaya koymaya duyulan ihtiyaç, yavaş yavaş kaybolur. Salt işaret, şemadan oluşur." Bu dönüşümle biz, öncelikle dil alanına, yani asıl kavramsal düşünme alanına geçmiş oluruz.[5] İnsan dilinin özgülüğü, az ya da çok açıklıkla hayvan dünyasında bile oluşmuş olan "semantik" yapılar ve formlar karşısında sınırlandırılmaya çalışılırsa, benzer bir sonuca gidilir. Hayvan topluluklarının yaşantısında, tek bir hayvanın kendi türüyle, belirli bir "işaret" vasıtasıyla nasıl bağlantı kurduğu bilinebilir.

385

[5] Ayrıntılı bilgi W. Stern'de; Psychologie der frühen Kindheit, Lpz. 1923, s. 301 ff.

Bir arı, mesela keşfettiği çiçekli bir bölgeden, tüm sürünün uçuşa geçmeleri için, belirli hareketlerle yaptığı "ilan dansı"yla kovana geri döner. Bu dansta, arı ailesinin her bireyine, toplanmalarını gerektiren özel çiçek kokusunun taslağı bildirilir. Bu dans, arıların kokunun asıl bulunduğu yere doğru yönelmelerini sağlayan yön belirleyici "tanıma işareti" olarak, onların küme halinde uçmalarını sağlar. Bu işaret koyma ve işaret vasıtasıyla "bildirişme" biçimi, insan dilinin "temsil fonksiyonu"ndan ayrılmaya çalışılınca, iki temel ilişkiye işaret edilmesi gerekir. Bühler şöyle ifade eder: "Eleştirel düşünmemizi, çiçek kokularının işaret edilmesi fonksiyonuna yo-
386 ğunlaştıralım. Eğer uçuşa geçen arılar kendi içgüdülerini izleyecek uçuş alanını gözden geçirirlerse, bu koku işareti, tıpkı hafızamıza damga gibi vurulmuş bir tanıma işaretine benzer şekilde yönlendirici olabilir. Bütün olarak bakıldığında ise, bu mekanizmanın bütününde, insanın olağanüstü özgürlük derecesiyle işaret koyması ve işaretlerin sınırsızca kullanımı bakımından, iki unsur eksiktir. Bunlardan birincisi, işaretin maddeleşmeden çekip çıkarılması. Çünkü tanıtıcı işaret, insanın isim vermekle madde örneği olmadan da tekrarlamayı mümkün kılmaktadır. Oysa dans işareti çiçekteki bilfiil varolan koku maddesidir ve öyle kalır; arıların iletişimini sağlamaz. ...Öncelikle, (madde örneğinin alıcıları) arılar dansta, maddenin hafıza etkisini, maddî bir şeye ihtiyacı olmadan, diğer arılara aracılık yapacak duruma getirselerdi, onların dili bu bağımsızlıkla, ...insan dilleriyle karşılaştırılabilecek özellik kazanırdı." "Ayrılabilirlik" unsuru, bu konuda geniş kapsamlı bir şart olarak ortaya çıkar. İnsan dillerinde kullanılan "isimler", kendi gösterdikleri eşyaların parçası değildir. İsimler kendilerinde, bilfiil varolan özellikler, yani "ilinekler" olarak bir şey taşımazlar ve bağımsız, saf bir fikrî alana aittirler. Her ikisi bir araya gelmiştir. Madde örneğinden gerçek işarete, yani işaretin, gösterdiği şeylerden ilkesel olarak çözülebilirliğine atılan adım, insan dilinin değerini, karakteristik an-

lamını ve özelliğini oluşturur.[6] İşte sürmekte olan ilerleyiş, yani dilin "kelime işaretleri"nden teorik bilimin saf "kavram işaretleri"ne ilerleme, esas itibariyle bu unsurlara dayanır. Dilde başlamış ve kurulmuş olan şey, teorik bilimde tamamlanmıştır. Çünkü kelime, tek tek seyir unsurlarından çok açık biçimde ayrıldığı ve bağımsız bir şey olan bu unsurlara "mantıkî içerik" vermenin tamamen karşısında yer aldığı halde, seyir dünyasının bütününde, bağlayıcı organlarla varlığını sürdürmektedir. Kelime, saf ilişki ifadesi olarak görev yaptığı ve artık herhangi bir anlamda verili bir şeyin işareti olarak kullanılmadığında; bu işaret edici işleyiş yerine, saf bir yüklemli işleyiş gerçekleştiğinde, kelimenin bu bağlanmışlığı ortaya çıkar. Biz dilin inşasında, yüklemli fonksiyonun işaret edici fonksiyondan gelişip ondan hareketle nasıl kendini adım adım açtığını izleyebilmekteyiz. Her mantıkî ilişki belirlemesi, dilsel biçim veriş vasıtasını, somut ve özellikle de mekânsal ilişkiler alanından, çıkarımsal 387
olarak elde eder. Yargı cümlesindeki bildirme eki, yüklemli bir cümlenin "dır"ı, canlı içerikle -deyim yerindeyse- bu şekilde doymuş hale gelmiş olur. Mantıkî "varlık" ve "öyle varlık", sadece herhangi bir somut "varoluş" biçimine dönüştürülerek ifade edilebilir. Böylece dil, içteki bir zorlayıcılıkla olmuş gibi, soyut "öz" ile somut "varlık", "insan" ile "ruh" arasındaki sınırın yok oluşuna neden olur.[7] Belirli dilsel son eklerin gelişimi, bu son eklerin formel "anlamının" çekirdeğinin, duyusal "malzeme"den hareketle nasıl tedricen ortaya çıkması gerektiğini, formel ilişkinin anlamının nasıl sadece madde kelimesi vasıtasıyla kavranabileceğini bize açıkça göstermektedir.[8] Burada bilimsel kavram oluşumu ve "terminoloji", bir adım daha ilerler. İşaretin kullanımı, bilimde, tüm sınır-

[6] Karl Bühler, Die Krise der Psychologie (Psikolojinin Krizi), Jena 1927, s. 51 ff.
[7] Bkz. c. I kısım IV ve V, özellikle s. 289 ff.
[8] Bkz. c. I s. 278 ff.

landırıcı duyusal şartlardan kurtulur. "Maddesellikten uzaklaşma" süreci "çözülme" süreci gibi gelişir. İşaret, saf ilişki ve düzen işareti haline gelmek için, adeta şeylerin alanından uzaklaşır. Artık işaret, doğrudan kendine başvuran, onu kendi somut çerçevesi içinde adeta zihnin gözü önüne yerleştirmek isteyen hiçbir ürüne yaklaşmaz. Onun hedefi, daha ziyade genel olanı, tek örnekte belirginleşen ama bu örnek içinde tükenmeyen bir form ve içyapı ortaya koymaya yöneliktir. Doğrudan algıda ya da temaşada sunulan özel içerikleri kavramak ve onları dilsel bir ayırıcı işaretle, bir "isim"le anlamak, ana görüntü gruplarını sınıflayan dilsel kavram oluşumunun yaptığı anlamda birlikler halinde toplamak, bu geneli kavramak için yeterli değildir. Birlik halinde toplama, sistematik bir plan izlemek zorundadır; bu plan da metodik olarak "basit"ten "karmaşık" olana doğru gelişmelidir. Bilimin "semantiği", bu talep dolayısıyla "doğal" dil alanı üzerine dıştan baskı yapar gibi görünmektedir. O, kendi işaretlerini bu alana uzun süre veremez; tam tersine bilimin semantiği, kendi talep ettiği tamlığı ve tek anlamlılığı kendi içinde bizzat oluşturmaya geçmek zorundadır. Esas itibariyle
388 işaretin içinde kesinleşmiş bulunan ve dilin kelimesine özel zihinsel bir damga vuran "etkinlik"[9] böylelikle tüm saflığı ve gücüyle ortaya çıkar. Zihinsel biçim verme fiili, gelişigüzel ve tesadüfî, dıştan verilmiş herhangi bir maddeye saldırmaz; tersine bu fiil, bizzat kendini maddeye verir. Bu fiilin maddeye ihtiyacı vardır ve o, gerçekten belirleyici damgasını maddeye vurabilir.

Burada dilsel kavram oluşumuyla bilimsel kavram oluşumu arasında var olan ayrımlaşma, bir yönüyle açık ve net biçimde görülür. Fakat diğer taraftan bu ayrımlaşma, her ikisi arasında süreklilik de oluşturur. Çünkü bilimsel kavram dilsel kavramdan ne kadar uzak olsa ve onun üzerine yükselse de, sonuçta birinden diğerine

[9] Bkz. c. I, s. 19 ff.

geçiş bile, gerçek bir *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (birçok cinse dönüştürme) anlamına gelmez. Acaba dil oluşumunda en baştan etkili olmuş olan, bilimsel bilginin ilerleyişinde de başlangıçta ona yapışmış olan sınırlandırıcı bağlantılardan kurtaran, bu ilerleyişin içyapısından dış yapısına geçen şey, logos mudur? Elbette dilin içinde mantıkî değil, saf estetiksel ürün görülür de dil, saf "sezgi" alanına yükseltilirse ve ayrıca bu alana sürekli ve gerçekten tutuklanmış şekilde düşünülürse, bu ilişki, kendini başka bir biçimde gösterir. Bu şekilde mantıkî değil, estetik bakış açısını merkeze yerleştiren bir dil felsefesi için, mantıkî ve dilsel düşünme arasındaki fark, basit bir farktan daha çok bir şey olarak kendini göstermeli, gerçek bir çatlak olarak ortaya çıkmalıdır. Bu tablo karşısında Vossler şöyle der: "Dilsel düşünmeden mantıkî düşünmeye giden örtülü, ölçülü ve farkına varılmaz bir geçiş, hatta herhangi bir ilerleme, üst üste yükselen aşamalı bir dizi yoktur; sadece ayrılma ...Mantıkî düşünmede canlı biçimde oluşan şey, dilsel düşünmede yavaş yavaş uyuşmak ve katılaşmak zorundadır. Düşünce, sadece önceki dilsel yaşantısının larvasından çıkıp, ölü kuklayı fırlatıp atarak kavram haline gelebilir. Bu ...kırpıntılar ya da kabuklar, artık doğrudan anlam dolu dil formları olmayıp, sadece logosun ortaya çıkarken geride bıraktığı kalıntılar ya da ayak izleridir. Mantıkî düşünmenin dilsel düşünmeden kurtulmak için yapması gereken çalışma, onların formülleşmiş, renksiz ve donuk görünümünde, gramatik şematizminde görülüp öğrenilebilir."[10] Fakat bu tablo o kadar isabetli çizilmiş olmasına rağmen, sonuçta onda, Vossler'in ona dayanarak 389
çıkardığı sonuçtan farklı bir sistematik sonuç kesin şekilde barınmaktadır. Acaba dilden mantıkî kavrama ilerleyişte, gerçek bir dönüşümün gerçekleştiği kabul edilebilir mi? Bu dönüşümün kendisi,

[10] Vossler, Sprache und Wissenschaft (Geist und Kultur in der Sprache, Heidelberg 1925 (VIII), s. 220 ff.) (Dil ve Bilim, Dildeki Kültür ve Ruh)

acaba evrim değil midir? Dildeki logos, sadece ölü kukla örneğindeki gibi ortaya çıkabilir mi? Bundan başka, logosun, gelecekte onu saracak olan kabukları kırmasına yetecek güçler, onun içinde daha önceden etkili değil midir? Vossler de -aynı şekilde ben de görüyorum ki-, onun temel düşüncesini izleyince, bu türden bir fikre gider. Çünkü o, dil ile bilim arasındaki gerilimi ve karşıtlığı o kadar net vurgulamasına rağmen, diğer taraftan ikisinin büyük bir uzaklaşma ve yabancılaşma yaşamaya doğru gittiği bir geri dönüş ortaya çıktığına, artık "kurgusal ya da refleksif bir dönüm noktası"nın işin içine girdiğine işaret eder. Bu dönüm noktasında soyut kavram diyalektik olarak oluşunca, mantıkî düşünme öncelikle kendi gerçek özünü bulur ve aynı zamanda dilsel düşünmeyle birliğini açığa çıkarır. Acaba bu birlik, herhangi bir şekilde, -gizli bile olsa- "temel oluşturmasaydı", mantıkî düşünme bu birliği nasıl keşfedebilirdi? Vossler burada, "düşünmenin bizzat kendisine geri dönüşü"nden; ayrıca ilk olarak "şüpheden uzak ve dışta olan bir dilsel düşünme yöneliminin, rüyasından sıçratılıp eleştirel olarak mantıkî kavramla aydınlatılacak şekilde bir geri dönüşü"nden söz eder. "Bu dönüş, dilsel düşünme yönelimini parçalamaz ve o halde onu olumsuzlamaz; o, bu yönelimi yönlendirmek için sadece onu uyurgezer gidişinden alıkoyar."[11] Vossler tarafından formüle edilmiş olan teze, sistematik incelememizin sonuçlarına dayanarak, hiçbir şekilde itiraz etmiyoruz. Bu tez karşısında sadece bir şeyi; Vossler'in söz ettiği "refleksif dönüm noktası"yla, öncelikle dilin öbür tarafına erişildiğini, fakat bu noktanın ayrıca bizzat dilin içinde, dilin bu tarafta bulunuşunda da bilinebileceğini; onun kesin anlamda önceden hazırlanıp kullanılan bir şey olduğunu vurgulamak zorundayız. Çünkü dil kelimesi, hiçbir zaman sırf bir sezgi ürünü olarak düşünülemez; o, kendi içinde bir "refleksiyon" şekli taşır.

[11] Vossler, a. a. O., s. 227 ff.

Herder'in vurguladığı gibi, özbilincin ilk karakteristik belirtisi, "ruhların kelimesi", yani "imgelerin uçuştuğu rüya"dan salt-duyusal deneyim yaşantılarına uyanmak olmuştur.[12] Zihnin "bizzat kendine geri dönüş"ünün, onun gelişimindeki yüksek seviyeli ve soyutlanmış bir noktada izlenememesi; bu geri dönüşün, bu gelişimin bütününe egemen oluşu ve bütünü belirleyişi, zihnin kendi özniteliği içinde kesinleşmiş durumdadır. Burada, adeta yüksek seviyeli farklı durumlar içinde, aynı karakteristik süreç vardır ve bu süreç, nasıl mantıkî-bilimsel kavramların dilsel kavramlardan ayrılışına yol açtıysa, aynı şekilde dilsel kavramların dünyasıyla "dolaysız seyir"in dünyası arasında da ayrılışa yol açar. 390

Niteleyici kavram oluşumu süreci, yani "ayırıcı işaret keşfetme" süreci, elbette kesin ve sistematik bir zeminde bulunan bilimde öncü rolü oynamak noktasında, kendi başlangıcını dilde görür. Dilde tesadüfen başlatılan şey, bilimde metodik olarak belli bir amaca yönlendirilir Dil kavramı bile, yani birincil "adlandırma" fonksiyonu bile "çoktaki bir olan" kavranmayınca ve zihinsel bir bakışla sabitleştirilmeyince mümkün olamaz. Algılanmış ya da gözlenmiş içeriklerin çeşitliliği, belirli bir "bakış noktası" altına yerleştirilip onun sayesinde bir birlik olarak görülür. Her ayrı dil kavramı, görsel varlığın farklı alanlarından gelen parıltıların toplandığı ve adeta karşılıklı olarak etkileştikleri belirli bir merkez ve yanma noktası oluşturma noktasında, bu şekilde kesinleşir. Fakat bütün bu merkezler henüz kendisi için vardır. Onlar birlikli ve eş türden bir bütün oluşturmazlar. Dil ve düşünme mekânı, kendini, bir sistemden çok öncelikle bir yığın olarak ifade eder. Bu mekân, birbiriyle sürekli ve kapsayıcı bağlantı içinde olmayan müstakil kısım ve konumlardan oluşur. Dil kendi gelişim çizgisinde ilerledikçe, elbette bu eksiklik yavaş yavaş giderilir. Çünkü konuşma süreci, yalnızca

[12] Herder, Über den Ursprung der Sprache (Dilin Kaynağı Üzerine), bkz. c. I, s. 95.

yeni "isimler"in damga gibi vurulmasında, müstakil ve yeni anlamların kazanılmasında değil, müstakil anlamların birbiriyle ilişki içinde ortaya çıkmasında ve birbirini karşılıklı olarak belirlenmesinde yatmaktadır. Her yüklemli önerme, böyle bir belirlemenin başlangıcıdır. Sözü edilen önermede, yüklem özneyle ilişkilendiği gibi, özne de yüklemle ilişkilenir ve biri, diğeri vasıtasıyla belirlenim kazanır. Müstakil kavram, tam anlamını, kesintisiz süren bu belirleme çalışmasıyla kazanır. Söz konusu kavrama içeriğini ve yapısını, öncelikle konuşmanın bütününde onun yerleştiği sonsuz çeşitlilikte iç içe geçmişlikler verir. Elbette bu noktada bu yapı, hiç-
391 bir zaman sürekli ve kalıcı yapı olarak, kesinleşmiş ve sabitleşmiş bir yapı olarak düşünülemez; o sadece, konuşmanın akışında, bu tarafında ve öbür tarafında; konuşmanın oraya ve buraya salınımında oluşup yerini koruyarak var olur. Dil, önceden belirlenmiş bir akış yatağı içinde, hedefe doğru sakince süzülmez; dil akış sürecinde kendi yatağını hep yeniden açmak zorundadır. Dil, yükselen yeni biçimleri kendinden kaynaklanan biçimde açığa çıkaran canlı akışın kendisidir. Burada, dilin gerçek ve aslî kuvvetleri bulunmaktadır; fakat aynı zamanda burada, kavram ve soyut düşünmenin duruş noktasından bakınca, dilin eksikliği de yatar. Çünkü kavram, bu dalgalanma ve harekete, gerçek anlamda bir amaç yerleştirmek ister; istikrar ve tek anlamlılık talep eder. Dilin oluşumunda katlanmak zorunda olduğu her belirsizlik ve muğlâklık, kavramın varlığında aşılmış ve yok edilmiş olmalıdır. Bundan dolayı kavram da, sembolik bir "işaret"te temsile ihtiyaç duysa ve bunu talep etse bile, sonuçta gelişigüzel işaretlerle yetinmez; kendini saran işaretler dünyasının karşılayabileceği belirli talepler vaaz eder. Bu taleplerin ilki, özdeşlik postulatıdır. "Aynı" içerik için daima "aynı" işaret seçilmelidir. Anlamın "oyun alanı", bir kelimenin bazen bu bazen şu "anlamda" kabul edilebilmesi keyfiyeti, şimdi bilinçli olarak yok edilmelidir; çünkü bu hareket serbestliği dil için önemlidir ve

dilin hareketini mümkün kılar. "İşaret" ile "anlam" arasında tek anlamlı sıkı bir tam-denklik kurulmaya çalışılır. Bu temel oluşturan postulatta, aynı zamanda başka bir talep de kesin şekilde yerleşmiştir. Bilimsel düşünmeye yerleştirilen her yeni kavram, başından itibaren bu düşünmenin bütünüyle, yani mümkün kavram oluşumlarının bütünüyle ilişkilidir. Kavramın anlamına geldiği ve olduğu şey, bu bütün içinde onun geçerliliğine bağlıdır. Kavrama tanınmış olan her "hakikat", düşüncede konumlananların ve düşünce içeriklerinin tamamı karşısında, sürekli ve kapsayıcı nitelikteki bu korumaya bağlanmıştır. Kavramdaki bu gereklilikten, kavram işaretlerinin kendi içinde bütünleşmiş bir sistem oluşturmaları gerektiği sonucu çıkar. Bağımsız düşünce içeriklerine, tam denk olarak, gelişigüzel ve bağımsız işaretler verilmesi yeterli değildir; tam tersine bu işaretlerin hepsi, kesin bir düzen içinde olmalıdır; öyle ki işaretlerin tüm cisimleşmeleri bir kurala göre düzenlenmelidir. Bir düşünce içeriği başka içerik vasıtasıyla nasıl sınırlanmış olarak ortaya çıkar ve nasıl diğerinde "temellenirse", aynı şekilde bir işaret de diğerinde temellenmeli; yani diğerinden belirli bir inşa yasasına göre türetilebilir olmalıdır. Bu talep, elbette tam kesinlik içinde, sadece kavramın kendisi "tamlığın" bütün gereklerini karşıladığı ve 392
kavram, kendini her taraftan kuşatan ve belirleyen bir "tanımlama"ya uygun olduğu zaman gerçekleşebilir. Fakat böyle bir belirleme eğilimi, kavramın yöneldiği nesnelerin doğası uygulama sınırları içinde olduğunda da kavrama egemen olur. Kavram, somut bireysel seyre çok yaklaşıp, ona kendini vermeye ve onu iyice incelemeye çabaladığında da, kendinde seyir olarak bu seyre hiçbir zaman dönüşmez. O, seyri kendi formlarının kesintisizliği içine almaya ve onu bu kesintisizlikten hareketle anlamaya çalışır. Özel kavram "kavramların topluluğu"na ulaşmaya çabalar ve özel cins ya da türe, Platon'un ifadesiyle, κοινωνία τών γεών (cinste birlik)'e yönelir. Bu çaba, dilin kelimelerinde yatışmadığı gibi sırf bir

işaret çeşitliliğinde de yatışamaz; tam tersine o, bizzat işaretlerin belirli bir içyapıya sahip olmalarını ve bu içyapıya göre yan yana bulunmalarını, birbirinden ayrı gelişmelerini ve belirli bir ilkeye göre kuşatılabilir olmalarını icabettirir.

İşaretin burada kendine verilmiş olan yeni görevi gerçekleştirmesi gerektiğinde, elbette bunun için işaret, dil alanında olup bitenden daha kesin ve enerjik şekilde, görsel varoluşun çevresinden ayrılmak zorundadır. Dil kelimesi de bu çevrenin üzerine yükselmek zorundaydı; fakat o, hep yeniden bu çevreye geri dönmektedir. Dilin kelimesi, gücünü, salt "gösterme" fonksiyonunda geliştirir; fakat nihayetinde bu noktada, gösterme fiilinin ilişkili olduğu nesneyi herhangi bir şekilde dolaysız olarak canlandırmaya çabalamakla yetinir. Biz, dil açısından bazı gramatik ilk formların başlangıcı haline gelen işaret edici pekiştireçlerin oluşumunda, dilin nasıl bu şekilde davrandığını görmekteyiz. Bu pekiştiriciler -konuşana mekânsal yakınlık ve uzaklığı, konuşanla hitap edilenin birbirine doğru yönünü ve karşıt yönü gösteren "burada" ve "orada"- ilkönce ortaya çıktığında, onlara tam bir duyusal tonlama sinmiş haldedir. Söz konusu pekiştiriciler, doğrudan gösterme jestleriyle -ki bu jestler vasıtasıyla tek bir nesne dolaysız-algılanmış olanın çevresinden hareketle belirgin hale getirilir- çok sıkı biçimde karışmaktadır. Dilin ve jest-mimiklerin bu birincil birliği, dildeki mekân kelimelerinin ilk oluşumunu, işaret zamirlerinin, tanım harflerinin vs. oluşumunu açıklar. Bütün bu kelimeler, kendi anlamlarını, ilk başta gör-
393 sel durumun bütününden alan ses mecazlarından başka hiçbir şey değildir.[13] Dil duyusal olarak hazır olanla bu bağlantısından çözülüp de saf akılcı ve "soyut" kavramların ilişkisi haline geldiğinde, dilde, bu tasvir edici nitelik varlığını sürdürür. Burada da dil, kavrama bir beden giydirmeye, onu belirginleşmiş bedensel hatlar için-

[13] Ayrıntılı bilgi c. 1, s.130 ff., 137 ff., 149 ff., 162 ff.

de kuşatmaya çabalar. Sensüalizm, her düşünmenin de kendi kaynağı itibarıyla duyusal bağlantılı ve duyusal olarak belirlenebilir olduğu sonucunu buradan çıkarmak için, her konuşmanın bu "metaforik" niteliğini işaret eder.[14] Fakat düşünmenin kullandığı ve "saf" düşünme olarak onlar olmadan yapamadığı semboller yalnızca dile bağlı olsaydı, bu sonuç o zaman geçerli olurdu. Düşünmenin gelişimi ise, karşıt bir tabloyu işaret eder. Bu gelişim, düşüncenin sadece işaretlerden yararlanmadığını -ki işaretleri dil, düşünceye, tamamlanmış ve basılı bir kalıp gibi sunar-; ayrıca düşünce yeni bir forma girer girmez, onun kendine uygun bir işaret formunu oluşturup ifade ettiğini gösterir. Bu "kavram işaretleri", kendilerine bu türlü görsel "yan anlam" yapışmamış olmaları ve herhangi bir duyusal renk, bireysel "hava" taşımamaları bakımından, dilin kelimelerinden ayrılır. Onlar "ifade" ve görsel "anlatım" vasıtalarından, saf anlam taşıyıcılarına dönüşmüştür. Onlarda "düşünülmüş" ve "niyetlenilmiş" olan şey, gerçek, hatta mümkün algının çevresi dışında bulunmaktadır. Dil bu çevreyi hiçbir zaman kesin şekilde kırıp terk edemez. Çünkü dil, söz olarak, nesnel "logos" olarak kesinlikle anlamsız olan bir şeye yöneldiğinde de, bu anlamsız oluşu sadece konuşanın duruş noktasından gösterebilir. Dil, asla sadece bildirim değildir; onda aynı zamanda bir kip, konuşan öznenin bizzat kendini beyan ettiği bireysel bir anlatma formu yaşar. Her canlı konuşma, bu iki yönlülüğü, bu özne ve nesne kutbunu taşır. Onda sadece belirli bir şey-durumu gösterilmez; ayrıca onda, öznenin bu şey durumu karşısındaki konumu da anlatılır. *Ben*in konuşulmuş olana bu şekilde içsel olarak katılımı, "cümle melodisi"nin süzülüşü ve değişiminde, ritim ve tempoda, dinamik vurguların değişiminde, sayısız ince ayrımlarda ifade kazanır. Bu "duygu tonlu" konuşmayı elbisesinden çıkarmayı istemek, onun kalp atışını, nabız 394

[14] Bkz. c.I, s. 73 ff.

ve solunumunu yok etmek anlamına gelir. Fakat diğer taraftan zihnin gelişiminde, bu kurban, zihin tarafından talep edilebilir. Zihin, kavrayanın geriye doğru bakarak sonuç olarak çıkardığı bütün özelliklerin yok olduğu saf bir dünya kavrayışına ilerlemek zorundadır. Bu talep bir kez konulup da kendi zorunluluğu içinde bilinçli olarak bilinir bilinmez, dilin yerleştirdiği Herkül sütunları aşılmak zorundadır. Bu geçişle, öncelikle hakiki bilimin, ispatlı "bilim"in alanı açılır. Bu bilimin sembolik işaretleri ve kavramlarında, herhangi bir şekilde salt ifade değerine sahip olan şeylerin hepsi sönmüş olur. Burada artık herhangi bir tek özne olmamalı, yalnızca şeylerin kendileri "dile gelmeli"dir. Bu, bir yönüyle elbette olağanüstü boyutta bir körelme anlamına gelir; çünkü dilin hareketi artık durmuş gibi görünür. Onun "içteki formu", salt kalıplaşmış ifade olarak donmuş bir görünümdedir. Fakat diğer yönüyle dil, bu kalıplaşmış ifadeyi hayata yakınlık ve bireysel doluluk bakımından eksik kılan şeyin yerine, kendi evrenselliğini, geniş boyutluluğunu ve genel geçerliliğini geçirir. Bu genellikte, sadece bireysel değil, aynı zamanda millî farklılıklar da ortadan kalkmıştır. Çok sayıda "dil" olduğu şeklindeki kavrayış daha fazla geçerliliğini sürdüremez; o, geri itilir ve ilk planda *lingua universalis* olarak ortaya çıkan *caracteristica universalis** düşüncesi, onun yerine geçer.

Bu gelişmelerle biz, artık matematiksel ve matematiksel-doğabilimsel bilginin doğum anında bulunmaktayız. Genel problemimiz açısından bakınca, bu bilginin, tam da dilin örtüsünün düşünce tarafından yırtıldığı noktaya yerleştiği söylenebilir; fakat bu bilgi bu noktaya, her türlü sembolik elbiseden soyunup kesinlikle örtüsüz ve çıplak olmak için değil, ilkesel olarak başka bir sembol formuna girmek için yerleşmiştir. Kendi değişkenliği, değişebilirliği ve

* lingua universalis: Evrensel dil; caracteristica universalis: Evrensel karakteristik

parıldayan çok anlamlılığı içindeki dil kelimesi, bundan böyle kesinlik ve anlam değişmezliğine sahip salt "işaret"e yer açmak zorundadır. Vossler şöyle ifade eder: "Matematiksel ve doğabilimsel kavramlar nezdinde, bütün diller, dıştaki bir şey olarak aynı geçerliliğe sahiptir; her dilde bu kavramlar, mesken tutmak için dıştaki dil formuna, tüketilmek ve boşalmak için içteki dil formuna yerleşebilir. Daire, üçgen, küre, sayı vs. gibi matematiksel kavramlar ya da doğa bilimi kavramları olan güç, madde, atom vb. gibi kavramlar, sadece her görsel olanın, her hayalî olanın, -onların içinde hayalet gibi dolaşan- her mitik ve dilsel düşünmenin silinip yok olmasıyla tam ve gerçek bilimselliğe doğru serpilip gelişebilir."[15] Şüphesiz zihnin yaşantısında bu silinme, kırılma anlamına gelmez; tam tersine, bu silinmede, zihnin gelişiminde izlediği yasanın birliği açığa çıkar. Çünkü dilin başlangıçlarında etkili olarak ortaya çıkan "çözülme" ve "maddîlikten uzaklaşma" süreci, şimdi yeni bir aşamada tekrarlanır ve bundan böyle diyalektik bir zirveleşme ve bir keskinleşme ve potansiyellik kazanır. Bilimsel kavramla dil kavramı arasında elbette bir uçurum açılmış gibidir. Fakat daha yakından incelenince bu uçurum, düşüncenin, dilsel düşünme haline gelmeden önce bir kez daha atlaması gereken çatlağa benzer bir çatlaktır. Biz daha önce söz edilmiş olan hayvan dünyasındaki "semantik" örneklerine baktığımızda, onların, kendi asıl sınırları olarak, tamamen tek bir *an*a ve şimdiki algı durumuna yapışıp kalmaları durumu içinde olduklarını görmekteyiz. *Burada*ya ve *şimdi*ye bu bağlanmışlık, hayvan yaşantısının çevresindeki bütün "bildirme" formları açısından karakteristiktir. Bir arı, bulduğu bir çiçekle ilgili olarak kendi kovanının üyelerine bilgi verdiğinde, bu bilgi verme, bilfiil varolan, maddî anlamda bir "birlikte-paylaşma" ortamı sayesinde gerçekleşir. Koku, küme halinde uçan arılar nezdinde sinyal ve

395

[15] Vossler, Sprache und Wissenschaft, s. 225.

hareket ettirici güç olarak iş görmek için, bulunduğu yerden uçuşa geçirilen arı sürüsünün algı alanına yerleşmek, kelimenin tam anlamıyla oraya "taşınmak" zorundadır. Bu yalın forma yavaş yavaş karmaşıklaşarak katılmak, bağlantı halkasının araya sokulmasıyla "yüksek düzenle bağlantı" kurabilmek; bütün bunlar, objenin, bağlantıyı kuran ve işarete "anlaşılabilirlik" veren duyusal-görsel nitelikte hazır bulunması durumunu anlatmaktadır.[16] İnsan dili bu bağlantıyı, dolaysız verili ve varolan duyusal bir durum haline getirir. İnsan dili gerçekten mekânsal ya da zamansal uzaklığa el atabilir. Bu uzağa el atma, dili, her türden kavrama fiilinin başlangıcı haline getirir.[17] Fakat düşünce de bu çabalamanın, artık mekânın ve za-
396 manın boyutlarına yetişmediği; ilkesel olarak başka ve güç nitelikte bir ilerleyiş ve geçişin gerekli olduğu bir noktaya erişir. Şimdi düşünce, *burada* ve *şimdi*den, yani şu andaki yerden ve şu andaki *an*dan ayrılarak mekânın ve zamanın dışında, görsel anlatım ve anlatılabilirlik sınırları dışında kavranmak zorundadır. Düşünce, seyrin verimli toprağından olduğu gibi, dilin verimli toprağından da çözülüp gider. Elbette düşünce daha önce dilin okulunu bitirseydi, işte bu en son ve yüksek amacına erişebilirdi. Düşünce, kendini bizzat dilin dışına yükselten gücü dil içinde toplayıp yoğunlaştırmıştır. Dil, düşünceye görsel varoluşun çevresini baştanbaşa ölçmeyi öğreten; onu duyusal-tek olandan seyrin topyekûnuna, bütününe yükselten şeydir. Düşünce ise artık bu bütünlükte de sükûnet bulmaz; o, genel geçerlilik ve zorunluluk talebini, bu bütünlüğün dışında kurar. Dil artık bu bütünlüğü yeterince kuşatamaz; çünkü dilin inşasında "akıl"ın asıl güçleri o kadar çok egemen oldukları halde, her özel dil, ayrılıp çözülemeyeceği ve çözülmek istemediği gerçek bir "öznel dünya kavrayışı"nı anlatır. Dilin gelişme ortamı,

16 Bkz. Bühler'in ayrıntılı açıklamalarına, s. 40 ff.
17 Bkz. c. I s. 126 f.

işte bu farklılık, bu ayrımlaşmadır. Bu ortam adeta, dilin yalnızca onun içinde nefes alabildiği atmosferdir. Buna karşılık dilin kelimelerinden saf bilimin karakterlerine, özellikle matematiğin ve mantığın sembollerine ilerlediğimizde, orada bizi neredeyse boş bir atmosfer kuşatır. Fakat böylece, aynı zamanda zihnin hareketinin engellenmediği ve yok edilmediği; tam tersine zihnin burada, gerçekten ilkeye, hareketin başlangıcına bizzat kendinde sahip olan bir şey olarak keşfedildiği görülür. Kelime dilinin "taşıyıcısı" -zihin kendini bu taşıyıcıya devredeli uzun zaman olmuştur- zihni artık daha fazla taşımayı sürdüremez; fakat zihin kendini yeni bir amaca taşıyabilecek olan bir uçuşa geçmek için, kendi kendini yeterince güçlü ve kuvvetli hisseder.

Eğer biz bu yolun tek tek gelişme aşamalarını ayırmaya ve izlemeye girişirsek, o zaman ilk bakışta, tüm dil oluşumuna ait gibi görünen ya da en azından bu alanda derin biçimde kökleşmiş olan süreçle başlamak zorundayız. Her tam kavram oluşumu kendi başlangıcını sayı alanından, "doğal sayı dizileri"nin belirlenişi ve adlandırılışından alır. Sayı işaretleri dizisi, bütün "düzen işaretleri"nin kalıcı nitelikli ilk tipi ve örneğidir. Fakat bilim formu sayı formuyla bu şekilde başlamışsa, o zaman sayının başlangıcı, asıl bilimsel 397
kavram oluşumu tabakasından daha başka ve önceki tabakaya ait olacaktır. İçinde herhangi bir sayı oluşumu hareketinin gösterilebildiği; yine içinde, çok "ilkel" vasıtalarla bile olsa, birlik ve çokluk arasındaki farkın kavranıp belirli dilsel vasıtalarla sabitleştirilebildiği bir dil oluşumu aşaması yoktur. Sayı ve sayma formu, bundan dolayı dilsel ve bilimsel düşünme arasındaki karakteristik karşıtlığı olduğu gibi ikisi arasındaki ilişkiyi de en açık biçimde ortaya koyabilecek olan esas bağlantı halkasıdır. Saymanın ilk başlarına gidildiğinde, içinde dilin henüz yeterince bağımsız anlamını ve "özerkliğini" kazanamamış gibi göründüğü bir alana erişilir. Ses dili ve jest-mimikler, burada henüz birbirinden ayrılmamış oldukları için,

tamamen iç içe kavranır. Sayma fiilinin anlamı, sadece özel sayı jestleri ile "ilgili" bedensel bir hareketin gerçekleştirilmesinde kavranabilir. Bu durumda, sayı ve sayılabilir olan, bu hareketlerin çerçevesinden daha ileriye uzanmaz. Bu aşamada sayı, bir "düşünme kavramı"ndan çok, "elle yapılan bir kavram" olarak ortaya çıkar. Biz ilkel halkların dillerindeki sayı kelimelerinin oluşumunda bu bağlantıyı genel olarak gösterebilmekteyiz. Bu halklarda, saf objektif "temsil anlamı"nın en gerilerde bir yerde ortaya çıktığı görülmektedir. Sayı kelimeleri "objektif" bir şey-durumunun işaret edilmesine değil de kesin hareket olaylarının -deyim yerindeyse- belirli talimatlarına, emirlerine hizmet eder. Mesela "beş" adı, kendisiyle sayım yapılan elin kapanması, "altı" adı, bir elden diğerine atlanması anlamına gelir.[18] Burada daha ileriye, "özneye" bağlanmaya ve bağlanmışlık durumuna neredeyse hiç geçilememiştir. Elbette bu özne, sadece bireysel *ben* olarak değil, sayma fiilinin tek tek aşamalarının bir diğerinden ayrılabilmesi için ortada olan maddî anlamda beden olarak hazır ve duyusal yoldan kavranabilir olmak zorundadır. Net analizde, bu en ilkel sayma biçimi içinde başka ve yeni yönelim taşıyan bir motiv ortaya çıkar. Çünkü başlangıçtaki sayı kelimeleri, dilsel olarak oluşumlarında, tamamen duyusal ve "maddî" nitelik gösterilebilir. Bu, elbette onların gerçekleştirecek-
398 leri fonksiyonu engelleyici bir rol oynamaz. Bu başlangıçtaki sayı kelimeleri, şey kelimelerine sıkı biçimde dayanır. El, el ve ayak parmakları vs. isimleri, aynı zamanda belirli sayılar için kullanılır. Bundan başka, ilgili sayı kelimesinin söylenmesiyle "düşünülmüş" olan ve dilsel niyetliliğin yöneldiği şey, elin ya da parmakların kendisi değildir; daha ziyade her şey, tek tek şey isimlerinin kesin olarak ezberlenmesini gerektiren belirli bir sıra içinde tekrarlanması-

[18] Ayrıntılı bilgi c.I, s. 183 ff.; bkz özellikle Levy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker (İlkel Halkların Düşünmesi), s. 155 ff.

na; öyle ki tek tek isimlerin hep aynı düzen içinde sayılmasına bağlıdır. Bu şart gerçekleştirilir gerçekleştirilmez, bu diziye ait olan her unsur, başlangıçtaki anlamı dışında gelişir. O şeylerin hepsi, ilkönce sırf şey işareti olmuşken, şimdi konum işareti haline gelmiştir. Yeni Gine yerlileri, sayarken ilkönce sol elin parmaklarını, sonra el bileğini, dirseği, omuzu, enseyi, göğsü kullanırlar; ama burada tek tek organların isimlerinin söylenmesi, duyusal nesneler olarak bu organlara işaret etme niyeti taşımaz; tam tersine bu söyleme, sayma fiilinin farklı aşamalarının ayrılmasına yarar. Şey isimleri, sayma "dizisi" olarak görev yapar. Şey ismi, tümel-dizinin içinde bir "önceki" ya da "sonraki" adımı gösterir. İçinde bu türlü bir ayrımın yapılabileceği çerçeve, bu noktada en dıştan sınırlanmış olabilir; öyle ki mesela dizi üyesinin ötesinde kalan "belirsiz-çok"u anlatmak için bir belirsizlik ifadesi el altında hazır bulunurken, birinci ve ikinci ya da belki üçüncü ve dördüncü dizi üyesi bağımsız bir isimle anılır. Fakat bu en dıştan sınırlanmışlıkta, henüz düşüncenin yeni eklediği parça tanınabilir. Çünkü dilin kelimesi, çok basit de olsa, zihinsel bir işlemin ifadesi haline gelmiştir. Kelime kendini, sürekli ve adeta ürkekçe, tek tek duyusal nesnelerin temaşasına dayandırır. Fakat o, bu nesnelerde, aynı zamanda, ilk başta henüz belirsiz ve kesinsiz olmasına rağmen, onların formunun bir unsurunu; yani bu nesnelerin yalın "ne"liğiyle ilişkili olmayan, onların bizzat kendi içinde kendilerini düzenleyebilmeleri ve birbirine karşılıklı olarak denk gelebilmeleri niteliğiyle ilişkili olan bir unsuru yakalar.

Bilimsel sayı kavramı, ilk başta bütün tesadüfî sınırlardan kurtarılıp kesin şekilde genel içine yerleştirilmek suretiyle ortaya çıkar. Bilimsel sayı kavramı, başlangıçtaki konumlamadan, genel-geçerli ve belirli bir ilkeye ilerleyen evrensel bir düzen işareti sistemi talep eder. Bu ilerlemeye, artık dıştaki bir sınır engel olamaz; "şeyler"in yığını -ki onlar, bizim için duyusal algı ya da görsel tasarım 399

içinde ayrılabilir- artık düzen işaretlerinin oluşumu için kıstas olamaz. Bunlar artık, daha ziyade saf bir fikrî nitelik taşır. Onlar, Leibniz'in ifadesiyle, gerçek olanın değil, mümkün olanın düzenlerini gösterir. Dilin incelenişi bize, "fikirlerin bu kullanımı"nın hangi güçlüklerle karşı karşıya bulunduğu; düşüncenin kendi kendine ve kendi yolunda hangi engelleri ve ters dönüşleri yaşadığı konusunda bilgi verir. Geçişler ve aracılıklar, burada adım adım görülebilir. Sayı, ilkönce bağımsız, saf "soyut" bir anlama sahip değildir; o, sadece sayılmış olanda ortaya çıkar ve sayılmış olanın bütün özelliklerine, bütün parçalarına yapışmıştır. Sayı farksız şekilde "nesnelerle" ilişkilenmez; tam tersine, bütün tek tek nesne sınıflarıyla ilişkilenir; öyle ki farklı nesne biçimleri için farklı sayı kelimeleri kullanılması gerekir. Kişilerin ve eşyaların, canlı ve cansız şeylerin, düz ya da uzun veya yuvarlak objelerin adlandırılması için çok özel sayı kelimesi grupları gerekir. İşte matematiksel sayı kavramı, sayı kavramının bütün bu birbirine geçişlerden ve karışmışlıklardan çözülmesiyle, dildeki sayı kelimesinden ayrılır. Matematiksel sayı kavramı, düşünceye, objelerin çeşitliliği yoluyla zorla kabul ettirilmiş ve dayatılmış gibi görünen ayrı-türdenliği aşmış ve eş-türdenliğe, sayı türü ve cinsi haline gelmiştir.[19] Tek tek sayılar, artık, onların konum değerleri hariç tutulursa, somut olgu anlamında bir "bireyselliğe", çözülmeyecekleri varlığa sahip değildir. Düşünce, salt sayı ilişkisi formunu sayının içine giren her şeyden ayırınca, düşünce açısından, bu formun sınırsızca kullanılabilirliğinin yolu da açılır. Müstakil sayıyı ortaya çıkartan işlem, her zaman sonuca ulaşabildiği için niceliksel anlamda sınırsızlık; düzenin ve dizinin kurulmasını sağlayan ilke, dizi ilişkisini anlatan içeriğin kendine özgü özelliğinden bağımsız olduğu için niteliksel anlamda sınırsız-

[19] Ayrıntılı bilgi c. I, s. 188 ff.

lık; yani -deyim yerindeyse- sayının niteliksel ve niceliksel sınırsızlığı ortaya çıkar. Genel karakteristik üzerine yazdığı bir parçada Leibniz şöyle söyler: "Tanrının her şeyi ölçüye, dengeye ve sayıya göre yarattığı sözü, eski bir sözdür. Ayrıca başka şeyler de vardır ki, onlar tartıya gelmez; yani hiçbir potansiyele ya da güce sahip değildir. Onlar, parçaları olmadan var olan ve bu nedenle hiçbir tür ölçmeye uygun olmayan şeylerdir. Buna karşılık, sayıdan kaçınan şeylerin hiçbiri de mevcut değildir. Bundan dolayı sayı, deyim yerindeyse metafiziksel bir figürdür ve aritmetik, içinde şeylerin güçlerinin keşfedildiği durgun bir evren biçimidir."[20] Sayının bu ontolojik evrenselliği, sayıda kesin bir genel fikrî inceleme kıstası kazanıldığı noktada kökleşir. Bu kıstas, içeriklerin çeşitliliğinin, bu çeşitlilikteki unsurların sayı içinde -ki bu çeşitlilik istendiği gibi oluşturulabilir de- sabitleştirilmesi ve onların belirli bir bakış noktasına göre düzenlenip sınıflanması şartının gerçekleştirdiği her yerde kullanılabilir. Platon, tüm maddî nitelikli olanlar için "kabul ilkesi", *πρώτον δεκτκόν* (ilk önce dışardan alınmış olan) oluşturduğu ve ona göre bütün maddî oluşumlar sadece genel mekân formunun özel belirlemeleri oldukları için, doğa felsefesinde mekânı, bütün maddî varlıkların ilk formu olarak göstermiştir. Benzer şekilde de sayıların dünyası, somut düzenleri kavramak ve ele geçirmek için adeta bir kabul yeri oluşturur. Düşünce, sayıda sahip olduğu evrensel işaret sisteminde, öncelikle yönelmiş olduğu her varlığı, imkânı, sürekli ve belirli bir şey olarak kavramayı ve onu, genelin ve zorunlunun bakış açısı altında yakalamayı başarır.

400

Modern matematiğin, saf sayı kavramının bu mantıkî evrenselliğini tanıması ve analiz sistemini bu evrensellik üzerine inşa etmesi, bu matematiğin en belirgin nitelikleri arasındadır. Bugün de elbette sayı kavramının temellendirilmesi girişimleri ayrıntıda birbi-

[20] Leibniz, Philos. Schriften, hg. v. Gerhardt, VII, 184.

rinden hayli uzaklaşmaktadır. Fakat Cantor ve Dedekind'in, Russell ve Frege'nin, Peano ve Hilbert'in çalışmaları, metodik bakımdan karakteristik bir yönelim taşır; bu yönelim içinde bu temellendirme yapılmaya çalışılır. Daha yirmi-otuz yıl önce (1900'lerin başı; çev.) Helmholtz'un çizgisindeki bir düşünür, aslında empirik zeminde koşan bir sayı kavramı türetimine teşebbüs edebilmişken, bugün gerçek empirizmin bu alanda yavaş yavaş kendi zeminini kaybettiği söylenebilir. Mill'in "çakmak taşının ve çavdar çöreğinin aritmetiği"ne karşı Frege'nin klasik biçimde kanıt gösterişinden beri, burada kesin bir aydınlanmaya erişilmiş gibi bir görünüm vardır. Frege'nin tanımladığı ve türettiği "miktar", artık değil duyusal-algılanabilir bir nesnede, "şey"de bile özellik olarak gösterilemez; miktar, sadece bir kavramın özelliği olarak belirlenebilir. Fre-
401 ge "Aritmetiğin Temelleri"nde şöyle söyler: "Eğer ben kralın arabasının dört at tarafından çekildiğini söylüyorsam, o zaman "kralın arabasını çeken at" kavramına dört sayısını ekliyorum."[21] Dedekind burada başka bir yol izler; fakat o da sayı kavramını kesinlikle "saf düşünme yasalarının dolaysız bir boşalması" olarak görür.[22] Russell'ın, matematiğin genel ilkeler öğretisi, sayı kavramının anlamını belirlemek ve kesinleştirmek için saf "mantıkî değişmezler"den başka hiçbir kabulün gerekli olmadığını kanıtlamaya yönelmiştir. Matematiksel sezgiciliğin kendisi, bu temel inceleme yönüne karşı bir itiraz mercii oluşturmaz. Çünkü matematiksel sezgicilik, matematik ve mantık ilişkilerini kavrayışta ve onların ast-üst ilişkilerini belirleyişte formalist ve mantıkçı yönelimden o kadar net ayrılmasına rağmen, onun sayı kavramını ortaya çıkarttığı kaynak olan ilk-sezgi, empirik objelerin seyrinden tamamen başka bir şeydir. Brouwer de saf bir sezgisel matematiğin temellendirilmesi

[21] Frege, a. a. O., Breslau 1884, s. 59.
[22] Bkz. c.I s.181

denemesinde, asla şeylerin tasarımından hareket etmez; kendisinden düzen kavramını ve böylece sayı kavramını oluşturduğu zemin olan temel bir ilişkinin konumlanışından hareket eder. O şöyle tanımlar: "Özel bir P, düzenleyici bir bağıntı olarak P'nin ögesel parçalarının (a,b) bir katılan-cinsinin unsurları için göstermek zorunda olduğu asimetrik bir bağıntıyı tanımlandığında, bilkuvve olarak düzenleyici olmuştur anlamına gelir; ki bu bağıntıyı biz, *a<b* ya da *a b'den önce* ya da *a b'nin solunda* ya da *a b'den daha aşağıda* ya da *b>a* ya da *b a'dan sonra* ya da *b a'nın sağında* ya da *b a'dan daha yüksek* önermeleri vasıtasıyla ifade ederiz ve tam belirlenmiş genel ve sabit şekilde gösterilebilen "düzen özellikleri"ne sahip oluruz."[23]

Sayının bilgi eleştirisinde ve felsefedeki yapısı ve kavranışı, saf matematikteki sayı probleminin bu gelişimi karşısına konulursa, o zaman burada elbette başka bir tablo ortaya çıkar. Temel fikirdeki sistematik karşıtlıklar, şimdi, öncekinden daha net şekilde ortaya çıkar. "Eleştirel" felsefenin çerçevesinde durup kalınsa bile, bu karşıtlıklar uzlaşmaz çelişkiler gibi görünmektedir. "Saf Aklın Eleştirisi"nin sistematik düzenine göre, sayı öğretisi ne aşkın estetiğe, ne 402
de aşkın mantığa aittir. Sayı, daha ziyade her ikisini birbirine bağlayan vasıta ve bağlantı halkası oluşturur. Kant, *bir*in (türdeş) *bir*le ardışık biçimde toplanışı eşzamanlı gittiği için, sayıyı, bir kavrama yetisi kavramı, salt nicelikler şeması olarak tanımlanır. Bilinç, zamanın kendisini, seyrin kavranışında üretir; işte buna benzer şekilde sayı da, aynı biçimli bir seyir çeşitliliğinin sentezinin birliği olabilir.[24] Bu temel kavrayışın daha ileri boyutlara taşınması, vurgunun "kavrama yetisi" unsuruna ya da "duyusallık" unsuruna, sentez motivine ya da seyir motivine yapılmasına göre, iki farklı yönde

[23] Brouwer, Zur Begründung der intuitionistichen Mathematik II (Sezgisel Matematiğin Temellendirilmesi Üzerine), (Mathemat. Annalen 95, 1926, s. 453)

[24] Kritik d. r. Vernunft, 2. bs. s. 182.

vuku bulabilirdi. İlki olduğunda, (vurgu "kavrama yetisi" unsuruna, sentez motivine yapıldığında; çev.) sayı, sadece saf düşünmenin bir ürünü olarak değil, açıkça onun ilk-örneği ve kaynağı olarak ortaya çıkar. Sayı, düşünmenin saf yasalılığından doğduğu gibi, ayrıca bu yasalılığın geriye kendisine kadar gittiği birincil ilk-fiili işaret eder. Buna göre mantıkî idealizmde şöyle söylenir: "Düşünme için, aslî olarak kendisiymiş gibi olandan, düşünmeden, yani ilişkinin yerleşmesinden başka hiçbir şey varolamaz. Sayının temeli olarak talep edilebilecek olan şey, işte ilişki kurmayı içine alan şey olacaktır; sadece o şey, gerçek temeli, ilişki kurmayı kabul olarak içerdiği için, sayının temeli olarak ortaya çıkabilir."[25] Rickert tarafından "Bir, Birlik ve Bir Sayısı" yazısında geliştirilmiş olan düşünce, bu kavrayışla kesin karşıtlık içindedir. Çünkü bu kavrayışa göre sayı, sadece mantıkî ögelere ayrıştırılamaz, ayrıca "mantıkî olmayan"ın örnek modelini de oluşturur. Bilgi eleştiricisi, bu modelde, mantıkî olanın doğasını en saf biçimde kavrayabilir ve en açık şekilde gösterebilir. Herhangi bir hakiki aritmetik kavramı ya da bir aritmetik hakikati saf mantıkî öncüllerden türetmeyi istemek, bundan dolayı ümitsiz bir deneme olarak kalır. "Bizzat 1=1 gibi bir önerme, yaşanabilir ya da sadece gözlenebilir, sezgisel, mantıkî birlik formu tarafından kuşatılmış ve ayrıca mantıkî-olmayan bir unsuru çoktan kabul etmiştir."[26] Rickert'in teorisi, yalnızca sonuç-
403 ları bakımından değil, ayrıca kendi metodik ve şeysel temellenişi bakımından da incelenince, saf mantığın kabullerinden hareketle sayının doğasına nüfuz etme çabaları, bu tezle temelden yok edilmiş olmaktadır. Elbette burada da problem, başka bir görünüm kazanır. Çünkü Rickert'in sayı kavrayışında, bu teoriyi "mantıkî ide-

[25] Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft (Tam Bilimin Mantıkî Temelleri), Lpz. 1910, s. 99

[26] Rickert, Das Eine, die Einheit und Eins (Bir, Birlik ve Bir Sayısı), Heidelberger Abhandl. zur Philosophie, hg. von Ernst Hoffmann ve Heinr. Rickert, Nr. I; 1924, s. 87

alizm"in temel kavrayışından net biçimde ayıran ve bu teorinin bu temel kavrayışa karşıt olarak ortaya çıkmasına yol açan unsurun, onun "logos"un doğasını kavrayışındaki kadar net olarak bulunmadığı görülmektedir. Sayıya gelince; Rickert de tüm "emprik" temellendirme denemelerini, sayının anlamını ve içeriğini empirik gerçekliğin "şeyler"inden türetmeyi açık ve kesin şekilde reddeder. Sayının deneyimden bağımsızlığı, onun "a priori"liği ve "düşünsel nitelikli" oluşu dokunulmaz kalır. Rickert'in sayıyı mantıkî-olmayan bir ürün olarak da göstermesi, onun dilinde, "birlik" ve "başkalık", "özdeşlik" ve "farklılık" yoluyla kurulan mantıkî nesnenin karşısında, "sayı" nesnesinin bir içeriği *kendine özgü* biçimde temsil etmesi anlamına gelir. Özdeşlik ve farklılık, mantıkî asgarîlik teşkil eder ki, bu asgarî zemin olmadan, hiçbir nesnesellik biçimi düşünülemez. Fakat bu asgarî zemin, numara niteliğindeki "bir sayısı" kavramını, "nicelik" ya da "sayı dizisi" kavramlarını, yani düzenlenmiş bir unsurlar serisini inşa etmek için yeterlidir. Rickert şöyle söyler: "Geniş anlamıyla "mantıkî" olan, kesinlikle, tüm saf teorik bilgiler için olduğu gibi matematiğin bilgisi için de söz konusudur. Fakat onların içinde, salt logosa yaklaştıran ve buradan özel matematiksel logosu oluşturan özel bir şey olmalıdır. Acaba matematiksel akıl, ...salt mantıkî akılla birleşir mi? Matematikçinin yöntemi, sadece tamamen özel bir anlamda mı 'aklî'dir?"[27] Böyle kavranınca; yani sayı mantıkî olan şey içinde yok olup gitmediği için "mantıkî olmayan" bir şey olarak gösterilince, şüphesiz haklı olarak, Rickert'in koyduğu problemin tek anlamlı ve upuygun bir ifade taşımadığı söylenebilir. Çünkü bu ifade, sayının doğasında hem saf mantıkî özdeşliğin ve farklılığın dışına çıkan başka bir şey varmış gibi, hem de ayrıca bu başka şey herhangi bir şekilde "fikir yabancısı", mantıkî olana karşıt bir şeymiş gibi bir görüntü çizer.

[27] Rickert, a. a. O., s. 4.

Salt özelleşme ise böyle bir karşıtlığı hiçbir şekilde kendi içinde
404 bulundurmaz. Özel ayrım cinsten doğru belirginleşmez; o, cinsi iptal etmeyip, daha ziyade bizzat cinsin ayrıntılı bir belirlenişini içerir. Böylece mantıkî idealizm, sayının "mantıkî olan"la basitçe örtüşmesini savunmaktan hayli uzaklaşmış olmaktadır. Mantıkî idealizm sayıyı, bu mantıkî olanla, sadece bir belirlenim olarak ilişkilendirir.[28] Mantıkî olan, Rickert'in anladığı anlamda kavranır ve böylece özdeşlik ve farklılık, gerçek anlamda biricik "mantıkî" kategoriler olarak görülürse, o zaman bu kategorilerin, sayı ve matematiksellik dünyasını yalnızca kendisi için ve kendilerinden hareketle ortaya çıkartamayacakları kesin hale gelir. Rickert'in kanıt gösterişi yalnızca bu önermeyi pekiştirebileceği halde, önerme modern mantık-hesabının, özellikle bağıntı-hesabının sağladığı yardım vasıtalarını kullanmış olsaydı, daha esaslı biçimde sadeleştirilebilir ve derinleştirilebilirdi. Çünkü düzenlenmiş bir dizi, kavram için olduğu gibi sayı dünyasının inşası için de simetrik-olmayan bir bağıntı zorunluluk taşımaktayken, özdeşlik ve farklılık, bu hesabın dilinde, simetrik bağıntıları ifade etmektedir.[29] Buna karşılık "man-

[28] Burada şüphesiz Natorp'da -ki Rickert'in logos yazısının yeniden ele alışındaki kanıt gösterme, esas itibariyle Natorp'a yönelmiştir- her iki bakış noktasının net biçimde ayrılmış olmadığı kabul edilmelidir. Natorp, sayı kavramını kesin şekilde "çeşitli olanın sentezi"nden türetmeye girişince, yani bir "cins" içindeki farklı "türler"in salt içerilmiş varlığının, daha önce nümerik bir fark olduğunu göstermeye çalışınca, Rickert'in bu denemeye karşı yaptığı itirazlar, bana tamamıyla çürütülemez gibi görünüyor. (bkz. özellikle Das Eine, die Einheit und die Eins, s. 77.) "Sayısal" fark, şüphesiz çok anlam taşır ve "türsel" farktan tamamen başka bir şeyi ifade eder. Fakat diğer taraftan "kavram" ve "nicelik"in örtüşmemiş olmasından, niceliğin kavrama, onun kendisine yabancı, mantıkî-olmayan bir unsur yerleştirdiği sonucu çıkarılamaz. Daha ziyade "ilişkilendirici yerleştirme"nin; aynı zamanda bir ayırma olan bu mantıkî yerleştirme fiilinin -ki sayı sentezi gibi, kavram sentezi de bu temel fiile dayanır-, sadece, sayının içinde kavramın içindekinden daha başka türlü "özelleştirilmiş", yani başka bir belirlenimci "bakış açısı" altına -dizi düzeninin ve dizinin bakış açısı altına- yerleştirilmiştir. (Ayrıntılı temellendirme için parçadaki izleyen açıklamalara bkz.)

tıkî form" kavramı, tam genelliği içinde anlaşılır da, özel durumlar 405
olarak bütün tek tek ilişki biçimlerinin -"geçişsiz" olduğu gibi "geçişli", simetrik-olmama ve asimetriklik gibi simetrik ilişkilerin- uydukları "kesin barınılabilirlik" ifadesi olarak kabul edilirse, o zaman sayıyı bu evrensel sistemin içine yerleştirme işi gerçekleştirilemez. Sayı, sistemi çok az kapsar ve buna paralel olarak da sistem hareketle ortaya çıkamaz. Sayı, daha ziyade sistemin içinde bir te- 406
mel taş, yapının sağlamlığını ve garantisini tehlikeye düşürmeden bu yapıdan çekilip alınamayan bir köşe taşı teşkil eder.

Sayı, düzen ve dizileniş şemasını anlattığı için, düşünme varlığın içeriğini düzenlenmiş olarak kavramaya girişir girişmez, sayının tekrar işin içine girdiği görülür. Burada düşünme, kendi "yön belirleme" vasıtasına, adeta, etrafında dünyanın döndüğü fikrî eksene sahip olmuştur; "verili" içeriklerin çeşitliliği düşünmenin karşısına çıktığında, düşünme, kendi asıl fikrî normu içinde, bu dönüşümü içerikler üzerinde dener. Pythagorasçılar bu temel ilişkiyi, sayıyı felsefî ve bilimsel olarak ilk defa keşfetmenin çekiciliği için-

[29] "Unsurlar arasındaki düzen" kavramının, analitik olarak, onlar arasındaki simetrik-olmayan bir geçişli bağıntının mevcudiyetine dayandırılmasını ve bu kavramın zorunlu olarak bu formun bir bağıntısını var saymasını, özellikle Russell gösterdi; bkz. özellikle "Principles of Mathematics" kısım XXIV ve XXV ve Inroduction to Mathematical Philosophy'ı kısım IV; Aloys Müller de "Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitatstheorie" yazısında, Braunschweig 1922, Rickert'in terminolojisinden ve temel kabulünden; yani "mantıkî ilk olgunun, özel-mantıkî olanın karakteristiğinin özdeşlik ve farklılıkla tamamlanmış olması düşüncesinden (s. 31) hareket eder. Eğer o mantıkî alanda hiçbir "dizi"nin varolmadığı ve varolamayacağı, öyle ki sayının inşası için bu alanın en önemli ve kesin zorunlu unsurunun eksik olduğu (s.34) sonucuna varırsa, o, sadece bu kabul altında tutarlı olur. Bu şekildeki çıkarım değil, bu çıkarımın türetildiği öncül "mantıkî idealizm"in bilgi eleştirisi tarafından reddedilir. Onun "mantık" kavramı, Rickert ve Müller'de olduğundan daha başka ve gerçekten zengindir. Elbette burada tümel tartışma konusu, bu kavrayışla salt terminolojik bir farka dayandırılmış ve böylelikle şeysel-verimsiz olmuş gibi görünebilirdi. Acaba her düşünmenin "mantıkî olan" terimini hangi anlamda kullanmak istediği, onun kendi elinde değil midir? Gerçekte, Rickert'in terminolojisi kabul edilince, modern mantığın oluşumundaki gibi -ki bu yapıyı mantık, Peirce ve Boole, Frege ve Peano, Schröder ve Russell vasıtasıyla kazanmıştır- kendi

de, 'sayının varlık olduğu' biçiminde dile getirirler. Çünkü her varlık, sadece belirlenmişlik, "tam düzenlilik" formu içinde düşünülebilir. Belirlenmişlik ve tam yerleşmişlik ise, sadece, sayının egemenlik ilan ettiği yerde vardır. Fakat varlık ile sayının metafiziksel özdeşliğini dile getiren temel-kalıplaşmış ifadeler yanında, Pythagorasçılar'da, metodik olarak net ve özenli başka ifadeler de bulunmaktadır. Bu ifadelerde sayı, artık kesinlikle varlık olarak değil, "varlığın hakikati" olarak gösterilir. Hakikatin ve sayının doğası birbiriyle özsel olarak akraba olmuş olur. Biri sadece diğerinde ve ondan hareketle tanınabilir. Teorik bilginin gelişiminin sürmesiyle, böyle bir mantıkî formun, sayı alanıyla ve sayılabilir olanlarla sınırlanmadığı görülmüştür. Bu formun dünyası, zorunlu bağlantı yasası ve alanının uzandığından daha geniş bir alana yayılmıştır. Sayılar dünyası, gerçek anlamda yasalı olarak inşa edilen, birincisinden ikincisine, ondan üçüncüsüne vs. ilerlemeyi kurallı kılan bir ilkeden, bir temel ve ilk-konumlamadan hareketle tek anlamlı bir şekilde ve sistematik tamamlanmışlık içinde ortaya çıkan bir çeşitliliğin en açık kanıtlarını sağlar. Bundan böyle düşüncenin karşısına, aynı soyut tipteki bir yapı çıktığında, düşünce bu tipte, sayının bir benzerine sahip olur. Leibniz, ilk baştaki felsefî temel-kavrayışla-

"klasik" formunda, "mantıkî nesne"nin öğretisi olarak -artık değil- gösterilebileceği düşünülseydi, bu hak reddedilemezdi. Çünkü tarihsel olarak incelenince, Rickert'in "saf mantıkî nesne" olarak adlandırdığı şeyle sınırlanmış gibi olan bir mantık bilimi hiçbir zaman var olmadı. Böyle bir sınırlandırma, olsa olsa mantığın başlangıcında, Parmenides'te -ki ona göre gerçekte mantığın tümel-problemi özdeşlikte ve farklılıkta, "varlık"ta ve "varolmayan"da tükenir- bulunmaktaydı. Fakat Platon'un Sophistes'inde o, bir olanın ve değişebilir olanın bu "ilk-olgusu"nun hayli dışında kavranır. Çünkü burada, merkez noktada bulunan ve öncelikle bir mantık bilimini mümkün kılan idealar-"topluluğu" düşüncesi vardır. Bu topluluk kavramların ve yargıların bir diğerine sistematik nitelikteki bağlılığı ilişkisine, onlar arasında bulunan "neden" ve "sonuç" ilişkisine dayanır. Bu mantıkî "sonuç çıkarma" ise, sayılar dizisindeki "sonuç çıkarma" açısından, salt özdeşlikten ve farklılıktan, mümkün olabildiği kadar az türetilebilir. Sayı ilişkisi gibi bir "içerme" ilişkisi de, salt birlik ve başka türlülük karşısında, yeni ve özel bir şey olmaktadır. Bu uzaklığın hareket noktası, tarihsel olarak

rında, evrensel bir aritmetik taslağından hareket etmiştir. Fakat o bu taslağı, hemen genel bir sentezleme projesine doğru genişletir. Bu sentezleme, bu şekildeki sayılara ihtiyaç duymaz ve tamamen başka nitelikteki ürünlere, mesela noktalara doğru uzanır. Bu konuyu Leibniz, saf bir nokta-hesabı olan kendi "*analysis situs*"unun* oluşumu içinde örneklendirir. İlk başta üretilen bir bağıntının mevcut olduğu ve bu bağıntının, bir alanının bir bütününü tamamıyla belirleyecek şekilde biçimlendiği yerde, mantıkî formun egemenliği bakımından asıl olan temel kabul vardır. Bu egemenliğin şartı, çeşitliliğin her ögesine kurallı nitelikteki düşünme adımları dizisi içinde ve temel bağıntının tekrarlanan kullanımı vasıtasıyla erişilebilmesi; bu ögelerin bu dizi sayesinde "tanımlanabilmesi"dir. En genel anlamı içinde kabul edilen bu form, sonuçta hiçbir zaman "biri"nin ve "diğeri"nin konumlanışında ve her ikisinin ayrılışında kurulmaz; tam tersine söz konusu form, başkası vasıtasıyla birinin belirlenebilirliğini davet eder. Bu belirlenebilirlik, sadece empirik olarak "verili" olduğunda değil, ayrıca zorunlu ve bütün unsurlar için geçerli bir yasadan "sonuç olarak çıkarıldığı"nda, üyeden üyeye gerçek bir tümdengelimli gidiş ve biricik bir sentetik genel-kavrayış içinde üyelerin hepsine bir tümel-bakış mümkün olabilir. Nesneyi mantıkî-matematiksel nesne olarak belirleyen şey, tek bir unsurda ve karakteristik işarette ifade edilebilen herhangi bir özel içeriksellik değil de bu özel bakış biçimidir.

407

Modern mantık ve modern matematik bu idealin gerçekleşme-

Leibniz'e kadar giden yeni mantık formundan alınınca, uzaklık daha açık biçimde ortaya çıkar. Çünkü bu mantık formu a priori-geçerli bağlantıların, "saf formlar"ın bütününü kuşatmak ister ve onlardan her biri için, bağlantıların baş eğeceği özel yasalar kurmak ve sembolik bir hesap vasıtasıyla kesin şekilde yerleştirmek ister. Mesela Russell ve Whitehead'ın sistematik özetinin ifade ettiği gibi, bu "mantığın" somut modern yapısı incelenirse, burada Rickert'in "saf mantıkî nesne" olarak belirlediği mantıkî nitelikli en alt düzeyin hiçbir zaman yeterli olamayacağı ve onun aşılması gerektiği konusunda, canlı bir izlenim elde edilebilir.

* analysis situs: Konum analizi.

sine adım adım yaklaşmıştır. Fakat bu ideali, somut olarak gerçekleştirme teşebbüsünden uzun süre önce, sistematik felsefe ortaya koymuştur. Temel fikir, hayret verici boyutlarda ve adeta nebevî açıklık ve genellik taşıyan bir ifadeyle, Descartes'ta dile getirildi.[30] Yirmi iki yaşındaki Descartes'ın anı defterinde şöyle yazılıdır: "*Larvatae nunc scientiae sunt quae larvis sublatis pulcherrimae apparerent; catenam scientiarum pervidenti non difficilius videbitur eas animo retinere quam seriem numerorum*"[31] Bugüne kadar yan yana olan, bir yığın teşkil eden bilimler, her tek üyenin diğeriyle iç içe geçtiği ve katı bir kural vasıtasıyla diğeriyle bağlandığı bir "zincir" halinde birleştirilmelidir. Dedekind, aritmetiğin ilkesel olarak yeni bir temellendirilişi işini, Descartes'ta bilim öğretisinin yeni bir formu olabilecek nitelikteki nüveyi kendi içinde taşıyan bu "zincir" kavramından hareketle gerçekleştirmiştir. Descartes'ta ise düşünce, ilkönce, burada kazandığı sağlam metodik bakış açısından hareketle, tam bilimin nesnesini başka ve derin biçimde kavramayı geliştirme yönünde ilerlemeye devam etmiştir. Aritmetik ve
408 geometri, statik ve mekanik, astronomi ve müzik çok farklı objelerle uğraşmak zorunda kalmaktadır. Elbette yakından incelendiğinde, onların hepsi, aynı bilgi formunun unsurları, farklı sonuçları ve açığa çıkışlarıdır. Genel bilim öğretisi, *mathesis universalis* bu bilgi formuyla ilgilidir. Bu form sayıyla, mekânsal form ve hareketle ilişkili değildir; bu bilgi formu "ölçü ve düzen"e göre belirlenen şeylerin hepsine sokulur. Bu belirlemelerde, Descartes'ta bile, genel motiv olarak düzen kavramı, özel motiv olarak ölçü kavramı ortaya çıkar. Bir çeşitliliği ölçme, en sonunda belirli bir düzen fonksiyonu içinde temellenmiştir; fakat düzenlenmiş olan her şey, özel kabuller hesaba katılmadan ölçülemez. Matematiğin "nesnesi"nin asıl kesin karakteristiği, bundan dolayı, git gide bir temel düzen

[30] Devamı için bkz. bilgi problemi üzerine yazıma, I, 445 ff.
[31] Oeüvres inédites de Descartes publ. Par Foucher de Careil, Paris 1859, s. 4.

kavramına sıkıştırılır. Leibniz'de bu düşünsel süreç tamamlanmıştır; aynı zamanda işaretlerin tam-belirli düzeninin düşünülen şeyin düzenine karşılık gelmesi gerektiği de devamlı şekilde ve tam netlik içinde ortaya konmuştur. Düşünce, sadece işaretlerin tam belirli düzeni sayesinde, kendi fikrî nesnelerinin bütününe, gerçekten sistematik bir genel bakış elde eder. Her müstakil düşünme işlemi, benzer bir işlem vasıtasıyla işaret içinde ifade edilebilir olmalı; işaretleri bağlayan sabit biçimde konulmuş genel kurallar vasıtasıyla sınanabilmelidir. Modern *mathesis universalis*in duruş noktası, bu postülatla elde edilir. Bu mathesis universalis, tüm matematiksel düşünce sürecinin ayrıntılı şekilde "formüle edilmesi"ni o kadar çok gerekli kıldığı halde, onda, "nesneyle ilişki"den asla vazgeçilmemiştir. Fakat bizzat nesneler artık somut "şeyler" değil, saf bağıntı formlarıdır. Bağlamanın "ne"liği değil "nasıl"lığı, belirli bir çeşitliliğin "matematiksel nesneler"in çerçevesine ait olup olmadığı konusunda kesin şekilde belirleyicidir. Bir modern matematikçi bu temel fikri şöyle özetler: "Eğer biz sürekli bir bağıntılar kümesine sahipsek ve eğer, sabitçe düzenlenmiş obje gruplarının bu bağıntıları gerçekleştirip gerçekleştiremedikleri sorusunu sorabiliyorsak, o zaman bu araştırmaların ürünleri "matematiksel" olarak adlandırılır."[32] Bu matematiksel olan şey kavramı ifadesinde, matematiksel olan şey, ilkesel olarak başlangıçtaki "klasik" alanının, 409
"nicelikler"in ve "sayısal olanlar"ın dışına doğru genişlemiştir. Leibniz'de bileşimler bütünü, *scientia de qualitate in genere** olarak tanımlanır. Bu tanımlamada Leibniz, en genel anlamda "form"la

[32] M. Böcher, The fundamental concepts and methods of Mathematics, Bullet. Americ. Math. Society, c.XI (1905), s. 115, bununla birlikte özellikle Gregor Itelson'ın Definition der Mathematik als der "Wissenschaft von den geordneten Gegenstanden" ("Düzenlenmiş Nesneler Bilimi" Olarak Matematiğin Tanımı), (Revue de Métaphysique et de Morale, XII (1904), s. 1037). Daha ayrıntılı bilgi A. Voss'da, Über das Wesen der Mathematik (Matematiğin Özü Üzerine), 3. baskı, Lpz. 1922, s. 26 f.

* Bilginin genel niteliği.

niteliği aynı kefeye koyar. Gerçekte modern matematik bile, içlerinde artık kapsamlı "büyüklükler"in incelenmesi ya da karşılaştırılmasından söz edilmeyen disiplinler dizisini gösterir. Geometri alanında, "metrik" geometrinin yanında bağımsız ve özerk bir ürün olarak, tasarlanmış geometri de bulunmaktadır. Tasarlanmış geometri, kendi inşası için büyük ya da küçük varlığın görüş noktasına, özel nicelik bağıntısına hiçbir şekilde ihtiyaç duymaz. Aynı şey *analysis situs* açısından ve Leibniz vasıtasıyla temellendirilen ve onun temel düşüncelerinin doğrudan devam ettirilmesinde Hermann Grassmann tarafından inşa edilen şekildeki geometrik nitelikler için de söz konusudur. Bizzat aritmetik alanında, nicelik kavramı vasıtasıyla belirleme, daha dar olarak ortaya çıkar. Yerine geçirmeler teorisi, elementar aritmetikte geliştiği şekilde, sadece sayı teorileri tarafında ortaya çıkmaz; ayrıca elementar aritmetiğin temel görüşlerinin, yerine geçirme teorisinden de türetilebileceği tam kesin biçimde görülür.[33] İlerleme yolu, buradan, belki 19. yüzyıl matematiği için çok karakteristik bir kavram olduğundan söz edilmiş olan kavrama doğru uzanır.[34] Çünkü genel bir işlemler grubu kavramı ve böylelikle yeni bir grup teorileri disiplini de, harf değişimi grupları üzerine yapılan araştırmalardan gelişir. Bu disiplinle, sadece bugüne kadarki matematik sistemine önemli bir alan "eklenmez", ayrıca onun geniş boyutlu düzenlenişinde, yeni ve geniş kapsamlı bir matematiksel düşünme motivinin bulunduğu açıkça görülür. Felix Klein'ın meşhur "yetiştirme programı", bu motivin etkisiyle geometrinin "içteki formu"nun nasıl değiştiğini gösterir. Geometri burada, özel durum olarak, değişmez miktarlar teorisi altın-

[33] Bkz. die Darstellung der Arithmetik, O.Stolz ve A. Capelli; daha ayrıntılı bilgi mesela Hölder'de, Die mathematische Methode (Matematiksel Metotlar), Berlin 1924, s. 173 ff.

[34] Bkz. Hermann Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft (Matematik ve Doğa Bilimi Felsefesi), (Handbuch der Philosophie, hg. von A. Baeumler ve Manfr. Schröter, Kısım II, A., s. 23.)

da düzenlenir. Farklı geometrileri birbirine bağlayan şey, onlardan her birinin, belirli dönüşümlere ilişkin olarak değişmez miktar şek- 410
linde ortaya çıkan mekansal ürünlerin sürekli özelliklerini incelemesi durumudur. Onları bir diğerinden ayıran şey ise, bu geometrilerin hepsini karakterize eden çok özel nitelikteki dönüşüm gruplarının var olması olayıdır.[35] Grup teorisinin, genel geometri kavrayışına ve ayrıca başka temel matematiksel disiplinlerin oluşumuna bu şekilde müdahale etmesi, Lies'in dönüşüm grupları teorisinin diferansiyel denklemler teorisine kazandırmış olduğu anlamda düşünülmelidir. Bu, teoriye genel ve bilgi eleştirisi nitelikli anlamda ayrı bir konumun tahsis edilebileceği tahminine yakın durmaktadır. Gerçekte sayı ve grup kavramları arasında içsel ve metodik bir bağıntının mevcut olduğu görülür. Bilgi eleştirisi anlayışıyla bakılınca, metodik ilişki, sayı kavramının kendi başlangıcını aldığı problemi, tekrar adeta gelişmiş bir inceleme aşamasına yerleştirir. Doğal sayılar dizisinin oluşturulması, ilk baştaki bir "unsuru" sabitleştirip, yeni unsurların tekrarlanan kullanımla üretilebilmesini sağlayan bir kural koymakla başlar. Bu dizinin hepsi, sayı dizilerinin unsurlarıyla gerçekleştirdiğimiz her bağlamanın, tekrar yeni bir "sayı"yı tanımlamasıyla, birlikli bir bütün halinde birleştirilir. Biz, *a* ve *b* gibi iki sayının "toplamını", onların "ayrımlaşmasını", "üretimini" vs. oluşturduğumuzda, a+b, a-b ve a.b değerleri, temel diziden hareketle belirginleşmez; bu değerler, belirli bir yerleştirme biçimi olarak dizinin kendisine ait olur veya temel dizinin sabit kurallara göre yerleştirilmesiyle, dolaylı olarak ilişkilendirilebilir. Bundan dolayı biz, yenilenen sentezler içinde daha da ilerleyebileceğimiz halde, sonuçta, içinde incelememizi sürdürdüğümüz mantıkî çerçeve ne kadar çok genişletilebilecek nitelikte de olsa, bu çer-

[35] Bkz. Felix Klein, Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen (yukarıda s. 183)

çevenin hiçbir zaman tam olarak parçalanamayacağından eminiz. Kendi içinde birlikli "sayı dünyası" düşüncesi, bir çok aritmetik işlemin bağlantısının, yeniden aritmetik ögelere dayandırılması anlamına gelir. Gruplar teorisinde, artık kesin ve gerçek bir genellik durumuna yükseltilmiş olan bakış açısı vardır. Çünkü bu teoride, deyim yerindeyse "işlem" ve "öge" düalizmi ortadan kalkmış; işlemin kendisi öge haline gelmiştir. İşlemlerin tamamı, eğer arka arkaya
411 giriştiğimiz iki dönüşüm, biricik ve toplama ait bir işlem vasıtasıyla erişilebilen belirli bir sonuca götürürse, bir grup teşkil eder. "Grup", buna göre, "bütünleşmiş" bir işlem alanından, bir işlem sisteminden anlaşılabilecek şeyin tam ifadesinden başka bir şey değildir. Dönüşüm grupları teorisi, -biz onu kesin sonlu gruplarla ya da sürekli dönüşüm gruplarıyla ilişkilenmiş olarak düşünsek bilemantıkî olarak incelenince, aritmetiğin yeni bir "boyutu" olarak görülebilir. Bu yeni aritmetik, artık sayılarla değil, "formlar"la, bağıntılar ve işlemlerle ilişkili olan bir aritmetiktir. Burada da, formların dünyasına ve onların içsel yasalılığına derinlemesine nüfuz etmenin, aynı zamanda daima "bilfiil olan"a yönelişte ve gerçeklik bilgimizin ilerleyişinde atılan yeni bir adım anlamına geldiği görülür. Bu noktada, Leibniz'in *"le réel ne laisse pas de se gouverner par l'idéal et l'abstrait"** sözleri doğrulanır. Kepler nasıl sayıdan, onun "zihnin gözü"; gerçekliği öncelikle görebilmemizi sağlayan bir göz olduğu şeklinde söz ediyorsa, aynı şekilde, saf akılcı matematiğin en parlak örneği olarak gösterilen[36] gruplar teorisi için de, bu teori vasıtasıyla belirli fiziksel ilişkilerin tam olarak açıklanabilir hale geleceği söylenebilir. Minkowski grup kavramı vasıtasıyla, özel rölativite teorisinin problemler bütününü saf matematiksel bir form durumuna getirmeyi ve onu böylelikle tamamen yeni bir açıdan aydınlatmayı başarmıştır. Bundan başka da, yeni fiziğin temel sorula-

* Bununla birlikte gerçek olan kendini soyut ve düşünsel olanla idare ettirir.

[36] Bkz. H. Weyl, Philos. der Mathematik, s. 23

rının tartışılmasında, burada kazanılmış olan belirli bilgileri salt "tesadüfî" nitelikten uzaklaştırmak ve onların genel bir sistematik bakış açısı altında işlenebilmesini sağlayarak önemli bilgi kazanımlarına yol açmış olan yaklaşım, grup-teorisi niteliki mekân metriği kavrayışı olmuştur.[37]

Bu genel teorik ve kılı kırk yarıcı değerlendirmelere dayanarak biz, tüm matematik sisteminde sayının konumunu bir kez daha özetleyerek belirlemeye çalıştığımız zaman, bu belirlemede, problemin tarihsel gelişimi içinde genellikle birbiriyle içi içe geçmiş ve birbirine çok çeşitli biçimlerde karışmış olan iki unsuru açıkça ayırmak gerektiği görülür. Pythagorasçılar'ın öğretilerinde bile, temel düşüncenin ifadesinde kendine özgü bir kararsızlık bulunur. Her varolanın kendi doğası gereğince sayı olduğunu savunan temel ve esas kalıplaşmış ifadeye, başka kalıplaşmış yardımcı ifadeler eklenir. Bu yardımcı ifadelere göre, her varlık sayıyı "taklit eder" ve bu taklit sayesinde sayıdan pay alır. Philolaos'un fragmentlerinde, sa- 412
dece şeylerin sayılar olduğu söylenmez; ayrıca daha sonradan oluşturulmuş olan her bilinebilir olanın kendi sayısına sahip olduğu da ifade edilir.[38] Sayının bu "mülkiyet sahibi oluşu", ilk bakışta güç kavranabilecek tuhaf ve çelişkili bir ilişki olarak ortaya çıkar. Çünkü sahiplik, birliği ve başka türlülüğü, özdeşliği ve farklılığı kendi içinde bulundurur. "Varlık" ve "sayı"yı eşzamanlı olarak bir diğeriyle ölçmek ve birbiriyle çözülmez biçimde bağlamak için, onlar, bir diğerinden ayrı tutulur. Motivlerin bu ilk baştaki gerilimi, daima diyalektik bir karşıtlığın patlak vermesi tehlikesi altındadır. Öncelikle modern matematik, gerilimi doğru yakalamak ve onu eşzamanlı olarak düşünsel yoldan bastırmak için vasıtalar oluşturmuştur. O, burada kurulmuş olan kutuplaşmayı kavramış; ama aynı za-

[37] Bu konu üzerine ayrıntılı bilgi H. Weyl'de, Raum, Zeit, Materie, s. 124 ff.
[38] Bkz. Philolaos fragm. (Diels, 32 B)

manda onu, saf bağıntı olarak daha da geliştirmiştir. Şimdi, matematiğin uğraşmak zorunda olduğu nesne alanının salt sayısallığa, nicelik ya da sayıya indirgenemeyeceği görülmektedir. Fakat diğer taraftan ise, her matematiksel nesnenin sayıyla ve onun temel düzen formuyla sürekli geri dönüşlü ilişkisi ortada kalakalır. Sayının dışına giden yol, bundan dolayı sürekli sayıya geri döner. Modern matematiğin düşünsel içyapısına bir bakış elde etmek için, her iki eğilim birlikte kabul edilmelidir. Sayı, nesneye göre, sayma dünyasının tamamen dışına çıkabilecek durumda olsa bile, metodik olarak nesneye yapışmış halde kalır. Hermann Weyl şöyle söyler: "Eski bir matematik açıklaması olan 'matematiğin mekân ve sayı öğretisi olduğu' açıklaması, bilimimizin yeni gelişimine uygun olarak, çok dar bulunmaktadır; buna rağmen doğal sayıların, saf geometri, *analysis situs*, grup teorileri vs. gibi disiplinlerde incelenen nesnelerle baştan beri ilişki içinde bulunduklarına dair bir şüphe yoktur."[39] Yani matematiğin yaşadığı genişlemede "aritmetikleştirme" niteliği varlığını sürdürür. Hatta bu nitelik, yeni matematikte daha net biçimde ortaya çıkar. 19. yüzyılın matematiğine zihinsel damgalarını vurmuş olan bütün büyük düşünürler, bu aralıksız gelişen çalışmaya katkıda bulunmuşlardır. Matematiği bilimlerin kra-
413 liçesi olarak adlandıran Gauss, aritmetiği de matematiğin kraliçesi olarak göstermektedir.[40] Felix Klein "matematiğin tam bir aritmetikleştirilmesini" aynı anlamda talep etmiştir.[41] Matematiksel bilginin kesin güvenilirliği de bu yola bağlanmış gibi görünmektedir. Mesela geometrinin itiraz edilemezlik durumu konusunda, Hilbert,

[39] Weyl, Das Kontinuum, Krit. Unters. über die Grundlagen der Analysis (Kesintisizlik. Analizin Temelleri Üzerine Eleştirel Araştırmalar), Lpz. 1918, s. 17.

[40] Sartorius v. Waltershausen, Gauss zum Gedachtnis, s. 79 (alıntı A. Voss, Über Wesen der Mathematik, s. 113'ten)

[41] F. Klein, Über Arithmetisierung der Mathematik (Matematiğin Aritmetikleştirilmesi), Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch., 1895.

geometrinin unsurlarının ve önermelerinin, tek anlamlı biçimde saf bir aritmetik çeşitlilik üzerine kopya edilebilmesi yöntemine sahip oldukları şeklinde kanıt gösterir. O zaman böyle bir çeşitlilikte çelişkilerin ortaya çıkmadığı ve niçin çıkamayacağı ortaya konursa, aynı zamanda geometrik alanın "bağlam"ının kesinleştiği de görülür. Böylece Hilbert'e göre sayı düzeni, matematik açısından karakteristik olan "aksiyomatik düşünme"nin son temel tabakası olarak ortaya çıkar. Aksiyomatik metotların izlediği yol, tek tek bilme alanlarının temellerinin sürekli olarak derinleştirilmesinden ibarettir. Esas kökten temellendirme ve sabitleştirmeye ise, öncelikle, bir alanın aksiyomları sayı aksiyomlarına sağlam biçimde yerleştirildiği zaman erişilebilir. Hilbert anlatımını şöyle tamamlar: "Bilimsel düşünmenin nesnesi olabilecek şeylerin hepsi, bir teorinin oluşumu olgun hale gelir gelmez, aksiyomatik metotlara ve böylelikle de dolaylı olarak matematiğe bağımlı olur. Aksiyomların derinde yatan tabakalarına nüfuz etmekle biz, bizzat bilimsel düşünmenin doğasına da derin bir bakış kazanır, bilmemizin birliğinin bilincine varırız. Aksiyomatik metotların işaretinde matematik, bilimdeki önderlik rolünün ehli konumdadır."[42] Bütün bunlarda sayının düşünme içeriği olarak değil de daha ziyade düşünme tipi olarak varolduğu bilinmektedir. Modern matematiğin kendine özgü niteliği de böylelikle belirlenir. Fakat "saf matematik" bu şekilde açıkça "sayıların bilimi" olarak ve ayrıca sayılar da, "kavrama yetimizin düzenleyici etkinlikleri için, bizim tarafımızdan oluşturulmuş işaretler" olarak tanımlanırsa,[43] o zaman bu işaretlerin hakikat içeriği sorusu, zorunlu olarak ortaya çıkar. Onlar, kendilerine herhangi bir objektif anlamın tahsis edilmediği salt işaretler midir ya da *fundamentum in re**e sahip midir? Ve nesnedeki temel geçerli ise, biz bu 414

[42] Hilbert, Axiomatisches Denken, Mathemat. Annalen, c. 78 (1918), s. 415.
[43] Bkz. A. Voss, a. a. O., s. 29 ff., 106 ff.

temeli nerede aramalıyız? Bu temel bize "seyir" tarafından, tamamlanmış şekilde mi sağlanır? Ya da bu temelin, seyir tarafından verilmiş olan her şeyden bağımsız ve onun ötesinde olarak, aklın bağımsız fiilleri ve düşünmenin saf bir kendiliğindenliği içinde kazanılması ve kesinleştirilmesi gerekir mi? Bu sorularla biz, yeniden matematiksel temel kavramların anlam ve içeriği etrafında yapılan metodik kavganın merkez ve alevlenme noktasında bulunmaktayız. Burada bu kavganın ayrıntılarına değil de kaynağına girebiliriz. Kendimize, yalnızca, bu kavganın gerçek temel probleminiz için, "sembolik düşünme" problemi için anlamının ne olduğu ve onun, bu problem için hangi görüşü kendi içinde taşıdığı sorusunu soracağız.

IV. Kısım: Matematiğin Nesnesi

1.Matematiğin sezgisel ve biçimsel olarak temellendirilişi

"Biçimcilik" (formalizm) ve "sezgicilik" karşıtlığını metodik
415 olarak ortaya çıkan uç noktalar şeklinde incelemeden önce, onun, tarihsel temellerine ve hazırlıklarına bakalım. Bu geriye bakışta, bizim için sadece tarihsel değil, aynı zamanda sistematik bir ilgi de belirleyici olacaktır. Eğer burada söz konusu olan problemin, mantıkta ve felsefede, sistematik ve tarihsel anlamda uzun bir geçmişe sahip olduğu tam olarak fark edilmişse, karşıt yönelimler arasındaki bazı yanlış anlamalardan kaçınılabilir ve karşıtlığın çekirdeği daha çok aydınlatılabilirmiş gibi görünmektedir. Aristoteles'te bile, geometrik tanımın doğasını salt kavram açıklamasında değil, bir varoluş teoremini ve kanıtını kendi içinde taşıyan bir açıklamada gördüğüne işaret eden bir ifade bulunmaktadır. Geometrici "üçgen" kelimesinin anlamını kabul eder, fakat bir üçgenin var olduğunu kanıtlar.[44] Bunun yanında geometrik "kurgu" kavramı, antik felse-

* Nesnedeki temel

fî ve matematiksel teorinin bu kavrama verdiği anlam içinde, varoluş kanıtı problemiyle çok sıkı şekilde bağlanmıştır.[45] 16. ve 17. yüzyılda gerçekleştiği şekliyle matematiksel düşünme biçimi "rönesansı," işte tam bu noktada yeniden işin içine girer. Spinoza ve Hobbes, Tschirnhaus ve Leibniz, burada aynı doğrultuda faaliyet gösterirler: Onların hepsi için, türsel ya da -onların adlandırdığı gibi- "nedensel" tanımlama problemi, matematiksel olan şeyin alanı 416
dışında kavranan sistematik ve felsefi bir anlam kazanır.[46] Leibniz, metodik açıklığı ve üstatlığıyla bütün bu çabaları birleştirip, onlara mantığın inşasındaki yerlerini gösteren kişidir. "Nominalizm" ile "realizm" arasında yapılan ve tüm ortaçağ mantığına egemen olan kavga, şimdi yeni bir biçim alır. Kavga, adeta kurgunun cılızlığından kurtarılıp tam bilimin somut çalışmasının ortasına yerleştirilir. Hobbes, matematiksel kavramların genelliği gibi hakikatini de, salt bir fiilî hakikat ve genellik olarak göstermeye girişir. Hobbes'a göre, bu hakikat eşyada değil, kelimede temellenir ve yalnızca dilsel işaretler üzerinde yapılmış olan bir sözleşmeye dayanır. Leibniz, bu fikre karşı, işaretin kendisi anlam dolu işaret olmak isterse, onun belirli objektif şartlara bağlı olması gerektiği düşüncesini ortaya koyar. Matematiğin sembolleri ve karakterleri, doğrudan doğruya faydaya yönelik biçimde oluşturulamaz ve öznel istemelere göre birbiriyle bağlanamaz; tersine onlar, eşyanın zorunluluğu tarafından kendilerine dayatılıp kabul ettirilen belirli bağlanabilirlik normlarına boyun eğer. Matematiğin sürekli yöneldiği ve içsel hakikatini ifade haline getirmek istediği bu "eşya", elbette empirik bir "şey" biçiminde düşünülemez; tam tersine bu eşya, saf fikirlerin

[44] Analyt. II, 7, 92 b, 15.

[45] Ayrıntılı bilgi Zeuthen'de, Die geometrische Konstruktion als Existenzbeweis in der antiken Geometrie (Antik Geometride Varoluş Kanıtı Olarak Geometrik Kurgu), Mathemat. Annalen XLVII (1896), s. 222 ff.

[46] Bu konudaki ayrıntılı kanıtlar bilgi problemi üzerine yazımda; 3. Bs. c. II, s. 49 ff., 86 ff., 127 ff., 191 f.

egemenliği altında olan belirli ilişkilerin mevcudiyeti olarak düşünülebilir. Onlarda, her türlü matematiksel kavram oluşumu ve matematiksel nitelikli işaret verme, kendi yerine ve kendi içsel ölçüsüne sahiptir. Karakterlerin bağlantısı, fikirlerin objektif bağlantılarına uygun olmak zorundadır.[47] "Ars characteristica est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referant cogitationes inter se habeant. Expressio est aggregatum characterum rem quae exprimitur repraesentantium. Lex expressionum haec est: ut ex quarum rerum ideis componitur rei experimendae idea, exillarum rerum characteribus componatur rei expressio*"[48] Matematiksel "kalıplaşmış ifade" ile onun yöneldiği şey-durumu arasındaki ilişki, böylelikle tek anlamlı şekilde tespit edilmiştir. Kalıplaşmış ifade, işaret edici
417 fonksiyonunu, şey-durumuna niyetlenmekle kazanır; diğer taraftan o öyle oluşturulmalıdır ki, şey-durumunun esas ana hatlarını kendi içinde kavramalı ve özlü ve tam bir ifadeyle içermelidir.

Matematiksel işaretler dünyasının inşası, tek tek niteliklerle onların bağlantılarının oluşumu, bu durumda, Leibniz'e göre, baştan itibaren belirli bir sınırlayıcı şarta bağlı bulunmaktadır. Bağlantı nesnesinin "mümkünlüğü", kesin şekilde yerleştirilmiş olmalıdır; zira düşünce unsurlarının ve onlara tam denk olan işaretlerin tüm bağlantıları, mümkün düşünme objesi değildir. Birbiriyle sentetik olarak birleştirilmeye çalışılınca, bu sentez içinde daha ayrıntılı belirlenmeyen ve kesinleştirilmeyip, onun yerine birbirini ortadan kaldıran düşünce içerikleri vardır. Bundan dolayı "kendinde"

---

[47] Bkz. özellikle Leibniz, Meditationes de veritate cognitione et ideis; (Hauptschriften, Ausg. Cassirer-Buchenau, I, s. 22 ff.)

* Düşünmenin karşılığı olarak bilginin karakteristik özelliği, bilginin formu ve karakterlerin düzeninde düşünce ile denetim arasındaki ilgi ne kadar çoksa, daha doyurucu olur. Farklı karakterlerin bir araya gelmesi sürekliliği işaret eder. İfadenin şartı, başlangıçtan itibaren fikirler aracılığıyla deneyimi iyi ifade etmek ve tam yerleştirmektir.

[48] Die Leibnizhandschriften der Kgl. Bibl. zu Hannover, hg. von Bodemann, Hann. u. Lpz., 1895, s. 80 f.

mümkün, mantıkî olarak belirlenen ve temellenen bir ürün, işaretlerin fiilen gerçekleştirilebilir bileşimlerine karşılık gelmez. Bu temel, bu *fundamentum in re*, şu ana mahsus kavram oluşumu için, sürekli özel olarak ortaya konmalı ve gösterilmelidir. Tanımlama, bu nedenle, tanımlanması amaçlanan nesneyi yalnızca karakteristik bir belirtinin bildirimi ya da karakteristik belirtilerin toplamı olarak gösteren, tamamlanıp bitmiş bir belirleme olarak değerlendirilemez. Çünkü bu noktada, bu toplamın, birbirini karşılıklı olarak tahrip eden bileşenlerden oluşması tehlikesi hep mevcuttur. Eğer biz sınırsız bir çeşitlilik alanında hareket edersek, bu tehlike, özellikle etkili olur. O zaman çeşitliliğin içyapı ilkesine itirazı içinde taşıyan belirlemelere erişmemiz, sonlu olanın alanı içindeki tam uygun ve tehlikesiz kavram oluşturma yoluyla, her zaman mümkün olabilir. Böylece mesela biz, birbirinden farklı bir sonlu sayılar dizisini ifade ettiğimizde, bu dizide daima "daha büyük bir sayı" söyleyebiliriz; fakat sonsuz sayılar bütününe taşıyınca, "daha büyük" kavramı kendi içinde bir çelişki taşır. Benzer şey "en küçük kırıntı" ya da "en küçük hız" kavramlarının oluşturulmaları şeklindeki kavramlar için de geçerlidir. Leibniz ise, unsurları birbiriyle uyumsuzluk taşıyan tek tek kavram örneklerinde durup kalmaz; tersine onları, onlardan genel bir sonuç çıkarmak için kullanır. Matematiksel bir objeyi, sadece bu objeye tahsis edilen tek bir özelliği isimlendirerek göstermeye ve belirlemeye girişen her kavram, kaygan bir zeminde hareket eder. Çünkü sırf böyle karakteristik ayırıcı özelliklerin bildirimi, bize, düşünme içerikleri alanında bu bildirime bir şeyin karşılık gelmesi konusunda bu türden bir teminat vermez. Mesela biz daireyi, verili alanda, olabildiğince geniş biçimde yüzey içeriğini kuşatacak biçimde oluşturulan bir eğri çizgi olarak tanımlarsak, o zaman, geometrimizin kabulleri arasında böyle bir eğri çizginin "olup olmadığı" ve bu eğer böyleyse, bildirilmiş olan şartın sadece

418

eğri çizgilerle gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceği sorusu cevaplanmamış halde kalır. İlk durumda (eğri çizginin varlığı sorulduğunda; çev.) açıklama yaptığımızda, bu açıklamayla, hiçbir geometrik ürün belirlenmemiştir; ikinci durumda (eğri çizginin bildirilen şartı gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği sorulduğunda; çev.) bu ürün tek anlamlı ve tam olarak belirlenmemiştir. Buradaki tereddütlü durum, sadece, belirli bir üretim biçiminin, daire çizgisinin bir "*modus generandi*"*sinin bildirilmesi ve gerçek tümdengelimli bir kanıtlama vasıtasıyla aranan özelliğin, zorunlu olarak bu üretim biçimi içinde kapsanmış olmasıyla, bir de onun, bu üretim biçimiyle birlikte konumlandığını kanıtlamakla ortadan kaldırılabilir. Şimdi, daha önce salt yalın bir nitelik taşıyan tanımlama, gerçek bir reel-tanımlamaya; yani nesneyi onun kurucu unsurlarından inşa eden bir tanımlamaya geçer. Leibniz'e göre, biz bu inşanın iç tutarlılığı ve bütünleşmişliğinden ise, sadece, burada gerçekleştirilen her düşünme adımına, işaretteki işleme benzer bir işlemi uygun hale getirerek emin olabiliriz. Eğer biz her yalın "fikre" yalın bir işaret tahsis eder ve ayrıca bu işaretin bağlantısının kesin kurallarını kurarsak, o zaman böylelikle, kendi temel yasalarına sahip olan sembolik bir dil kazanırız. Bu yasaların tahribi, "mümkün olmayan" nesne kavramlarının oluşumunda görüldüğü gibi, bizim için bizzat işaretlerin formunda açığa çıkmalıydı; öyle ki, bundan böyle biz, gizli mantıkî karşıtlığı doğrudan duyusal-kavranabilir bir belirtide keşfedebilir ve görülebilir kılabilirdik. Saf kavram dünyasına ait olan bir ilişki, böylece sembolde kavrayabileceğimiz hale gelmiştir. Biz düşünmeyi, adeta kendi atölyesinden açığa çıkarmaya ve

* Genel yöntem.

karmaşık bağıntıları ve karışmışlıkları içinde bize kendini doğrudan bildirmeye zorlamış olduk.[49]

Bu matematiksel nesne ve matematiksel tanımlama teorisi vasıtasıyla, "duyusallık" ile "akıl" arasında net, belirli ve özenli bir ilişki kurulmuştur. Her iki alan çok açık biçimde birbirinden ayrılmış- 419
tır. Onlar birbiriyle karışamaz ve herhangi bir noktada birbirine geçemez. Hiçbir matematiksel içerik, duyusallığın içeriği olarak ortaya çıkmaz; çünkü duyusallıkta matematiksel olanın kurucu ilkesi, karakteristik belirtisi eksiktir. Bir içerik, matematiksel içerik olarak geçerli olabilmek için, ayırıcı biçimde kavranmak zorundadır. Yani her sayı, nasıl tek anlamlı şekilde asal sayıların bir üretimi olarak görülmekteyse, aynı şekilde bu içerik de yalın, kendinde sürekli temel bilgi unsurlarından inşa edilebilmelidir. Duyusal deneyim yaşantıları her şeyi kapsayacak nitelikteki bu türden bir parçalanmaya uygun değildir; bu yaşantılarda biz, en sonunda kendi kurucu unsurlarına, belirleyici "temeller"ine ayrılamayan; sadece bizim tarafımızdan "karışık" olarak kavranabilen bazı bütünlüklerde durmak zorundayız. Leibniz'e göre, "ayrılmış" ve "karışık" bilgilerin bu ayrılışından, asıl matematiksel nesnenin duyusallıkta temellenmediği, doğrudan doğruya açığa çıkar. Bu, sadece sayı için değil, ayrıca neredeyse aynı kesinlikte, geometrik yayılım için de geçerlidir. Ayrılma da, asla algının bir verisi değil, saf bir kavrama yetisi idesidir. (une idée de l'entendement pur)[50] Fakat bu kabulle, "kavrama yetisi", Leibniz' göre, her matematiksel olanın çıkış noktası ve aslî yeri olarak açıklansa bile, insan bilgisinin, "düşünülür" matematiksel nesnelerin bölgesinde kendi evinde bulunduğu ve du-

[49] Tamamı için bkz. "Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen" (Bilimsel Temelleri içinde Leibniz'in Sistemi) yazıma, Marburg 1902, kısım I; Leibniz'de sembol kavramının anlamı ve konumu üzerine bkz. özellikle Dietrich Mahnke'in Leibniz als Begründer der symbolischen Mathematik (Sembolik Matematiğin Temellendiricisi Olarak Leibniz) makalesine, Isis, c. IX, 1927, s. 279.

[50] Bkz. özellikle Nouveaux essais, Livre II, Chap 13 ff.

yusal işaretlerin yardımını reddettiği zaman bu bölgede yerleşebileceği kesindir. Bütün insan bilgilerinin temelinde, saf aklın ilk baştaki kavrayışı bulunmaktadır. Fakat bu bilgi, aklın kendisi için alıkoyduğu bu ilk-sezgilerini sadece imgelerde, sembollerde kavranabilir kılarak emri altına alabilir. Sezgisel olan, bu noktada hep "varlıktan sonra" ilk gelen şey, *πρότερον τή φύσει* (ilk önceki fizyolojiler)'dir; fakat sembolik olan, "bizim için birinci", *πρότερον πρός ήμάς* (öncelikli bölüm) olmayı anlattığı ölçüde, kendisinden vazgeçilemez olarak ortaya çıkar. Sınırlı kavrama yetimiz, imgelere ihtiyaç duyan bir yetidir ve öyle kalır. Kavrama yetisi, eğer onun eline genel karakteristik vasıtasıyla bir arian ipliği verilmezse, düşünülebilir olanın lâbirentinde kaybolup gidecektir. Böylece saf mantıkî düzende, "nesnelerin" düzeninde, sezgisel olan hep gerçek temel oluşturur; fakat biz yolumuza, sadece kendimizden hareketle, duyu-
420 sallık ortamı sayesinde, aracılı nitelikteki sembolik olan şey tabakası vasıtasıyla, giderek gerideki bu temele nüfuz edebiliriz.[51]

Matematiksel "akıl" ile "duyusallık" arasında mevcut olan kendi içinde çok açık ve yalın bu ilişki, Leibniz'den Kant'a adım attığımızda, çok güç ve karmaşık biçimde şekillenir. Bu noktada, Kantçı matematik öğretisi Leibnizciliğin doğrudan ve doğrusal devamı olarak ortaya çıkar. Bu öğreti de, matematiksel temel kavramların kurulabilirliğini, onların hakikati ve geçerliliğinin zorunlu şartı haline getirir. Kant açısından, bu bakış açısı, eleştiri öncesi dönemin yazılarında bile, matematiksel metot öğretisinin merkez noktasına yerleşmiştir. Hiçbir matematiksel kavram, sırf olgulardan "soyutlama" vasıtasıyla kazanılamaz. Bu kavram, daima serbest bir bağlama fiilini, bir "sentez" işlemini kendinde taşır. Bu sentezin "imkân"ını göstermek gerekir. Fakat bu gösterme, aynı zamanda

[51] Bkz. özellikle 1675 yılına ait el yazması bir eserden Mahnke'ın alıntısına. (Mahnke, a.a.O., s. 286.)

matematiksel nesnenin hakikati için yeterli şarttır da. "Bir koni, istenilen şeyden başka anlama gelebilir. Koni matematikte, bir yönde döndürülen dik açılı bir üçgen tasarımından ortaya çıkar. Açıklama, burada ve bütün diğer durumlarda, sentez yoluyla ortaya çıkar."[52] Bu durumda her matematiksel ispat, en sonunda kurguya dayandırılır. Felsefî bilgi kavramlardan oluşan şey, matematiksel bilgi kavramların kurgusundan oluşan akıl bilgisidir. Fakat Kant bu kurgusal üretim unsurunu, tüm matematiksel kavram teşkillerinde temel ve ilk nitelik olarak görünce, Kant'ta bu unsur vasıtasıyla sağlanan ve temellendirilen bilginin düzenlenişi dahi, Leibniz'de olduğundan başka bir yapı kazanır. Çatlak, şimdi, tümel-sistemin başka bir yerinde büyür. Leibniz için söz konusu olan şey, saf akıl bilgisini duyusal bilgiden, kendi haklı temeli gereğince net biçimde ayırmak; ama aynı zamanda her ikisini, kullanım amacıyla, "genel karakteristik"in bağlantı halkası vasıtasıyla sıkıca birbirine bağlamaktır. Matematiksel ve mantıkî düşünme, bu noktada aynı tarafa yerleşmektedir; onlar *intellectus ipse*, saf kavrama yetisi dünyasına aittir. 421 Algı dünyası, "olgusal hakikatler" dünyası, bu iki düşünme biçimine karşıt durumda bulunmaktadır. Fakat bu farklılık, hiçbir noktada onlar arasında gerçek bir kavgaya, karşıtlığa dönüşemez. Çünkü Leibnizci felsefenin metafiziksel temel ilkesi olan "ezelî ahenk" ilkesi, akıl ile deneyim ilişkisi için de geçerlidir. Hiçbir saf akıl hakikati, deneyimden, duyusal tek tek örneklerin gözlenmesinden kazanılamaz; fakat bütün akıl hakikatleri, hiçbir sınırlama olmaksızın, tüm deneyimler için geçerlidir. Bir taraftan matematik ile mantık arasında ve diğer taraftan bunlarla empirik-fiziksel bilgi arasında, bu nedenle, hiçbir zaman bir ahenksizlik ortaya

[52] Unters. über die Deutlichkeit der Grundsatze der natürlichen Theologie und Moral (Doğal Teoloji ve Ahlakın Temel Önermelerinin Açıklığı Üzerine Araştırmalar), S. W., Ausg. Cassirer, II, 176.

çıkamaz. Matematiğin kullanışlılığı problemi, Leibniz'in sisteminin inşasında hiçbir şekilde yer almaz. İşte bu problemi Kant daha önceden net biçimde ortaya koymuş ve "eleştirel öğreti"sinin kesin-geçerli yapısını ondan hareketle geliştirmiştir. Kant dogmatik bir karar olan "ezeli ahenk" yargısını reddeder. O, a priori kavramlarla empirik olgular arasındaki uzlaşma imkânının nedenini sorar ve bu sorunun cevabını, empirik nesnenin de, nesne olarak kesinlikle verili olmadığı; tersine onun, matematiksel kurgu unsurunu kendi içinde taşıdığı kavrayışıyla elde eder. Empirik nesnesellik, sadece empirik olanın düzenine dayanarak ortaya çıkmaz; bu nesneselliğin kendisi ise, sadece zaman ve mekânın salt duyusal seyri sayesinde mümkün olabilir. Bu saf seyir kavramı, Leibniz'in bilgiyi "aklîleştirmesi"nden olduğu gibi, Locke'un da bilginin "duyusallaştırması"ndan da hayli uzakta, ikisine de aynı uzaklıkta durmak ister. Matematiksel olan, artık mantıkî anlamda değişik bir yüksek payeye sahip değildir; tersine onun anlamı, *quid juris*i, öncelikle empirik bilginin inşasında onun oynadığı rolde tam olarak ortaya çıkar. Sürekli ilişki olmadan ve bu role göz atmadan, "saf mekân" ve "saf zaman" öğretileri, "salt bir kuruntuyla meşgul olmak"tan daha çok ve daha meziyet taşıyan bir şey olamaz. Kant, açıklamada öyle ileri gider ki, saf matematiksel kavramlar, sadece saf duyusal seyrin formuna göre bize kendini gösteren şeylerin varlığını kabul etmenin dışında, yalnızca kendisi için bilgiler olamazlar.[53] Matematiksel idelerin hakikati, bu nedenle, onların empirik
422 gerçekleşmeleriyle çok sıkı biçimde bağlanmış, hatta bu gerçekleşmeye yapışmıştır. Kurgusal inşa metotları, böylelikle yeni bir alanı ele geçirmiştir. Bu metotlar adeta bizzat deneyim bilgisinin dünyasına taşınmıştır. Fakat bu, Leibnizci bilgi öğretisiyle karşılaştırılın-

[53] Kr. d. r. Vernunft, 2. bs. s. 147

ca, aynı zamanda mantıkî ve matematiksel bilgi arasındaki mesafenin esaslı biçimde açılmasına sebep olmuştur. Düşünme eğer saf seyir formu olan zaman ve mekân formlarıyla ilişkilenmezse, içinde hiçbir çelişki bulundurmayan, ama bilginin bütünlüğü açısından herhangi bir içerik, olumlu verimlilik sağlamayan salt analitik önermelerin cisimleşmesi haline gelmez. Böyle olunca da, "kurulabilirlik" talebinin, Kantçı sistemde çift anlam içinde yer aldığı görülür. Yani bir taraftan ona, bizim daha önce Leibniz'in "oluşsal tanımlama" öğretisinde etkili olduğunu gördüğümüz unsur olarak, hiçbir şey yerleşmemiş ve yerini korumamıştır. Her "verili olan", "üretilmiş bir kural"dan doğru anlaşılmalı ve onun kökü bu kurala dayandırılmalıdır. Diğer taraftan ise, Kant'a göre, bir kavramı "tanımlamak", onu dolaysız olarak seyir içinde tasvir etmek, yani onu mekânsal ya da zamansal bir şemaya yerleştirmek anlamına gelir. Matematiksel kavramların "anlam"ı, artık bu şemalaştırma formuna bağlanmış şekilde ortaya çıkar. Burada matematiğin tümel inşasındaki "saf duyusallık", Leibniz'deki duyusallıktan tamamen başka bir konum kazanmıştır. Duyusallık, Leibniz'de olduğu haliyle salt bir anlatım vasıtası olmaktan, bağımsız bir bilgi temeli haline dönüşmüştür. Seyir, güvence altına alınan ve meşrulaşan değer kazanmıştır. Leibniz için fikirlerin nesnel bağlantısıyla ilişkilenen sezgisel bilgi alanı, fikirlerin kendileriyle değil, onların temsil edici işaretleriyle uğraştığımız bir alan olan sembolik bilgi alanından ayrılmıştır. Fakat Leibniz'in dayandığı sezgi, mantıkî olana karşıt bir merci oluşturmaz; tersine daha ziyade matematiksel olan gibi mantıkî olanı da, özel formlar olarak kendi içinde bulundurur. Buna karşılık Kant için sezgisel ve sembolik düşünme arasında değil, "çıkarımsal" kavram ile "saf seyir" arasında sınırlar çizilir ki, bu noktada matematiksel olanın içeriği, yalnızca saf seyir vasıtasıyla sağlanıp temellendirilebilir.

Bu durumda, modern matematiğin duruş noktasından incelenin-

ce, varolan metodik karşıtlığın, modern matematiğin Kant tarafın-
423 dan değil, Leibniz tarafından gösterilen yönde ilerlemeye devam ettiği söylenebilir. Matematiğe bu yolu gösteren, özellikle Öklitçi olmayan geometrilerin keşfi olmuştur. Matematik, buradan doğan yeni problemler sayesinde, gittikçe "hipotetik-tümdengelimsel bir sistem" haline dönüşmüştür ki, bu sistemin hakikat değeri, onun içsel mantıkî bütünleşmişliği ve yetkinliğinde yatar, fakat herhangi bir içeriksel görsel bildirimde temellenmez. Matematik, seyire, kanıtlama ve temellendirme vasıtası olarak dayanmaz; tam tersine o seyri, sadece saf düşünmede inşa ettiği genel bağıntı ilişkilerinin somut temsilini ifade etmek için kullanmaktadır. Bu tür temsil fiilleri, matematiğin gösterdiği gibi, sadece bir tane değil, sınırsız-çokluktadır; öyle ki, belirli bir "aksiyomlar" sistemi, asla tek bir görsel veri alanında gerçekleşmez; o tamamen farklı-biçimli gerçekleşmelere uygundur. Bu anlatımların farklılığı inkâr edilmez; fakat bu farklılıkların matematiksel bakımdan önem taşıyan bir olgu olması durumu sona ermiştir. Çünkü matematiksel olarak bakınca, çeşitli görsel alanların tümü, sadece bir objeyi ve bir formu gösterir. R', R'' vs. gibi aynı nitelikteki ilişkiler, bu alanların hepsinde geçerli olur ve ilişkilerin bu geçerliliği -19 ve 20. yüzyılda genel geçerlilik ve uygulanabilirlilik niteliği kazanmış olan yeni kavrayışa göre- biricik bir şey, böylece de bir matematiksel formu kuran şey olursa, onlar tamamıyla birbiri karşısında "eş biçimli" olur.[54] Modern "sembolik mantığın" kurucularından biri olan George Bole, "formel bilim" kavramını, daha sonra "soyut" matematiğin gelişimiyle tam olarak onaylanan anlamıyla belirledi. O, analiz süreçlerinin geçerliliğinin, mevcut sembollerin yorumlanmasına değil, onların bağlantı yasalarına bağlı olduğunu ifade eder. "Seyir" probleminde

[54] Bu gelişimin tarihsel seyri üzerine bkz. mesela Enriquez'deki bilgilere ve kanıtlara; Zur Geschichte der Logik, s. 159 ff., 165 ff.

ve kavramında özetlenen güçlüklerin hepsinin, son on yılda (1910'lu yıllar; çev.) matematiğin içinde tekrar filizlenip burada önemli bir yer işgal etmesini, ilk başta çok hayret verici olarak görmek gerekir. Şimdilik ise bu kavganın nasıl sonuçlanacağı belli değildir ve bu kavgayla, matematik ve mantığın ilişkisi, yeniden şüpheli ve yoruma açık bir hal almış gibi görünmektedir. Bir tarafta, saf matematiği hem mantıkta temellendirme, hem de onu tamamen mantığa geri götürme istekleri ve her ikisi arasında herhangi bir kesin sınır çizme imkânını ilkesel olarak reddetme anlayışı bulunmaktadır.[55] Bu anlayışın karşısındaki diğer bir anlayış; matematiksel olanın hakkı olan ve gerçek anlamı tamamlayıp enerjik biçimde vurgulayan, bununla hem matematiğin "nesnesi"ni mantığın nesnesinden bağımsız kılmayı, hem de, "klasik" mantığın "üçüncü halin imkânsızlığı önermesi"ne karşı olduğu gibi, mantığın temel ilkelerine karşı da matematik cephesinden saldırmayı göze alan bir anlayış vardır. Bu bakış açısından bakılınca, kendi geleneksel yapısı içindeki mantık, bu geleneksel yapıdan türetilmeyen tam özerk düşünme eylemlerinin var olduğu bir düşünme temeli olarak ortaya çıkmaz. Mantık, hakikatin esas temelini yerleştiren şey değildir; o daha ziyade, eninde sonunda anlam ve hakikatte var olan şeylerin hepsini başka bir merciden, matematiksel bir sezginin kesinliğin- 424

[55] Bkz.Russel'ın karakteristik ifadesine (Inroduction to Mathematical Philosophy, s. 194) göre, "tarihsel bakımdan konuşulursa, matematik ve mantık tamamen farklı çalışma alanlarıdır. Matematik fen bilimleri ile, mantık ise Yunanca ile ilgilidir. Ama her ikisi de modern zamanlarda gelişmiştir. Mantık daha fazla matematikselleşmiş, matematik ise daha fazla mantıksal hale gelmiştir. Sonuç, gerçekten ikisinin arasında bir sınır çizgisinin mümkün olmamasıdır. Aslında her ikisi de birdir. Birbirinden farkı, çocukla adam gibidir. Mantık matematiğin genci, matematik ise mantığın adam olmuş halidir. Matematikçiler anlam ve doğruluğa ilişkin çözümlemelerde kolayca sonuca götüren teknikler elde etmişlerdir; bütün zamanlarını klasik metinlere harcayan mantıkçılar ise, bu görüşten rahatsızlık duymaktadırlar. Onlar, sembolik akıl yürütmenin bir parçasını takip etmeyi beceremezler. İyi ki şu anda iki tip nadiren öne çıkmaktadır."

den miras olarak alır. Bu temel anlayışı en net biçimde savunan Brouwer açısından, her düşünmenin başlangıcında, sayının düşünülmesi bulunmaktadır. Mantığın asıl kuralları, öncelikle sayı öğretisinden, matematikten soyutlamayla elde edilmiştir. Bu noktada mantık gibi matematik de, ilk başta sadece sınırlı niceliklerle ilişkilenir. Onlar, bu türden nicelikler için kurallar koyar ve belirli bir sonuca, kesin bir yargıya yükselebilmek amacıyla, başka bir sürece izin vermezler. Düşünme, bu engeller aşılıp da, sonsuz olan kavramını kendinde taşıyan buluşlara ilerler ilerlemez, tamamen yeni bir problemin, o güne kadarki donanımlarını inkâr etme probleminin eşiğinde bulunur. Modern analiz, Brouwer'e göre, bu problemi bo-
425 şuna bastırmaya çalışmıştır. Söz konusu analiz ne kadar ileri giderse, o kadar çok çözümsüzlüklere ve çelişkilere batmış olur. Bu çelişkilerin ortadan kaldırılması, yeni düşünme vasıtalarının oluşumundan değil, sadece mümkün düşünme objelerinin eleştirel olarak sınırlandırılışından beklenebilir. Nicelikler ve çokluklar konusu, düşünmeyi, kendi doğal sınırlarının dışına yapay olarak taşımaya değil, bilinçli ve kesin şekilde sonlu süreçle sınırlamaya teşebbüs edince, çelişkiden kurtulmuş bir form kazanacaktır.[56] Bu nedenle burada modern matematik, çözmek zorunda olduğu asıl metodik bir ikilemin önüne yerleşmiş gibi görünmektedir. Bu kararın icra edilemediği durumlarda, modern matematik, kendinde bir vazgeçme niteliği taşımak zorundadır. Matematik eğer kendindeki "apaçıklık"tan doğan eski saygınlığını korumak istiyorsa, öyle görünüyor ki bu, sadece apaçıklığın ilk kaynağına, tüm sayının temel sezgisine geriye gitmek suretiyle gerçekleşebilir. Fakat diğer taraftan bu geriye dönüşü matematik, klasik analizin adım adım eline geçir-

[56] Bkz. Brouwer, Intuitionism and Formalism, Bull. of Americ. Math. Soc., XX, 1913; Matematikteki üçüncü hal önermesinin anlamı üzerine, saf ve kullanılan matematik için Crelles Journal, kısım 154, 1925, s. 1 ff.

diği geniş ve verimli alanları ilk ve son kez kapatma tehdidi taşıyan ağır bir aklî fedakârlık pahasına elde etmiş gibi görünmektedir. Bu çatışmanın kesin şekilde çözümü, matematiğin kendi içinde mümkün olamaz.[57] Fakat çözüm nasıl olursa olsun, bilgi eleştirisinin duruş noktasından bakılınca, çatışma olgusu önemli ve verimli bir problem anlamına gelir. Çünkü bilgi eleştiricileri, bu kavgada yaşanan kararsız dengede, modern matematiğin inşasında rol oynamış ve onun bugünkü yapısını belirlemiş olan farklı düşünsel güçlerin doğası hakkında apaçık bir bilinçliliğe sahip olabilir.

2. Kümeler teorisinin inşası ve matematiğin "temel krizi"

Modern analizin temel ilkelerinin yeniden düzenlenişine sebep olan "kümeler teorisinin paradoksları", matematiksel düşünmenin karşısına, farklı formlar içinde çıkmıştır. Fakat onlar, saf metodik 426
bakımdan incelenince, birlikli, soyut ve kalıplaşmış ifadelere dönüştürülebilir. Bu çelişkilerin hepsi, nesnelerin çevresini sırf soyut bir "karakteristik belirti" bildirimiyle sınırlandırmanın ne ölçüde uygun olduğu; öyle ki, tamamı düşünülmüş nitelikteki bu nesnelerin, tek anlamlı, belirli ve geçerli bir matematiksel "obje"yi anlatıp anlatmadıkları sorusunu kendinde taşır. Kümeler teorisinin başlarında matematiksel düşünme, bu obje oluşumu biçimini, henüz herhangi bir sakınca olmadan terk edebileceğine inanmaktaydı. Bir küme, diğer nesnelerin, kendisine dayanılarak kümeye eleman olmasını ya da olmamasını kesinleştirebilen herhangi bir kıstas bildirince, birlikli ve kendinde apaçık nesne olarak belirginleşmiş gibiydi. Bu biricik taleple küme "tanımlanmış" olarak; ya da kümenin

[57] Bugünün matematiğindeki "sezgicilik" ve "formalizm" arasındaki kavganın ayrıntılarına, sistematik temel problemimiz çerçevesinde ayrıntılı olarak girilmeyecektir. Bu konudaki ayrıntılar mesela H. Weyl'de, Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik, Symposion I, s. 1 ff.

"varoluşu" kabul edilebilir matematiksel nesne olarak ortaya çıkar. "Eleman"ın kümeyle ilişkisine gelince; ilgili olma ilkesel olarak kesinleştirilebildiğinde, bu aitlik, her müstakil durum için olgusal olarak kesinleşebilir olma hali talep edilmeden yeterli olmaktadır. Mesela "aşkın sayılar" kümesi, matematiksel bilginin şimdiki durumuna göre π^{π} sayısının bu niceliğe ait olduğu ya da olmadığı söylenemese bile, yukarıda bildirilen anlamda "vardır".[58] Bu temel kavrayışa göre, düşünülebilir olanın çevresinden, herhangi bir tanımlayıcı belirleme vasıtasıyla sabit bir alan ortaya çıkarılıp, onun tüm unsurlarının cisimleşmiş biçimde birleştiği düşünülürse, küme o zaman kendi saf mevcudiyetine göre "bildirilmiş" olur. Bu birleşme niteliği bu noktada hiçbir sınırlayıcı şarta bağlı değildir. Tanımlayıcı özellik bakımından tam benzeyiş, kümenin üyelerinde olması gereken yegâne özelliktir. Tam benzeyiş varsa, o zaman bu üyeleri birbiriyle bağlamak için, artık başka bir "iç bağ" gerekmez. Küme en baştan salt özel bir "sistem" formuyla değil, "yığılma" formuyla tanımlanmıştır. O, temelde niceliksel anlam-"akrabalığı"na dikkat etmekten bağımsız olarak, her şeyi her şeyle bir araya getirmek ve bir bütün ya da soyut bir tamamlanmışlık halinde birleştirmek anlamına gelmektedir.

Kümeler teorisinin bu hareket noktası dikkate alınırsa, bu teorinin kullanımının, en sonunda "özel anlam" sınırları olarak gösterilebilecek olan sabit sınırlara çarpmak zorunda kalmasına şaşılamaz. Düşünülebilir olanın dünyasında bazı özel anlam yasalarının
427 geçerli olduğu kabul edilirse, "her şeyin her şeyle" örtüşmesini özetleyen bu yasalar, daha önce ya da daha sonra bir sınır çizmek zorunda kalacaktır. Diğerleri bu gerçekliliği reddetmek zorundayken temel bağlantı yasaları -ki belirli birlik oluşumları bu temel ya-

[58] Bkz. Adolf Fraenkel, Zehn Vorlesungen über Grundlegung der Mengenlehre (Kümeler teorisinin Temeli Üzerine On Ders), Lpz. Ve Berl. 1927, ders 1 ve 2.

salar dolayısıyla, uygun ve nesnel-geçerli olarak bilinir- ortaya çıkacaktır. Temel bağlantı yasalarıyla birlik oluşturma işlemleri, 19. yüzyılın matematiksel düşünmesinde, kümeler teorisinin çelişkilerinde kendini dışa vurmuştur. Bu çelişkilerin çözümüne giden yol konusunda olduğu gibi, onların çözülebilirliği konusundaki anlayışlar da ilk başta birbirine çok uzaktaydı. Fakat artık, kümelerin bugüne kadarki "sonuçlanmamış" tanımının bırakılması gerektiği kararına varılmıştır. Bu noktada, "aksiyomatik düşünme"nin yöneliminde, artık vazgeçilmez olarak kabul edilen bağlamanın, başlangıçta tekrar saf "formel" anlamda anlaşılması yatmaktaydı. Kümelerin elemanları ile ilgili bildirimlerin kabulü konusundaki gibi onların tanımı konusundaki keyfilik de, belirli aksiyomların kurulması vasıtasıyla öyle sınırlanmıştı ki, kümeler teorisinindeki çelişkiler, kaçınılmaz olmaktaydı. Diğer taraftan dayatılan sınırlandırmalara rağmen, bu teorinin hareket alanı ve kullanılabilirlik yeteneği de dokunulmaz kalmıştır.[59] Bu nitelikteki mantıkî garantilerle, matematiğin teknik gereklilikleri, her bakımdan yeterli olabilir gibi görünmektedir. Russell'ın tipler öğretisi ile ilgili ve Zermelo'nun da kümeler teorisinin temeli üzerine araştırmaları, bu yolu reddetmiştir. Mesela tipler öğretisiyle, belirli bir küme oluşturma yöntemine -ki bu yöntem "üretici olmayan" bir yöntemdir; onda sürekli bir topluluğa üye olarak ait olan bir kavram öyle tanımlanır ki, bütün olarak topluluk bu tanıma girer- ispatçı matematiğe giriş yasaklanır.[60] Şurası kesindir ki, hiçbir topluluk sadece bizzat bütünlük vasıtasıyla tanımlanabilen üyeleri kapsayamaz. Fakat bu türlü yasaklamalar ortaya koyarak çelişkilerin ortaya çıkışından kaçınılsa bile sonuçta elbette bu yöntemin karşısında, hep ilkesel bir soru kendini gösterecektir. Çünkü aksiyomatik, belirli bir yasağı saf içe- 428

[59] Zermelo, Untersuchungen über Grundlagen der Mengenlehre I, Mathemat. Annalen, Bd. 65 (1908); bkz. özellikle Hilbert, Axiomatisches Denken, Mathemat. Annalen Bd. 78, 1918, s. 411 ff.

[60] Russell, Mathematical logic as based on the theory of types; Americ. Journ. of Mathematics Bd. 30 (1908); Introduction to Mathematical Philosophy, Chap. 13.

riksel olarak önümüze getirir, ama bizi bu yasağın gerçek ve metodik "nedeni" hakkında aydınlatmaz. Belirli bir aksiyomun geçerliliği -mesela Russell'ın "indirgenebilirlik-aksiyomu" olarak ortaya koyduğu önermenin geçerliliği- gerçi önermenin uygun sonucu içinde, "paradoksal" küme oluşumlarının başarısız kalmalarında kendini gösterir; ama bizzat kendi içsel zorunluluğu içinde anlaşılmaz. Biz gerçi geçerliliğin var olduğunu kavrarız, ama "niçin"ini kavramayız. Böylece belirli bir hastalık belirtisinin ortaya çıkması, aksiyomatik vasıtasıyla, adeta sadece engellenir; ama bununla, bu belirtide kendini dışa vuran hastalığın, bundan böyle gerçekten kendi nüvesi içinde bilinebilir ve onaylanabilir olup olmadığı şüphesi, hep var olmaya devam eder. Bu konu üzerinde herhangi bir kesinlik olmadığı sürece, kesinliğin başka bir yerde birdenbire ortaya çıkabileceği hesaba katılmalıdır. Bu ilişki, etkileyici anlatımla şöyle ifade edilmektedir: "Aksiyomatiğin bahçe parmaklığı, Poincare'nin ifadesiyle, reddi imkânsız olan kümeler teorisinin kabul edilebilir koyunlarını, paradoks tutkunu kurtların etrafı çevrili koyun ağıllarına saldırısından korkma gereğinden korur. Bahçe parmaklığının dayanıklılığı karşısında kararsızlık mümkün değildir. Acaba bahçe parmaklığının içinde, birden bire, bugün bizce henüz bilinmeyen, günün birinde koyun sürüsüne saldırabilecek ve yeniden bu yüzyılın başlarındaki gibi çitle çevrili dünyayı tahrip edebilecek bazı kurtların kalmamış olduğunu kim garanti eder? Başka kelimelerle söyleyelim: Aksiyomlar bizzat kendi içinde, akıl yürütme yoluyla karşılıklı etki içinde yerleştirilir yerleştirilmez, onların, henüz bilinmeyen çelişkiler üretebilecek bir nüveyi gizlice taşıdıklarından nasıl emin oluruz?"[61] Hem geçici, hem de kesin bir güvenilirlik elde etme çabası, modern matematiği yeniden kavganın orta ve odak noktasına, matematiksel tanımlama ve "varlık" problemine geri götürmek zorundaydı. Adsal ve reel tanımlamanın farkı,

[61] Fraenkel, a. a. O., s. 153.

Leibniz'in daha önceden açık ve net biçimde belirlediği gibi,[62] böylelikle yeniden haklı olarak ortaya çıktı. Matematiksel bir nesneyi belirlemek ve onun "imkânını" garanti etmek için, ifade edilebilir nitelikteki ayırıcı özelliklerin kelimelerde birleşmesi yeterli olmaz. Her durumda bu imkânı kesin şekilde yerleştirmek için, bizzat kelimeye bu belirtilerin anlamının yüklenmesi ve bu anlamın kıstaslarından hareketle kesin sonuç çıkarılması gerekir.[63] Özellikle, sınırsız bütünlüklerin düşünmeye daha önceden hangi şekilde ve 429
hangi vasıtayla "verilmiş" olabileceği şeklindeki ön sorular sorulup cevaplanmadan, sınırsız bütünlüklerle işlem yapılamaz. "Paradoksal" kümeler, bu "verme"nin hiçbir zaman salt bir ortak nitelik olmadığını, onun sadece herhangi bir ortak "özellik" vasıtasıyla belirlenmiş olan rastgele elemanların "toplanması" vasıtasıyla olup bitemeyeceğini çok açık biçimde göstermektedir. Çünkü bu özellikte pay sahibi olan şeylerin hepsini özetleme gereğinden dolayı, onların gerçekleşebilirliğini herhangi bir şekilde garanti edilemeden, ilk önce bir postulat kurulur. Öncelikle kümelerin kuruluşunu belirleyen bir yasanın salt müşterek değil de "temel oluşturan" bir-

[62] Bkz. yukarıda s. 416 ff.

[63] Böyle bir ilkesel anlam-yüklenişi talebi vasıtasıyla, öyle görüyorum ki, nicelikler konusunun sürekli paradoksları, baştan itibaren zirveden indirilir. Mesela Richard'ın meşhur paradoksları göz önüne alınırsa, burada hecelerin belirli bir asgari ölçü vasıtasıyla, Alman dilinde mesela en fazla 30 heceyle "tanımlanabilir olma" şartının yeterli olduğu böyle doğal sayıların incelenişinden hareket edilir. Daha sonra tekrar, "üç ya da daha az heceyle tanımlanamayan en küçük doğal sayı kavramı" gibi bir kavramın, bu sayı bildiren kelime bağıntısı vasıtasıyla üç heceden daha az heceyle tanımlanırsa, bir çelişkiyi kendi içinde bulundurduğu görülür. (Ayrıntılar Fraenkel'de, a. a. O., s. 22 ff.) Bu "uzlaşmaz-çelişki", -ki o, onu ilk ortaya koyan Richard'ın kendisi tarafından, belirli matematiksel kavram oluşumlarının bir *reductio ad absurdum*u (saçmaya indirgeme) olarak, fakat ciddi şeysel güçlük olarak kurulduğumüz matematiksel anlamın alanında hareket etmediği için, onun hiçbir gerçek "saçmalığı" kendi içinde bulunduramayacağı söylenebilir. Çünkü matematiksel bir nesnenin kelimelerle anlamlı tanımı, açıkça, sadece kendilerinden saf bir dilsel ürün olarak, tanımlamanın elde edildiği kelimelerin ya da hecelerin sayılmasıyla değil, salt kelimeler yerine onların anlam niyetlerinin işin içine sokulmasıyla ve objenin onlar vasıtasıyla belirlenmesiyle yapılabilir.

liği, gerçekleşmenin imkânı konusundaki şüpheyi ilkesel olarak aşma zemini olabilir. Çünkü yasa, sadece mümkün kullanım durumlarının sınırsızlığını kuşatmaz; ayrıca o, bu sınırsızlığı kendinden hareketle ortaya çıkartır. Bu anlayışta ise modern matematik, tamamen yeni yollara, temelde matematiksel düşünmenin metot belirleyicisi olarak Leibniz'in girişimini başlattığı noktaya geri döner. Gerçek "reel" tanımlama ile "türsel" tanımlama arasında mevcut olan ilişki, yeniden bilinebilir duruma gelir. Weyl de bu anlamda, analizin gerçekten güvenilir ve taşıma yetisine sahip temeline erişmek için, başlangıç noktasını "tekrarlama" metodundan almak gerektiğini ifade eder. Sayılar öğretisi, yeniden matematiğin çekirdeğ[430] haline gelir; öyle ki, "doğal sayılar" kategorisi, onunla ilişkili aslî bağıntıyla birlikte -ki doğrudan izleme ilişkisi, sayıların düzeninde bu bağıntı vasıtasıyla ifade edilir- matematiğin "mutlak işlem alanı"nı belirler. Tüm saf matematiğin mantıkî olarak üzerine inşa edildiği doğal sayılar konusundaki temel kavrayışlar, bir dizi içinde sınırsız olana doğru mümkün ilerleyiş süreciyle, tekrarlama süreciyle anlaşılabilir.[64]

Bu temelde bilgi eleştirisi nitelikli olarak önemli ve kesin olan şey, bu temelle, fonksiyon kavramının şey kavramından öncelikli olduğunu tüm boyutlarıyla kabul etme durumudur. Matematik eğer sayının "ilk sezgisi"ne dayandırılırsa, o zaman bu sezgi, hiçbir şekilde artık somut şeylerin seyri anlamına gelmez; tam tersine o, saf bir yöntem fikri olarak kavranır. Kendisinden hareket edilen yer, belirli bir işlemler alanıdır; öncelikle bu işlemler, bizim "sayılar" diye gösterdiğimiz bireylere yönelir. Buna göre, bu bireylerin "mevcudiyeti", sadece, onları peşinen belirli bir kurala göre sonsuz içine yerleştirebilecek olan bir ilkenin gösterilmesiyle ortaya konur ve başka bir yolla gösterilemez. Bireylerin bu konumlanış biçimi,

[64] Bkz. Weyl, Das Kontinuum, 3, 5, ve 6; s. 8 ff., 17 ff.

onların tam düşünsel egemenliğini mümkün kılan bir konumlanıştır. Çünkü "yasa"nın bilinmesi, burada gerçek anlamda "yasalı olan"ın bilinmesinden önce gelir. Sayılabilir olanla sayılmış olanın şey-alanları, öncelikle sayının işlem alanından gelişir. Sadece eğer sayının işlem alanı bu idealist düşünceyle hareket eder de bu düşüncenin ifadesi olarak anlaşılırsa, modern "sezgicilik", matematiğin temellerinin eleştirisini yapmak için kendi gücünü tam olarak ortaya koyabilecek ve koruyabilecektir. İdealizmin kendisi, bu noktada elbette gerçek anlamda "objektif" idealizm olarak anlaşılmalıdır. Matematiğin nesne alanı, psikolojik bir fiil olan sayma fiilinde temellendirilemez; bu alan, saf sayı fikrinde temellendirilmelidir. Yanılmıyorsam, Weyl'in "sezgicilik" ifadesini Brouwer'in ifadesinden üstün kılan şey, işte bu unsurun net kavranışı ve ifade edilişidir. Brouwer'in analizinin temel hareket noktası da "tekrarlama" sürecidir. Brouwer'e göre analiz, biricik bir düzenleyici bağıntının tam olarak belirlenmesiyle oluşturulmuş olan bir çeşitlilik konumlamasıyla başlar.[65] Bu durumda sezgisel matematiğin ilkesi, matematiğin uzandığı her nesne alanını bu ilk ve temel şemayla dolaylı şekilde ilişkilendirebilmekte ve bu şemanın modelliğine göre biçimlendirmekte yatar. Matematiğin "varoluş"tan konuştuğu ve belirli bir varoluş teoremini telaffuz ettiği yerde, bu teoremin değer dolu bir şey değil de kanıtlanarak gösterilen kurgu olduğu, buradan sonuç olarak çıkar. Bu anlamda Brouwer, tüm matematiğin, "bir öğretiden çok bir eylem" olduğunu söyler. Fakat burada matematiğin alanında ve onun sınırlarının içinde, eylem kavramı altında neyin anlaşıldığı konusunda ayrıntılı açıklama yapılması gereklidir. Matematiksel "eylem", zaman içinde olup bitmeyen, zamanın dayandığı bir temel unsuru, "dizilenme" unsurunu bizzat mümkün kı-

431

[65] Brouwer, Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik II, Mathemat. Annalen 95 (1926), s. 463; bkz. yukarıda s. 401.

lan saf bir aklî eylemdir. Sayı dünyasının temelini teşkil eden ana işlem, bu nedenle, empirik olarak "arka arkaya" geliş ilişkisinde bir diğeriyle birlikte bulunan, öyle ki, sadece "yavaş yavaş" bir bütün inşa edebilen tek tek eylemlerin cisimleşmesini anlatır. Burada bütün, işlemin ilkesinin, yani işlemi ortaya çıkaran yasanın en başta bulunması ve her tek tek konumun, öncelikle kendi anlamını bu yasadan hareketle kazanması anlamında, tüm kesinliği içinde, parçalardan "önce" gelir. Dizinin içinde elemandan elemana ilerleyiş bu ilkeyi oluşturmaz; ilerleme, onu sadece açıklar; ilerleme, deyim yerindeyse, ilkenin olduğu ve anlamına geldiği şeyin yorumlanışıdır. Buna göre matematiksel "eylem", mümkün parça eylemlerin sonsuzluğunu biricik bir temel-konumlama içinde kavranabilir ve tamamen görülebilir yapan evrensel bir eylemdir. Sözü edilen düzenleyici bağıntı, bu alanı açığa çıkarıp kesinleştirmek için, tek tek nesneleri kendi bireyselliği içinde gösterme ve onları bu anlamda "kurma" zorunluluğu olmadan, ilk ve son kez mümkün nesnelerin tümel alanının sınırlarını çizer. Bu nedenle Brouwer'ın "sezgicilik" temsilciliğinde, bu iki duruş noktası net biçimde birbirinden ayrılmış gibi görünmektedir. Görüldüğü gibi o, her matematiksel bildirimi formdan talep eder: Tek başına bir "ifade etme" fiilinde, temellendirme "vardır"; fakat işte bununla onda saf fikrî ve empirik ifade sınırlarının karışması tehlikesi ortaya çıkar. Bu sınırları göstermek için Leibniz'in başka bir problem bağlamında oluşturup uy-
432 guladığı bir ayrıma başvurulabilir. Leibniz, Newton'un mutlak zaman ve mutlak mekan kavramları üzerine yaptığı eleştiride, bu kavramlar hiçbir zaman olgusal bir gözlem içinde kanıtlanamayacağı için, onlarda objektif fiziksel bir anlam barındığını reddetmenin mümkün olduğu fikrinden hareket eder. Somut deneyim içinde kendine yer bulamayan bir kavram boş kalır; belirli ve tek anlamlı bir fiziksel "nesne", ona bağlanamaz. Eğer biz mesela, evrenin kendi "mutlak hareket"liliği bakımından yaşadığı bir değişimden ko-

nuşursak, o zaman böyle bir değişimin kabulü, eğer değişimin varolduğunu ya da var olmadığını kaydedecek vasıtamız yoksa, fiziksel olarak anlamsız olur. Buna göre gözlemin sınırları, aynı zamanda bizim fiziksel gerçeklik diye gösterip gözlemleyebileceğimiz şeyin sınırlarıdır. Dünyadaki olup bitenlerin kendi empirik araştırmamızla kurulabilir olma zorunluluğu taşımadığında, bu olup bitenlerin var olamayacağı itirazına ise, Leibniz, kendi ilk baştaki tezlerini metodik olarak kuvvetlendirerek karşı çıkar. Bizim için, doğanın veya fiziksel nesne dünyasının gerçekliğinin inşa edildiği unsurlar, asla, tek tek doğrudan algılar vasıtasıyla kavranabilecek şekilde oluşturulmak zorunda değildir. Fakat bu unsurlar, deneyimin herhangi bir verisi vasıtasıyla kolayca dolaylı biçimde onaylanabilmelidir. Güncel değil mümkün gözlem, "*gözlenme*" değil, "*gözlenebilir olma*", burada kesinleştirici olacaktır.[66] Aynı anlamda, bir matematiksel nesnenin gerçek değil de mümkün kurgusunun; onun "kurgulanabilirliği"nin, bu nesnenin geçerliliği konusunda kesin belirleyici olacağı söylenebilir. Düşünme, kurgu imkânını genel bir yasadan, belirli bir alanın a priori içyapısını derinlemesine kavrayıştan temin eder etmez, güncel kurgunun uygulanışına ihtiyaç kalmaz. Kümeler teorisinin dilinde, burada kastettiğimiz temel farklılık, eğer "sonlu küme" kavramının kümeler teorisinin gelişim sürecinde kazandığı farklı anlamlara erişilirse, en açık şekilde gösterilebilir. Teorinin başlarında bu kavram öyle geniş biçimde kavranır ki, düşünme objelerinden herhangi birinin küme elemanları arasında sayılabileceği ya da sayılamayacağı kesinleşince, bir küme yeterince belirleyici olarak görülür. Bu anlamda yapılan ögesel tanımlamaların tamamı, bizim için bir kümenin varolduğunu anlatır. Kümeler teorisinin paradoksları, küme kavramının bu sınırsız kullanı-

433

[66] Leibniz'in Clarke ile karşılıklı mektuplaşmaları, beşinci yazışma, Gerhardt VII, 403 (Ayrıntılı bilgi Leibniz'in sistemi üzerine yazdığım eserde, s. 246 ff.)

mından vazgeçildiği zaman zorunluluk kazanır. Ögesel tanımlanabilirlik talebi, çerçeve halinde tanımlama talebinin yerine geçer. Bir özgülüğün ya da yasanın bildirimiyle tanımlanan her içlemsel kavram, şimdi bu şekilde geçerli bir matematiksel nesneyi kurmaz; tersine biz bu içlemsel kavramdan, onun ideal-bütünleşmiş bir kavram olmasını; öyle ki, belirli bir kurma ilkesiyle sınırlanabilen sağlam çizilmiş bir nesne çevresinin dışında, artık kümenin hiçbir elemanının varolmamasını talep etmek zorundayız. Brouwer yalnızca kesin belirli bütünlükleri -ki o bütünlükler için, onlarda verili özellik taşıyan elemanların var olup olmadığı sorusuna, saf sonlu süreçlerle kesin cevap verilebilir- kabul etmek suretiyle, bir adım daha ileriye gitmiştir.[67] Bizim burada kavramaya çalıştığımız şekildeki "kurulabilirlik" kavramına, "kesinleştirici tanımlama" değil, "kapsayıcı tanımlama" talebi karşılık gelecektir. Çünkü kesinleştirici tanımlama, hakikaten gerçekleşmiş ve sonuca ulaşmış bir kurgu talep eder; kapsayıcı tanımlama ise kurgunun fikrî imkânıyla yetinir. Weyl kendi kavrayışının Brouwer'in kavrayışından farkını şöyle belirtir: "**£** doğal sayılar alanındaki anlamlı bir özellik ....olursa; öyle ki ***n*** böyle herhangi bir sayı olduğunda, **£**'nin ***n*** sayısının hissesine düşüp düşmeyeceği kendinde kararlaştırılmış olsun; o zaman Brouwer'e göre sayı dizilerinin mevcut oluşunda; doğal sayı kavramına rağmen, hatta dizinin aksine olarak ... kapsayıcı-tanımlamanın nasıl olduğu, **£**'nin özellikle ilgili bir sayıyı ifade edip etmediği sorusuyla benzer durumda olmalıdır. Brouwer kendi fikrini, bu türden her varoluşsal sorunun kesin şekilde cevaplanabileceğine inanmanın hiçbir nedeni olmadığı noktasında temellendirir. ...Buna bilinç-

[67] Nicelikler konusunun bu üç katlı kademelenişi için bkz. Becker, Beitrage zur phanomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen (Geometrinin ve Onun Fiziksel Kullanımlarının Fenomenolojik Temellendirilmesi Üzerine), Jahrb. f. Philos. u. phanomenolog. Forschung, c. 6 (1923), s. 403 ff.; Fraenkel'e de bkz., a. a. O., s. 38 ff.

li biçimde karşıt olarak ben, analizi temellendirme denememde, kendi fikrimi söylemeliyim: Bir soruya kesin cevap vermek, bizim kesin yardım vasıtalarıyla, mesela formel mantığın sonuç çıkarma şekilleriyle sonuç çıkaracak durumda olup olmamamıza değil, şeylerin kendinde nasıl olduklarına bağlıdır. Doğal sayılar dizisi ve onunla ilişkili varoluş kavramı, sayıların alanında anlam dolu bir 434
özellik olarak **£**, kendinde kesin belirlenmiş olacak şekilde matematiğin temeli olsaydı, **£** niteliğindeki sayılar var olur muydu, olmaz mıydı?"[68] Gerçekte bu türlü "kendinde" geçerli bildirimlerin imkânı ve haklılığından, objektif sayı "fikri"ni sübjektif sayma fiili içinde, idealizmin ilkesini psikolojizmin ilkesi içinde eritip yok etmeden vazgeçilemez. Weyl'in kendisi, elbette genel ve "soyutlanmış olan"ın küçümsenmesinde; genel bir form olan "-dır" formuyla ilgili bildirimi gerçek anlamda yargılar olarak değil, en yüksek derecede "yargı soyutlamaları" olarak kabul etmekte çok ileri gitmiş gibi görünmektedir. Ona göre "bir sayının varolması" yargısı, sadece "2 doğrudan doğruya bir sayıdır" yargısından kazanılmış bir yargı soyutlaması olmaktayken, "2 doğrudan doğruya bir sayıdır" yargısı, gerçek bir şey-durumunu ifade eden bir yargı olmaktadır. Böyle bir yargı, bir zenginliğin mevcudiyetini gösteren kâğıt parçasıyla, bu parçanın bulunduğu yeri açığa vurmadan karşılaştırabilir. Gerçek bilgi değeri böyle bir kâğıda dayandırılamaz. Çünkü ekonomi-politikte yaşama vasıtalarıyla karşılaştırılabilir nitelikte olan reel değer, sadece dolaysızlığa, kesin tekliğe sahiptir; her genel olan, sadece dolaylı olarak buna katılır.[69] Acaba burada kullanılan örnek daha ileri götürülebilir ve değiştirilebilirse, ifade edildiği anda kavranabilir şekilde ortada bulunan şey, doğrudan var ve yararlı olan

[68] Weyl, Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik (Matematiğin Yeni Temellerinin Krizi Üzerine), Mathemat. Zeitschrift 10 (1921), s. 53.

[69] Weyl, aynı yerde, s. 54.

bir iyiyi anlatan şey, gerçekten "reel" ekonomik-politik değerlere ait olur mu? Burada da, bu anlamda reel-verili olan şeyle, belirli şartlar altında gerçekleşebilir olan şey arasında farklılık olması gerekmez mi? Bilgi eleştirisi, "genel olan"ın saygınlığını reddetmeye ya da sarsmaya teşebbüs edemez; tam tersine o, sadece bu saygınlığın doğru biçimde nasıl temellendirilebileceği sorusunu sormaktadır. "Genel olan", Weyl'in anladığı anlamda ses çıkaran madenî para olarak değil, sadece temsilî ve temsil eden bir şey olarak, salt bir sayma yönergesi olarak değerlendirilebilecekse, o zaman bu, sadece kendi "bedelini ödemeyi" garanti eder ve kesinleştirirse, Weyl'e, kendi değeriyle ilgili hiçbir şey söylemez. En azından matematik, gerçekten tek tek bildirimlerle sınırlanamamasına ve saf fonksiyonel bir sistemi anlatmasına rağmen, bu tür temsil edici değerlerden asla vazgeçemez. Matematik, kendi genel önermelerinin
435 geçerliliği bakımından, asla belirli bir tek içerikle doldurulmuşluğu değil, yalnızca doldurulabilirliği talep eder. Matematiğin gerçekevrensel temel yargılarını ise, işte bu doldurulabilirlik kesinleştirir. Bu yargılar, genel-kuşatıcı bir kuralı ve aynı zamanda onun sınırsız-çeşitlilikte kullanım durumlarını aynı zihinsel bakış içinde kuşatmaya izin vermeleri anlamında, somut ve geneldir. Kullanım durumunun tek hali, bu noktada kuralı temellendirmeyip, onu sadece kanıtlar; bu kullanım durumunda, kural, kullanım durumunun içinde kendi anlamı gereğince kaybolup gitmeksizin, kendini anlatır. Bu noktada varoluşsal-şey durumlarıyla ilişkili genel yargılar, Weyl'in iddia ettiği gibi, asla "mantıkçıların boş bir düzmecesi" değildir. Çünkü, bizzat onun söylediği ve ortaya koyduğu gibi, genel "yargı yönergeleri" bilfiil yargıların sınırsızca mevcudiyetini kendi içlerinde bulunduruyorsa, hatta onlar "kendilerinden kaynaklanması gereken tek yargılar için hukukî sebebi formüle ediyor" ise, o zaman elbette bu hukukî sebebin kendisi, salt hiçlikten gelemez; tersine o, "objektif" bir kaynağa sahip olmak zorundadır. Mo-

dern, matematiksel sezgicilik de, bu nedenle, "evrensellik problemi" üzerine yapılan felsefî kavga içine düşme tehlikesiyle sık sık karşı karşıya kalır. Bu sezgiciliğin temellendirdiği "soyut kavram"ın genel oluşu ve sözde-genel üzerine yapılan eleştiri, gerçekten genel olana, kurgusal ilkenin genelliğine doğru yaygınlaşır. Her ikisi ise, matematiğin ve "ispatlı bilim"in gerçek bir temellenişini elde etmek gerekince, net biçimde birbirinden ayrılabilir. Genel olanın anlamı zayıflatılıp, bu anlam tek olanın anlamı içinde eritilirse, hiçbir zaman böyle bir temellendirme elde edilemez. Sadece, bu anlamın basitçe "soyutlanmaması", ayrılmış bir varlık haline getirilmemesi; onun, özel olanla sürekli temas içinde tutulması ve onunla aralıksız ilişki içinde düşünülmesi istenebilir.

Bu "somut-genel olan"ın formu, salt ikincil ve herhangi bir şekilde yeniden "şeylerin" gerçekliğine indirgenmesi gereken, türetilmiş bir şey olarak görülürse, eksik ve yanlış tanınır. Böyle bir indirgeme girişimi, sadece sayı kavramının sürekli empirik türetimleri için değil, aynı zamanda saf "mantıkçılık"ın içindeki belirli bir yönelim için de karakteristiktir. Emprizm ve mantıkçılık burada, ortak bir "realist" kabul içinde karşılaşır; her ikisi de, sayının saf geçerliliğinin, sadece sayıyı önceden mevcut bir reel varolan şey 436
tabakasında temellendirerek kesin şekilde sağlanabileceğine inanır. Emprizm bu noktada, somut-duyusal niceliklerin varlığına dayanır; o, saf sayı bildirimini şöyle yorumlamaya girişir: Sayı, sadece algının ya da seyrin doğrudan verili olguları hakkında bildirim haline gelir. Bu kavrayış son nokta olarak düşünülürse, o zaman aritmetik, fiziğin bir parçası haline gelir. Mill bundan dolayı, aritmetik hakikatleri deneyim malzemesine ve deneyim "ortamı"na bağlı olarak görmekle; mesela 1+1=2 önermesinin, belki başka empirik şartlar altında yaşamakta olan Sirus gezegeni sakinleri için zorunlu geçerlilik taşımayacağı sonucunu çıkarmakla, tamamen tutarlı davranmaktadır. Bugün Frege'nin kesinleştirici eleştirisinden sonra, arit-

metiğin böyle bir "temellendiriliş" biçimi gerçekten genel olarak terk edilmiştir. Fakat Frege'nin ve mantıkçıların kendi yollarını izleyerek gerçekleştirdikleri saf sayılar öğretisi inşası, gerçekten özerk bir matematik fikrinden -tamamen başka bir yönde olsa bilepek uzaklaşmamıştır. Çünkü burada da sayının en son ve esas hakikati, onun kendi içinde değil, başka bir şeyin içinde yatar. Sayı üzerine bildirimler, objektif anlam ve geçerliliklerini, sayının kümeler üzerine bildirimler olarak bilinmesiyle kazanırlar. Şimdi elbette artık duyusal değil, saf kavramsal çeşitlilikler olarak kabul edilen kümelerin varoluşu, salt sayma öğretisinin bütün önermeleri için temel teşkil eder. Nasıl Mill empirik şeyler tabakasından hareket etmişse, Frege de, sayma dünyasında var olan ve kaçınılması mümkün olmayan-zorunlu dayanak niteliğindeki belirli kavram-şeylerinden hareket eder. Böyle bir dayanak olmasaydı, Frege'ye sayı, adeta kendi desteğini varlıkta kaybetmiş ve tamamen boşlukta yüzüyor gibi gelecekti.[70] Fakat sayının saf fonksiyonel temel anlamı, kavramların mantıkî "öz"ünden türetilircesine şeylerin empirik "varoluşu"ndan türetilmeye çalışılınca, onun mahiyeti bilinmez. Çünkü her iki durumda sayı, aslî konumlama formu anlamına gelmez; tam tersine, önceden-verili ve önceden-yasalı bir şeyi gerektirir. Russell'ın sayı kavramını küme kavramından türetmesi konusunda da, bu realizm, karakteristik bir özellik taşır. Birincisi, ona göre sayı kavramı değil, aynı sayıda olma kavramı vardır. Ve bu
437 kavram, sadece belirli kümelerin özelliğiyle, yani birbiriyle karşılıklı olarak tek anlamlı biçimde örtüşebilecek küme elemanlarının özelliğiyle tanımlanabilir. Mesela "on iki" sayısı her "düzine"nin ortak bir özelliğini işaret edebilir; aynı şekilde "iki" kavramı da, sa-

[70] Mill ve Frege'nin sayı kavramının temellendirilmesinde, bu saf metodik benzerlik için bkz. Burkamp'ın verdiği çok açık bilgilere; Begriff und Beziehung (Kavram ve İlişki), 77, s. 208.

bit nesne gruplarında, -bizim "çift" olarak işaret etmeye çalıştığımız şeylerde- doğrudan bulunabilen ve onlardan soyutlanabilen bir belirlemeyi ifade eder. "On iki"nin anlamı "düzine"nin varlığına bağlıdır. Çünkü bu şekildeki sayı, eşdeğerlilik ilişkisiyle birbirine bağlanmış olan "kümelerin kümesi" olarak düşünülebilir. Burada da o halde ilişki, tamamen mantıkî olarak kavranıp yine tamamen mantıkî olarak saflaştırılmış da olsa, varlığı izler; varlık ile onun düzeni ve düzenlenişi, ilişkinin mevcudiyetinden çıkarılmaz.[71]

Bütün bu girişimler karşısında "sezgicilik", ilişkinin önceliğini yeniden kurma ve onu prensip itibariyle onaylama hizmeti görmüştür. Sayılar öğretisinin temellerini, bu öğretiyi genel kümeler teorisinin salt özel durumu şeklinde düşünerek ve doğal sayılar dizisinin sınıf ve küme kavramından mantıkî olarak "çıkararak" derinleştirme denemelerinden, artık bilinçli biçimde vazgeçilmiştir. Böyle bir tümdengelim yerine, "tam tümevarım" ortaya çıkar. Bu isim şüphe uyandırabilir; elbette o, mantık yerine matematiği empirik bilime yaklaştırıyor ve onu bu bilimin bir temel yöntemi içine sokmak istiyor gibi bir görünüm vardır. Fakat burada söz konusu edilen "tümevarım", "emprik genelleştirme"deki tümevarım yönteminden apaçık bir çatlakla ayrılmıştır. Tümevarım kendi içinde, kelimenin ilk baştaki tarihsel anlamını, yani *ἐπαγγγή* (götürme), "bir yere sevk etme" anlamını korumaktadır. "Sevk etme" eğer genel bir yön kıstasına sahip olmasaydı, sırf bir emin olmama olarak kalır ve bu ismin de değeri olmazdı. Buna göre gerçek matematiksel tümevarım, öncelikle genelliğe giden yolu aramaz; bu yolu gösterir; hatta o, bu yolun kendisidir. Onun esas yön levhası, şartlı bir tahmin veya iddia olarak bir durumlar çokluğundan, durumların ge- 438

[71] Sınıflama kavramı "realizmi"nin. Russell'ın sayı teorisinin gerçek nüvesini ve temel kabulünü teşkil etmesi durumu, Brunschvicg tarafından, onun mantıkçılık eleştirisinde, haklı olarak ortaya kondu. (Les étapes de la Philosophie des Mathematiques, s. 394 ff., 413 ff.)

nelliğine ilerleyen "tümevarımlı sonuç çıkarma" değil, "*n*'den n+1 sonucunu çıkarma" anlamında "tümevarımlı sonuç çıkarma"dır. Bu sonuç çıkarma işleminde, tek tek durumlarda ve sayılarda bulunup gösterilen belirlemeler toplanamaz ve aynı konumdaki diğer tek tek durumlara taşınamaz. Tam tersine, bu işlemde adeta sayının mutlak ilkesine gidilir. Sayı dizilerinin içinde, bir üyeyi, onu "doğrudan takip eden" üye ile bağlayan temel ilişkinin, bu dizinin bütünü vasıtasıyla sabitleştirildiği ve onun, dizinin bütün parçalarında belirginleştiği bilinmektedir. Özellikle Poincaré'nin tekrar tekrar ifade ettiği gibi, gerçekte bu noktada "tam tümevarım" ilkesinin temelinde, gerçek bir "a priori sentez" bulunmaktadır.[72] Weyl için de bu kapsamlı temellendirme ilkesi, onda matematiksel ilk sezgiden, yani "hep *bir* olan"ın sezgisinden başka hiçbir şey anlatılmadığı için, ne zorunlu ne de yeterlidir.[73] Matematikteki "tekrarlanan kanıtlar" olarak adlandırılan[74] tüm kanıtlar, belirli bir matematiksel problemi bu gerideki en son bilgi kaynağına kadar incelemekten ve problemi, böylelikle kesin biçimde hakkında karar verilebilecek bir noktaya götürmekten başka hiçbir amaç gütmez. Bazı şey ilişkileri değil, sadece saf konumlama ilişkileri -birlik ve farklılık konumlamalarına, dizi oluşturma ve tam denklik fonksiyonlarına dayanan ilişkiler- matematiksel yargıların a priori oluşunu ve onların kendine özgü özel "açıklığı"nı temellendirebilir. Mantıkçı, sayı kavramını nicelik kavramından türetme girişiminde, bu türden her girişimin kendi içinde bir *kanıtlama ilkesi*ni bulundurduğu suçlamasına karşı hep şiddetle itiraz etmiştir. Mantıkçı, içinde mantığın "özdeşlik" ve "farklılık"tan konuştuğu anlamın asla sayısal anlamda *bir*i ve sa-

[72] Poincaré, La Science et l'hypothése; Science et méthode (Almancaya çeviren: Lindemann; "Bilim ve Hipotez", kısım 1 ve 17)

[73] Bkz. Weyl, Mathemat. Zeitschrift, c. 10, s. 58.

[74] "Yeniden tekrarlanan kanıtlar"ın metodik özelliği üzerine bkz. mesela Hölder'deki anlatıma; Die mathemat. Methode, s. 298, 304.

yısal anlamda çokluğu kendi içinde taşımadığını; bundan dolayı, eğer "sayısal" anlam saf mantıkî anlama indirgenebilirse, bunun, bilginin kesin bir ilerleyişi anlamına geleceğini işaret etmiştir.[75] Fakat mantıkçının *kanıtlama ilkesi*ne karşı yaptığı bu itirazın formel doğruluğu etrafında ne kadar çok birleşilebilirse, sayı kavramının sınıflama kavramından tümdengelim yoluyla çıkarılmasının, 439
bilgi-eleştirel ve "aşkın" anlamda bir *ὕστερον πρτερον* (arkadakinin öncülü)'nü kendi içinde bulundurduğunu reddetmek pek mümkün görünmeyecektir. Çünkü sınıf kavramını belirli bir içerikle doldurmak için, onun içine, özdeşlik ve farklılık konumlaması şeklindeki düşünme fonksiyonlarını yerleştirmek; böylece sonuçta sayı kavramının kuruluşu için zorunlu olan ve bu içeriğin, dolambaçlı bir yol olan "sınıflama" yoluna sapmadan, bu fonksiyonlardan hareketle aracısız olarak kazanılabileceği benzer ilişkileri işin içine sokmak gerekir.[76]

3. Matematik teorisinde "işaret"in konumlanışı

Modern matematikte, sayı kavramını temellendirmek için birbirinden farklı girişimler ortaya çıkmıştır. Bunlara bir kez daha göz atarsak şunu görürüz: Bütün bu girişimlerdeki en dikkat çekici özellik, onların hepsinin bizi en sonunda götürdüğü nokta, içinde saf matematiğin yetkinliğinin etkisiz kalma tehlikesi yaşadığı bir noktadır. Orada tamamen başka anlamda ve başka kaynaktan doğan problemler bütünü, en sonunda matematiksel problemler bütününün karşısına çıkmaktadır; kesin sonuç saf matematiğin elinden

[75] Bkz. mesela Louis Couturat, Die philosophischen Prinzipien der Mathematik (Matematiğin Felsefî İlkeleri); Almanca baskı Lpz. 1980, kısım 2; Russell, Principles of Mathematics, s. 132 ff.

[76] Bkz. mesela Burkamp, Klasse und Zahl in der Begriffslogik (Kavram Mantığındaki Sayı ve Sınıf) (Begriff und Beziehung, Studie IV, s. 182 ff.) (Kavram ve İlişki, İnceleme IV)

alınmış ve zorunlu olarak tek tek araştırıcıların "dünya görüşlerine" terk edilmiş gibi görünmektedir. Paul du Bois-Reymond bile, "Genel Fonksiyonlar Teorisi"nde bu paradoksal sonucu çıkarmış; "idealistler" ile "empristler" arasındaki kavganın kesin-objektif genel geçerli kıstaslara göre sonuçlandırılamayacağını; tam tersine olarak burada, tek olanın felsefî tanıklığının haklı biçimde ortaya çıktığı bir alana erişildiğini açıklar. Frege ve Russell'ın öğretileri skolâstik "realizmin" belirli yönleriyle apaçık bir akrabalık taşırken, gerçekte Brouwer'in öğretisi, bazen, "matematikte düşünülmüş idealizmin sonu" olarak gösterilir. Ayrıca ortaçağ evrenselciliğinde problem, Wilhelm von Occam'ın felsefesinde yeni bir görüş, "terimcilik" diye adlandırılan bir görüş öne çıkar çıkmaz, nasıl yeni bir aşamaya ulaştıysa, aynı şekilde benzer bir gelişim, bugün de saf matematiğin karargâhında gerçekleşiyor gibi görünmektedir. Matematiğin "objektifliği" etrafında yapılan kavgada, soru, doğrudan doğruya matematiksel nesneler yerine matematiksel işaretlere yöneltilir yöneltilmez, adeta bir cephe değişimi yaşar. "İdealizm" ve "realizm"in ötesinde, şimdi, bağımsız bir güç olarak "formalizm" yükselir. Formalizmle, öncelikle matematiğin alanına tecavüz, me-
440 todik bir *μετάβασις εἰς ἄλλο λένος* (birçok cinse dönüştürme) tehlikesi kesin şekilde aşılmış görünmektedir. Matematik, tehdit altındaki özerkliğini, sadece saf bir işaretler öğretisi oluşturmaya karar vererek koruyabilir ve geri kazanabilirdi. Hilbert çağdaş matematikte, en net biçimde bu sonuca ulaşmış olan bir matematikçidir. Hilbert bu şiddetli kavgada, sezgicilik aleyhinde bulunmaktadır; o, sezgiciliğe karşı, "klasik" analiz ve kümeler teorisi formuna itibarını yeniden iade etmeye çalışır. Fakat diğer taraftan "bağımsız" küme oluşturma karşısında, en dıştaki eleştirel tedbirlilik vardı; kümeler teorisinin "sınırlı-dönüşümlü" sonuç çıkarma biçimine -ki Hilbert kendi öğretisini bundan hareketle geliştirmiştir- karşı şüpheli yaklaşım vardı. Böylece o, sezgiciliğe karşı çıktığı gibi, Frege'nin öğretisinde cisimleşmiş olarak gördüğü "aşırı kavram realiz-

mine" de itiraz eder. Dedekind'in, sonlu sayıyı sonsuz olanda, "her şeyi içine alan sistem"de temellendirme fikri, ona gerçi parlak ve olumlu görünür; ama o, kümeler teorisinin paradokslarından doğan bu yolun kesinlikle gidilemez bir durumda olduğunu net biçimde ifade eder.[77] Bundan başka, Hilbert'in öğretisinde yalnızca iki düşünsel uç nokta arasında bir uzlaştırıcılık ve bir orta yol görülmek istenseydi, bu, onun öğretisinin özelliğinin yanlış değerlendirilmesi anlamına gelirdi. Bu öğretinin ifade etmek istediği şey, daha ziyade yeni bir aklî tümel-yön arayışıdır. Hilbert'in vurguladığı gibi, genel kavram kapsamları ve içerikleriyle soyut işlem yapmak, matematiksel düşünmeyi her zaman yanıltıcı yola sevk eder; bu metotlardan kararlı biçimde ayrılmak ve başka bir yol, düşünmenin sadece önceden gösterilen belirli bir plana göre ilerlemeyip, ayrıca kendi adımlarının hepsini de eş zamanlı olarak yeniden gözleme tabi tutabileceği bir yol bulmak gerekir. Böyle bir eleştirel konumu, Hilbert, kendi "kanıtlama teorisi"nde oluşturmaya çalışır. O, Leibniz'in "genel karakteristik" düşüncesini yeniden kabul etmiş; bu düşünce onda özlü ve zirve niteliğinde bir ifadeye bürünmüştür. "Koruma" süreci, içeriksel düşünme tarafından "sembolik" düşünme tarafına hareket edip yer değiştirmiştir. Bize tasarımda, mantıkî anahtarların kullanımı ve mantıkî işlemlerin etkinliği için ön şart olarak, sabit duyusal-görsel nitelikler verilmiş olmalıdır. Düşünme bütün yanılgılardan kendini kurtarmak isterse, hareket edebilmesini sağlayacak rehberi bu niteliklerde kazanır. Hilbert bu temel düşüncesini şöyle özetler: "Ben bu duruş noktasına yerleşmek suretiyle, Frege ve Dedekind'e tam karşıt olmaktayım. Matematiğin nesneleri, bana göre işaretlerin kendileridir ki, bu işaretlerin yapısı, yer ve zamandan ve işaretin oluşturulduğu özel şartlardan, ayrıca uygu- 441

[77] Hilbert, Neubegründung der Mathematik (Matematiğin Yeni Temellendirilişi), (Abh. aus dem Mathemat. Seminar der Hamburgischen Universtat I (1922), s. 157 ff., 162)

lanıştaki önemsiz farklılıklardan bağımsız olarak, kendimizden hareketle genel ve kesin şekilde yeniden tanınabilmektedir. Bunun temelinde, tüm bilimsel düşünme, anlama ve bildirme fiilleri için olduğu gibi, saf matematiğin temellendirilmesi için de zorunlu olarak gördüğüm, kesinlikle felsefî nitelikli zihniyet bulunmaktadır. Bu, şu anlama gelir: Başlangıçta işaret vardı."[78]

Bu anlayış ciddiyetle değerlendirildiğinde, saf matematiğin tamamı bundan böyle salt oyun fiiline karışıp gitmiş gibi bir görünüm ortaya çıkmaktadır. Mesela işaretlerin, bize bazı ideal şey-durumlarını temsil etme şeklinde aracılı bir rol oynamaları, ayrıca işaretlerin kendisi ve onların birlikte konumlanış biçimi, işaretlerin görsel gruplar ve "formüller" halinde birleştirilmesi; bütün bunlar matematiksel incelemenin nesnesini oluştururursa, o zaman bu inceleme, bizzat kendi içinde hapsolmuş halde kalır. İnceleme, tüm kesinliğiyle işaretlerin çevresinde hareket eder. Fakat bu hareketin amaçladığı bir hedefi yoktur. Hilbert bu temel kavrayışında, Kant'a dayanmanın önemli olabileceğine inanır. "Aşkın estetik"in anlamı, ona göre, salt mantığın asla matematiği oluşturamaması; matematiği oluşturmak için daima "seyir"de birlikte bulunmanın zorunlu ve kaçınılmaz olmasıdır. Fakat bu seyir de, onun tarafından kesinlikle Kant'ın anladığı anlamdaki "saf seyir" olarak değil; "a priori form" ve somut-duygusal verilerin bir bütünü olarak kabul edilir. "Mantıkî sonuç çıkarma kesin olmak zorundaysa, o zaman objeler tamamlanmış halde tüm parçalarıyla birlikte gözlenebilir. Onların gösterilmesi, ayrılması, birbirini izlemesi veya yan yana aynı sırada varolmaları, aynı zamanda, objelerle birlikte ve doğrudan görsel biçimde, başka bir şeye indirgenemeyen ya da bir indirgenme gerektirmeyen bir şey olarak verilmiştir. ...Matematikte incelememizin

[78] Hilbert, a. a. O., s. 162.

nesneleri, düşünüş biçimimiz gereğince doğrudan, apaçık ve yeniden tanınabilen bir yapıdaki somut işaretlerin kendileridir."[79] Hilbert'in kendisine bir tür "sezgici" damgasını vurmak isteyenler, bazen bu önermelere dayandılar. Fakat sezgicilik ile görünüşteki benzerlikler, Hilbert'in sisteminin kabullerine ayrıntılı olarak girilir gi- 442
rilmez yavaş yavaş kaybolur. Çünkü seyir bu sistemin içinde tamamen başka bir konum işgal eder ve seyrin kullanımı, matematiğin sezgisel olarak temellendirilmesinden tamamen başka bir nitelik taşır. O, bu temellendirmenin içinde aktif değil pasif bir rol oynar. Seyir, bir "gösterme" değil, bir "gerçeklik" niteliğidir. Sezgici için tüm sayının ilk "sezgisi", kurgusal bir ilke anlamına gelir ki, bu ilkenin sürekli olarak kullanımından, sınırsız çeşitlilikteki sayı-bireyleri üretilir. Hilbert için seyrin görevi, onun bizi, her düşünme öncesinde doğrudan deneyim yaşantısı olarak orada oldukları şekliyle yalın şekilde kabul etmek zorunda olduğumuz kesinlikle mantık dışı gizli objelerle donatması noktasında tükenir.[80] Gerçi Hilbert'in sembolik matematiğinde, işaretler de kesin şekilde yalnızca basit bir işaret etme fiiliyle, bir "bu" ve "o" olarak, bir τόδε τι (nedir) olarak gösterilebilen tekil şeyler olarak anlaşılamaz. Çünkü işaretlerin kesin belirlemeler içinde -mesela oluşturdukları materyale göre, renklerine, büyüklüklerine vs. göre- "aynı" işaret olmaları son bulmadan, bu işaretler büyük farklılıklar gösterebilir. Kendinde haliyle farklı nitelikteki duyusal içerikler, o halde, "aynı" işaret olarak görev yapabilir. Onların yeniden tanınması, ast-üst şeklinde düzenlenmiş tek tek nitelikler içinde bir diğerinden ayrılmalarıyla geçersiz kılınmaz. Bundan başka, matematiksel düşünmenin, mesela işaretlerin yerine herhangi bir soyut "anlam" yerleştirmeye muhtaç olmaması; tam tersine, somut ve görsel ürünler ola-

[79] Hilbert, Über das Unendliche, Mathemat. Annalen, Bd. 95 (1926), s. 170 f.
[80] Bkz. Neubegründung der Mathematik, s. 162.

rak işaretlerde tutunarak bu ürünler aracılığıyla kendi yolunu çizmesi konusunda, ciddi olarak ısrar edilir. Hilbert'e göre, düşünmedeki çelişkiler belirli işaretlerin bir araya gelişinin gerçekleşmesinde doğrudan doğruya görülene kadar, matematiksel sonuç çıkarma sürecinin "formüle edilişi" uygulanmalıdır. Genel "kanıtlama teorisi" bir kez bu noktaya kadar indirildiği zaman, düşünme, bütün içeriksel gözlemler tarafından aklanmış olacaktır. Düşünmenin içine battığı muhtemel çelişkiler, artık zor bir "çıkarımsal" süreç içinde, güçlükle keşfedilmek zorunda değildir; tersine bu çelişkiler, adeta dolaysız biçimde "apaçık" hale gelir. Genel teorinin yasakladığı belirli nitelikteki kalıplaşmış ifadeler bir kanıtın içinde ortaya çıktığında, bu ifadelerde çelişkinin ortaya çıkışı da belirginleştirilebilir; tersine olarak ise, eğer çok ileri götürülmüş bir çıkarım zincirin-
443 de, hiçbir zaman bu türlü "yasaklanmış" formüle ifadelerin var olamayacağı görülürse, o zaman işte bununla, bu zincirlerin çelişkisizliği ortaya konulup gösterilmiş olur. Bundan dolayı burada, modern matematiksel "terimcilik", ortaçağın mantıkî terimciliğinin gelişimi açısından belirleyici olmuş olan yönelimle tam olarak aynı yönde ileriye götürülmüş gibidir. Orta çağdaki terimleştiricilik açısından dilin kelimeleri nasıl boş yankılar, *flotus vocis** olarak değerlendirilmişse, aynı şekilde modern matematikteki terimleştiricilik açısından da işaretler, içinde bağımsız bir anlam barındırmayan salt görsel figürler haline gelmişlerdir. Hilbert'in teorisinin düşmanları, yaptıkları itirazlarla yeniden bu noktaya yerleşmişlerdir. Onlar şöyle eleştiride bulunmaktadırlar: Eğer matematik Hilbert'in kanıtlama teorisi ışığında hakikat haline gelirse, o zaman o, sonsuz zaman içinde mükemmel bir totoloji haline dönüştürülmüş olur. Çünkü matematiğe tahsis edilen geçerlilik, artık objektif bir bilginin geçerliliği değil, salt geleneksel bir oyun kuralının geçerliliği; yani sat-

* Bir solukluk nefes

ranç oyunu için geçerli olan kurallarla karşılaştırılabilecek nitelikteki bir oyun kuralının geçerliliği olur. Sezgici için matematiksel sembollerde insan zekâsının önemli bir temel yönü ve özelliği ifade edilir; formalist için bu semboller "kâğıt üzerindeki işaretler"den başka hiçbir şey değildir.[81] Fakat bu itirazı yapan Weyl, gelenekselciliğin olumsuz tezini aşmaya ve onun yerine olumlu bir iddia geçirmeye çalışınca, kendini yeniden güçlükler içinde bulur. O, matematiksel sembollerde iki farklı yolda, onları bir kez fiziksel kullanımlar bakımından, diğer kez metafiziğin özel türü olarak görmek suretiyle objektif bir anlamın mevcudiyetini kesin bir şey haline getirmeye girişir. Weyl şu sonuçlara ulaşır: Matematik "ciddi nitelikli kültür olayları" olarak kalmak zorundaysa, o zaman herhangi bir anlam, Hilbert'in formel oyunuyla bağlanabilmelidir. Acaba matematiğin sembollerinin yöneldiği yer, artık öbür dünyada mıdır? "Eğer ben matematiği fizikle tam olarak kaynaştıramasa ve birleştiremeseydim, sayı, fonksiyon vs. gibi matematiksel kavramların (ya da Hilbert'in anladığı anlamda sembollerin) gerçek dünyanın teorik kurgusuna, enerji gravitasyon, elektron vs. ile ilkesel olarak aynı nitelikte katkıda bulunduğunu bulamazdım." Fakat bununla yetinilmez: Çünkü fiziğin gerektirdiklerinin hayli dışına çıkan matematiğin sınırlı-dönüşümlü bileşenlerine de bağımsız bir anlam yüklenmelidir. Biz, böyle bir anlam düşüncesinden vazgeçemeyiz; fakat bununla kendimizi elbette artık gözlenemeyen, sadece inanılabilen bir alana girmekten koruyamayız. "Teoride bilinç "kendi gölgesinin üzerine sıçrama"yı, verili olanın maddesini arkada bırakmayı, aşkın olanı ifade etmeyi başarır; fakat onun kendinden hareketle anlaşılması sadece sembolde başarılır. Teorik oluşum, gözleme dayalı kavrayıştan başka hiçbir şey değildir; onun amacı en az

444

[81] Bkz. Weyl, Philosophie der Mathematik, s 44 ff. ve Weyl'in bugünkü matematikte bilginin durumu üzerine yazısına; (Symposion I, 24 ff.)

sanatsal oluşum kadar problemlidir. Bilgi teorisi nitelikli kesinleşmiş saf realizmi parçalama eğiliminde olan idealizm üzerine, üçüncü bir anlayış dünyası yükselir. ...Eğer ben olgusal kavrayışı, bilme olarak işaret edersem, o zaman teorik kavrayış inanmaya, kendi *ben*inin ve yabancı *ben*in bilfiil varoluşuna; dış dünyanın ve Tanrı'nın bilfiil varoluşuna inanmaya dayanmış olur."[82]

Burada biz, modern matematiğin içindeki metot kavgasına egemen olan karşıtlığı, en yüksek seviyede önümüze serilmiş halde bulmaktayız. Matematiksel işaretler ya kendisi-amaç olarak, matematiksel bilginin gerçek nesneleri olarak görülebilir; ya da onların, zihinsel yaşantının herhangi bir biçimini canlandırmaları gerekir. Bu yaşantı, sadece kendi kendileri dışında başka bir şeyle ilişkilendirilmeleri ve bu başka şeyin sembolik anlatımları olarak anlaşılmaları suretiyle onların hissesine düşebilir gibi görünmektedir. Bir kez bu yola girilir de, matematiksel ürünlere "geçişken" bir anlam iliştirilirse, o zaman düşünce açısından artık hiçbir sınır var olamaz. Düşünce "geçişken" anlamdan, önlenemez biçimde aşkın anlama sevkedilir. Şimdi ise, biz matematikteki bugünkü bilgi durumunun incelenişini bu noktaya kadar indirdikten sonra, bu noktada duraklamalı ve yeniden kendi sistematik problem-koymamıza dönmeliyiz. Bu problem ortaya koymanın bize öğrettiği şey, önümüzde bulduğumuz ayrılığın tek anlamlı ve eksiksiz olmadığıdır. İncelemizin ilerleyişinde biz, daima asıl ve hakiki "sembolik" olan kavramının, geleneksel metafiziksel bölümlemelere ve düalist anlayışlara uymadığını, bu kavramın, bölümlemeyi ve düalist çerçeveyi kırdığını düşünmeye yöneldik. Sembolik şey, hiçbir zaman "bu taraf"a ya da "öbür taraf"a, "aşkın"ın ya da "içkin"in alanına ait değildir; tam
445 tersine, onun değeri metafiziksel nitelikli iki dünya varlığı teorisinden ortaya çıkmasında ve bu karşıtlıkları aşmasında yatar. Sembo-

[82] Bkz. Weyl, Philosophie der Mathematik, s. 53 ff., Symposion I, 30 ff.

lik, biri ya da diğeri değildir; tam tersine, "diğerindeki biri"ni ve "birindeki diğeri"ni ifade eder. Böylece dil, mitos ve sanat, her zaman, değerini, dıştaki ve öbür taraftaki varoluşu herhangi bir şekilde "aksettirmiş" görünerek elde etmeyen, bağımsız ve karakteristik bir sistem teşkil ederler. Onlar kendi içlerinde barındırdıkları esas oluşturma yasasına göre, kendine özgü, bağımsız, kendi içinde bütünleşmiş bir anlam dünyasını inşa ederler; onların içerikleri böylece ve bu nedenle onlara tahsis edilir. Onlarda, görüldüğü gibi, bir "nesnel" biçim verme ve oluşturma ilkesi etkilidir. Onlar, Platon'un söylediği gibi, *γένεσις εἰς οὐσίαν* (varlığın doğru menşei), "varlığın oluşu"nun şekilleridir. Eğer biz bu genel kavrayışı, matematiksel olanın dünyasına da uygularsak, o zaman burada da, matematiksel sembolleri zorunlu olarak "salt" işaretlere, anlamsız görsel/somut figürlere karıştırma veya onlara sadece metafiziksel ya da dinî "inanç"ın erişebileceği aşkın nitelikli anlam verme seçeneklerinin kaybolduğunu görürüz. Çünkü her iki durumda biz, onların kendine özgü anlamlarına tam olarak girmeyeceğiz. Bu anlam, onların kendinde "olan" şeyde, hatta onların "taklit ettikleri" şeyde değil, tam tersine, bizzat düşüncede var olan özel biçim verme sisteminde; onların amaçladığı dıştaki nesnede değil, belirli bir nesnelleştirme biçiminde yatar. Matematik formlarının dünyası, şey formları dünyası değil, düzen formları dünyasıdır. Onların "hakikati", bundan dolayı, bizim bu işaretlere -ki bu dünya kendini, bu işaretlerin içinde anlatmaktadır- belirtici anlam vermemizle ve adeta sadece onların nesnel-fiziksel içeriğini bir yana bırakmamızla belirlenemez.[83] Hatta bu hakikat, bu işaretlerin doğrudan karşılık geldiği ve herhangi bir şekilde varolan tek tek nesneleri göstermemiz-

[83] Bkz. mesela Hilbert, Neubegründung der Mathematik, s. 63: "Sayılar teorisinin bilimi, bu saf görsel temel üzerinde meydana çıkmalıdır. Kendileri sayı olan ve tam olarak sayıları oluşturan bu sayı işaretleri, bizzat inceleme nesnemizdir; fakat başka bir anlam taşımazlar."

le de belirlenemez. Matematiksel olanın özel değeri ve *doğa*sı, sadece, ona bilginin nesnelleştirme sürecinin bütünü içinde kendi yerinin tahsis edilmesi suretiyle bilinip gösterilebilir. Bu süreçte zorunlu bir unsur vardır; ama aşkın gerçekliğin bir parçası ve tasviri yoktur. Bu gerçeklik, fiziksel ya da metafiziksel olarak nitelendirilebilir. Eğer biz, incelememizin bütününde yöneldiğimiz bu bakış açısında ısrar edersek, o zaman bu bakış açısından hareketle, gör-
446 düğümüz gibi, matematiksel olanın "görsel" varlıkla ve mantıkî olan ile ilişkisini çepeçevre saran güçlükler aydınlanır. Burada bulunan farklılıklar öncelikle şeysel değil fonksiyonel farklılıklar olarak anlaşılıp değerlendirilince, gerçekten net biçimde ortaya çıkar. Empirik-nesnesel dünya gibi matematiksel ve mantıkî dünya da, içlerinde kök saldıkları ilk tabaka saf ilişki formları tabakası oldukça, ortak bir temele sahip olur. Eşitlik ve farklılık, birlik ve başka türlülük gibi formlar ve kategorik belirlemeler olmadan, empirik nesnelerin düzenini ve matematiksel nesnelerin cisimleşmesini, mantıkî nesnelerin bütününü düşünmek, pek mümkün olmaz. Fakat içinde matematiksel olanın vazgeçilmez bir geçiş noktası olarak ortaya çıktığı belirli bir aşamalı gidiş, mantıkî olandan empirik olana, saf düşünme formundan deneyim nesnesine götürür. Matematiksel nesne, mantıkî nesnenin karşısında şimdi, yeni "somut" belirlemelere sahiptir. Çünkü matematiksel nesne, ilişkiye, farklılığa, konumlama formuna belirli bir konumlama biçimini; özel düzenleme ve yerleştirme kipini, "doğal sayılar dizisi"nde temsil edilen özel kipliği ilave eder. Başka yönden bakınca ise, bu yeni kiplik, algı dünyasının düzenine ve bizim "doğanın" nesnesi olarak adlandırdığımız nesneye erişmek için, vazgeçilmez bir ön hazırlık ve ön şart olarak ortaya çıkar. Böyle olmakla birlikte, matematiksel olanın objektif anlamı, onun doğada, fiziksel dünyada herhangi bir doğrudan birlikte-varoluşa sahip olmasında değil, fiziksel dünyayı kendi içyapısına göre inşa etmesinde ve böylece bu dünyayı kendi yasa-

lılığına göre anlamayı öğretmesinde yatar. Bu anlamda mantıkî nesne matematiksel nesneyi, matematiksel nesne empirik-fiziksel nesneyi gösterir. Mantıkî nesne, başka nesnenin apaçık anlamda kopyasıymış ya da taklidiymiş gibi görülemez; onlardan her biri belirli bir nesne konumlaması durumunu temsil ettiği ve bilginin birliği ilkesi talebini kendi içinde taşıdığı için, bütün bu durumlar ayrılmaz; tersine birbiriyle karşılıklı ilişki içinde kavranır.

Matematiksel sembollerin "hakikat değeri" sorusunun gerçekten tatmin edici cevabı, bu temel kavrayıştan hareketle elde edilir. Çünkü böyle bir cevabı elde etmek için, matematiksel kavramları, doğrudan doğruya, şeylerin "mutlak" gerçekliğini ölçmekte kullanmıyoruz; tam tersine karşılaştırma, yalnızca, bir yönüyle matematiksel bilgi formuyla ve diğer yönüyle mantıkî ve fiziksel bilgi formuyla ilgilidir; bu karşılaştırmanın sonucu en sonunda şu olur: Bu formların hiçbiri, yalnızca kendisi için inşa edilmemiştir; onlar, sadece kendi bağlamı ve karşılıklı iç içe kavranışı içinde, objektif "varlığı" ve objektif-teorik geçerlilik alanını inşa eder. O halde bu formlardan hiçbirine, kesin bir soyutlanmış algı ve geçerlilik tahsis edilmez; tersine onlar buna, sadece bütün içinde, bilgi sistemi ve bilginin aşamalı gidişi içinde sahip olurlar. Böylece biz de Weyl gibi, "görsel" kavrayış alanını "teorik biçimlendirme" alanından keskin bir çatlakla ayıramayız ve bir alanı "bilme"ye, diğerini "inanma"ya tahsis edemeyiz. Çünkü kendi gerçekleşmesini herhangi bir şekilde görsel olan içinde aramak ve bulmak zorunda olan sırf-anlamlı bir şey olmadığı gibi, bizim için, herhangi bir şekilde teorik anlam fonksiyonlarıyla doldurulmamış ve bu fonksiyonlara göre şekillenmemiş, çözülüp ayrılmış kendinde varolan görsel "yaşantılar" da yoktur. Görsel şey nasıl bize sadece anlam "bakımından" verilebilmiş ise, buna paralel olarak da biz "anlamı", sadece "seyir"e geri dönüşlü ilişki vasıtasıyla kavrayabiliriz. Eğer bunda ısrar edersek, o zaman bilgimizin sembolikliğinin kendi içinde kendi...

447

bölmesi, onun adeta "içkin" ve "aşkın" bileşenlere ayrılması tehlikesini gözden kaçırırız. Sembolik olanda eğer ilkesel bakımdan görsel olanı aşan bir içerik, görsel formda dışa vurulursa, içkinlik ve aşkınlık birleşir.

Matematiğin kesin "formalist" inşasının sahip olduğu değer de, böylelikle yeni bir aydınlığa kavuşur. Bu değer, kendinde, hemen hiç takdir edilemez. Matematiğin sadece "formüle etme" görevi - Hilbert'in anladığı şekilde- gerçekten sona erdirildiği zaman, onun "kesin bilim" olarak kendi eski konumunun ve çağrısının haklı görülüp onaylanabileceğini iddia etmek, pek dile getirilemez. Çünkü böyle olsaydı, bizzat matematiksel olanın doğasında temellenmiş bulunan mantıkî mucize, yeniden başlamış olurdu. Sonsuz olan sorusu, sonlu yargıyı, yani "sonlu" süreçle ulaşılan yargıyı kolay ulaşılabilir yapardı. Hilbert'in kendisi, sonlu vasıtasıyla sonsuz fikri-
448 nin metodik olarak kendi teorisiyle temellendirilip kesinleştirilmesini, teorisinin asıl üstünlüğü olarak gösterir.[84] Fakat matematiğin mükemmeliyeti de kesin-formalist bakış açısının değişimini ve yeniden düzenlenişini amirane tarzda talep edebilmekteyse de, diğer taraftan bu matematiksel-teknik ilgi, saf bilgi-eleştirel ilgiyle örtüşmez. Bilgi eleştirisi, matematiksel soyutlamanın haklı olarak birbirinden ayırdığı iki temel unsur arasındaki birliği kurmayı en sonunda tekrar talep etmek zorundadır. Gerçekte bilgi eleştirisi açısından anlaşıldığında, "formalizm" ve "sezgicilik" asla birbirini dışlamaz ve birbiri karşısında çelişki oluşturmazlar. Çünkü saf sezgi içinde, kendi anlamına göre kavranan şey, "formelleştirilme" süreciyle varlığını korumak ve sürdürmek zorundadır; bu şey, hep el altındaki mülkiyet olarak, düşünmeye ilhak etmelidir. Bu anlamda gerçek formalist duruş noktasının en kararlı temsilcilerinden biri olan Le-

[84] Bkz. "Über das Unendliche", Mathemat. Annalen, Bd. 95, 1926.

ibniz bile, "sezgisel" ve "sembolik" bilgiyi bir diğerinden ayırmamış; tersine her ikisini çözülmez biçimde birbiriyle bağlamıştır. Ona göre sezgisel bilgi, matematiğin temellerini oluşturur. Sembolik bilgi bu temellerden hareketle, eksiksiz kanıtlama zincirleri vasıtasıyla, sonuç çıkarımına doğru ilerlemeyi sürekli kılar. Düşünme bu yolda, bizzat şey-durumuna sürekli olarak bakma gereği duymaz; o, daha geniş zeminde, "fikirlerle" işlem yapma yerine "işaretlerle" işlem yapmayı koymakla yetinebilir. Fakat nihayetinde o, elbette bir kez işaretin "anlam"ını sorduğu, işarette ifade ve temsil edilen şeyin içeriksel bir yorumunu talep ettiği bir noktaya gelmek zorundadır. Leibniz'in matematiksel sembolizmi teleskopla ya da mikroskopla karşılaştırılır. Her ikisiyle de insan çok iyi görebilse de, sonuçta düşünce onların yerine geçirilemez. Matematiksel bilgi, bir aklî görüş formu olarak, sembolik niteliklere sadece araç gereç olarak hizmet eder ve aslî ve bağımsız bir akıl fonksiyonuna dayanır. Matematiksel formalizmin Hilbert sayesinde yaşadığı büyük genişleme ve derinleşme de, öyle çok görüyorum ki, asla bu ilkesel kararı feshetmeyi zorunlu kılmaz. Çünkü eğer Hilbert bu noktada dizilenme ve düzen kavramlarını "ilk kavramlar" olarak temele yerleştirmeseydi, kendi işaret sisteminin inşasını ve tamamlanışını başaramazdı. Hilbert'in sayıları salt işaretler olarak kabul edilse bile, onlar daima konumlanmış sayılardır. Bu sayılar, birbirini izleyiş 449
niteliklerini belirleyen belirli bir "indeks"le donatılmıştır. O halde biz, tek tek işaretleri salt görsel olarak verili mantık dışı ketum nesnelerden başka bir şey olarak görmesek bile, sonuçta kendi bütünlüğü içindeki bu objeler, basit şekilde birbirinden bağımsız unsurlar olarak yan yana bulunmaz; tersine onlar, belirli bir düzenliliğe sahiptir. Biz başlangıç işareti olarak 0 (sıfır)'dan hareket edersek, buradan hareketle belirli bir gidişte "en yakın" bir 0' işaretine, bundan 0" 'a ve 0'" 'a vs. ulaşırız. Bu, en sonunda tek tek işaretleri bir diğerinden kesin şekilde ayırmak için, onların birbirinden belirli bir

düzene göre ayrılması gerektiği anlamına gelir; bu ayırma temelde, kelimenin içeriksel anlamında bir "sayma"dır. 0'ı 0''dan, 0''ı 0'''dan ayırmakta yararlandığımız kesme işareti ('), burada, sayı kavramının saf bir "sıra sayısı" oluşturacak biçimde türetilmesi anlamında, sayı olarak görev yapar. Genel olarak, matematik binasının temelinin, "sezgisel" düşünmenin payına; buna karşılık onun inşası ve garantisinin sembolik düşünmenin payına düştüğü söylenebilir. Bilgi-eleştirel bakınca, her iki görev adeta farklı zeminlere ait gibi görünmektedir. Hilbert, yanılgıyı engellemesini ve matematiksel düşünmeyi çelişkiden korumasını kendi teorisinin asıl görevi olarak gördüğü için ve görünce, ona göre, "başlangıçta işaretin var olduğu" önermesi geçerli olmaktadır. Fakat yanılgının engellenmesine yol açan şey, henüz hakikat temeli değildir. Bu temel, en sonunda sadece düşünmenin belirli sentetik bağlantılarında -ki bu bağlantılar, belirli bir nesne alanının inşasını temellendirip genel yasalar vasıtasıyla bu alana egemen olmayı mümkün kılar- bulunabilir. Leibniz bulunmuş olan hakkında, tam ve doğru bir kavrama imkânı veren ve onun sistematik ilişkilerini ifade eden analitik bir mantığın yanında, bir "*logica inventionis*", bir uydurma mantık talep etmiştir. Formalizmin, bulunmuş olanın mantığı için zorunlu bir vasıta olduğu; buna karşılık onun, matematiksel "buluş"un ilkesini keşfetmediği, bu ayırt etme anlamında söylenebilir. Hilbert bazen kendi teorisinin, matematiğin üstün yaptırım gücünü tüm zamanlar için klasik analizin karşısında denendiği şekildeki "darbe girişimleri"nden koruma amacını izlediğinden söz etmektedir.[85] Fakat teori-
450 nin bu amacına kanıtlama teorisiyle bir kez tam olarak erişilmiş olsa bile, mantıkçıya ve bilgi eleştiricisine, matematiksel nitelikli üstün yaptırım gücünün korunması için çağrılan güçlerin, matemati-

85 Bkz. Neubegründung der Mathematik, s. 160.

ğin zihnin dünyasındaki egemenliğini temellendiren ve onu sürekli geliştiren güçlerle aynı olup olmadığı sorusu sorulur. Formalizm matematiksel aklın "disiplini" için mükemmel bir vasıtadır; fakat o, matematiksel aklın mevcudiyetinin "aşkın" anlamda yalnızca kendisi için meydana çıkışını açıklayamaz.

Diğer taraftan formalizmin, matematik felsefesinin Descartes vasıtasıyla yeniden temellendirilmesinden itibaren uğraştığı bu problemi tekrar sürdürüp nihai bir karara bağlaması, onun esas başarılarından birini ifade eder. Descartes matematiksel kesinliğin iki temel kaynağını ayırır: Sezgi ve tümdengelim. Sezgi, "aklın ışığı" vasıtasıyla doğrudan akla uygun bulunduğundan dolayı, artık daha genişçe temellendirme gerektirmeyen ilkeleri sağlar. Bu ışık, hiçbir eksilme ve karanlıklaşma kabul etmez. Onun kuşattığı şey, aynı zamanda tam ve parçalanmaz nitelikte sınırsız açıklık ve kesinlik taşır. Buna karşılık tümdengelim, bizzat kendinden hareketle aydınlanmayan, öncelikle dolaylı bir kanıtlama yöntemiyle, kendinde apaçık olan aksiyomlardan türetilen önermelerle kurulur. Çünkü burada düşünme, saf "çıkarımsal" davranmak zorundadır. O, birbirine bağladığı fikirleri bir bakışta kavramaz; bu fikirlerin arasına yerleştirdiği bağlantı halkaları vasıtasıyla onları birbirine bağlar. Fakat bu bağlantı halkaları, zihne hiçbir zaman hakiki birlik içinde "hep birden" sunulmadıkları ve zihin sadece ardı ardına birinden diğerine geçerek ilerleyebildiği için, zihin, her oluşa dolmuş olan bu ardışık kesinsizlik süreci içinde yatmaktadır. Zihin eğer bir kanıtlama halkasından en yakındaki diğerine ilerlemeyi sürdürürse, o, varolan üyeleri göz önünden kaybedemez; tam tersine onların baskısını yapar ve diğer taraftan bu çoğaltmanın kesinliğini hiçbir zaman tam olarak sağlayamaz. Sezginin kesinliği yerine o, şimdi hafızanın sadakatine ve garantörlüğüne muhtaçtır. Bununla ise zihin, ilkesel olarak her türlü şüpheye açık bulunan bir bilgi fonksiyonuna teslim olmuştur. Çünkü Descartes'ın metodik şüphesi, biz sade-

451 ce bir kez yanılgı ve safsataya batmış olsak bile, zihnin hiçbir yetisine güvenmeme kuralında zirveye erişir. Acaba hangi yeti böyle safsatalara, salt-taklit edici kesinlikten, hatırlama kesinliğinden daha çok yer verirdi? Şimdi tümdengelim ve böylelikle de matematiksel kanıtlama yönteminin nüvesi, ilk ve son kez şüpheciliğin eline geçme tehlikesi altına girer. Burada, bizi görünüşte en kesin sonuç çıkarımları içinde de kandırıp yanılgıya sürükleyebilecek olan kartezyen "kötü ruh" kuruntusu işin içine girer. Çünkü bizzat düşünmenin bütün kurallarının formel olarak doğru kullanımında, düşünmenin içeriğinin özdeş belirlenmişlik içinde tekrarlanması yerine, kaçınılmaz olarak değişmesi ve onların bizi adeta el altından değiştirmeleri imkanı var olmaya devam etmektedir. Descartes'a göre bu lâbirentten, bilgiteorisel değil, metafiziksel bir çıkış yolu vardır: "Tanrının hakikat oluşu"nu kabulü, şüpheyi gerçekten yatıştırmaktan ve çözüme kavuşturmaktan çok, yere sermek zorundadır. İşte bu noktada, matematiksel kanıtlama metotlarının ve tekniğinin gelişimi, Leibniz'le işin içine girer. Saf tarihsel olarak da, Descartes'ın tümdengelim yönteminin kesinliğine karşı taşıdığı şüphenin, Leibniz'in "kanıtlama teorisi" açısından nasıl esas itici ve hareket ettirici güç haline geldiği izlenebilir. Matematiksel kanıtlama gerçekten inandırıcı olmak ve asıl üretici gücü içinde bulundurmak zorundaysa, bu kanıtlamayı salt hatırlama-kesinliği alanından ayırması ve onun dışına çıkarması gerekir. Düşünme adımlarının arka arkaya atılışı yerine, genel bakışın kendiliğindenliği ortaya çıkmalıdır. Bu işleyişi, sadece sembolik düşünme gerçekleştirebilir. Çünkü sembolik düşünmenin doğası, düşünmenin kendi içerikleriyle işlem yapmasından ibaret değildir; sembolik düşünmenin doğası, her düşünme içeriğine belirli bir işareti karşılık getirmek ve bu tamdenklik sayesinde, karmaşık bir kanıtlama zincirinin her halkasının biricik bir kalıplaşmış ifade içinde yoğunlaşmasını mümkün kılan ve düzenlenmiş bir bütünlük olarak bu halkaların bir bakışta kav-

ranmasını sağlayan bir derinleşmeye erişmektir. Leibniz'in bu temel karakteristik düşüncesi, Hilbert'in matematiksel ve mantıkî çıkarım süreçlerini "formüle ediş"inde yeniden dirilmiş ve şimdi, matematik alanının ve onun kavram vasıtalarının mükemmel biçimde düzenlenişi ve derinleşip genişlemesiyle, öncelikle gerçek bir uygulanış kazanmıştır. Hilbert'in matematiksel sonuç çıkarımının ilişkili olduğu objelerin yeniden biçimlendirilmesi gereğine ni- 452
çin önemle vurgu yaptığı, buradan anlaşılmaktadır; Hilbert'e göre bu objeler öyle biçimlendirilmelidir ki, onlar, tüm parçaları ile tamamlanmış olarak görülebilmeli, genel ve kesin şekilde yeniden tanınabilmelidir. Şeyler değil, yalnızca işaretler, böyle bir "yeniden tanıma"yı mümkün kılar ve böylelikle düşünme, salt kopyalamanın iki anlamlılıklarından ve tehlikelerinden ilkesel olarak bağımsız olur.

4. "Düşünce var olan unsurlar" ve matematiğin inşasındaki anlamı

Eğer biz matematiksel kanıtlama teorisinden yeniden matematiğin nesne alanına döner ve bu alanın inşasında etkili olmuş gibi görünen düşünsel güçlerin neler olduğu sorusunu sorarsak, o zaman özellikle "düşüncedeki unsurlar" teorisi ile sınır kavramının gelişiminin, metodik açıdan önemli temel motivler olarak ortaya çıktığını görürüz. Sınır kavramına gelince; bu kavram da bilimin alanına henüz girmeden önce felsefî düşünme alanında keşfedilen ve ilk olarak bu düşünme içinde belirginleşen temel kavramlar arasındadır. Sayı ve sınırlar, Pythagorasçıların felsefesinde değişim kavramları olarak ortaya çıkar. Bu noktada, eğer burada bir "önceki"nden veya "sonraki"nden konuşulabilirse, mantıkî ve metafizik-sel önceliğin sayıdan önce sınırlara verilmesi gerekir. Sayı, Pythagorasçı sistemde kendi kesin konumunu ve temel anlamını, öncelikle yalnızca sınır kavramında bahsedilen postülatın gerçekleştiri-

lebilirliğini ifade etmek suretiyle kazanır. "Sınırlar" ve "sınırsız şey", *πέρας* ve *ἄπειρον* varlığın iki kutbu ve aynı zamanda bilmenin iki kutbudur. Sayının varlık üzerindeki gücü ise, onun, varlıklar arasında köprü kurmasında temellenmiştir. Belirsiz ve sonsuz, sayının düzenine girerek, formun zorlayıcılığına boyun eğer. Her şeyin ahengi (harmoni) bu sentezden doğar ve bu sentezde yatar. Pythagorasçılarda ahenk, kesin bir gerçekliktir ve bunun varlığı, her türlü şüpheden uzaktır. Ahenk daha ziyade, her matematiksel bilgi gibi her felsefî bilginin de dayandığı ilk olgudur. Fakat felsefî bilginin, bir problem haline gelmeden bu olguya değil süreye dayandırılabilmesi, onun bizzat kendi doğasında bulunmaktadır. Bu
453 dönüşüm Platon'da sonuçlanmıştır. Platon için de sınırlanma ve sınırsız olma, tüm düşünmenin etrafında döndüğü iki temel belirleme oluşturur. Daha sonraki yaşlılık eserlerinde, iki karşıt parça olan *πέρας* ve *ἄπειρον* (sınırlılık ve sınırsızlık) parçaları, bütün "mantıkî olan"ların asıl yeri, bizzat "kavramın sonsuz ve ölümsüz coşkulu anlatımı" olarak gösterilir. Fakat iki karşıt kutup arasındaki gerilim, şimdi gerçekten artmıştır. Çünkü "belirlenme" ile "belirsiz olma" arasındaki karşıtlık, Plâtoncu temel görüşe göre, artık idealar ile görünüşler dünyası arasında bulunan başka bir karşıtlığı da içerir. Bu iki dünya arasında, hiçbir zaman, kelimenin gerçek anlamında temel bir "uyum" mümkün değildir. İdeaların anlamı, onlarla gerçekten "örtüşen" bir görünüşün asla var olamayacağıdır. Her ikisi arasındaki ilişki, o halde, onların zorunlu mesafesini, ilkesel "başka türlülüğü"nü kendi içinde taşır ve görünüşün ideadan "pay alması", bu uçurumun aşılması anlamına gelemez ve *ἑτερότης* (diğeri) unsurunu silemez. Platon için, bilme ve empirik varoluş dünyası arasındaki karşıtlık, bu ilk-karşıtlıktan yeniden ortaya çıkar. Böylece her varoluş belirsizliğe mahkûm olurken ve teslim olmuşken, her bilme, kendi formu ve doğası gereğince belirlemeye yönelmektedir: Düşünce, bilme fiilinde sabit ve kesin bir varlık içinde

sükûnete kavuşur; varoluşta ise, hiçbir zaman durmayan, daha net sınırlar içinde kuşatılması gereken oluş akışı egemendir.[86]

Bu Plâtoncu yargının yüzyıllardır metafiziğin problem koymasına egemen oluşu yanında, ayrıca onun etkisinin, bilimsel matematiğin içinde yeniden kendini gösterişi, tarihsel olarak dikkat çekici ve sistematik olarak da düşündürücüdür. Daha 19. yüzyılda Paul du Bois-Reymond "genel fonksiyon teorisi"nde, matematiksel nesnelerin hakikati sorusunu, neredeyse tam olarak Plâtoncu anlamda sorar. Fakat o, bu soruya artık kesin ve tek anlamlı bir cevap vermeye kalkışmaz; tam tersine, seçimi, birbirine karşıt iki inceleme yönelimi arasında, "empirizm" ve "idealizm" arasında bırakır. Ona göre idealizm "aşkınlık"a doğru, empirizm "içkinlik"e doğru gider. Empirizm, sayıda bir belirleme vasıtası olma özelliğini görür; fakat belirlemeyi, deneyim objelerinin doğasını biçimlendirecek kadar ileriye götürmez. Empirizm için sayı, daima her türlü fiilî ve somut ölçümde yerleşmiş olan sınırlara bağlanmış halde kalır. Ölçme süreci hep titiz ve net oluşabilir; fakat bu süreç, böylelikle kendi kavranabilir "anlam"ını kaybetmeksizin, içinde henüz görsel bir ayrılmanın mümkün olmadığı sınırların üzerine çıkarılamaz. Buna karşılık "idealist" düşünce, matematiksel "anlam"ın kavranış ve tanımından hareket eder; bu anlamda, bu kavrayış ve tanım vasıtasıyla serbestçe, ilkesel olarak empirik doğrulamanın bütün şartlarından bağımsız şekilde açıklanır. İdealist için sonsuz, periyodik olmayan ondalık kesir gibi bir üründür, değeri hesaplanarak belirlenmez. İdealist bunun dışında, bu kesire kapsayıcı ve tam bir objektif kesinlik, bir "kendinde" varlık hakkı tanır. du Bois-Reymond'un teorisine göre, bununla yönelinmiş olan karşıtlık, eğer kesinleştirilebilirse, artık kesinlikle hiçbir matematiksel yargıya uygun olmaz. Bu karşıtlık, içinde matematiksel bilmenin değil

454

[86] Bkz. özellikle Platon, Philebos, 15 B ff.

de, onun yerine felsefî "inanç"ın en son sözü söylediği bir alana ait olur.[87] Bu yargılama ilk bakışta çok hayret verici ve çelişkili görünebilmesine rağmen, sonuçta, matematiksel bilginin teorisinin son on yılda (1920'li yıllar civarı; çev.) kaydettiği gelişmeyle, büyük ölçüde doğrulanmış gibi görünmektedir. Çünkü "ideal unsurlar"ın geçerliliği ve hakikatı sorusunda matematik, bu güne kadar realizm ve nominalizm arasında, salt matematiksel kıstaslara dayanılarak belirginleşen bir yolu reddetmeden, biri "nominalist" biri de "realist" tablo olmak üzere iki temele ayrılmış şekilde ortaya çıkar. Öne çıkan bazı araştırıcılar, sanki burada cevabı matematiğin mantıkî sorgulayıcılığından değil, sadece matematikçinin etik vicdanından, onun "dünya görüşü"nden alınacak bir soru söz konusuymuş gibi konuşmaktadırlar. Diğer taraftan bilgi-eleştirel olarak bakınca, matematiksel hakikat sorusunun güçlük noktasının bu şekilde kayması, modern matematiğin inşasında "ideal unsurlar" daha geniş mekân ve daha büyük anlam kazandıkça, düşündürücü nitelikte ortaya çıkar. Bu soruyu sınırlandırmaya, hatta tam anlamıyla bastırmaya yönelik girişimler elbette yok değildir. Kronocker'in, tam sayıyı tanrının yarattığı, diğer geri kalanların ise insan eseri olduğu sözü meşhurdur. Şüphesiz, eğer matematiksel düşünmenin ilkçağdan
455 bu çağa kadar olan gelişimi izlenirse, bu düşünmenin en yüksek atlama tahtasının, bu "insan eseri" olan sayılar olduğu görülmektedir. Bu problem durumdan hareketle, kullanımı ve verimliliği tartışmasız olan bu ideal unsurları kendi mantıkî temeli içinde kesin şekilde konumlama ve onları matematiksel düşünmenin en son temelleri içinde sağlamlaştırma arzusu ortaya çıkmak zorundaydı.

Özellikle Hilbert daha yakın zamanda (1920'li yılların ortası; çev.) matematiğin "sınırlı" bildirimlerine "ideal" bildirimlerin eklenmesine karar verilmeyince, matematik teorisinin tam anlamıyla

[87] du Bois Reymond'un teorisi ve bu teorinin bilgi-teorisel eleştirisi için ayrıntılı bilgi Töz ve Fonksiyon Kavramları yazımda; s.162 ff.

uygulanışının hiçbir zaman mümkün olmadığını net biçimde vurgulamıştır. Eğer matematikçi, kabul ettiği yeni nesnelerin, eski bağlantı içinde kesin şekilde belirlenmiş olan formel bağlantı yasalarına boyun eğdiğini gösterebilirse; ayrıca yeni idcal unsurları hesaba katarak eski dar alanda hiçbir zaman çelişki ortaya çıkamayacağını; o halde ideal ürünlerin ayıklanışında, eski ürünler için belirginleşen ilişkilerin eski alanlarda da geçerli olduğunu kanıtlayabilirse, matematikçi açısından böyle bir "ekleme"nin haklılığı yeterince kesinleşmiş olacaktır.[88] Felsefî bilgi eleştirisi ise burada başka ve net bir sonuç çıkarmak zorunda kalacaktır. Bu eleştiri açısından, yeni unsurların eskilerle çelişkisiz biçimde bağlanabilmeleri, yeni ve eski unsurların yan yana ortaya çıkabilmeleri ve bu yan yana oluş içinde yerlerini koruyabilmeleri anlamında, eski unsurlarla eşit haklara sahip olarak kendilerini göstermeleri yeterli olmaz. Bu sırf formel birleşebilirlik, yalnızca kendisi bakımından gerçekten içsel nitelikli bir birleşme hakkında, yani matematiğin kendi içinde eş türden mantıkî bir inşası hakkında henüz güvence veremeyecektir. Böyle bir güvence, ancak yeni unsurların başka nitelikte ve başka kaynaktan gelen ürünler olarak basitçe eski unsurlara "eklendiği" görüldüğünde değil, yeni unsurların, eski unsurların sistematik-zorunlu bir açılımı olduğu görüldüğü zaman kurulup kesinleşmiş olur. Bu bağlamın kanıtı, sadece, yeni unsurların öncekilere, onların kendi aslî anlamı içinde içerdikleri ve bu anlam içinde içsel olarak bütünleşmiş olan şeyden başka hiçbir şey taşımamaları niteliği içinde, yeni ve eski unsurlar arasında adeta mantıkî bir ilk-akrabalık mevcut olduğunun kanıtlanmasıyla gösterilebilir. Yeni unsurların bu anlamı ilkesel olarak değiştirmeleri ve onun yerine başkasını geçirmeleri değil, özellikle çok yönlü olarak geliştirmeleri ve 456

[88] Bkz. Hilbert'in "Über das Unendliche" yazısına; Mathemat. Annalen, Bd. 95, (1926), s. 174 ff., 179.

tam aydınlanmış hale getirmeleri beklenmelidir. Bu beklenti ise, özellikle "düşüncede var olan unsurlar" matematiğin tarihinde ortaya çıktıkları şekliyle incelenirse, bu unsurların kendine özgülüğü asla hayal kırıklığı doğurmaz. Matematiğin alanını ve onun nesnelerinin çerçevesini genişleten her adım, aynı zamanda matematiğin ilkesel olarak derinlemesine temellendirilmesi ve onun köklerinin derinleştirilmesi yolunda atılmış bir adım olmuştur. Sadece, incelemenin iki yönü karşılıklı dayanışma içinde olduğu sürece ve olduğu için, matematiksel olanın içsel olarak bütünleşmişliği, onun ürünlerinin sürekli çoğalmasıyla tehlikeye sokulmaz; tam tersine açıkça ve kesin şekilde onaylanır. Her yeni yayılma, her yaygınlaşma burada aynı zamanda mantıkî bir yoğunlaşmayla başa baş yarışır. Bir kez kesinleşmiş mevcudiyet, adeta sadece iki boyutlu olarak yayılmaz; tam tersine, her yeni nesne çevresinde, bu şekildeki matematiksel "hakikat"in, tümel mevcudiyetin kökten temellendirilmesi ve daha sağlam hale getirilmesi sağlanır. "Düşüncede var olan unsurlar"ın kesin işlerliği de, en sonunda bu bakış açısı altında konumlanıp bu bakış açısından hareketle kavranmalı ve yetkinleştirilmelidir. Böylece bu noktada, bilgi eleştirisi nitelikli görevin dikkat çekici biçimde tekrarlandığı görülür. Çünkü bu görev, daha net bakılınca, artık yeni unsurları eski unsurlara dayandırmaktan ve yenileri eskilerle "açıklamak"tan ibaret değildir; bu görev artık, yeninin düşünsel aracı olarak kullanılması yolunda yürür; ki, eskinin esas anlamı, öncelikle bu aracı sayesinde gerçekten kavranabilir ve yine bu aracı sayesinde, eski, kendi doğasının daha önceden erişmediği bir genellik ve derinlik içinde bilinebilir. Bu anlamda söylenebilecek olan şey şudur: Matematiğin mantıkî yolu, düşüncede var olan unsurlara gerçek bir hak ve diğer unsurlar yanında gerçek bir mekân sağlamaya doğru gitmemekte; matematik bu düşünsel unsurlarda öncelikle kendi kavram oluşturmasının gerçek amacına erişmekte ve bu kavram oluşturmanın olduğu ve olabileceği şeyi

eleştirel nitelikte kavrayışa ulaşmaktadır. Fikrî (ideal) ürünlerin "*ratio essendi*"sinin, eski ürünlerin alanında aranması gerektiği kabul edilse bile, sonuçta eski ürünlerin "*ratio cognoscendi*"si* fikrî unsurlarda yatar. Çünkü bu unsurlar, matematiksel düşünmenin ilk tabakasının -ki hem matematiksel objelerin şu veya bu bireysel alanı, hem de bizzat matematiksel nesnelleştirmenin düşünsel yöntemi bu tabakanın içinde kök salmıştır- keşfedilmesi anlamına gelir. İdeal unsurların konumlanışında bu yöntem kesinlikle yeni bir yola adımını atmaz; bu yöntem sadece başlangıçta bağlanmış olduğu kesin "tesadüfî" sınırlardan ayrılıp gider ve kendi gücünün ve boyutlarının gerçekten bilincine varır. 457

Bu karakteristik mantıkî bağımsızlaşma ve serbest kalma süreci, ideal unsurların işin içine girişine anlam kazandıran farklı alanların hepsinde izlenebilir. Düşünme burada yolunu, görünüşte "imkânsız olan" vasıtasıyla bulamazdı; çünkü düşünme, kendi gerçek ve bizzat kendi içinde varolan imkânlarına doğru serbest ve çok yönlü bir kavrayışa, sadece bu süreç vasıtasıyla gidebilirdi. Matematikteki "tasarlanmış olan"ın keşfedilmesi ve onu mantıkî olarak savunma girişimleri, matematiksel düşünmenin bu temel yönü için klasik bir örneği anlatır. Tasarlanmış olan, matematiğin tarihinde ilk önce ortaya çıktığında, tamamen yabancı ve kendini dayatan bir şey olarak kendini gösterir; fakat bu yabancı şey, yavaş yavaş tam vatandaşlık hakkı talep eder. Ama bunun yanında, bu yabancı şey vasıtasıyla öncelikle matematiksel anayasanın temelleri ve ilkeleriyle ilgili ayrıntılı bir bilme kazanılır. Hermann Grassmann, sayılardan gelişigüzel ve çok sayıda birlik teşkil etme şeklindeki sayı kullanımı vasıtasıyla, gerçekten genel bir "yayılma görüşü" kavramı olarak, yeni bir geometri kavramı oluşturdu. Diğer taraftan, öncelikle tasarlanan niceliklerin bilim alanına girişiyle, gerçekten sis-

* Ratio essendi :Özün ilkesi ; Ratio cognoscendi : Bilmenin ilkesi.

tematize edilmiş bir cebir elde etmeye doğru gidildiği görülür. Öncelikle bu giriş gereğince, "cebirin temel önermesi" için gereken kanıt, tam kesinlik içinde bulunabilirdi. Yeni unsurun yetkinliği konusundaki mantıkî ölçüt, bütün bu durumlarda, içine bu ölçütlerle girdiğimiz yeni inceleme boyutunun, önceki boyutlarda geçerli olan ilişkilerden bizi daha da uzaklaştırmaması, tam tersine yeni boyutun bu ilişkileri net biçimde görmeyi sağlamasıdır. Yeni oluşmuş alandan geriye, eski alana doğru bakmamız, bizim eski alanın kendisini tüm çerçevesiyle düşünsel olarak benimsediğimizi ve onun saf içyapı formlarını tanıyıp anladığımızı ve öğrendiğimizi ifade eder. Kompleks sayı kavramı, "reel" nicelikler arasında var olan ve bugüne kadar bilinmeyen ilişkileri keşfetmeye ve gerçek genellik içinde kanıtlamaya yöneltmiştir. O halde yeni bir matema-
458 tiksel nesne alanı, bu kavramla kesin biçimde ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu alan, özellikle reel sayıların yasalılığını bugüne kadarkinden tamamen başka şekilde bilinebilir ve görülebilir yapan yeni bir zihinsel "perspektif" kazanmıştır. Burada, matematiğin içinde, Goethe'nin 'doğru incelendiğinde her yeni nesnenin aynı zamanda yeni bir görme organını bize açtığı' şeklindeki sözü kanıtlanır. Aynı şekilde, mesela Kummer'in ideal sayıları keşfetmesi, sayı teorilerinde etkili olmuştur. Bütün cebirsel sayılar altında, ilk bakışta birbiriyle hiçbir içsel akrabalığa sahip değil gibi görünen sayı ürünlerini fikrî bütünlükler halinde, belirli "sayı bedenleri" halinde birleştirmeyi sağlayan yalın formun belirli bölünme yasaları meydana çıkmaktadır ve bundan başka, burada temellendirildiği gibi, tam sayıların bölünebilirliğiyle ilgili görüşün, bu ilk baştaki kullanım alanıyla sınırlanmış kalamayacağı, bu görüşün geniş bir alana, aklî fonksiyonların öğretisine neredeyse tam olarak taşınabileceği görülür. Fikrî unsurların işin içine girişi, matematiğin tarihine bakılırsa, "olgu vasıtasıyla kanıtlama" olarak ortaya çıkar. Fakat bilgi eleştirisi elbette bu salt olguda durup kalamaz; tam tersine eleştiri, ken-

di sorusunu bu olgunun imkânına yöneltmek zorundadır. Çünkü olgu asla yalın, ilk bakışta tepeden tırnağa kadar görülebilen, farklı matematiksel nesne alanlarının ilişkilenişinde dışa vurulan bir bağıntı değildir. Matematiğin içinde yeni nesnelerin, eski nesnelerin yanında basitçe ortaya çıkmamaları; yenilerin, eski nesnelerin tablosunu içsel olarak değiştirip biçimlendirmeleri; yenilerin eskilere başka bir bilgi formu damgası basmaları; yorumu ve açıklaması sadece ilk baştaki matematiksel nesne oluşumu motivine geri gidilince bulunabilen, kendine özgü akılcı bir olgudur ve öyle kalır.

Gerçekte "ideal" ürünler denilen ürünlerin gerçek kavranışının anahtarı, düşüncelliğin ilk önce ürünlerde başlamasında değil, onun bu ürünlerde sadece netlik içinde ve özel önem taşıyacak biçimde ortaya çıkmasında aranmalıdır. Önceden verili ya da bulunan nesnelerle ilişkilenen herhangi bir matematiksel kavram yoktur; matematiksel kavramların hepsi, matematiksel olanın çevresinde kendi yerini bulmak için "sentetik üretim" ilkesini kendi içinde taşımak zorundadır. Burada genel bir bağıntının konumlanışı önceliklidir ve 459
bu bağıntının çok yönlü uygulanışından, ilkin "türsel tanımlama" anlamında, *an*a mahsus obje alanı gelişir. Daha karmaşık fikrî ürünlerin işin içine girmesi, bundan dolayı temelde sadece matematiğin ilk "unsurları"nda başlamış ve vaktinden önce yapılmış olan şeyi devam ettirir. Hilbert de ideal (fikrî) ürünleri oluşturan metotların, geriye, elemantar geometriye kadar izlenebileceğine işaret eder.[89] Çünkü elemantar geometride de, ideal ürünlerde talep edildiği gibi, ilke gereğince aynı kalan mantıkî bir düşünme fiili talep edilir. Bu düşünme fiili, mümkün ilişkilerin mevcudiyetinin biricik bir "nesne"de özetlenmesinde ve bu nesne vasıtasıyla temsil edilmesinde yatar. Böyle bir fikrî temsil olmaksızın, biricik ve çok yalın bir matematiksel objenin var olması mümkün olamaz. Kelime-

[89] Hilbert, Über das Unendliche, a. a. O., s. 166.

nin kendine özgü anlamında, "düşüncede var olan" (ideal) ürünler, bundan dolayı, lüzumu halinde "yüksek düzenin nesneleri" olarak gösterilebilir; fakat onlar, asla "elemantar" nesnelerden bir çatlakla ayrılmamışlardır. Elemantar nesnelerdeki gibi düşünsel ürünlerde de aynı yöntem sonuç verir; farklılık sadece, bu yöntemin ideal unsurlarda adeta öz olarak, kendi saf tözü içinde ortaya çıkmasından ibarettir. Acaba saf matematiğin düşünülebilir "en yalın" nesnesinde değil, "doğal sayılar dizisi"nin inşasında, ilk olarak düzenleyici bağıntı, ikinci olarak da bu bağıntının içinde onun sayesinde düzenlenmiş şey, kendini göstermekte midir? Bu bir kez ortaya çıktığında, bu düzenleyici bağıntıyı, ilkönce onaylandığı alanın dışında da uygulamayı hiçbir şey engellemez. Şimdi, bağıntının anlamının ve yaratıcı enerjisinin, onun eserleri arasına karışıp gitmediği ve ortadan kalkmadığı görülür. Sayı oluşumunun dayandığı yöntemin kendisi, daha önceden sonsuz ve sonsuz-çeşitli bir sistemi anlatsa bile, bu yöntem, tüm yalın sayı ürünlerinde tükenmez. Daha ziyade bu sistemin içinde daha önceden bulunan, yani üretilen ilk-bağıntıda türetilen her yeni ilişkiler sistemi, yeni bir konumlama ve bu konumlamaların tüm grupları açısından tekrar başlangıç noktası haline gelebilir. Nesne burada, matematiksel sentezin şartlarından başka hiçbir şarta bağlı olmaz. Nesne, matematiksel sentez geçerli olunca var ve mevcut olur. Bu geçerlilik konusunda, şeylerin dışta bulunan aşkın "gerçekliği" değil, bizzat matematiksel bağıntıların
460 içkin mantığı hüküm verir. Böylelikle biz en sonunda, bütün ideal unsurların hakikatinin ve geçerliliğinin dayandırılabileceği basit ilkeyi elde etmiş olmaktayız. Matematiğin ögesel ürünleri, basit aritmetiksel sayılar, ayrıca geometrinin çizgileri ve noktaları biricik "nesneler" olarak anlaşılmayıp, sadece bir bağıntı sisteminin üyeleri olarak tanımlansa bile, sonuçta ideal ürünler adeta "sistemlerin sistemini" oluştururlar. Bu, düşüncede var olan ürünler, sadece ögesel nesneler olarak düşünsel maddeden ortaya konmuşlardır ve

ögesel nesnelerden sadece karışım içinde, yani kendi tam kusursuz bileşimleri içinde ayrılır. Bizim ideal unsurlar üzerine verdiğimiz yargılar, buna göre öyle kavranabilir ki, bu yargılar ilk nesne sınıfı içindeki yargılara dönüştürülebilir; artık tek tek nesneler değil tek tek nesnelerin grupları ve tamamı, bu yargıların özneleri olarak görev yapar. Böylece mesela her "irrasyonel sayı", onu basit bir kendisi için var ve belirli olan matematiksel bir "şey" olarak kabul etmek yerine, Dedekind'in yaptığı meşhur değişiklik anlamında, bütün olarak kabul edilen ve irrasyonel sayının bildirimine bütün olarak giren, rasyonel sayılar sisteminin bir bölümü, bir "kesiti" olarak tanımlanabilir. Aslî sayı alanının "genişletilmesi", daha önceki bireylere yeni ve başka bireylerin eklenmesi anlamında vuku bulmaz; tersine bu bireylerle hesaplama yapmak yerine, sınırsız çeşitliliklerle, sayı-kesitleriyle hesaplama yapmak ve bu kesitlerle yeni "reel sayı" kavramını kurmak anlamında vuku bulur.[90] Genel olarak, oluşumunda matematiksel düşünmenin etkili olduğu görülen her "yeni" sayı biçiminin, her zaman daha önceden mevcut olan bir sayı sistemi vasıtasıyla tanımlandığı ve eski sistemin yerine, kendi kullanımı içinde, bu sistemin geçirildiği görülür.[91] Bu durum kesirli sayının işin içine girişinde bile ortaya çıkar. Çünkü tam sayı anlamındaki sayısal birlik hiçbir parçalanmayı ve parçalara ayrılmayı kabul etmediği için, kesir -bilhassa J. Tannery'in vurguladığı gibi- "birliğin benzer parçaları"nın birleşmesi olarak açıklanamaz; tam tersine kesir, bir diğeriyle belirli bir düzen içinde bulunan iki tam sayının bir arada olması (*ensemble*) olarak kabul edilmelidir. Böyle "cisimleşmeler", matematiksel nesnelerin -ki denklik, büyüklük 461
ya da küçüklük, ayrıca toplama çıkarma vs. gibi farklı aritmetiksel

[90] Bir sayı kesiti olarak "reel sayı" kavramının oluşumu üzerine bkz. özellikle Russell, Principles of Mathematics, s. 270 ff., Introduction to Mathematical Philosophy, s. 72 ff.

[91] Bu konudaki ayrıntılar mesela Hölder'de, Die mathematische Methode, s. 209.

işlemler bu nesneler için söz konusudur- yeni bir biçimini oluşturur.[92] Geometride düşüncede var olan unsurların işin içine girişi de aynı ilkeye dayanır. Staudt'un "düzlem geometrisi"nde "mecazî" unsurların işin içine girişi, ilkönce paralel çizgiler kümesinde bir unsurun -ki, bu unsur bakımından, bu kümeye ait tek tek ürünlerin hepsi uzlaşmışlardır- belirginleştirilmesi ve onların ortak "yönü" olarak sabitleştirilmesiyle olmuştur. Aynı şekilde, birbiriyle paralel düzlemlere özdeş bir özellik, ortak bir "konum" yüklenir. Kavram oluşumu o zaman, bir doğru çizginin sadece iki nokta vasıtasıyla değil, ayrıca bir nokta ve bir çizgi, bir zemin vasıtasıyla; üç nokta yerine iki nokta ve bir çizgi vasıtasıyla; bir nokta ve iki çizgi vasıtasıyla, ya da nihayet bir nokta ve bir yer vasıtasıyla tam belirlenmiş olarak anlaşılması biçimde devam eder. Böylece Staudt, bir hattın bir noktayla, bir yerin bir doğru çizgiyle mantıkî olarak uygun olduğunu iddia etmekte kendini haklı görür.[93] Burada da buna göre, "mecazî" unsurları, "gerçek" noktalar yanında herhangi bir sır dolu "varoluş" da taşıyan bireyler olarak işin içine sokmak, zorunlu değildir; tersine onlarla ilgili söylenebilecek ve mantıkî ve matematiksel anlam taşıyan hakikat anlamında onlarla ilgili iddia edilebilecek şey, sadece onların kendi içinde cisimleştirdikleri ve ifade ettikleri ilişkilerin mevcudiyetidir. Fakat matematikteki sembolik düşünme, elbette bu ilişkileri *in abstracto* (sadece soyut olarak) kavramakla yetinmez; bu düşünme, onların içinde bulunan mantıkî-matematiksel şey-durumu açısından belirli bir işaret oluşturur. Ve o, en sonunda bu işaretin kendisini, yeniden tam geçerli, kurala uygun bir matematiksel nesne olarak görür. Bu yeniden düzenlemenin haklılığı, eğer sadece en baştan matematiğin "nesneleri"nin, şeysel bir şeyi, tözsel-varolan bir şeyi ifade etmediklerine;

[92] J. Tannery, Introduction a la théorie des fonctions, s. VIII; Voss'a da bkz.; Über das Wesen der Mathematik, s. 36.

[93] Staundt, Geometrie der Lage, Nürnberg 1847.

bu nesnelerin, sadece fonksiyonel ifadeler, "düzen işaretleri" olmak istedikleri ve sadece fonksiyonel ifadeler ve düzen işaretleri olabilecekleri sonucuna varılırsa, tartışmalı olamaz. Yeni ve karmaşık düzen ilişkilerine doğru her ilerleyiş, bundan dolayı temelde, 462
eski ilişkilerle herhangi bir görsel "benzerlik" biçimi ve ortak, soyutlanıp gösterilebilen "karakteristik belirti"nin sahipliği vasıtasıyla bağlanmış olmayan, asıl benzer biçimli düşünsel bir ilkeye göre oluşturulduğu ve inşa edildiği kadarıyla eski ilişkilere mantıkî olarak akraba ve benzer biçimli olan yeni türden matematiksel "nesneler"i oluşturur. Başka ve derin bir "benzer biçimlilik" ise, burada garanti edilmiş olandan daha kesin bir eş-türdenlik talep edilemez ve beklenemez. Çünkü her matematiksel nesnenin "niteliği", kendi üretim ilkesinden önce kendinde olarak belirginleşmez; bu nitelik öncelikle bu nesnenin dayandığı üretici bağıntı vasıtasıyla belirlenir.

Bu türlü bir yoğunlaşmanın, yani matematiksel bildirimler sistemini bir noktaya sıkıştırmanın mümkün olması, matematiksel kavram ve teori oluşumunun en verimli, hatta gerçekten en kesinleştirici unsurlarındandır. Çünkü bununla, ilkin matematiksel metot, matematiğin asıl temellerinden doğru ortaya çıkan yapıların mevcudiyetini kontrol altına alabilir ve bu yapıların çeşitli ve zengin biçimde yoğunlaştırılmasının üstesinden gelebilir. Matematiksel metot, bu mevcudiyeti artık belirsiz bir genellik içinde buharlaştırmak zorunda değildir; o, genelliğe bu somutlaşma içinde kesin şekilde egemen olabileceği ve nüfuz edebileceği için, kendini somut bütünlük ve kesinlik olarak bu yapıların mevcudiyetine verir. Kendi nesneler alanını sentetik ve kurgusal olarak üretmeyen, bu nesneleri herhangi bir şekilde empirik olarak "önünde bulan" her bilim, kendi objelerinin çeşitliğini sadece adeta adım adım katetmek suretiyle, onları kendi metodik bakış açısı içine taşıyabilir. Bilim, kendini empirik bilmeye veren bu çeşitliliği, kendini verdiği

şekliyle ele geçirmelidir. O, gözlemin arkasına gözlemi, algının arkasına algıyı dizmek zorundadır; burada bütün, bu tekil olanlar birleştirilerek sistematik bir bütün haline getirilmek istenir. Fakat bu isteğin kendisi, düşünsel bir öne alınış, bir *petitio principii* olarak kalır. Empirik araştırmadaki her yeni manzara, nesnenin yeni bir "yön"ünü açar. Burada da empirik düşünme, salt çepeçevre yürüme olarak değil, düşünme olarak, birlik talep eden ve birlikli konumlanan fonksiyon olarak anlaşılırsa, varlığını sürdüren "bütüne yönelim", tek tek parçaların, en sonunda genel bir manzara halinde "tamamlanmaları" noktasında kendini gösterir. Fakat bu tamamlan-
463 manın kendisi, burada sadece geçici bir nitelik taşır. Burada bize verilen şey, en sonunda *parçalar içindeki bir parça* olarak kalır; çünkü düşünme bir bütünü tek tek belirlemelerle geliştirmek için, onu ilk baştaki kavrayışından hareket etmez; tam tersine düşünme tek tek empirik verileri bir kalıba dökerek, yavaş yavaş bir bütünü inşa etmeye girişir. Matematik tüm sahip olduklarını eğer en baştan tamamlanmış olarak ve ayrıca bir bakışta kavranabilir şekilde kendi önüne serilmiş bulsaydı, asla sentetik ve gelişmeye açık bir bilim olamazdı. Onun akılcı ilerleyişi de, bugüne kadar bilinmeyen ve kolay ulaşılamayan yeni bir alana doğru sürekli bir atılımda yatmaktadır. Matematiğin oluşturduğu her yeni düşünce vasıtasıyla, ona, kendi nesne alanının yeni yönleri açılır. Böylece matematikte, bilinenin sırf açıklanışı değil, analitik "açımlanışı", gerçek bir keşif söz konusudur. Elbette diğer taraftan işte bu keşfin kendisi, burada metodik olarak kendine özgü bir nitelik taşır. Yol, basitçe ve sürekli olarak, ilk ve son kez kesinleşen belirli başlangıçlardan, zengin ve çeşitli sonuç çıkarımlarına götürmez; tam tersine başlangıçtan hareketle yolu açılan ve ele geçirilen her yeni alanı, matematiğin kendisi de başka ve yeni bir aydınlık içinde sergiler. Düşünmenin ilerleyişi, burada, hep kendi esas tekrarlanışını kendinde taşır. Bu ilerleyiş, aynı zamanda bizzat kendi içinde bir geriye gidiştir. Çün-

kü matematiksel "ilkeler"in akılcı içeriği, anlamı ve mevcudiyeti, öncelikle onların başardığı işlemlerde tam olarak ortaya çıkar; öyle ki bu işlemlerin alanının genişlemesi, aynı zamanda, bizzat ilkelerin yeni derinliklerini açığa çıkarır.

Matematiksel düşünmenin tarihsel seyrinde, sayı kavramının tam sayıdan kesirli sayıya, rasyonel sayıdan irrasyonel sayıya, reel sayıdan kurgusal sayıya geçilmesiyle yaşadığı tüm genişlemenin, asla sırf keyfî bir "genelleştirme"ye dayanmadığı; tam tersine bu noktada bizzat "sayının doğası"nın açıklandığı ve daima kendi objektif genelliği içinde derinlemesine kavrandığı söylenebilir.[94] Heraklit fizik ve işleyen doğa ile ilgili olarak, onun içinde "yukarıya doğru" ve "aşağıya doğru" giden yolun nasıl aynı olduğunu söylediyse, aynı şekilde düşüncede var olan matematiksel kavram dünyasında, çevreye ve merkeze giden yol aynıdır. Burada düşünmenin merkezcil ve merkezkaç eğilimleri arasında kavga ve çelişki yoktur; her ikisi birbirini karşılıklı olarak davet ve teşvik eder. Matematiğin "ideal unsurlar"ının gerçek ve bilgi-eleştirel bakımdan 464
anlamlı işleyişi, karşıt-kutupta konumlanmış olanın zihinsel olarak bu birleşmesinde yatar. Bu unsurların hepsi yeni unsurlar değil, yeni sentezlerdir. Matematiksel düşünmenin -deyim yerindeyse- sarkaç-hareketi, iki yönlü salınımda gerçekleşir: Bağıntıya doğru gidiş ve "nesne"ye doğru gidiş. Bu düşünme, her varlığı yeniden salt ilişkilere ayırır; fakat o diğer taraftan ilişkilerin topyekûnunu, yeniden bir varlık kavramında birleştirir. Bu, sadece matematiğe ait olan objeler sınıfı için geçerli değildir; aynı zamanda farklı matematik disiplinleri için de geçerlidir. Çünkü matematikte gerçekten verimli olan yeni bir fikrî unsurun işin içine girişinin, bu disiplinler arasında tamamen yeni bir karşılıklı ilişki kurulmasına ve onlar arasın-

[94] Ayrıntılı temellendirme için bkz. Töz ve Fonksiyon Kavramları, kısım 2.

daki sıkı ve derin bir birleşmeye etkisi olduğu görülmektedir. Bu disiplinlerin katı biçimde ayrılması, yani onları, birbirine göreli yabancı olarak karşı karşıya duran objelere ayırma, şimdi görünüş olarak kendini gösterir. *Mathesis universalis** düşüncesi, bu bütünü parçalama ve sırf parça parça alanlara ayırma girişimlerine karşı zafer kazanmış halde yerini korur. Böylece -sadece temel bir örneği hatırlamayalım- matematiksel nitelikli tek başına bir araştırma, hayalî olanın derin bilgisi vasıtasıyla çok zengin ve verimli hale getirilmiştir; aynı zamanda böylelikle, tek tek alanların sistematik bağlamlarına derinlemesine nüfuz edebilmeyi güçleştiren ve geri plana iten bir engel de ortadan kaldırılmıştır. Çünkü hayalî olan, bu ayrı alanların hiçbirinden çekinmez; tam tersine o, bu alanların hepsine, kendi içinde taşıdığı yeni düşünme formuyla nüfuz eder. Hayalî olanın ilk tarihsel kullanımı, aritmetik ve cebirle, özellikle denklem öğretisiyle sınırlanmış gibi görünmektedir. Cauchy'dan itibaren o, cebirsel analizin mantıkî mevcudiyetine ilk ve son kez eklenmiştir. Fakat onun gelişimi bu noktada durup kalmaz. Poncelet'in projektiv geometriyi inşa edişinde, hayalî olan, çok önceden mekân öğretisini fethetmiş ve tamamen yeni bir geometrik inceleme formu üretmiştir. Burada hayalî olan, asla sırf bir ayrıntı ya da dış cephe olarak ortaya çıkmaz; o, geometrik kavram oluşumunun merkezine bilinçli olarak yerleştirilir. Poncelet hayalî olanın kullanımını, "matematiksel bağıntıların sürekliliği" ilkesi olarak tanımladığı tamamen genel bir ilkeye dayandırır.[95] Hayalî olanın en yük-
465 sek başarısı ise, onun önlenemez biçimde "gerçeklik bilgisi" teorisine, fiziğe de nüfuz etmesinde yatmaktadır. Çünkü fizikte de kar-

* Genel bilim/matematik

[95] Poncelet, Traité des propriétés projectives des figures, ayrıntılı bilgi D. Gawronsky, Das Kontinuitatsprinzip bei Poncalet, (Poncalet'te Kesintisizlik İlkesi), H. Cohen'in 70. Doğum günü armağanı, Berlin 1912, s. 65 ff.

maşık değişkenler fonksiyonunun kullanımı, matematiksel tespit açısından vazgeçilmez bir yardım vasıtası olarak ortaya çıkar. Şimdi matematiksel bilmenin farklı bölgeleri ve içerikleri etrafına, tamamen yeni bir zincir sarılır. Onları az ya da çok keyfî niteliklı ayırma yerine, bu bölgeleri ve içerikleri yeni bir ışık içine götüren ve ayrıca adeta matematiksel olanın "mutlak" doğasını, onun bütün özelleşmelerini kabul edecek ve temelinde bulunacak şekilde gerçek ve derin anlamda kavrayabilmeyi sağlayan karşılıklı aydınlatma ilişkisi yerleşmiştir.

Bu kavrayışta takılıp kalınca, o zaman, düşüncede var olan unsurların yargılanışı ve değerlendirilişindeki her türlü "varsayımcılık" da kökten kesilip atılmış olur. Çünkü bu unsurların nesnelliğinin nüvesi, artık onlara karşılık gelen verili tek tek içeriklerde değil, sadece saf bir sistematik mevcudiyette, belirli bağıntı bileşimlerinin hakikati ve geçerliliği içinde aranabilir. Bu hakikat kesinleşmişse, böylece, bu hakikatin biricik mümkün nesnel temeline sahip olunmuş olur. Bunun için başka bir temel bulunamadığı gibi, tam anlamıyla aranamaz da. Düşüncede var olan unsurların anlamı, hiçbir zaman, somut ve görsel olarak kavranabilir bir nesneye arkasını yaslamış tek tek "tasarımlar"da görülüp kavranamaz; bu anlam, sadece kompleks bir yargı-sisteminde gösterilebilir ve kavranabilir. Matematiksel nesnelleştirme formu, kendisiyle birlikte, bu sistemin nesne olarak gerçekleştirilip işlenmesini getirir. Fakat sistemle empirik nesne arasına çekilmiş ayırıcı duvar, böylelikle yıkılmaz; tam tersine bu duvar eskiden olduğu gibi varolmaya devam eder. Bu duvar, matematiksel olanın alanının içinde dağılıp gitmez; öyle ki o bu alanın içinde "mecazî" ürünleri "gerçek" ürünlerden ayırır; ayrıca o, matematiksel dünyanın bütününü, empirik şey dünyasından ayrılmış biçimde ortaya koyar. Bundan dolayı ya her matematiksel veya kurgusal olanın kusurlu olduğuna karar verilmeli; ya da matematiksel olana, en yüksek ve "soyut" konumlamalarına kadar, ilke-

sel olarak aynı hakikat ve geçerlilik niteliği teslim edilmelidir. Bu-
466 na karşılık asıl ve sanal, sözde "reel" ve sözde "hayalî" unsurlara ayırma gerçekleştirildiği takdirde, bu ayırma, matematiğin metodik birliğini parçalayacak olan bir kusur olarak kalır. Diğer taraftan düşüncede var olan unsurların konumlanışı ve onların matematiğin bütününde kazandığı konum vasıtasıyla yeniden kanıtlanıp garantilenen şey, işte bu metodik birliktir. Biz bunu daha önce kurgusal çoklukların ortaya çıkışında izleyebildik; fakat bunlar, sadece genel bir şey-durumu için bir tek örneği, bir paradigmayı anlatır. Çünkü matematiksel düşünmenin, -çoğunlukla uzun ön araştırmalar ve çok yönlü girişimler gereğince- daha önce tek tek incelediği ve araştırdığı ilişkilerle ilgili bir kavramı, zihinsel bir yanma noktası içine toplamaya ve bir sembole göstermeye karar verdiği yerde, bu akılcı-sembolik temel fiil sayesinde, daha önce hayli uzak ve görünüşte ilişkisiz olan şeyler de, ilk başta bir problemin bütününden başka bir şey olamayan, ama gelecekteki çözümün garantisini kendi içinde bulunduran bir bütün halinde birbirine yaklaşır.

Böyle bir süreçten, matematiksel düşünmenin en olgun ürünü olarak, sınırsız olanın analizi gelişmiştir. Ne Newton'un ivme hesabını, ne de Leibniz'in sonsuzluk hesabını keşfi, o zamanki matematiksel problem mevcudiyetine bütünüyle yeni bir içeriksel özellik eklemiştir. Diferansiyel ve bir fonksiyonun bölümünün diferansiyeli kavramları gibi ivme kavramı da, daha önceki gelişmelerle, önceden hazırlanmıştır. Bu kavram, genel olarak bilinmeden ve kesin şekilde yerleşmeden önce, daha önceden farklı alanlarda -Galilei'nin dinamiği temellendirmesinde, Fermat'ta en küçük ve büyük değerleri alma konusundaki görüşünde; yani "kotanjant" olarak adlandırılan problemde, sonsuz diziler teorisinde- kullanılmıştır. Newton'un x işareti ile Leibniz'in $\frac{dx}{dy}$ işareti, ilkönce sadece bu sabitleştirmenin gerçekleştirilmesi olarak iş görmüştür. Bu işaretler, daha önce ayrı yollarda hareket eden araştırmalar için ortak bir bakış yönünü gösterir. Bu bakış noktası bir kez belirlenip bir sem-

bolde kesinleştirildiği anda, adeta problemler kristalize hale gelmeye başlamıştır. Çok farklı yönlerdeki problemler, artık mantıkî-matematiksel bir form halinde birleşmiştir. Bir kez daha sembol burada, her zaman ve her yerde, en farklı alanlarda; mitostan dile ve teorik bilgiye kadar gösterebileceğimiz bir güç kazanır: Yoğunlaşma 467
gücü. Düşünmenin zorlayıcı enerjisi, yeni sembol oluşumuyla, göreli-dağınık bir formdan yoğun bir forma taşınmış gibidir. Cebirsel analiz, geometri, genel hareket öğretisi kavramları ve problemleri arasındaki karşılıklı gerilim, uzun zamandan beri vardı. Fakat özellikle bu gerilim Leibniz'in diferansiyel hesabı ve Newton'un ivme hesabı algoritmasını* ortaya koymasıyla yeniden davet edilip yaygınlaşır. Bu andan itibaren sürekli gelişimin zemini açılıp yolu çizilmiştir. Gelişimin, sadece yeni oluşturulmuş sembollerde gösterilen ve içte olanı tamamlanmış dış bilgi haline getiren şeye ihtiyacı vardır. İşte bu işleyişte en sonunda, Leibniz'in analiz formunun Newton'un formundan üstünlüğü ortaya çıkmıştır. Newton'un ivme hesabı da, problemlerin bütününü serbest bir genel bakışla kuşatmaya, sürekli değişim ve nicelik kavramlarını gerçekten evrensel bir ifadeye kavuşturmaya çabalar. Fakat bu çabaya burada en baştan belirli sınırlar çizilmiştir. Çünkü Newton mekaniği ortaya koymuş ve en sonunda da hep mekaniği amaç edinmiştir. Buradan, onun düşünmesinin, görünüşte tamamen soyut zeminlerde hareket ettiğinde de, daima mekanik benzerliklere ihtiyaç duyduğu ve onların içinde kesinleştiği sonucu çıkmaktadır. Newton'un genel oluş kavramı, bundan dolayı, tamamen hareket olgusuyla yön tayin eder. Newton'un analizinin dayandığı ivme kavramı, Galileo'deki hızın momentumu kavramını taklit etmiştir ve ondan bazı karakteristik nitelikleri miras olarak taşımaktadır. Buna karşılık Leibniz'in metodu, formel ve soyut olarak ortaya çıkar. Çünkü Leibniz de ger-

* Algoritma: Herhangi bir problemin çözümünde atılacak adımların şematik olarak çizimi ve gösterilmesi. (Çev.)

çi hareket öğretisi ortaya koyar; ama hareketin kendisi, onda, sadece ön aşama ve onun aradığı yeni metafiziğe girme yolu olarak işe yaramak zorundadır. Böylece Leibniz için, metafiziğin en baştan tam genellik içinde kabul edilmesi ve bedensel hareketten oluşturulan görsel nitelikli ikincil tasarımları, temele kendisinin yerleştirdiği güç kavramından ayırmak zorunludur. Onun analizini üzerine inşa ettiği değişim kavramı, bundan dolayı, belirli bir somut-görsel içerikle doldurulmuş değildir; tam tersine bu kavram, "genel düzen ilkesine" -ki o, bu ilkeyi "kesintisizlik ilkesi" olarak gösterip tanımlar- dayanır. (principe de l'ordre général) Burada bu nedenle,
468 Newton'un "ilk ve son ilişkiler" metodunda olduğu gibi, analizin temel problemleri, hareket problemi formu içine taşınmaz; hareket teorisi ilk baştan, aynı şekilde diziler teorisi gibi ya da çözülememiş geometrik bir problem olan eğri çizgi problemleri gibi tamamen evrensel bir mantıkî kurala bağlı olan salt bir özel durum olarak düşünülür. Bu anlamda Leibniz'e göre aritmetik, cebir geometri ve dinamik bağımsız birer bilim olmaktadır. Onlar evrensel karakteristiğin salt denemesi (*échantillons*) haline gelmişlerdir.[96] Matematiğin genel ve genel geçerli dili olmak isteyen bu karakteristiğin duruş noktasından, şimdi bütün önceki eğilimler, tek tek alanlarda oldukları haliyle, sadece özel lehçeler olarak ortaya çıkar. Bilimlerin mantığı, bu salt dilsel oluşu aşabilir ve aşmalıdır. Çünkü bu mantık, düşünmenin son temel bağıntılarını; yani özel olanın bütün bağlantılarında içerilip kapsanan ve bu bağlantıların haklılığının dayandığı temel bağıntıları, aşağı indirme gücüne sahiptir. Böylece düşünmenin gerçek evrenselliği, işaretin evrenselliğinden hareketle ortaya çıkar. Leibniz kendi "sınırsız küçük" nicelikler kullanımı ve girişiminin savunmasını, sanal olan şey örneği üzerine severek ve isteyerek dayandırınca, bu benzerlik de problemimiz bağlamında kendi gerçek mantıkî temelleri içinde anlaşılabilir. Bu-

[96] Bkz. Brunschvicg, Les étapes de la Philosophie des Mathematiques, s. 199.

rada ortak ve birleştirici olan şey, idealist mantıkçı olarak Leibniz'in oluşturduğu ve matematiğin inşasında kabul ettiği sembol teorisinde yatmaktadır. Bu teoride, en sonunda, tek tek bilimlerin oluşumunu genel bilim öğretisiyle ve bunu tekrar onun felsefesinin genel tablosuyla bağlayan bütün unsurlar birleşir.

Bundan böyle biz, bir kez daha, matematiksel kavram oluşumunun bütününe, geriye doğru baktığımızda, bu kavram oluşumunun, matematiğin tümel gelişimi içinde, bilimsel matematiğin ilk başlangıçlarında Platon'un gerçek bir kâhin gibi açıklıkla gösterdiği yola nasıl sadık olduğunu görmekteyiz. Matematiğin izlediği ve sürekli yakınlaştığı amaç olan "belirleme" amacı, *πέρας* (sınırlılık) vasıtasıyla *ἄπειρον* (sınırsızlık)'ın aşılması amacı olmuştur. Her türlü matematiksel kavram oluşumu, düşüncenin kesinlikle görsel-verili ve görsel-tasarlanabilir olandan çözülüp ayrılmasıyla değil, düşüncenin, seyrin akıcılığından ve belirsizliğinden kurtulmaya çalışmasıyla başlar. Duyusal-görsel verilerin hissedilmeyecek şekilde birbirine geçip birbiri içinde ışıldaması yerine, matematik, net ve 469
açık ayrımlar koyar. Böyle ayrımlar, biz sırf algı ya da seyir çevresinde takılıp kaldığımız sürece, asla mevcut olmamışlardır. Burada, matematiğin birbirine bağlayacağı kavramlar anlamında, bir "çizgi", "nokta" ya da "yüzey" yoktur. Matematiğin aksiyomatik düşünmesi, öncelikle gerçek matematiksel bildirim için mümkün özneleri yerleştiren bir düşünmedir. Felix Klein bu bakımdan, aksiyomları, kendimizi seyrin yetersizliğinden kurtarmak ya da sınırlı tamlıktan sınırsız tamlığa yükseltmek için ihtiyaç duyduğumuz vasıtalar olarak tanımlamıştır.[97] Aynı şekilde mesela Weyl, "görsel" ve "matematiksel" sürekliliğe karşıt nitelikteki iddialarında, matematiksel sürekliliğe, sadece, düşünme sayesinde akan seyre sürekli

[97] Felix Klein, Vorles. über nicht-Euklidische Geometrie (Öklitçi Olmayan Geometriler Üzerine Dersler), Gottingen 1892, s. 355.

unsurlar sunarak ve görsel olanın belirsiz çokluğu düşüncesini "reel sayı" kavramı altına yerleştirerek erişilebileceğini iddia eder. Burada, Weyl'in kuvvetli biçimde vurguladığı gibi "şematize edici bir saldırı fiili" ya da pratik düşünme ekonomisinin basit bir başarısı değil, verili olanı geçerek onun ötesini kavrayan bir akıl fiili söz konusudur.[98] Matematiğin esas akılcı mucizesi ise, artık onun başlangıcını bile belirleyen bu "tamamen ele geçirme"nin, matematiğin kendisinde asla son bulmayıp, yeni ve daha gelişmiş aşamalarda sürekli tekrarlanmasından ibarettir. Tamamen ele geçirme, matematiği salt analitik önermelerin bir cisimleşmesi halinde donma ve boş totoloji niteliğinde olma durumuna düşmekten korur. Matematiksel metotların birliği ve bütünleşmişliği, matematiğin kendi doğuşunu borçlu olduğu yaratıcı ilk fonksiyonun, bizzat kendi içinde hiçbir noktada suskun hale gelmemesine; onun kendini daima yeni formlar içinde göstermesine ve bu göstermede aynı şey olarak, parçalanmaz bütünlük olarak yerini korumasına dayanmaktadır.[99]

[98] Bkz. Weyl, Das Kontinuum, özellikle s. 37 ff., 65 ff.

[99] Matematiksel kavram oluşumunu ele alan evvelki bölüm, 1927 sonbaharında, Oscar Becker'ın "Matematiksel Varlık" üzerine yaptığı çalışmanın yayınlanmasından çok önce yazılıp bitmiştir. (Jahrb. f. Philos. u. phanemol. Forschung; c. VIII, s. 441-867) Eğer ben burada sonradan onun çalışmasıyla tartışmaya girişmek isteseydim, bu, Becker'ın çalışmasının önemini takdir etmemek anlamına gelirdi. Böyle bir tartışmaya, sadece kendi temel sistematik problemimizin bulunduğu zeminden başka zeminlerde girişilebilirdi. Sadece bundan dolayı burada, benim Becker'ın incelemesinin başlangıç noktasını uygun gördüğüm, benim ona, onun "fenomenolojik giriş prensibi" olarak adlandırdığı ilkeyi tam olarak uygun gördüğüm sonucuna varılırdı. Becker şöyle formüle eder: "Her nesneselliğe (ilkesel bakımdan, yani teknik güçlükler hariç tutulursa) bir giriş vardır. Bununla öncelikle her nesnesellik, olgu olarak karakterize edilmiştir ve aşkın fenomenolojinin (ki bu fenomenoloji için her varlık, kesintisiz varlıkla aynı anlamdadır) kesin evrensel talebi yeterli olmuştur." (bkz. s. 502) Becker'ın bu ilkeden elde ettiği çıkarımla da, sayı kavramının nicelik kavramından önceliğinin iddiasıyla (bkz. özellikle s. 559 ff) ben, yukarıdaki girişte görüldüğü gibi, tamamen aynı kanaatteyim. Buna karşılık bana Becker'ın kanıtlamaları vasıtasıyla gösterilemeyen ve matematiğin bugünkü problem durumundan kalkınca hiçbir şekilde gösterilebilecek gibi görünmeyen şey, sayı alanının üzerine inşa edildiği "dizi ilkesi"nin, Becker'ın çalışmasında ayrıntılı olarak yapıldığı şekilde, zaman olgusuyla bağlanma zorunluluğu ve hakkıdır. "Matematiksel nesnelerin varlık biçimi için za-

470

mansallığın kesin rolleri" bilinse bile, sonuçta burada söz konusu edilen zamansallık, "dizideki düzen"in genel şemasından (W. Hamilton'ın ifadesiyle *order in progression*'dan - *ilerleme dizisi:* çev.-) başka hiçbir şey değildir. "Tarihsel" zamanla ya da matematikçinin "deneyim yaşantısı" zamanıyla matematiğin bu "objektif" zamanı, hiçbir şekilde karıştırılamaz. (bkz. Becker, s. 657 ff.) Modern matematiğin yaklaşımı, öyle görüyorum ki, bugün, tıpkı daha önceden "aşkın" idealizmi antropolojik olana döndürme denemesi gibi, pek haklı görülmez. Matematiğin saf yapı ilkelerinin ve böylelikle de matematiksel nesneselliğin dünyasının ilişkili olduğu "özne", Kant'ın "aşkın tamalgısı"nın "ben düşünüyorum"u, o halde Husserl'in ilk başta hareket ettiği "saf ben", "ben-kutbu" olarak kalır. Buna karşılık Becker, matematiğin içeriğini ve mevcudiyetini daha ziyade fiilî yaşantı olgularının belirli yönüne ve biçimine dayandırmaya girişir. O, matematiksel "varoluş"u kısa süre önce "fiilî yaşantının belirli şekilleri"nde temellenmiş görür. (s. 621 ff.) Ben inanıyorum ki, bu salt bilfiil varoluş-olgusuna dayandırmaya karşı, matematik, matematiğin içinde barınan "nesnelliğin" temel talebi dolayısıyla, hep itiraz etmek zorunda kalacaktır. "Matematik Felsefesindeki Antropolojizm Üzerine" adıyla yazılmış, önceki cildini düzeltme esnasında elde ettiğim yeni bir çalışmada (Philosophischer Anzeiger, Jahrgang III (1929) s. 369 ff.) Becker, Yenikantçı Marburg'luların matematiğin felsefî temeli problemini haklı olarak idealist bir noktadan hareketle kavramayı denemiş olmalarından söz eder. Fakat "onlar bilgi öznesi fikrini belirsiz bir yere yerleştirme konusunda, daha doğrusu bizzat, öznelliğin daha önce erişilmiş kesinliğini somut problem koymaya taşımama konusunda başarısız kalmışlardır." (s. 381) Burada "mantıkî idealizme karşı itiraz konusu olan bu başlangıcın "kesinsizliği" suçlaması, mantıkî idealizmin, "saf" öznelliğin, "insan"ın öznelliği belirlemeleriyle karışmasını reddetmesinden başka hiçbir anlama gelmezse, o zaman o bana bir kanıtlama ilkesine dayanıyor gibi görünür. Mantıkî idealizm matematiksel "nesneler"in analizinden hareket eder ve bu nesnelerin tek biçimli kesinliğini, matematiksel "metotlar"ın, matematiksel kavram oluşumu ve problem koyma özgürlüğüyle açıklamak suretiyle kavramayı dener. Bu metotların kendisinin "olduğu" şeyi, mantıkî idealizm, bu noktada yalnızca onun içkin performansından sonuç olarak çıkarır. İşte bu performansta öznellik, matematikçinin somut öznelliği olarak anlaşılırsa, kurucu unsur olarak bulunmaz; bu öznellik daha ziyade onun içinde bilinçli biçimde elenmiştir. Eğer Becker bu şey-durumunu inkâr etmeye çalışır da, matematiğin salt tanımlamasının (sınırsız olanı sınırlı vasıtasıyla buyruğu altına alan bilim olarak) bile, hemen ve zorunlu olarak bizzat matematikçiye asıl oluşu gösterdiği tezini savunursa, o zaman böyle bir çıkarım, bana, asla matematiksel bilginin "mevcut durumunda" temellenmiş olarak görünmez; tersine sadece bu mevcudun yapay bir yorumlanışı vasıtasıyla erişilmiş gibi görünür. Çünkü matematiğin zikredilmiş olan tanımlanışında da, matematiğin "sınırlı vasıta" olarak iş görmesi olgusuna değil, daha ziyade onun sayesinde ve onun vasıtasıyla sınırsız olana hükmetmeye vurgu yapılmıştır. Bu hükmetme probleminin ve onun "imkânı" sorusunun ardına düşülürse, o zaman, içinde zorunlu-bitimli varoluş olarak "insanın varoluşu"nun hareket ettiği formdan tamamen başka bir "zaman formu"na yönelinir. Becker'ın analizlerinin açık hale getirmek istediği "tam belirli ve somut içyapılar"a (ölüm, tarihsellik, sorumlu varlık), öyle görüyorum ki, ne matematiğin nesnesinden, ne de onun metotlarından hareketle girilebilir. Bana öyle geliyor ki, "matematiksel olanın anlam yapısıyla insanın sınırlı doğasının varlık anlamı arasındaki asıl ve anlaşılır ilişki" (bkz. s. 383) önceki problem mevcudundan hareketle de olduğu gibi, matematiğin bugünkü problem mevcudiyetinden hareketle de çok az anlaşılıp gösterilebilir.

471

V. Kısım:
Doğabilimsel Bilginin Temelleri
1. Empirik ve kurgusal çeşitlilikler

472 Sayı dünyasının inşası, tipik tamlık ve tamamlanış içinde, temelde bulunan bir ilk-bağıntıdan oluşan ve bu bağıntı vasıtasıyla tam olarak görülüp kavranabilen bir nesne alanı örneği olarak karşımıza çıkar. Düşünce, ilk önce düşünülebilir en yalın formla ilgili gibi görünen, sadece, düşünme unsurlarına zorla kabul ettirilen bir düşünme-ögeleri dizisi ilkesiyle dizilenişi kendi içinde taşıyan saf bir ilişkiden hareket eder. Fakat gerçekten ilkeye uygun biçimde birbiriyle iç içe geçen geniş ve kompleks belirlemeler, analizin mucizevî yapısının temellendiği soyut "reel sayılar" kavramı bu iç içe geçişlerin bütününden doğana kadar, bu ögesel yasadan kaynaklanır. Matematiksel bilgi sadece kendi kurgusal ilkesine sadık kaldığı ve doğrudan doğruya sadece bu ilkeden kazanılıp türetilebilen "nesneler"e izin verdiği sürece, burada asla bilginin mutlak sınırlarına erişme ya da iç çelişkilere düşme tehlikesi yoktur. İlişkinin kendisinin temel formu, konumlama, sınırlama ve bu alanı bu belirlemeyle, nesnelerin belirli bir alanını bilgi açısından teorik olarak hükmedilebilir bir bütün haline getirmektir.

Fakat bu düşünsel hükmetme niteliği, biz matematiksel olanın alanını aşıp da "düşüncede olan"dan "reel olan"a adım atınca, hemen kurulmuş gibi görünmektedir. Çünkü burada, saf "form"un karşısına konan ve ona karşıt olan "madde"nin dünyası başlar. Yasalı biçimde ayrılan ve bir çokluk haline gelen ilk baştaki bir birlik
473 yerine biz, artık, yalnızca mevcut çokluk olarak önümüzde uzanan bir çeşitliliğin eşiğinde bulunuruz. Bu çeşitlilik -en azından bize doğrudan sunulduğu biçimde- "kurulabilir" değildir. Biz onu, basit verilmişlik olarak kabul etmek zorundayız. İşte bu verilmişlik, "fiziksel" olanı salt "matematiksel" olandan ayırmayı sağlayan apaçık özel bir niteliktir. Burada saf düşünmenin iç uyumu ve mantıklılığı içinde, bizim için bir nesne dünyası inşa edilmez; tersine burada dıştaki bir "varoluş", duyumlama ve duyusal seyir aracılığıyla bize

verilir. Bu sahip oluş biçimi, bitmemiş ve parçalı sahip oluştan başka hiçbir şey olamaz. Biz -önceden belirli bir plana göre değil, kendinde plansız, tesadüfî "gözlem"in sebep olduğu şekilde- bu varoluşun bir noktasından diğerine ilerlemek zorundayız. Eğer yolun sonunda, formu genel olarak tasvir ve ifade edebilen bu noktaların hepsini bir çizgiyle bağlayabilirsek, bu bizi tatmin eder. Akıp giden yeni "madde" talep edilir edilmez; akılcı sentezimizin dayandığı "veriler" değişir değişmez, her an bu formun yerine bir başkasını geçirmeyi göze almak zorundayız. Teorik düşünme, bu empirik hazır oluş biçimi karşısında, bu nedenle ilk olarak güçsüz durumdaymış gibidir. *Natura non vincitur nisi parendo.** Düşünce, bu oluşumların bilgisini, yalnızca kendi genel formunu doğaya zorla vermeye çalışarak değil, doğanın tek tek oluşumlarına derinlemesine dalıp onları model olarak kopyalamaya çabalayarak kazanabilir. Onları kuşatıcı bir genel bakış, artık kesin-sınırlanmış, en baştan kapanmış bir ufuk içinde kazanılmaz; içeriksel bakış çerçevesinin her genişlemesi, zorunlu olarak gözlemin biçimini de değiştirip hedef hattını yerinden oynatır. Böylece bizim "doğa" ve "şeylerin varoluşu" olarak adlandırdığımız şey, öncelikle "algıların salt bir rapsodisi"nden başka hiçbir şekilde karşımıza çıkmaz. Bu algılamalar ince bir şerit gibi dizilenebilir ve bir arada oluşları ve arka arkaya gelişleri içinde tasvir edilebilir. Fakat algıları birer birer sayma, bütün sayıların gelişiminde ifade edilmiş olarak bulduğumuz şekildeki karakteristik temel dizilenme formundan net biçimde ayrılmış kalır. Çünkü burada bir halka başka bir halkayı, aynı zamanda ondan hareketle anlaşılır olmak suretiyle, yani dizinin bütünü için geçerli, belirlenebilir bir genel kurala göre daha önceki halkalardan türetilmek suretiyle takip etmez. Yol, ilerleme ve metot, daha ziyade salt bir sürekli gidiş, salt bir empirik ardışıklık haline gelir. Bu- 474

* Kök ile doğal bağ olmaz ise.

nunla ise "bireysellik" ve "genellik" ilişkisi temelden değişmiştir. Her tek sayı, bir kavram-bireyi, yalnızca kendine ait olan karakteristik işaretleri ve belirlemeleriyle birlikte bir nesnedir. Fakat bu tipik özellik sayıya, kendinde olarak değil, sadece sayılar sistemi içinde tahsis edilmiştir. Bu özellik, tek sayıyı mümkün sayıların tamamıyla bağlayan düzen ilişkilerinde temellenir. Böylece bireysel olan da, burada, saf konumlama değeri olarak düşünülüp sabitleşmiştir. Tek algı ise, bir dizideki salt bir konumdan daha başka ve daha çok bir şey olmak istemez. Tek algı, adeta kendisi için ve kendisiyle bulunur; onun anlamı, işte onun bu özelliğine dayanır. Gerçi algı da, mekânın ve zamanın bütünü olarak işaret ettiğimiz bütüne eklenir; ama bu bütünü, içinde bulunduğu mekânın tek "nokta"sını ve zamanın tek tek "an"larını, "nerede" ve "ne zaman"ın belirlenişine indirgenemeyen bir kerelik ve biricik içerikle doldurur. İşte bu noktada salt "verilmişlik" niteliği tekrar ortaya çıkar. Her algı, doğrudan sadece bir gözlemciye ve onun kendi özel zamansal-mekânsal şartları altında verilmiştir. Algının bu soyutlamadan nasıl ortaya çıktığı, onun nasıl başka algılarla "bağlanabildiği", asla kendiliğinden anlaşılamadığı gibi, yeterince fark da edilemez. Çünkü bu bağlama, sadece tesadüfî değil, ayrıca temelde benzemez-biçimli olarak düşünülmesi gereken ögelerin bir özetini gerektirmektedir. Bu özetin içinde barınan ayrı-türdenlik olmadan, algı, algı olamaz gibi görünmektedir. Çünkü o, bu ayrı-türdenlikler olmadığında, ögelerin özüne ait olan niteliksel özellikleri kaybetme tehlikesi altındadır. Bu ayrı türdenlikle o, hiçbir zaman gerçekten sistemin formuna; teorik kavrama, bilme imkânı için bir şart ifade eden sistem formuna teslim olmaz. Bu çelişkide, doğabilimsel kavram oluşumu açısından ilk başlangıç, diyalektik nitelikli nüve kesinleşmiş halde bulunmaktadır. Çünkü elbette düşünme, matematiksel nesneler alanından "fiziksel" nesneler alanına taşınır taşınmaz, kendi gerçek formuyla kabullerini çıkarıp atmaz; o artık bu kabulleri, "verili

olan"dan kazandığı dirençte korumaya çabalar. Şimdi, düşünme 475
bizzat kendi içindeki bu dirençte, bugüne kadar korunmuş şekilde kendi içinde yatan yeni bir güç keşfeder. Düşünme kendinde, adeta imkânsızı başarma isteği taşır. "Verili olan", düşünme yabancısıymış gibi değil, bizzat düşünme tarafından konulmuş ve onun kurgusal şartları sayesinde üretilmiş gibi görülüp incelenir. İlk başta algıya sunulan salt fiilî olanla ilgili çeşitlilik formu, soyut bir çeşitlilik formuna dönüştürülmelidir. Somut fiziksel düşünme, doğa bilgisinin tarihinde görüldüğü ve sonuçlandığı gibi, böyle bir dönüşümün mümkün olup olmadığını sormaz; tersine o, problemi hemen bir postulat haline getirir. Burada bulunan içlemsel çözümsüzlüğü o, gerçeğe dönüştürür. Bütün doğabilimsel kavram oluşumları, düşünmenin bu tür bir eylemiyle başlar. Düşünmenin "çıkarımsal" doğası, onun verili olanın dizisini benimsemekle ve hazmetmekle yetindiği noktada değil, bu diziyi gerçekten "baştanbaşa geçmek" istediği noktada kendini gösterir. Düşünce, bu verili olanın dizisini, sadece bir halkadan diğerine götüren geçiş kuralını sormak suretiyle katedebilir. Asla doğrudan verili olmayan ve yalnızca talep edilip aranan bu kural belirleyici özellik olarak kalır ki, bu özellik sayesinde, doğabilimsel düşünmenin kendine özgü "olgusallığı", bütün diğer salt olgu bilgisi formlarından ayrılır. *Vérités de fait** de, fiziksel düşünmede yer alıp kesinleşen şekliyle, fiziksel "*ratio*"nun özelliğinden hareketle belirlenmiş ve adeta onunla özleşmiştir. Bu, fiziğin "olguları" başka bir alanın olgularıyla, mesela tarihin olaylarıyla karşılaştırılınca, hemen ve isabetli biçimde ortaya çıkar. Burada ise Goethe'nin sözünün hakikati ve derinliği onaylanır: En yüksek şey olarak, her fiilî olanın teori olduğu müşahede edilebilirdi. Kendinde mutlak, ilk ve son kez sabit ve değiştirilemez bir veri olarak, bir olgusallık yoktur; tersine bizim bir olgu diye ad-

* Olayın gerçekliği.

landırdığımız şey, daima herhangi bir şekilde teorik olarak işlemden geçirilmeli; sabit bir kavram sistemi açısından değerlendirilmeli ve bu sistem vasıtasıyla içte olan olarak belirlenmelidir. Teorik belirleme vasıtaları, salt-olgusal olana tamamlayıcı olarak eklenmez; tam tersine onlar bizzat olgusal olanın tanımlanışında görev alır. Olgusal olma, en baştan fiziğin "olguları"nı tarihin olgularından ayıran türe özgü düşünsel bakış noktasıdır. Henri Poincaré "La Science et l'Hypothése" (Bilim ve Varsayım) eserinde şöyle
476 söyler: "Carlyle bir kez herhangi bir yerde, olgunun yalnızca kesinleştirici olduğunu söyler. 'Buradan ülkesiz Johann geçip gitmiştir.' Bu çok dikkate değerdir ve kendisi için dünyanın bütün teorilerinden vazgeçebileceğim bir gerçekliktir. Bu tarihçinin dilidir. Fizikçi ise şöyle söyleyecektir: Ülkesiz Johann burada geçip gitmiştir. O buradan tekrar geçip gitmeyeceği için, bu bana çok önemsiz gelir."[1] Bu özlü formüle ifadede biz, olgusallığın iki metodik anlamı arasındaki temel karşıtlığı hemen yakalamaktayız. Fizikçi belli bir zaman *anı*na ve mekânın belli bir yerine bağlı olan tek bir olayı tasvir ettiğinde de, bu, onun aradığı ayrıntı değildir. Fizikçi böyle bir olayı, onun tekrarlanabilirliğinin bir alt türü olarak gözlemler. O, *burada* ve *şimdi* herhangi bir şeyin olup bitmesini kesinleştirme peşinde değildir. Fizikçi olup bitenin şartlarına doğru gider. O, bu şartların kesin varoluşunda, aynı olayın başka yerde ve zamanda gözlemlenip gözlemlenemediğini ya da olayın, bu şartların belirli değişimlerinin etkisiyle nasıl değiştiğini araştırır. Bu nedenledir ki, tek bir vakıanın araştırıldığı ve sınandığı yerde bile, bu vakıa hiçbir zaman yalnız başına değildir; fizikçinin tekrarlanabilir oluşu düşünürken ölçü kabul ettiği bir kural vardır ki, gözlem en sonunda bu kuralı amaçlar. Bu kuralın formu, bu noktada henüz geçici olarak bulunmaktadır. Biz de, bu formla ilgili olarak, tüm formları içi-

[1] Poincaré, La Science et l'Hypothése, IV e P; chap. IX, Paris, o, J., s. 168

ne alan belirli bir bildirimde bulunma isteğinden sakınmak zorundayız. Fiziğin bir dönemi vardır ki, bu çağda bu form, sanki kesin geçerli ve sabitleşmiş gibi bir tabloya sahip olmuştur. Helmholtz "Gücün Korunumu Üzerine" (1847) adlı yazısının girişinde, fiziksel düşünmenin ilk formu olarak, genel nedensellik önermesini ortaya koyar. Nedensellik önermesi onda, doğabilimsel problem koymanın kendisinin *conditio sine qua ono*[**], "doğanın kavranabilirliği"nin şartıdır. Bilgi eleştirisi de, fiziğin bugünkü durumuna dayanarak, bu konuda tedbirli ve dikkatli biçimde yargıda bulunmalıdır. Her doğa açıklamasının, zorunlu olarak belirli tipteki "nedensel" yasalar ortaya koymak zorunda olup olmadığı ya da onun salt "olasılık yasaları"nda hedefine ulaşıp ulaşamadığı ve ulaşmasının gerekip gerekmediği sorusu, her zaman olduğu şekilde bir düşünme gücüyle kesin biçimde cevaplanamaz. Soyut düzen sistemine dalmaya, burada sadece fiziğin kendisi kesin karar verebilir; doğabilimsel düşünmenin içinde, salt "dinamik" yasalılıklar alanının, salt 477
"statik" yasalılığın geçerli olduğu alan karşısında nasıl sınırlandığını bize sadece fiziğin kendisi öğretebilir.[2] Fakat fiziksel düşünme bir olayı kesinlikle nedensel olarak kavrama isteğini ortaya koymayıp statik kuralların kavranışıyla yetindiğinde de, bu düşünmenin yöneldiği şey, olayın kendisi değildir ve olamaz; onun hedefi, sürecin kuralıdır. Bu kurallılığı kesin şekilde belirleyen yargı, hiçbir zaman tek tek durumlar hakkındaki bildirimler yığını ve toplamı halinde ortadan kalkamaz. Gerçek "emprizm", elbette kendi temel eğilimi gereğince böyle bir ortadan kaldırışı denemek zorundadır. Mesela Mach'a göre düşüş yasasının özeti, gerçekten de çok sayıda somut tek tek gözlemlerin özetlenmesinden başka hiçbir anlam

** Herhangi bir amaçla korumaksızın.

2 Bkz. özellikle M. Planck, Dynamische und statische Gesetzmassigkeit (Dinamik ve Statik Yasalılık), Berlin 1914; yeni baskı: Physikalische Rundblicke, Ges. Reden u. Aufsatze, Lpz. 1923, s. 82 ff.

taşımaz ve bu birleştirmede, onların ortak bir dilsel ifade içinde toplanmasından başka hiçbir değişiklik olmaz. Galileo'nin $s = {}^1/_2 gt^2$ yasasının formu, burada doğrudan kısaltılmış işaret olarak, s'nin bireysel değerlerine, t'nin bireysel değerinin denk getirildiği bir liste için söz konusudur. İşaretleri en mümkün şekilde tutumlu kullanmayı gerektiren düşünme ekonomisinin isteği, yalnızca, bizim bu listeyi bugüne kadar gözlenen bütün durumlar için sunmak yerine, genel bir formül şeklindeki ifadeyi seçmemizi temellendirip haklı çıkarabilir; tabii böyle bir ifade, ancak belirsiz değişkenlerin yerine belirli sayısal değerler koyarsak somut anlamını kazanır. Bu inceleme biçimi geçerli olsaydı, o zaman onun vasıtasıyla fiziksel olgusallık yeniden salt bir tarihsel olgusallığa dayanmış olurdu. Her ikisi arasındaki fark, eşyanın kendisiyle değil, tersine, doğrudan *ana* mahsus şey-durumlarının temsili için yararlandığımız işaretlerle ilgili olurdu. Fakat biz, köktenci empirizmi bu inceleme biçimi içinde takip etsek bile, burada, genel problemimiz bağlamında doğrudan doğruya yeni bir soru ortaya çıkar. "Sembolik formlar felsefesi" bize sürekli, "işaret"in hiçbir zaman düşünce için sırf-tesadüfî ve dışta kalan bir örtü olmadığını; işaretin kullanımında düşünmenin kendisinin temel bir formunun ve eğiliminin, belirli bir değişiminin açığa çıktığını göstermiştir. O halde fiziksel düşünmenin, belirli bir işaret dilini, matematiksel "formüller"in işaret dilini
478 diğer bütün dillerden ayırması ve bu diller karşısında onu tercih etmesi zorunluluğunun hangi eğilimden kaynaklandığı sorusu çözümlenmemiş halde kalır. Biz, dilin kendisi ve onun zihinsel yapısı üzerine kazandığımız bütün bilgiler ve vukufiyetler gereğince, burada sırf "ihmalcilik" illetinin hüküm sürmesini uzun süre kabul edemeyeceğiz. Düşünme ile dil formunun derin ve içsel bir ilişkisini, en azından var saymak zorundayız. İster bu varsayım olsun, isterse bu sistematik "önyargı" doğrulansın; bu bize elbette, sadece fiziksel kavram oluşumunun ve fiziksel işaret-verme işleminin de-

rinlemesine analizini öğretebilir. Burada da yol, şeylerin veya işaret edilenlerin kavranması için, işaretlerin kavranmasına gider. Sembollerin tahlil edilişi ve incelenişi -ki sembollerin içinde fiziksel yargılar verilir ve bu yargılar, nesnelere uygun form kazanır- fiziksel "nesneselliğin" niteliğini ve biçimini bize açıkça anlatabilmelidir.

Pierre Duhem'in, fizik teorisi ile ilgili eserinde bu yola ilkönce adımını atmış olması, onun hizmetidir. Bu eserde, tek tek görüntülerin gözlenişinden fiziksel önermelere ve yargılara ulaşılması gerektiğinde, katedilmesi gereken bütün fikrî araçlar net ve apaçık biçimde gösterilir. Belirli bir sembol dünyasının inşasının, öncelikle fiziksel "realite"nin dünyasına girişi mümkün kıldığı görülür. Burada oluşturulan özel sembollerin hepsi ise Duhem tarafından "reel sayı"nın ilk sembolü ve onun gerçek temeli olarak kabul edilir.[3] Bize duyusal etkilerin fiilî bir farklılığı ve salt bir fiilî çeşitlilik olarak kendini gösteren şeyi sayı alanı üzerine "kopyalamamız"la, bu şey, fiziksel bir anlam ve değer kazanır. Eğer kopya sırf bir içeriksel anlamda anlaşılırsa; eğer fiziğin dünyasına girmek için algıda verilen tek tek içeriklere, başka niteliğe ve etkileyiciliğe sahip bir içerik atfedilmesinin yeterli olduğu kabulünden hareket edilirse, bu kopya ve bu kopyayı etkileyen en gelişmiş karmaşık form yasasının gereği yerine getirilemez. Her özel algı sınıfına, onun hakikî fiziksel "gerçekliği"nin eksiksiz ifadesi olan özel bir dayanak karşılık gelecektir. Isı duyusuna kendini sıcaklık duyumlaması olarak gösteren 479
şey, fiziksel "hakikati" gereğince molekül-hareketi olarak; göze renk olarak verilen şey dalga titreşimi olarak bilinir. Fakat taşınma biçimi, -ki onun içinde, doğrudan algı içeriği, kademe kademe adeta parça olarak, başka bir algı içeriğine, dolaylı algı içeriğine çev-

[3] Duhem'ın fiziksel nesnesellik teorisi üzerine ayrıntılı bilgi yukarıda s. 25 ff.; ayrıca Subtanzbegriff und Funktionbegriff (Töz ve Fonksiyon Kavramları) eserine de bkz. s. 189 ff.

rilir- fiziksel metotların temel anlamını ortadan kaldırmaz. Burada daha ziyade duyusal görüntülerin, renklerin ve seslerin, dokunma ve ısı duyumlamalarının gerçekliğinin, bütün olarak yeni bir zihinsel kıstasla ilişkilendirilmesi ve bu gerçekliğin bu ilişkilendirme sayesinde başka bir inceleme boyutuna taşınması söz konusudur. Bundan dolayı, temelde hiçbir zaman, karşısına gerçekliğin belirli bir nesnel-fiziksel "dayanağını" koyabileceğimiz tek başına "duyumlama" yoktur. Tam tersine birbiriyle karşılaştırılan ve bir diğeriyle ölçülebilen şey, bir yönüyle gözlem olgularının tamamı, diğer yönüyle tümel bir yargılar ve kavramlar sistemidir ki, fizik "doğa"nın yasalılığından ve düzeninden, bu kavram ve yargılar içinde söz eder. Fiziğin tarihinde öyle bir dönem vardır ki, bu dönemde, birlikli bir ana-madde tasarımının yerine şeysel-tözel olarak da düşünülen başka tasarımların geçirilmesiyle, bilimsel "materyalizm"in aşılabileceğine inanılmıştır. Tözsel maddenin yerine tözsel enerji ya da esir* geçer. Fakat gerçek anlamda bilgi eleştirisi nitelikli derinliğe bu yolla ulaşılamaz. Bu derinlik, özellikle fiziksel "kopya" kavramı daha yakından analiz edilir ve kendi anlamı ve işleyiş yeteneği içinde, net biçimde belirlenirken ortaya çıkmıştır. Bu noktada, özellikle suretin, bir "algı dizisi" ögesinden bir fiziksel "kavram dizisi" ögesine hiçbir zaman doğrudan sıçramadığı ve algı/kavram dizisinin surete doğrudan "benzeme"si ve ona "karşılık" teşkil etmesinin araştırabileceği, açıkça ortaya çıkar. Böyle bir karşılıklılık, sadece empirik gözlem verilerinin topyekûnuyla teorik kavram vasıtalarının, fiziksel yasaların ve hipotezlerin topyekûnu arasında aranabilir. Modern fizik, bu şey-durumunun bilincine ulaşarak bu şey durumundan mantıkî sonuçlar çıkarmakla, materyaliz-

* Özellikle klasik fiziğin ilk başlarında, doğada boşluğun olmadığı; uzayda da bir tür maddenin var olduğu; ışığın bu maddenin içinde geçerek dünyaya ulaştığı kabul edilmektedir. İşte uzayı kapladığı düşünülen bu madde "esir" olarak adlandırılmıştır. Bu maddenin araştırılmasının materyalist doğa anlayışı üzerindeki etkisini Cassirer, 544. sayfadaki dipnotta kısaca ele almıştır. (Çev.)

mi sadece ontolojik anlamda değil, genel metodik anlamda da aş- 480
mıştır. Fizik, doğrudan doğruya somut ve duyusal olarak görülebilir nitelikteki belirli olgu grupları yerine, onların soyut geometrik temsilcilerini ya da mekanik "modeller"ini ortaya koymaktan ibaret olan doğa olguları "açıklaması" formundan yavaş yavaş vazgeçmiştir. Fakat bu açıklama formundan vazgeçme, fizik yasaları içinde sadece doğa olaylarının sırf bir "tasvir"ini gören pozitivizme doğru sadece görünüşte atılan bir adım anlamına gelir. Fark, yalnızca olumsuz durumu vurgulamak yerine, olumlu belirlemeye işaret edilip, tasvir vasıtalarının kendine özgü özelliği yansıtılır yansıtılmaz, hemen ortaya çıkmaktadır. Bu vasıtalar, pozitivizm için "gerçekliğin" biricik kıstasını oluşturan "nesnesellik" niteliğini başka dünyaya götürmüşlerdir. Onlar, salt matematiksel düşünmenin ürünleriyle aynı çevreye aittir. Bu aslî ikiliğin kabulü, doğabilimsel kavramın talep ve tesis ettiği "ahengin" kavranması için zorunlu şart teşkil eder. Bu ahenk çok önemlidir ve ilkesel olarak salt uzlaşmadan daha başka bir anlama gelir. Ahenk, karşıt olanları birbirine bağlayan gerçek bir sentetik fiildir. Her gerçek fiziksel kavramda ve yargıda "karşıt olanların sentezi" kesinleşmiş halde bulunmaktadır. Çünkü iki farklı çeşitlilik formunun bir diğeriyle ilişkilenip adeta birbirine geçmesi, her zaman söz konusu olmaktadır. Saltempirik, kesin "verili" çokluktan hareket edilir; fakat teorik kavram oluşumunun amacı, çokluğu aklî-genel olarak görülebilir bir çokluğa, "kurgusal" bir çokluğa dönüştürmeye yönelmiştir. Bu dönüştürme hiçbir zaman sona ermez, ama daima yeniden ve hep karmaşık vasıtalarla işe başlanır. Bilgi teorisi nitelikli bir soru olan, 'matematiksel kavramların doğada "kullanım" imkânı taşıyıp taşımadıkları' şeklindeki temel-sorusu, en sonunda bu şey-durumuna ve onun içinde barınan probleme geri gider. Bu kullanımın güçlüğü, onun sadece bilinçli bir *μετάβασιςείς άλλο γέος*e (birçok cinse dönüştürme) dayanarak mümkün olabilir görünmesine, onun içinde olgulara, adeta zorla ve onların ilk başta ait olduklarından başka bir düzen tipi damgalanması gerekliliğine dayanır.

Eğer biz realist metafiziğin duruş noktası yerine, "sembolik formlar felsefesi"nin duruş noktasından bakarsak, o zaman, burada önümüze serilen yeniden-düzenleme, kendine yapışmış olan para-
481 doksların büyük bir kısmından kurtulur. Çünkü işte bu, "sembolik formlar felsefesi"nin gösterdiği ve çok farklı yönlerden hep yeniden onayladığı şey, her zihinsel yaşantı ve gelişimin, sadece böyle değişimler içinde, bunun gibi akılcı dönüşümler içinde gerçekleşebileceği keyfiyetidir. Böyle bir başkalaşım, dilin imkânını ve başlangıcını sınırlandıran şey olmuştur. Çünkü dil de, verili etkileri veya tasarımları basit biçimde "işaret" etmez. Salt adlandırma fiili, her zaman bir form değişimini, zihinsel bir uyarlamayı kendi içinde taşır. Bu uyarlamanın, dil gelişip "kendi kendini" gerçekleştirdikçe, nasıl net biçimde vurgulandığını gördük. Verili olanda durup kalma ve onunla "benzer"lik taşıma yavaş yavaş kaybolup gider. Dil "mimiksel" ve "benzerliğe dayalı" ifade aşamasından saf-sembolik biçim vermeye doğru gelişir.[4] Bilimsel bilgi, başka bir inceleme boyutunda aynı yolu tekrarlar. Bilimsel bilgi de doğaya "yakınlaşmayı", sadece doğadan vazgeçmeyi öğrenerek ve verili olanı fikrî bir uzaklığa yerleştirerek başarır. Gerçek problem, o halde, fikrî uzaklıkta, bu zihinsel mesafe-koymada yatmaz. Gerçekte, fiziksel düşünmenin içinde geliştiği özel yönelimin açıkça belirlenmesi ve onun, diğer temel biçim verme sistemlerinden net biçimde ayrılması gerekir. Bu farklılığın apaçık kavranışına, sadece, fiziksel düşünmenin ulaşmaya çalıştığı amacı genelliği itibariyle kavrayıp bu düşünmeye götüren yolu da tek tek gelişme aşamalarına ayırarak erişilebilir. Goethe'nin, büyük insanların ifadeleri hakkında söylediği şey, 'kaynağın sadece akmak suretiyle tasvir edilebileceği' ifadesi, genel anlamda her zihin hareketi için de geçerlidir. Bu

[4] Daha geniş bilgi c. I, s. 136 ff.

hareketin gelişiminin doğası, yalnızca kalıplaşmış şekilde ve soyut biçimde tanımlanamaz. Bu doğa, kendi güncelliği içinde, bizzat hareket enerjisi içinde yakalanmalıdır. "Arka arkaya olup bitenler"in metodik yasası, somut sürecin kendisinden tamamen başka bir şekilde, sürecin başlarında ve devam eden gelişiminde, dönüşümleri 482
ve değişimlerinde, zihinsel krizleri ve dönüm noktalarında açık hale getirilebilir.

Dogmatik rasyonalizm gibi dogmatik empirizm de bu güncelliğini, bilginin bu saf süreç-niteliğini yetkin biçimde ortaya koyma konusunda başarısız kalmıştır. Onlar, bu süreç özelliğini, bilginin asıl itici gücü ve hareketinin ilkesi olan kutupluluğu inkar etmek suretiyle, ortadan kaldırırlar. Bu kutupluluk, eğer karşıt unsurları birbiriyle ilişkilendirmek ve düşünsel olarak birbirine aracı kılmak yerine, birini diğerine dayandırmaya girişilirse, ortadan kaldırılır. Empirizm kurgusal kavramları "verili olan"a yerleştirmek suretiyle; rasyonalizm de, bunun tersine, her verililikte yalnızca onun soyut kesinliğinin formunu öne çıkarmak suretiyle bunu yapmıştır. Fakat her iki durumda gerçekleşen şey, temel karşıtlıkların -ki bu temel karşıtlık içinde, birbirine-karşı olan şeyler, fiziksel bilginin nesne-alanını gerçekten inşa eder- dümdüz edilmesidir. Çıplak örtüşme, gerçekten verimli bağıntılılığın yerine geçmiştir. Böylelikle, kavramın gerçek-yaratıcılığı ve tanıklık ediciliği, tıpkı deneyimin tanıklığı gibi yanlış değerlendirilmiştir. Çünkü deneyim ve kavram, kendilerinde bulunan güçleri sadece birbiriyle ölçerek gelişir. Soyut, kurgusal dizilenme formu vasıtalarıyla cevaplanabilecek olan soru, "algılar"ın dizisini, arka arkaya geliş ve birlikte varoluş şeklindeki empirik dizilenme formunu sorar. Bu soru, giderek birbiri-içinde olana dönüştürülebilecek olan bir *yan yana* ve *arka arkaya* olanı sorar. İlkönce yalnızca kendi zamansal-mekânsal birlikte-varlığının olgusallığında, "öyle-oluşunda" varolmuş olan a, b, c, d... dizisinin tamamı, birbiriyle "ilgili" olarak tanınması için bu dizi,

bir kural vasıtasıyla bağlanmalıdır. Bu kurala dayanarak, dizideki bir üyenin diğerinden hareketle "ortaya çıkması" belirlenebilir ve önceden kestirilebilir. Bu ortaya çıkma ilkesi, "orada olan"ı algılama işleminde hiçbir zaman doğrudan verilmemiştir. Doğrudan algılar, ilkönce saf düşünsel, şartlı olarak bu ilkenin altında bulunmak zorundadır. a, b, c, d... ögeleri öyle düzenlenmeye çalışılır ki, onlar, belirli bir "genel üye" vasıtasıyla gösterilebilen bir x_1, x_2, x_3, x_4, dizisinin üyeleri olarak düşünülebilir. Şimdi tek bir olay, özel niceliklerin bu genel diziye yerleştirilmesinden ortaya çıkabilir ve gerçek anlamda "sonuç olarak" elde edilebilir. Fakat bu sonuç, hiçbir zaman kesin biçimiyle mevcut olmaz; o hep yeniden ve gelişen metotlar vasıtasıyla diziye kazandırılıp kesin şekilde yerleştirilebi-
483 lir. Empirik dizi formunun matematiksel-fikrî dizi formuyla ilişkileniş süreci, asla kesintiye uğramaz; fakat diğer taraftan hiçbir noktada bir form, doğrudan doğruya diğer forma geçmez. Empirik ve matematiksel dizi formu, kendi yapıları gereğince bir diğerinden açıkça ayılmış haldedir. Bu bağlamda da, matematiksel-fiziksel kavram formunun, deneyimden "sıçrayarak ortaya çıkmaksızın", hangi anlamda deneyimle "başladığı" bilinir. Deneyim, görevi formüle etmek suretiyle yol alır. Fakat bu görevin çözümü deneyimden beklenemez; o, gerçek ve temel bir matematiksel-kurgusal düşünme yöneliminden hareketle sonuçlanmak zorundadır. Algı -Platon'un ifadesini kullanırsak- bu düşünmenin Paraklet*idir ve öyle kalır. Fakat o, uyandırdığı güçleri üretmez. Rakiplerin böyle bir güç karşılaşmasında, ilkin fiziksel nesne dünyası oluşur ve yerini sağlamlaştırır. Bu rekabet, matematiksel-fiziksel kavramın öncelikle kendiliğinden gelişimine yol açan ve bu kavramı, onun gerçekten kendinde taşıdığı ve derin-içe kapanmış "imkânlarını" tamamen teslim etmeye zorlayan doğrudan empirik seyir "gerçekli-

* Koruyucu kutsal ruhu.

ği"yle ve empirik seyirle hep yeniden temas eder. Bu kendiliğinden gelişim sürecinde matematiksel-fiziksel kavram, elbette tekrar başlangıçtaki sorunun sınırları dışına taşınır. Bu kavram, sadece anlık olarak varolan empirik problemler için taslak oluşturmaz; ayrıca o, geleceği önceden yakalar. Matematiksel-fiziksel kavram, hazır durumdaki "mümkün" deneyimler için akılcı vasıtalar koyar ve bu saf teorik tasarlanmış imkânı gerçekliğe, güncelliğe dönüştürme yolunu gösterir.

Bugüne kadar salt kurgusal olarak temellendirilmiş bir düzenin gerçek prototipi olarak karşımıza çıkan sayı alanının inşasında bile, bu ikili hareket vardır. Eğer tamsayılar, Pythagorasçılar tarafından varlığın olduğu gibi düşünmenin de ilk ilkesi olarak belirlenmiş olan anlamları içinde bırakılıp, kendi sınırlarının dışına çıkarılmasa ve gitgide "genişletilmeseydi", "reel sayılar" dünyası, modern analizde kazandığı formu içinde kurulamazdı. İlk başa yerleştirilen sayı kavramının bu şekilde genişletilmesi zorunluluğu, sayı kavramının, kendi alanı içinde doğal biçimde belirli hale gelmeyip, görsel nitelikli nicelikler dünyasının ona yerleştirdiği sorulara cevap bulma girişimiyle ortaya çıkar. Sayıyı, ilk başta sokulduğu çerçeveyi adeta parçalamaya zorlayan ve irrasyonel olanın keşfine yol açan şey, ilkönce uzunluk ölçümü problemleridir. Bu irrasyonelin 484
kendisi, bu noktada ilk defa olarak, -kendi adından da anlaşıldığı üzere- sayının kendisine ve onun içinde barınan logosa yabancı bir şey olarak kendini gösterir. İrrasyonel olan, bir *ἄλογον* ve *ἄρρητομ* (sayı ve söz)'dür. Fakat işte bu sayı ile irrasyonel olan karşıtlığında sayı, gerçekten kendinde bulunan akılcı gücü ve kendinde taşıdığı içsel zenginliği açığa çıkarır. Daha kapsamlı gelişim, büyüklükler dünyasının, yeni ve başka bir dünya olarak sayılar dünyasının karşısına basitçe konulması noktasına doğru gitmez; gelişim en başta dıştan bir darbeyle yönlendirilmiş olan ilerleyişi içsel-zorunlu, soyut-talep edilmiş bir ilerleyişe döndürme noktasına doğru gider. Yeni analiz bu mantıkî sürecin sonunda yatmaktadır. Dedekind

irrasyonellikle ilgili teorisinin temeline, her ölçülebilir nicelik tasarımını, sürekli sayı alanının oluşturulmasına yükseltmeksizin, basit düşünme adımları sistemi yoluyla irrasyonel olanın mümkün olduğunu; tasarımın sürekli mekândan belirli bir mekân elde etmesinin, öncelikle bu düşünsel yardımla mümkün olabileceği önermesini yerleştirir.[5] Cantor için de bu kavrayış, sürekliliklerle ilgili teorisinin inşası için itici bir güç ve ilke teşkil eder.[6] Modern analizde biçim kazanmış şekildeki sayı kavramının, kendi zihinsel tarihi vasıtasıyla çok sıkı biçimde bütünleştiği, hatta içsel olarak karışmış gibi göründüğü somut-görsel varlık alanı karşısında da kendi sınırsız "özerkliği"ni koruması keyfiyeti karakteristiktir. Temeli bakımından da sayı kavramı, bundan böyle bizzat kendisiyle bulunmalıdır. Burada, kurgusal ve empirik kavram oluşumu ilişkisine, deneyimle matematiksel-fiziksel "teori"nin ilişkisine, klasik bir örnekte ortaya çıkan ilişkiye benzer bir ilişki egemendir. Empirik seyir, teorinin gerçekten verimlilik kaynağı olan unsuru olarak kendini gösterir; fakat diğer taraftan verimli hale getirme süreci, teorinin kendisinden nüve ve itici güç niteliğinde bir tohum talep eder. Temaşa edilen dünyayla temas, düşünmeyi kesinlikle kendi kendisinin dışına taşımaz; bu temas onu, daha ziyade bizzat kendi içinde derinleşerek asıl "temeli"ne geri gitmeye sevkeder. Düşüme bu temelden hareketle, görsel varlığın karmaşık sisteminde gerçekleşebilecek
485 olan yeni formlar geliştirir. Pozitif doğa biliminin tarihi, sadece böyle bir düşünme temelinden gelişmiş olan şeyin en sonunda nasıl deneyimle boy ölçüşecek kadar gelişmiş biçimde ortaya çıktığını, yeni örneklerle anlatır. Kimyasal kavram dilinden alınan bir ifadeyle, doğabilimsel teorinin oluşması için duyusal seyire gerçekten "bir-

[5] Dedekind, Stetigkeit und irrationale Zahlen (Süreklilik ve İrrasyonel Sayılar); bkz. özellikle Dedekind'in "Was sind u. Was sollen die Zahlen" (Sayılar Nedir ve Ne Yaparlar) yazısının önsözüne; s. XIII

[6] Mesela Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre (Genel Çeşitliğin Öğretisinin Temelleri), Lpz. 1883, s. 29

leştirici" bir işlemin tahsis edildiği söylenebilir. Duyusal seyir, ispatlı kavram oluşumu süreci için vazgeçilmezdir; fakat bu süreçten ortaya çıkan üretimde, adeta ispatlı kavramın mantıkî tözünde, o seyir artık bağımsız ve tamamlayıcı bir parça özelliği taşımaz ve öyle görülmez. İspatlı kavram ne kadar gelişirse, kavramın kendi başlangıcını aldığı duyusal-görsel belirlemeler, onun içinde, pek unutulmuş ya da yok sayılmış olmasalar da, tamamen yeni bir "biçim verme" niteliği içinde açığa çıkarılmış olarak kendini gösterirler. Bu form değişimi, sadece duyusal seyrin diğer değiştirilemez unsurlarını birbiriyle iç içe geçiren dışsal nitelikli ilişki değildir; ayrıca o, bu unsurları kendi kökü içinde kavrar ve onlara yeni bir anlam ve bu anlam içinde yeni bir "varlık" verir.

Bu akılcı-sembolik biçim verme yolunu açıkça anlatmak için, ilk olarak burada, yolun genel çizgisini kendinde adeta doğrudan okutturan tek bir örnek ele alıyoruz. Fizik, sembollerin kendine özgü nesne dünyasını, temel kavram olarak sayı kavramı yanına başka bir kurucu temel kavramı, mekân kavramını koymadan inşa edemez. Her iki unsur, öncelikle karşılıklı nüfuz edişleri içinde etkili olabilir; onlar arasındaki karışma o kadar sınırlıdır ki, bilimsel sayı kavramının ilk keşfi de tamamen onların işaretlerinde yatar. Pythagorasçılar için sayı motivi mekân motivinden henüz ayrılamaz; sayıların ilişkileri, sadece iki nokta arasındaki ilişkiler, yani mekânsal bağlantılar olarak görülmesiyle geliştirilip anlatılabilir. Fakat mekânla sayının bu sentezi, matematiksel ve doğabilimsel düşünmenin tarihi için çok önemli ve verimli görüldüğü halde, salt mantıkî açıdan bakılınca, bu sentezin içinde, Grek felsefesinde Zenon'un paradokslarında ortaya konan diyalektik ve problemler bütününün nüvesi yatmaktadır.[7] Çünkü mekânın, "dıştaki" seyrin for- 486

[7] Zenon'un paradokslarının, Pythagorasçı matematiğin problemleriyle ilişkisi için, Dessoir'de yazdığım felsefe ders kitabının Grek Felsefesi bölümüne bakılabilir; c. I, Berlin 1924.

munun ya da logosunun egemenliğine eklendiği kabul edilse bile, sonuçta mekânın logosu, zorunlu olarak sayının logosundan daha başka bir şey olacaktır. Sayının ve mekânın logosu, kendi düşünsel içyapıları itibariyle, net ve açık biçimde bir diğerinden ayrılmıştır. Mekânsal noktaların ve yerlerin çeşitliliği, bilincin karşısında asla serbest ve doğrudan üretici, sentetik olarak inşa edilmiş bir çeşitlilik olarak bulunmaz. Burada, kesintisiz ve boşluk taşımayan düşünme adımları bağlamında, özel ilişkilerin yeterli miktarını düzen formundan hareketle geliştirmek için, sayıdaki gibi genel bir düzen formunun belirlenişiyle, "dizinin" düzen formuyla başlanabilir. Daha ziyade mekân, bu türetme biçimiyle karşılaştırılırsa, "mantıkî olmama", yani düzenleme, ayırma ve ilişkilendirme etkinliği içinde tüketilebilir-olmama niteliğini taşıyor gibi görünür. Geride, ayrılmaz bir kalıntı var olmayı sürdürmektedir: Mekânın özel "formu" kurgusal olarak üretilemez; sadece bir verilmişlik biçimi olarak kabul edilebilir. Bundan dolayı burada, hiçbir güçlü "aklîleştirme"nin aşamayacağı, gelişiminin herhangi bir noktasında zorunlu olarak bilinecek olan bir sınır konulmuştur. Modern çağda analizin gelişimine egemen olan bir eğilim olarak matematiğin tamamen mantıkîleştirilmesi eğilimi, bu sınırları ortadan kaldırmayıp sadece çok net biçimde tanımlamış gibi görünmektedir. Sayılar dünyasıyla mantıkî form dünyası arasında bu türden bir sınır ayrılığı yerleştirmeyen, tüm çabalarını sayı kavramının salt mantıkî değişmezlerden inşa edilebilmesine yöneltmiş olan Russell için, mekân problemi ortaya çıktığı anda, mantıkî bir boşluk açılır. "Soyut" geometri, gerçi Russell için saf bir matematiksel ve bu nedenle gerçekten mantıkî bir üründür. Onun konusu, salt sayı öğretisinin konusundan, sadece bu karmaşık dizi formlarına oranla soyut olan geometrik dizileri, iki ya da çok boyutlu dizileri araştırması bakımından ayrılır. Fakat bu soyut ve koşullu-çıkarımsal geometri sistemi, gerçek nitelik taşıyan "güncel" mekân (*actuel space*) üzerine bu türden belirlemeler içermez. Bu belirleme, daha ziyade sadece deneyimden alınabilir; öyle ki bu mekân bilimi, bu anlamda anlaşılınca, fi-

ziğin, empirik doğa biliminin bir dalı haline gelir.[8] Fakat her iki alanın ayrıldığı ve "saf düşünme"nin, adeta kendi güçlerinin sonuna varmış gibi göründüğü noktada, onun anlamı ve amacı yeni bir yönde belirginleşir. Çünkü artık mekân probleminde, bizim genel olarak kurgusal ve "empirik" çeşitlilikler arasında geçerli olduğunu ortaya koyduğumuz ilişkiyle aynı nitelikteki temel ilişkinin varlığı onaylanır. Empirik çeşitlilik ilkesi, teorik olarak aramanın dışında ve dolayısıyla da teorik olarak vaktinden önce kurmanın dışında, deneyim vasıtasıyla tam belirli bir ilişki içinde tespit edilip "bulunamaz". Böyle bir düşünsel öne alış olmasaydı, empirik algının çeşitliliği hiçbir zaman mekânsal bir "form" halinde özetlenemeyecekti. Mekânsal olanın deneyimi ve mekânsal olanda deneyim, sadece, özel deneyim olarak deneyimin altına, değişmez bir genel düzen-ölçü sistemi yerleştirmemiz suretiyle mümkün olabilir. Farklı düşünsel tipteki böyle düzen ve ölçü sistemlerine biz, farklı geometri türleri olan "metrik", "tasvir edici", "yansıtıcı" geometriler içinde sahip oluruz. Bütün bu sistemler, ilk önce "gerçek" şeyler ya da fiilî olgular üzerine bu türlü bir bildirim taşımaz. Onlar, sadece fiilî olanın salt "mümkünlükler"den hareketle düzenlenişi için fikrî bir hazırlık oluşturur. Bu şekildeki deneyim, kendi içinde, bu türden mümkünlük üretimi ilkelerinin hiçbirini bulundurmaz, bu deneyimin rolü, mümkünlükler arasında, anlık mevcut olan somut ve tek bir durumda kullanmak için bir seçim yapma ile sınırlanır. Deneyimin kendine özgü işlemi kurma değil, belirlemedir. Düşüncenin bağımsız olarak kendi etkinliğiyle inşa ettiği mümkünlükler dünyası ne kadar zenginleşirse, düşünce, deyim yerindeyse bizzat kendi içine o kadar az kapanır; bunun yanında deneyime ve onun belirlenimci fonksiyonuna o kadar çok açık halde bulunur. Buna göre, geometrinin şartlı-çıkarımsal sistemleri, salt sayı kavramlarıyla aynı mantıkî çizgidedir. Deneyim geometrinin temeline, onun "aksiyomları"nın kuruluşuna, mesela karmaşık sayılar alanının olu- 487

[8] Bkz. Russell, Principles of Mathematics, özellikle Ch. XLIV, s. 372 ff.

488 şumunda olduğu gibi, kurucu faktör olarak çok fazla girmez.[9] Bu deneyimden bağımsız sistemler deneyim için verimli kılınabilecekse, geometrinin kavram unsurları ile gözlemle elde edilen veriler arasında bir ilişki oluşturulabilecekse, bunun gerçekleşebilmesi için, ilkönce belirli bir düşünsel aracılığa ihtiyaç vardır. Çünkü bir dizi, diğerleriyle asla karşılaştırılamaz ya da onun diğerleriyle benzerliği asla araştırılamaz. Empirik ve fikrî unsurlar arasında -*ideal*arı ilk defa keşfeden Platon'un açıkça bildiği ve söylediği gibi-, hiçbir mümkün "benzerlik", tam veya kısmî örtüşme ilişkisi mevcut değildir. Onlar arasına sokulabilen her topluluk da, her *κοινωνία* ya da *παρονσία* (ortak ya da önceki), "başka türlülük" niteliğini, onlar arasındaki *ἑτερότης* (diğeri)'nin temel niteliğini ortadan kaldırmaz. Benzerlik ya da eşleşim yerine, burada, yeni ve kendine özgü temel bir belirleniş olarak"pay alma" kavramı konur. Sadece, belirli matematiksel kavramları belirli fiziksel "şeylere" ya da olaylara -onlar arasına özdeşlik ilişkisi yerleştirmeksizin- karşılık olarak koymamızla, fiziksel olanın aritmetiksel ve geometrik olana bu katılımı gerçekleştirilip temellendirilebilir. Belirli geometrilerin aksiyomları ve temel kavramları, tam genellik içinde tespit edilirse, o zaman fiziksel deneyimin unsurlarının var olup olmadığı ve hangilerinin kendi yöntemi içinde bu kavramlara ve aksiyomlara

---

9 "Geometri" ve "deneyim"in ilişkisinin bu temel kavranışında, öyle görüyorum ki, ben modern fizikçilerden M. v. Laue'a çok yakın düşünüyorum. Bkz. Laune, Rölativite Teorisi, c. II., Braunschweig 1921, s. 29: Riemann 1864'de, (Öklit geometrisinin basit uzaklık formülü $ds = \sqrt{dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2}$ $ds^2 = \sum_{ik} \gamma_{ik} dx^i dx^k$ katsayılar olarak x^i'in diğer fonksiyonlarıyla, dx^i'in eş türden bir karesel fonksiyonunu, çizgi unsurlarının karesi olarak görme şeklindeki genel rölativite teorisi için gerçekten temel oluşturan bir adım attı. Bu başlangıç, genelleştirici nitelikteki Pythagorasçı önermeyi andırabilir. γik fonksiyonlarının, her seçimi geometrinin özel bir biçimini belirler. ...Biz burada sadece, Öklit'ten Riemann'a kadar geometrinin tüm gelişiminde hiçbir yerde, asla fiziksel bir şeyden konuşulmadığından söz etmek istiyoruz. Saf şekilde kesin aksiyomlardan sonuç çıkarılır. Bu aksiyomların kendileri, biricik mümkün aksiyomlar değildirler, insan zihni başkalarını da oluşturabilir. Fakat onların kuruluşunda, tıpkı komleks sayılar kavramının oluşturulmasındaki gibi, zihin, deneyimden çok az şeyi almaya ihtiyaç duyar; bundan dolayı bütün geometriler tamamen a prioridirler."

göre olduğu sorulabilir. Böylece sürekli bir olay, mesela ışık yayılımı olayı, belirli bir şartlı-çıkarımsal "saf" geometri sistemi içinde "doğru çizgi" olarak tanımlanan şeyde, fiziksel olarak "benzer" bir şeyi elde etmek için kullanılır. "Ölçülebilirlik" kavramı, bu tür benzerlik ilişkilerinin kurulmasıyla, sınırlanmış ve net bir anlam kazanır: Bu ilişkiler vasıtasıyla fikrî-aritmetik sayı-düzeninden ve genel geometrik mekân düzeninden hareketle, belirli bir ölçü-düzeni belirginleşir. Geometrik kavramlar fiziksel deneyimlere tam olarak 489
bağlanıp kendi soyut ayrılmışlık durumlarından çıktıklarında; "gerçek olan"la, yani fiziksel olguların "varoluşuyla" onların belirli bir "bağlılığı" işin içine girdiğinde, ölçü-düzeni ortaya çıkar. Fakat bu bağlılık, asla soyut-yalıtılmış aksiyomlar ve kavramların geçerliliğiyle değil, sadece onları deneyim unsurlarını belirlerken kullanmamızla ilgilidir. Biz, Öklitçi geometrinin ilkelerini ve kabullerini donmuş cisimlerin deneyimlerine dayandırmıyoruz; tersine biz bu deneyimlerden, bu geometrinin ilkelerinin fiziksel "karşılık gelişleri" sayesinde onun düşünsel bildirimlerini kazanmak için yararlanıyoruz. Bu karşılık-geliş niteliği ile, hangi cismi hareketsiz, hangi cismi hareketli olarak görmek istediğimiz konusunda değişen bir karar ile, temele yerleştirdiğimiz ölçü-belirleme ve böylelikle "geometri"nin formu da değişmektedir. Bu anlamda -fakat sadece onun içinde- "somut" ve sağlam bir ölçü belirlemeyle karakterize edilen her geometri, sırf fiziksel kabulleri ve talepleri de kendi içinde kapsar: Fakat geometrinin sadece böyle taleplerle empirik içerikle doldurulması durumu, asla onun bu içerikte mantıkî olarak temellendiği anlamına gelmez. Evrensel sayı düzeni ve "mümkün" mekân formları bilimi olarak evrensel geometri, belirli bir fiziksel ölçü düzeni kurulabilmesi için önden gitmek zorundadır. Leibniz bile, "soyut" ve "somut" olanın metodik ilişkisini çok özlü ve net önermelerle belirlemiştir. O, Locke'a karşı söyle söyler: "Doğru olmasına rağmen, vücudu düşündüğümüz zaman mekândan daha fazla şeyler akla gelir. İki boyuttan başka bir şey izlenmez. Bunlar mekânın ve vücudun uzantısı, yani yayılımdır. Çünkü bu, sanki birçok

şeyi aynı zamanda düşünmek gibidir. Sayıdan daha fazla şeyler düşünülür. Bununla birlikte iki tarafa karışmış bir şey vardır. Birisi soyut -ki bu sayının soyutluğunun bilgisidir-; diğeri de somuttur. Bu da sayılan şeylerin bilgisidir. Aynı zamanda şu da denebilir ki, insan hiçbir zaman iki boyutta hayal etmemelidir. Somut soyut gibi değildir."[10] Burada gerçekten idealizm çerçevesinde sonuç çıkarılmıştır:
490 Anlam içeriği tanınınca, "ide"nin dünyası empirik-cisimsel dünyanın yanında, "saf" mekansal anlamda ayrılmış varoluşa sahip olması söz konusu edilmeden, kendi bağımsızlığı ve orijinal anlamı içinde kabul edilmiştir.

Ayrıca burada da, "saf formlar"ın dünyasıyla "şeyler"in dünyası arasında kurulmuş olan ilişkinin, hiçbir zaman tek başına bir "form"u tek başına bir "şey"e karşılık getirmemizle ilgili olmadığı; bu iki dünya sisteminin sadece bütün olarak bir diğeriyle ilişkilendirilebileceği ve birbiriyle ölçülebileceği tekrar onaylanır. Buradan elbette, tek bireyi tespit edip belirlerken neredeyse keyfîliğin sınırında olan bir özgürlük kendini gösterir. Bizim belirli bir fiziksel içeriği "doğru çizgi" kavramıyla ifade etmek için ışık yayılımı olayına bağlanıp bağlanmayışımız ya da başka bir kesin açıklama ortaya koyup koymayışımız, ilk başta yalnızca bir seçim konusu, serbest bir sözleşme olgusu gibi görünmektedir. Bu sözleşme de herhangi bir şekilde "temellendirilmek" zorundadır. Sözleşme, skolâstik ifadeyle, bir *fundamentum in re*'e sahip olacaktır. Fakat bu temel, tek başına bir şeyde, bireysel bir "şu" ve "bu"nun içinde gösterilemez; o, öncelikle deneyimlerin sentetik olarak bağlanıp tamamlanışından sonuç olarak çıkar. Biz öyle kabulleri seçmekteyiz ki, onlara dayanarak doğa olgularının "basit" ve sistematik-bütünleşmiş açıklaması elde edilebilir. Her ikisi, yani bu sistematik bü-

[10] Leibniz, Nouveaux Essais sur l'entendement humain, L. II, ch. 4; Philos. Schriften, hg. von Gerhardt, V, 115

tünleşmişlik gibi bu sadelik de, sadece göreli olduğu için, ilk baştaki hamlenin çeşitlenişiyle tatmin edici nitelikte başka bir sonuç elde edebilme imkânımız belirsiz halde kalır. Fakat "mutlak" geçerlilikten bu vazgeçmeyle, matematiğin ve ispatlı doğa bilimin akılcı sembollerinin elinden, onların objektif anlamı asla çekilip alınamaz. Çünkü onlar, bu anlamı, arkalarında bulunan ve kopya ettikleri aşkın objeler vasıtasıyla değil, kendi başarıları vasıtasıyla, onların içinde gerçekleşen "nesnelleştirme" fonksiyonu vasıtasıyla kazanırlar. Bu fonksiyon en sonunda, gerçek bir *non plus ultra** kazanılamazsa, o zaman onun yönü kesin şekilde belirlenir. Yolun sona erdirilemezliği bu yönün kesinliğini ortadan kaldırmaz; çünkü yönler "sınırsız-uzak" noktaların ilişkisi vasıtasıyla tanımlanır. Bu bağlamda bizim bütün doğa bilgimizin de -onun içinde fikrî bir amaç ve fikrî bir görev söz konusu olursa-, en sonunda nasıl bir öz- 491
gürlük fiiline, "aklın kendini verdiği bir duruş noktası"na dayandığı görülür. Fakat her yerde olduğu gibi burada da gerçek özgürlük, bağlanmaya hiç de karşıt olmayıp, tam tersine bağlanmanın kaynağı ve başlangıcını teşkil eder. Birincisi; bizim belirli kurgusal ürünlere karşılık olarak yerleştirdiğimiz kesin empirik unsurların seçimi, bizim elimizdedir. İkincisinde ve devamında, düşünce iç içe kavranan çıkarımlar bütününü yeni bir fiilde ortadan kaldırmaz ve tamamen yeni bir hamleyle başlamazsa, biz yardımcı konumda oluruz. Çünkü elbette bizzat empirik çeşitliliğin doğasında, onun gerçek anlamda saf kurgusal çeşitliliğe karışıp gitmesi yoktur. Empirik çeşitlilik hiçbir zaman sonda "kurulmamıştır"; fakat o daima belirlenmemiş olan içinde "kurulabilir" olarak düşünülmelidir. Empirik "verililiğin" karşısında, düşünmenin ipliği asla sonuna gelmez; ama aynı şekilde iplik sonuna kadar da örülemez: Çünkü bu sona erme, ilerleyen bir belirleme sürecinin anlamı olarak deneyimin

* Uzağında olmadan.

"anlamı"na ters olacağı için, örgünün tamamlanışı değil, onun yok oluşu anlamına gelecektir.[11]

Aynı zamanda ise objektif-fiziksel ölçme mekânı, yani doğa-mekânı probleminde, düşüncenin boyutu -ki biz burada onun içinde hareket etmekteyiz- açıkça gösterilebilir ve gözlemin başka boyutlarından ayrılabilir. "Sırf bir arada olma imkânı" olarak düşünülmüş olan mekân, henüz kendinde belirli ve tek anlamlı bir forma sahip değildir; tersine mekân, en farklı-türden biçim verme tarzlarına açık bulunmaktadır. Platon doğa felsefesinde, mekânı *πρώτον δεκτικόν* (dışarıdan önceden alınan) olarak adlandırmaktadır. O mekâna, kesin alıcılık ve almaya yatkınlık, öncelikle "idea"nın yasa koyuculuğuyla sürekli bir kesinlik ve yapı kazanan her belirleniş için alt yapı olma özelliği verir. Sembolik formlar felsefesinin inşası bize, mekân motivinde barınan bu içselleştirilebilir olmaya-yatkınlığı daha geniş ölçüde tanıtmıştır. Çünkü sembolik formlar felsefesi kendi temel ilkesi gereğince, düşünceye ait olanın çevresini teorik bilgi alanıyla sınırlandırmayarak, düşünceye ait olanın etkinliğini ve gücünü, daha geridedeki başka ve derin tabakalara, özellikle dilsel ve mitik düşünme alanına doğru izleyerek, bu alanların hepsinde, kendine özgü bir "mekânsallık" biçiminin
492 mevcut olduğu sonucuna varır. "Bir arada olma" formu, biçim verici bir yasaya tâbidir ve bu yasa olmadan kendini kuramaz; fakat oluşturma süreci hep başka bir yola gider. Şimdi bizi empirik "seyir mekânı"ndan teorik fiziğin "kavram mekânı"na götüren geçişi anlayabileceğimiz bir noktada bulunmaktayız. Bu noktada biz, bu empirik "seyir mekânı"nın kendisinin, belirli sembolik unsurlarla nasıl tamamen doldurulmuş ve işgal edilmiş halde göründüğünü; özellikle dilsel düşünme formunun, bu mekânın oluşumunda nasıl

[11] Ayrıntılı temellendirme için bkz. Subtanzbegriff und Funktionbegriff (Töz ve Fonksiyon Kavramları) eserime, kap. 7, s. 410 ff.

çok kuvvetli biçimde etkili olduğunu ve bu formun, mekânın tüm içyapısıru ne kadar derin biçimde belirlediğini hatırlamaktayız. Biz bu nedenle, dilsel düşünmede, salt "verili olanlar"ı hayli arkamızda bırakmaktayız. İnşa süreci, dilin ilk mekân kelimelerini, "orada" ve "şurada"yı gösteren, yakın ve uzak için kullanılan zamirleri oluşturduğu yerde başlamıştır. Nesnel doğa bilgisinin ve soyut geometrinin mekânına ilerleyişte ise, bu biçim vermenin kendisi, artık tamamen yeni bir nitelik kazanmıştır. Burada da ilk olarak temelde, bir-arada-oluşta bulunan ve mekânı "topolojik" belirlemeler sistemi olarak karakterize eden sürekli ögesel farklılıklar yatmaktadır. Biz "birbirinden ayrı bulunan" noktaların "komşuluk" ilişkilerini, mekân parçalarının ya da yüzeylerin çakışma, çizgilerin kesişme ya da kesiliş ilişkilerini kavramaktayız. Fakat bundan böyle düşünce, bu çok katlı ve çok dolambaçlı örgüden belirli iplikleri yavaş yavaş söker. Düşünce gerçek kabullerle ve gerçek taleplerle seyre yaklaşır ve böylelikle seyir için yeni "yön belirleme" sistemleri oluşturur. Bu kabullerin niteliğine göre, "üretilmiş" ya da "metrik" mekân, ilk baştaki saf topolojik mekândan gelişir. Bu noktada metrik mekânın formu, -daha önce incelenen anlamda- serbest seçilmiş konumlama olarak ortaya çıkan bir ölçü-koymaya bağlıdır. Biz "donmuş", yani kendi boyutları içinde değiştirilmez olarak gördüğümüz bir cisim belirler, empirik olarak varolan bir "çizgi"ye "doğruluk" niteliği veririz. Bu tür ölçü ve derece koyma fiilleri vasıtasıyla, hepsi özel bir sistemle gösterilen farklı mekânlar ortaya çıkar. Saf topolojik kavrayış da, mekânsal ürünlerin bağlantıları görüşünü kendi içinde taşır; burada, mesela basitçe birbirine bağlı yüzeyler, çok yönlü uyumlu yüzeylerden ayrılır ve bu fark için tamamen belirli matematiksel kıstaslar açıkça bildirilir. Gözlemin içine, ürünlerin nicelik veya yapısıyla ilgili belirli bir kavram girmeden, o da, yalnızca komşuluk veya mekân ürünlerinin sabit bağlam ilişkilerinde takılır kalır. Her ikisi, yani nicelik ve yapı, öncelikle "geometri"nin formunu kurucu özellikteki yeni düşünme konumlama-

493

larına, yeni "hipotezler"e yaklaşarak, belirlenebilir nitelik kazanır.[12] Mekân motivinin geçirdiği genel gelişime, bir kez daha kuşbakışı baktığımızda, öncelikle bu noktada baştan sona geçilmesi gereken karşıtlıklar arasında, -üzerine köprü kurulan ayaklar arasındaki açıklığa benzer nitelikte- bir dayanak noktaları mesafesi ortaya çıkar. Bu oluşturma sürecinde, herhangi bir şekilde etkin olmayan ve zihin üzerinde belirli aşamalarda egemenlik kurmayan temel bir zihin gücü ve yönelimi yok gibidir. Duyumlama ve seyir, duygu ve hayal gücü, üretici hayal gücü ve kurgusal soyut düşünme, burada aynı derecede rol sahibidir. Bu duyguların içiçe kavranma ve değişik biçimde sınırlanma özelliği, her zaman yeni bir mekân yapısını oluşturur. Aynı zamanda ise, bu sürecin, kendi tüm içsel çok-biçimliliği itibariyle aynı kalan belirli bir sistemi nasıl içinde bulundurduğu; ben ve dünya arasındaki "ayrı konumda olma"nın, bu süreç içinde, gitgide nasıl apaçık ve kuvvetli bir bilinçlilikle ortaya çıktığı görülür. Mitik mekân bilinci tamamen öznel duygu alanına kapanmış ve bu alanın içinde adeta sarılmıştır. Elbette bu bilinçte, belirli varlık-karşıtları imgesi, kozmik güçlerin ayrı-ayrı ve karşı karşıya oluşu tablosu, birincil yaşama duygusunun ögesel karşıtlıklarından gelişir. Dil bu ayrılmayı sürekli taşır ve onu derinleştirir. Mitik "ifade mekânı", dil aracılığıyla "temsil mekânı" haline dönüşür. Fakat öncelikle soyut, geometrik ve fiziksel düşünme en son ve kesin bir adım atar. Bu adımda, saf "insan bi-

[12] Bu şey-durumunun en özlü ve aynı zamanda en net bilgi-eleştirel analizi, öyle görüyorum ki, Carnap tarafından, onun Der Raum, Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre (Mekân, Bilim Öğretisi Üzerine Bir Makale) Berlin 1922, (Erganzungshefte der Kant-Studien, Nr. 56) yazısında ifade edilmiştir. Carnap bir taraftan saf bir ilişki ya da düzen sistemi olan "formel" mekanı, "seyir mekanı"ndan ve "fiziksel mekan"dan, sonra yeniden bu üç mekan biçiminin hepsinin içinde, "topolojik", "üretilmiş" ve "metrik" mekan arasındaki belirli bir "fark"ın nasıl var olabildiğini göstermek için net biçimde ayırır. Ben burada bu farklılıklara -problemimiz bağlamında somut ayrımların kendisi değil, sadece bu şekildeki ayrımın ilkesi söz konusu olduğu için- çok ayrıntılı girmiyorum; bilakis onun için Carnap'ın ayrıntılı anlatımını işaret ediyorum.

çimli" bileşenler çok güçlü biçimde geri plana itilir; onların yerine, genel-geçerli bir metot olan sayma ve ölçme metodundan çıkarılan kesin "objektif" belirlemeler geçirilir. Yer değişimiyle, duygu ve 494
irade alanından doğan bütün unsurlar etkisiz bırakıldığı gibi, ayrıca seyrin şemalarını oluşturan imgeler de yavaş yavaş yok edilir. "İfade mekânı"ndan ve "temsil mekânı"ndan, saf bir "anlam mekânı"na geçilir.[13] Bu geçişi mümkün kılmak için başka araçlar dizisine ihtiyaç vardır. Matematiğin ve matematiksel doğa biliminin tarihi, bize, bu değişim sürecinin kesintisiz ve mantığa uygun, ama derece derece ve yavaş yavaş nasıl gerçekleştiğini gösterir. Biz burada, bu tarihsel gidişi izlemeyip, doğa bilgisi sisteminde, modern fiziğin temsil ettiği şekilde, bu süreçte kullanılan vasıtaların ve ulaşılmaya çalışılan amacın açık hale geldiği tek tek aşamaları ayırmaya ve göstermeye girişeceğiz.

2. Fiziksel dizi oluşturma ilkesi ve metodu

Fiziksel kavram oluşumu, tamamen şekilsiz bir maddeyle, sadece her türlü düzen niteliğinden yoksun biçimde verili bir "çeşitli şey" ile başlamaz. Biz olguların çevresinde durup kaldığımız sürece, asla düzenden yoksun yapıdaki çeşitlilikle karşılaşmayız. Geriye, kendisine kadar gidebileceğimiz en baştaki aslî duyusal tabaka, kendi içinde taşıdığı çokluğu bize, herhangi bir dizi-ilkesiyle belirlenmiş olan bir çokluk olarak sunar. Fiziksel kavram eğer bizzat duyusal olgular içindeki bu dizilenmeye bağlanamasaydı, üstesinden geldiği işin kullanımı ve uygulama özelliği olmazdı. Bu kavram, elbette burada ona sunulan dizi formuyla ve bu dizi formunu tasvir ederek belirginleştirmekle yetinmez; fiziksel kavram dizi formunu değiştirip yeniden biçimlendirir. Fakat işte bu yeniden bi-

[13] Bkz. ayrıntılı açıklamalar için Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (Sembol Problemi ve Felsefenin Sistemindeki Yeri) yazıma; 1927, Zeitschrift für Aesthetik u. allgemeine Kunstwissenschaft, Bd.XXI, s. 295 ff.

çimlendirme de, eğer algının kendisi daha önceden değişmez içyapı unsurlarını kendi içinde bulundurmasaydı, mümkün olamazdı. Yeniden biçimlendirme belirli algı çevrelerine ayrılır ki, bu çevrelerin içinde tek tek belirlemeler, sırf "bir arada olma" değil, "birbi-
495 riyle birlikte olma" durumu içinde var olmaktadır. Orada, benzerlik ya da benzemezlik, akrabalık ya da çelişkililik, kademelenme ya da düzenleniş ilkeleri belirginleşir. Her duyusal çeşitlilik, sadece tek tek farklı unsurların bir yığını olarak verilmemiştir; ayrıca bu çeşitlilik, kendi yalın mevcudiyeti içinde, aynı zamanda belirli bir çeşitlilik-tipini ifade eder. Mesela renklerin dünyasında her rengin tonu, aydınlığı ve doygunluğu ayrılabilirse, renk dünyasının üç tür ilişki bakımından düzenlendiği görülür. Renkler arasındaki bu aslî ilişki unsurlarına dayanarak var olabilen ilişkilerin tamamı, bilinen şekilde, belirli geometrik şemalar vasıtasıyla, mesela renk-prizması vasıtasıyla açığa çıkarılabilir. Bu şemaların anlamı, renk-çeşitliliği olgusunun, şemalar yoluyla kendi çevresinin tamamen dışında olan başka bir şeye, bir geometrik formlar sistemine dayandırılması değildir; burada söz konusu olan şey, şemalarda, renkleri kendi temel özelliği, duyusal-görsel öyle-varlığı içinde mevcut olan onlara özgü ilişkilerin saf-sembolik anlatımıdır. Bizim için -farklı derecede açık izler taşısa da- diğeriyle karışmayan, dolayısıyla saf duyusal-görsel de olsa, genel bir düzene eklenmeyen "tek başına" bir duyusal veri yoktur. Bu anlamda bir önyargı vardır ki, "genellik" öncelikle bu noktada mantıkî tür kavramı olarak anlaşılan *kavram*da başlatılırsa, burada geleneksel "rasyonalizm" teorisi kadar geleneksel "sensüalizm" teorisi de hastalıklı olur. Çünkü duyusal olguların somut özelleşmesi içinde, belirli bağlantı iplikleri bir özelden diğerine dolanıp durur ve tek olan, bu iplikler vasıtasıyla "bütünle" örülür. Bilgi teorisi açısından esas niyeti, algının ve seyrin dünyasını tek tek unsurlarına, en küçük "duyumlama" parçalarına karıştırıp yok etmek olan titiz sensüalizm, bu ilk baştaki bütünlük verisinin önünden dikkatsizce uzaklaşıp gidemezdi. Hume, ilk baştaki

bir "izlenim"de temellenmemiş olan hiçbir "fikrin" ifade edilemeyeceği şeklindeki bilgi teorisi nitelikli temel ve esas önermesini temellendirirken, sensüalist psikolojinin bu temel ilkesine karşıt olan ve çok zor yok edilebilecek nitelikteki itiraz dayanağını kendi içinde taşıyan bir olgunun, gerçekten mevcut olduğunu kabul etmeye zorlandığını gördü. Bu önerme tüm olguları kuşatacak biçimde geçerli olsaydı, o zaman bilinç sırf taklitle sınırlanmış kalır; her kurgulama gücü, ilk ve son kez bilinçten esirgenmiş olurdu. Elbette diğer taraftan, bu kökten çıkarım, biz salt duyusal bilincin çevresinde durup kalsak bile, deneyim vasıtasıyla onaylanamaz. Çünkü önceki duyumlamaların basit taklidi ve kopyası olmayan, pek göstermese de, yeni etkilenimlerin "üretimi"ni kendi içinde taşıyan duyusal "tasarımlar" gösterilebilir. Bize iki renk tonu sunulur ve bizden, onlar "arasında" bulunması gereken üçüncü bir tonu tasarlamamız talep edilirse, daha önceden bu niteliği doğrudan duyu etkisi olarak hiç yaşamamış olsak bile, bu renk niteliği imgesini kendimizde tasarlayacak durumdayızdır. Bu noktada bizzat etkilerin çeşitliliğinin, kendi çeşitlilikleri içinde hem "gerçek olan"ı "gerçek olan"a, güncel bir duyumlamayı başka bir duyumlamaya eklememizi, hem de gerçek olandan "mümkün olan"a geçmemizi mümkün kılan bir bağlantı kuralı, "içte var olan bir form" taşıdığı görülür. Biz duyusal bir bütünlüğün aracısız deneyimde boş kalan kısmını, bir "hayal gücü" işlemi vasıtasıyla, belirli bir içerikle doldurabilmekteyiz. Elbette bu problemi, Hume'un kendisi ortaya koydu; sonra da hemen bir tarafa bıraktı. Ona kendini zorla dayatan ve onun haklı bulduğu tek tek istisnalar, Hume'a göre, tasarımların, izlenimlerin kopyalarından başka bir şey olamayacağı şeklindeki ilkenin geçerliliğini kökten değiştiremezdi.[14] En sonunda onun sistematik biçimde aşılmasına imkân veren elemantar psikolojinin tarihsel gelişimi, işte bu

496

[14] Bkz. Hume, Treatise on human nature, P. I, sect.1

noktada işin içine girmiştir. Burada Brentano'nun okulunda oluşturulduğu gibi, "dolaylı tasarlama" teorisi düğümlenir. Burada aynı zamanda yeni ve derin bir "bağıntılar psikolojisi" çekirdeği, içinde temel ilişki formlarının bağımsız anlamları içinde kavrandığı ve onların "yüksek düzen nesneleri" olarak kabul edildiği bağıntılar psikolojisi nüvesi bulunur.[15] Psikoloji, saf ilişkilerin ***kendine özgü***
497 bir problemi temsil ettiği anlayışına; ilişkilerin kendi içinde taşıdığı form-unsurlarının, hiçbir zaman salt içerik-unsurlarına dayandırılamayacağı ve onların kurgusal temel kabuller oluşturduğu -ki bu kabullere dayanarak içerik, belirli içerik olarak, bize yalnızca verilebilir- kavrayışına ilerlediği ölçüde, bağıntıların temel içeriğini aydınlatma başarısını gösterir.[16]

Dil kavramlarının oluşumu, duyusal olgularda bile görülebildiği şekliyle, "benzerlik" ya da "benzemezlik", "yakın" ya da "uzak" arasındaki basit temel ilişkiye bağlanır. Fakat diğer taraftan çalışmamızın ilerleyişinde, bu kavramlarla, tümel kavrayışın yeni bir dönüşümünün işin içine nasıl girdiği görüldü. Çünkü adlandırma fiili, aynı zamanda olgularda gerçekleşen yeni bir düzenleme anlamına gelir. Dilsel işaret, algı dünyasının içte yeniden şekillenişiyle el ele gider. Artık somut-belirli bir "etki", bir başka etkiye basitçe eklenmez; tam tersine, sürekli akan aynı dizi, karakteristik biçimde bölümlenir. Çeşitli olan şeylerin ilişkilendiği ve etrafında gruplandığı belirli merkezler ortaya çıkıp belirginleşir. "Kırmızı" ya da "mavi" isimleri, öncelikle böyle bir merkeze işaret etmek suretiyle, isim olarak görev yapar. İsim, şu ya da bu tek kırmızının ya da ma-

[15] Bkz. özellikle Meinong, "Hume-Studien" (Hume-İncelemeleri), (Sitzungber. der Wiener Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Kl. 1877); ayrıca Meinong'un "Zur Psychologie der Komplexionen u. Relationen" (Bağıntılar ve Bileşimler Psikolojisi Üzerine) ve "Über Gegenstande höherer Ordnung" (Yüksek Düzen Nesneleri Üzerine), Zeitschr. Für Psychologie II u. XXXI, yazılarına

[16] Bu konudaki ayrıntılı bilgi "Subtanzbegriff und Funktionbegriff" (Töz ve Fonksiyon Kavramları) eserimin son kısmında, s. 433 ff.

vinin kendi içinde derecelenmesini söylemez. Bu ismin içinde, bir arada görülen ve düşünsel olarak birbiriyle iç içe yerleştirilen belirsiz çoklukta derecelenmiş tonlar ifade edilir. Kırmızı ve mavi, bireysel bir renk deneyimi yaşantısı açısından, artık isim değil, belirli renk-kategorilerinin işaretleridir. Bu "kategorik" ifade ve sürekli-biçimlendirme ile doğrudan duyusal "bağlam yaşantısı" arasında bulunan mesafe, gördüğümüz gibi, eğer algı dünyasının ve onun içyapısının, dil fonksiyonunun patolojik bozukluğunun etkisi altında geçirdiği değişimler incelenirse, özellikle net ve özlü biçimde meydana çıkar.[17] Bununla beraber burada dil, henüz ilkesel olarak somut-tasarlanabilir olan bir şeyin çevresi dışında kavranmaz. Dil, seyrin kendisinde belirli temel unsurları belirgin hale getirir ve bu unsurları aşkın hale getirmeden sabitleştirir. "Bu" kırmızı ya da "bu" mavi, duyusal etkilerin dünyasında, artık kendisine doğrudan karşılık gelen tek bir uyarımla birlikte-varoluşa sahip değildir; fakat buna rağmen, kırmızı ve mavinin anlamını somut olarak gerçekleştiren, genel isim olarak düşünülen şeyin özel "durumları" olarak gösterilebilecek nitelikte ve belirsiz çoklukta renk etkileri vardır. Ama "genel" ve "özel" arasındaki bu bağ da, biz matematiksel-fiziksel kavramların alanına girer girmez çözülür. Bu kavramların kuruluşu bile, bizi başka bir alana yerleştirir. Burada verili olanın kendisi sadece belirli biçimlerde bölünmez ve sabit merkez nokta etrafında toplanmaz; ayrıca burada verili olan, kendi ilk baştaki verilmişlik biçimine apaçık karşıt olan bir forma nakledilir. Çünkü biz, bu şekildeki duyusal olgularda, asla gerçekten "tam" belirlemelere erişemeyiz; daha ziyade bu olguların doğasında, onların hep belirsizlikle dolup kalma zorunlulukları bulunmaktadır. Eğer biz onları bir diğerinden ayırır ve farklılaştırırsak, o zaman

498

[17] Ayrıntılar yukarıda, 2. bölüm 6. kısımda.

burada rastladığımız her fark bir "farklılık eşiği", bizzat kendi içinde bilinip anlaşılınca dışına çıkılabilecek olan bir sınırdır. Matematiksel-fiziksel kavram, bu eşik olgusunu yok etmekle başlar. Söz konusu kavram, algının sadece akıcı geçişler gösterdiği yerde, net sınırlar ister ve koyar. Böylelikle ortaya çıkan yeni düzen formu, asla önceki formun bir "kopyası" olmaz; tersine bu düzen formu tamamen başka bir tümel-tipe ait olur. Eğer duyusal bir çeşitliliğin içinde hüküm süren ilişkileri doğrudan matematiksel-fiziksel kavram diline çevirmeye girişirsek, bu düşünce ayrılığı, hemen ortaya çıkan kendine özgü paradokslarda dışa vurulur. Mesela çeşitliliğin unsurları -duyusal unsurlar olarak kabul edilince, bizzat kendi içinde artık ayrılabilir olmayan unsurları- "aynı" olarak gösterilirse, o zaman matematikte tam benzeyiş belirlenişi, kavramın "düşüncede var olan" anlamından bir çatlakla ayrılmış gibi apayrı halde olur. Duyusal içeriklerle ilgili olarak söylenebilen "tam benzeyiş", altında matematiksel tam-benzeyişi bulunduran ve bu tam benzeyişi gerçekten kurmayı sağlayan kesin şartı gerçekleştirmez. Algılanmış bir *a* içeriği, bir *b* içeriğinden, *b* içeriği üçüncü içerik olan *c*'den ayrılamaz; öyle ki, buradan *a* ve *c*'nin farksızlığı sonucu çıkarılamadan, *a* ve *b*, ayrıca *b* ve *c* daha önce ifade edilen anlamda "aynı" olarak işaret edilebilir. $a=b$ ve $b=c$ "denklemi"nin geçerliliği burada asla $a=c$'ye göre sonuçlanmaz. Tam benzeyiş sayı dünyasındaki gibi "is-
499 patlı" düşünme alanında da geçişli bir bağıntı değildir. Bu örnekten, salt algıdan matematiksel-fiziksel belirlemeye geçişte, asla "verili olan"ın farklılıkları yerine, basitçe, "düşünülmüş olan"ın farklılıklarını geçirmenin söz konusu olmadığı; tersine burada daha ziyade tümel kavrayışın, bu şekildeki gözlemin kıstasının bir değişim yaşamasının söz konusu olduğu bilinir. Bu değişim neyin içinde bulunmaktadır ve hangi tekil aşamalardan geçmiştir?

İlk adım, saf matematiksel kavram oluşumunun eğilimini ve amacını kavrayış söz konusu olmadan daha önce görülür. Biz, ma-

tematiksel kavram oluşumu seyirle ilişkilendiğinde de, onun seyrin içinde takılıp kalmadığını; bu durumun da söz konusu kavram oluşumu için karakteristik olduğunu görmekteyiz. Burada, matematiğin gelişiminde özel anlamı ve merkezî önemi içinde gittikçe daha iyi bilinebilen "aksiyomatik" yöntemin nüvesi yatmaktadır. Aksiyomlar verili görsel unsurlar için var değildir; Felix Klein'ın daha önce ayrıntılı biçimde incelenen özlü ifadesine göre, aksiyomlar "sınırsız bir tamlığa erişmek amacıyla, seyrin yetersizliği ya da tamlığının sınırlanmışlığı üzerine yükselmemizi sağlayan taleplerdir." Bu talep-niteliği seyirden alınmaz; daha ziyade düşünmenin ilk baştaki belirlemesidir. Bu belirleme, norm olarak seyrin önünde tutulur. Bir aksiyomun geçerliliği, unsurların önceden verilmiş olan özelliğine dayandırılmaz. Unsurlar aksiyomlara göre yerleştirilir ve aksiyomlar vasıtasıyla kendi doğası ve özlülüğü içinde belirlenir. Mesela Hilbert'in aksiyomlarında, bizim nokta ya da çizgi olarak gösterebileceğimiz ve tamamlayıcı olarak görülen geometrik temel bağıntıların geçerli olduğu bağımsız bir içerik yoktur. Bir nokta, bir çizgi olan şey, öncelikle işte bu bağıntıların kendisi vasıtasıyla kesin şekilde belirlenir. Unsurların anlamı, aksiyomun içine, daha önce tasarlanmış bir anlam olarak girmez; tersine bu anlam, öncelikle aksiyom vasıtasıyla kurulur. Buna göre, tek başına bir aksiyomun ya da aksiyomlar sisteminin kuruluşunda, sadece daha önce bilinen ve herhangi bir şekilde görsel-"verili" olan içerikler arasındaki bağlantının "nasıl" olduğunun gösterilmesi söz konusu değildir; tam tersine bağlanan "şey"in kendisi aksiyomlar vasıtasıyla kazanılıp onlar vasıtasıyla mantıkî-kesin şekilde yerleştirilir. Aksiyomların içinde barınan mantıkî talep-niteliği, doğrudan, duyusal ya da görsel-varolan içerikte gerçekleşemez; fakat bu eksiklik, karşıt olarak, işte bu talep niteliğinden hareketle, ona göre bir içerik belirlenmesi ve bu niteliğin bu içerik vasıtasıyla açıkça "tanımlanması"yla giderilir. Fakat bu içeriğe bağlı tanımlama biçimi, saf ma- 500

tematik için yeterli olabilseydi, bununla, bu tanımlamanın fizik için hangi yolla verimli kılınabileceği sorusu, asla aydınlanmamış olurdu. Matematik, salt düşünsel olanın *χωρισμός* (ayrı oluş)'unda, ayrılığında görsel olanla yetinebilir; fizik ise her ikisi arasında bir *ἡξθεείς* bir "ortaklık" talep eder. Bu ortaklık, sadece "verili olan"ın kendisi talep edilenin *alt türü* olma konumuna eriştiği zaman mümkün olabilir. Gerçi ikisinin arasında hiçbir zaman yalın bir eşleşim ilişkisi vuku bulamaz; ama ilişki, "verili olan"daki sürekli diziye bağlanmayı -ki bu diziyi devamlı surette izleme, düşüncenin, kendi saf kurgusal çalışmasında, belirlemenin temeli olarak ortaya koyduğu unsurlara götürür- mümkün kılmalıdır. Bu ilişki, gözlem ya da empirik ölçmeyle belirleyebileceğimiz şekildeki tek başına "dizi değerleri" yerine, tümel dizi olarak dizinin yaklaştığı sınır değerleri yerleştirmemizle mümkün kılınabilir. Hiçbir fizik "yasa"sı böyle bir altlama süreci olmaksızın, gerçek kesinlikte söz konusu olamaz ve temellendirilemez. Klasik doğa bilimi teorileri bize, bu "sınırı aşma" yöntemi için adım başında kanıt sunar. "Hareketsiz cisim", "ideal gaz", "basınçsız akıcılık", "tam termodinamik devre" vs. gibi kavramları, burada hüküm süren metodun örnekleri olarak zikretmekle yetinebiliriz.[18] Doğrudan gözlemin içerikleri, doğa biliminin bu metotla yaşadığı zihinsel dönüşüm sayesinde, fizik yargıları için mümkün özneler haline gelir. Mekân bakımından ilk olarak sırf algı mekânıyla tasarım mekânı -ki bu mekânın içinde birbirini net biçimde sınırlayan "unsurlar", "noktalar", "çizgiler" ya da "yüzeyler" yoktur-, serbestçe üretilen bir şema vasıtasıyla desteklenmeli ve bu mekânlar yerine bu şema konulmalıdır. Geometrik logos verili olanı aşar ve verili olanın ötesinde kavranır.[19] Bu mantıkî eylem, bu kavramlar burada kendi tözsel anlamları için-

[18] "Fizikteki soyut hale getirme" üzerine bkz. mesela Hölder'deki ayrıntılı açıklamalar; Die mathematishe Methode, 135, s. 398 ff.

de değil daha ziyade fonksiyonel anlamları içinde kabul edilir de, sonuçta ilkönce basit bir varoluş ya da olay ifadesi olarak değil, be- 501
lirli bir düzen, özel bir gözlem kipi ifadesi olarak görülürse, "fiziksel" cisim ve "fiziksel" olay kavramını da gerçekten şart koşmak ve mümkün kılmak olur. Mesela klasik mekanik hareket yasalarına, sadece "maddî nokta"nın sınır-fikrini oluşturmak suretiyle erişebilir. Mekaniğin ortaya koyduğu kurallar, verili "cismin" "gerçek" hareketlerinden doğrudan bahsetmez; onlar bu sınır-fikri ile, öncelikle de bu fikri aşarak, somut-emprik bir içerikle ilişkilenir. Mekanik için geçerli olan şey, en az o kadar, teorik fiziğin bütün diğer temel bölümleri için de geçerlidir. Newton'un çekim yasasına, mesela elektriklenme görüşünde Kolomb'un yasası karşılık gelir ki, bu yasaya göre, nokta biçimli düşünülebilecek olan elektriksel ya da manyetik kütleler, direkt kütle ilişkisi içinde ve kendi uzaklığının karesiyle ters orantılı olarak birbirini etkiler. Bu nitelikteki bir ifadenin gerçek anlamda "deneyimlenebilir" olmadığı, onun herhangi bir doğrudan gözlem vasıtasıyla onaylanmadığı açıktır.[20] Bu nitelikteki değişimler sayesinde, bize duyusal algıların içinde bizzat verilmiş olan sözde-kesintisizlik yerine, gerçek bir kesintisizlik koyabiliriz. Öncelikle böyle bir kesintisizlik ilişkisi vasıtasıyla -en sonunda analizin "bütün reel sayıların kesintisizliği" olarak tanımlandığı temel dizi ile ilişki vasıtasıyla- algı, matematiksel-fiziksel işleyiş ve belirleme bakımından yeterli olur. Fiziksel metotlar o kadar zengin ve çok yönlü, o kadar karmaşık ve gelişmiş şekilde ortaya çıkabildikleri halde, sonuçta bu metotlar, daima bu asıl amaç vasıtasıyla belirlenir. Buradan bakıldığında, artık "tümevarım" ile "tümdengelim" arasında, bilgi teorisi ağırlıklı düşünceye sahip

[19] Bkz. H. Weyl'in süreklilik üzerine yazısındaki daha önce incelenen ifadelere; (yukarıda s. 469)

[20] Bkz. mesela H. Bouasse'nın "Physique générale" makalesindeki aydınlatıcı bilgilere; (De la méthode dans les sciences, Paris 1909, s. 73 ff.)

okulların kavgasında yerini koruduğu ve formüle edildiği şekliyle mutlak karşıtlık kalmaz. "Tümevarım" ile "tümdengelim", "deneyim" ile "düşünme", "deney" ile "hesaplama", yalnızca bizzat fiziksel kavram oluşumunun farklı, ama aynı şekilde vazgeçilmez unsurlar olarak; en sonunda tek bir görevin çözümünde, yani verili olanın saf bir sayı-çeşitliliği formuna dönüştürülmesinde rastlaşan ve birbiriyle örtüşen unsurlar olarak ortaya çıkar.

502 Bu genel düşünsel süreç için zorunlu ön hazırlık, ilk olarak bize empirik seyri sunan tek tek algı çevrelerinin ayrılığının kesinleştirilmesinde, fakat bu çevrelerin hepsinin içinde akıcı geçişlerin yerine tam, sayısal kesinlikte sabitleştirilebilir belirlemelerin ortaya çıkışında yatmaktadır. Fizikçinin dünyası da en baştan doğrudan duyumlamayla apaçık verilen farklılıklara göre bölünüp düzenlenir. Bu dünya ilk olarak, burada önceden bulunan ayrımlaşmaları taşımaktadır ve bilimsel bilginin belirli bir mimarî şemasını bu ayrımlaşmalara göre inşa eder. Optik, ışık ve renk duyumlamalarıyla; termodinamik, sıcaklık duyumlamalarıyla; akustik, ses duyumlamalarıyla ilgilenir ve onlar, bu olgular alanına karşılık gelen en yüksek mercilerdir. Fakat elbette burada duyum içerikleri, yeni oluşturulmuş şemanın içine girebilmek için, daha önceden kesin bir değişim geçirmek zorundadır. Doğrudan kavrayabildiğimiz ve belirsiz bir nicelik ifade eden "çok" ya da "az", "yakın" ya da "uzak", "kuvvetli" ya da "zayıf" kavramları yerine, bir sayısal değerler cetveli, bir derece kademelenmesi ortaya çıkmak zorundadır. Bu şekildeki duyum, "derece" içinde bu türlü katı bir sınırlanmaya uygun değildir; tersine o, öncelikle dereceyi düşünsel bir taşımayla oluşturur. Böyle bir taşıma sayesinde, mesela salt sıcaklık duyumlamasından ısı kavramı, sırf dokunma ve kas duyumlamasından basınç kavramı ortaya çıkar. Böyle şekil değiştirme içinde kuvvetli akılcı çalışmanın yer aldığı apaçıktır ve bu çalışma, gerçekten "emprik"

yönelimli bir bilgi teorisi tarafından gözden uzak tutulup inkâr edilemez. Ernst Mach'ın "Termodinamiğin İlkeleri" eserinde, basit sıcaklık "duyumları" ile modern termodinamiğin hep niceliksel olarak şekillendirdiği ısı kavramı arasında bulunan mesafenin ne kadar olduğu çok açık biçimde fark edilebilmiştir. Fakat teorik fizik, bu işlem o kadar karmaşık olmasına ve o kadar ağır düşünsel aracılıklar gerektirmesine rağmen, bu işlemde takılıp kalmaz. Teorik fiziğin en güç ve asıl görevi, nihayetinde duyusal "nitelikler"in matematiksel, ispat yoluyla tanımlanabilir niceliklere yükseltilmesinde yatmaz. Önceden hazırlanan çalışma yapıldıktan sonra, onun temel sorusu; tek tek nicelikler-çevresinin fonksiyonel bağlantısı ve 503
bağlamı sorusunu gündeme gelir. Tek tek nitelikler, kendi salt ayrı oluşları ve yan yana bulunuşları içinde kavranmamalı, tam tersine, yasalı olarak belirlenebilir ve egemen olunabilir birlik olarak düşünülmelidir. Planck "Fiziksel Dünya Tablosunun Birliği" konulu makalesinde, fiziğin bu amaca gitgide yaklaştığı tarihsel yolu izlemiştir. Ayrıca o, işte bu kesin metodik ilerlemenin, sadece teorik düşüncenin, duyusal duyumlamaların içeriğine ve bu alanda egemen olan düzenliliğe başlangıçtaki bağlanışıyla ona yerleştirilmiş olan sınırlardan adım adım ayrılıp gitmesi suretiyle başarıldığını göstermiştir. Öncelikle teorik düşünme bu tesadüfî bağları kendinden sıyırıp attığı ölçüde, asıl formuna bürünebilir. Planck ulaştığı sonucu şöyle özetler: "Teorik fiziğin bugüne kadarki tüm gelişiminin anlatımı, onun sisteminin -ki bu sistem insan-biçimli unsurlardan kesin şekilde kurtulmayı amaçlamıştır- standartlaştırılmasıdır. Diğer taraftan duyumlamaların, herkesin bildiği gibi, tüm fiziksel araştırmaların başlangıç noktasını teşkil ettiği dikkate alınırsa, temel kabullerden bu şekildeki bilinçli dönüş şaşılacak bir şey, hatta paradoks olarak görünebilir. Buna rağmen fiziğin tarihinde bu türden bir olgu neredeyse hiç açık biçimde mevcut olmamıştır. Şüphe-

siz, böyle bir ilkesel vazgeçişin değer taşıdığı paha biçilmez üstünlükler olmalıdır."[21] Burada gösterilen güçlüğün, fiziksel kavram oluşumuna asla yalnız başına sinmediği, onda "logos"un öz ve temel bir niteliğinin bildirildiği iyice düşünülürse, bu güçlük hafifletilir. Logos kendi kendisine erişmek için bu türlü görünüşteki gönüllü vazgeçişi geride bırakmalıdır. Dilin gelişimi bile bize, onun duyusal-etkinliğinden kendi gerçek ve asıl formuna, yani sembolik anlatım formuna dönüşümünde, dilin yaşadığı sürecin bilinebileceğini gösterir.[22] Fizik açısından bu dönüşümün bilgi eleştirisi nitelikli asıl önemli ürünü, onun, kendi nesne problemini ve kavramını bu dönüşüm vasıtasıyla kazandığı noktada yatar. Burada, fiziğin anladığı anlamdaki "obje"yi duyusal algının salt "şey"inden ayıran sınır ayrılığı bulunmaktadır. Algının nesnesi de, salt algı içeriğin-
504 den en net biçimde bu şekilde ayrılmaktadır. Bu nesne bizzat duyumlanmaz ya da algılanmaz; o saf bir akılcı sentez fiilini kendi içinde taşır. Fakat bu fiilin farklı belirlemelerini bir arada tutan sentez, fiziksel obje kavramında gerçekleşen birlik konumlanışı formunda var olan sentezden başka ve adeta kanaatkâr bir niteliktedir. Sistemsiz seyrin "şey"inde tek tek unsurlar, tek tek özellikler gerçi birbiriyle ilişkilenir; ama onlar bu ilişkide henüz göreli gevşek bir sistem teşkil eder. Bir özellik başka bir özelliğin yanında bulunur; bu özellik, sadece diğeriyle tesadüfî empirik birarada-varolma, özellikle belirli bir mekânda bir arada-varolma yoluyla kurulan bağdan başka hiçbir bağla tanımlanamaz. Hegel'in "Zihnin Fenomenolojisi", özellik-bağının bu yüzeyselliği ve gevşekliğinde, empirik-fenomenal şeyin karakteristiğini görmektedir. "Bu tuz, basitçe, buradaki bir şeydir ve aynı zamanda çoktur; tuz beyazdır ve

[21] Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes (Fiziğin Dünya Tablosunun Birliği); Physikalische Rundblicke, Lpz. 1922, s.6.

[22] Bkz. mesela c.1 s. 135 ff.

keskindir, kübik biçim almıştır ve belirli bir ağırlıktadır da vs. Bütün bu özelliklerin birçoğu, yalın bir *burada* içinde bulunur; o halde onlara bu *burada* içinde nüfuz edilir. Hiçbir özellik, diğerinden daha başka bir *burada*da değildir; tersine hepsi her hal ve şartta diğerinin de içinde bulunduğu aynı *burada* içindedir. Aynı zamanda farklı bir *burada* vasıtasıyla, *burada* olmaktan ayrılmadan, onlara nüfuz edildiğinde onlar etkilenmez. Beyaz şey kübik şekli etkilemez ve değiştirmez; her ikisinin netliği de değişmez. Hepsi bizzat kendi-kendisiyle ilişkili olduğu için, diğerini sükûnete terk eder ve onlarla sadece yürürlükte olma vasıtasıyla ilişkilenir. Bu da o halde saf genelin kendisi ya da ortamı, geneli özetleyici şeyliktir."[23] Katı empirizm ilk ortaya çıkış aşamalarından itibaren hep şey kavramını elinde tutmayı denedi. *Beni* empirizm nasıl "algıların bir destesi" olarak görüyorsa, aynı şekilde şeyi de ayrılmış ve benzemez biçimli özelliklerin salt bir destesi olarak görür. Emprizm, hakiki kanıtlamacı bilimin nesne kavramlarının da bu şey durumunu ortadan kaldıramadığını, onların burada konulmuş sınırları hiçbir zaman aşamayacaklarını ifade eder. Locke, işte bu noktada, saf matematiksel nesneyle fiziksel nesnelerin dünyası arasında bulunan ilkesel ve ortadan kaldırılamaz farklılığı görmüştür. Ona göre matematikte, bütün hallerde zorunlu bağlantı ilkesi egemendir; burada yalın fikirler -ki karmaşık bir ürün onlardan inşa edilir- sadece yan yana bulunmaz; ayrıca biz, birinin diğerinden nasıl ortaya çıktığını ve diğerlerinde nasıl temellendiğini, sezgisel kesinlikle tam olarak kavrarız. Böyle bir temellendirme ve kavranabilir ilişki biçimi ise, 505
empirik bir nesnenin belirlenişi söz konusu olduğunda, kesinlikle bizi yalancı çıkarmayacaktır. Kavrayışın düşünsel vasıtalarını o kadar çok geliştirip netleştirebileceğimiz ve doğrudan duyu algısının

[23] Hegel, Phanomenologie des Geistes (Zihnin Fenomenolojisi), S. W. II, 84

dışında genel kavramlara ve teorilere o kadar çok ilerlediğimiz halde, sonuçta bu şekilde kabul etmek zorunda olduğumuz salt birlikte varoluşların tespitinde, hep durmak zorundayız. "Altın" adıyla işaret ettiğimiz tözün, sarı rengin yanında belirli bir sertliğe ve özgül ağırlığa sahip olması; onun başka tözlere belirli biçimlerde davranması -mesela altın suyunun içinde çözülebilme gibi-; bunların hepsini, bu bağlantının nedenini bilemeden, basit bir deneyim olarak kabul etmek zorundayız. Locke şu sonuca varır: "Ben metodik ve kurallı gözleme alışmış olan herkesin, başka bir kişiden daha iyi bir şekilde cismin doğasına bakabilecek durumda olduğunu ve bu kişinin, cismin henüz bilinmeyen özelliklerini doğru biçimde tahmin edebileceğini inkâr etmiyorum. Ve elbette bu şeylerin hepsi, salt düşünmenin eşyalarıdır; gerçek kesin bilginin eşyaları değil. Tözlerle ilgili bilgimizi yalnızca deneyim ve bakış vasıtasıyla (*only by experience and history*) kazanma ve artırmanın bu yolu, bu dünyada bağımlı olduğumuz sınırların içinde, bilgimizin zayıflığının bize uygun kıldığı biricik yoldur ve bu beni, doğa biliminin hiçbir zaman gerçek bir bilimsel yol haline gelemeyeceği konusunda korkutmaktadır. Biz her zaman, cismin nitelikleri ve onun farklı özellikleri üzerine sadece çok eksik bir genel-bilgi kazanabileceğiz. Biz, kendisinden pratik yararlı sonuçlar çıkarabileceğimiz ve yaşamanın gerekleri açısından önceden çok iyi tedbir almamızı sağlayacak deneysel ve tarihsel bilgiler kazanabiliriz; fakat ben, zengin yetilerimizin olmamasından tedirginim; onlar her zaman bunun dışına çıkabilir."[24]

Modern teorik fiziğe, Locke'un bu bildirimlerinin fizikte gerçekleşip gerçekleşmediği ve onaylanıp onaylanmadığı ya da ne kadar gerçekleşip onaylandığı sorusuyla yaklaşıldığında, "empi-

[24] Locke Essay on human understandig, Book IV, Chap. XII, sec.10

rizm"in bildirimleri ile gerçek "empiri"nin somut olguları arasında hayli geniş bir mesafenin var olduğu açıkça ortaya konabilir. Gerçi 506
her ikisi; modern fizik ve emprizm sırf bir olumsuzlama unsurunda, metafiziksel bir bilgi idealinin terk edilişinde uzlaşmaktadır. Doğanın "içinde olan" diye, empirik olguların türetildiği en son tözsel ilk-neden anlaşılınca, modern fizik de "doğanın içine" nüfuz etme talebini dile getirir. Modern fizik, "deneyimleri okuyabilmek için görünüşleri heceleyerek okuma" görevinden daha başka ve daha ileri bir konumda kalan bir görev koymaz. Fakat diğer taraftan o, duyusal "görünüş" ile bilimsel "deneyim" arasındaki sınırları dogmatik emprizm sistemlerinde -bu noktada Locke ve Hume ya da Mill ve Mach akla gelir- mevcut sınırlardan daha net gösterir. Bu sistemlerin saf "olgusallık" olarak, *matter of fact* olarak tasvir ettiği şeyde, teorik doğa biliminin "bilfiil varolanı" ile tarihin "bilfiil varolanı" arasında önemli bir metodik farklılık görülemez. Biz hemen, Locke'un zikredilen önermelerinde, her iki belirleme ilkesinin birbiriyle nasıl karışıp fark edilmez biçimde birbirine geçtiklerini görmekteyiz. Fakat işte bu yeniden-düzenleme ile, esas fiziksel "gerçeklik" problemi kökten ortadan kaldırılır. Fizik tarihten tamamen başka temellere ve başka düşünsel aracılıklara dayandığı için, fiziğin olguları, tarihin olgularıyla aynı kefeye konmaz. Bu aracılıkların cisimleşmesi bir yana bırakılırsa, o zaman bununla, mesela fiziksel olgusallığın çekirdeği kabuğundan soyularak saf biçimde ortaya çıkarılmamış; bu çekirdek kendi özel anlamından uzaklaştırılırsa da parçalanmış olur. Burada, bizzat empirizmin gelişimindeki tek biçimli bir diyalektik görülür. Çünkü empirizmin "aklî olan"a vurmayı düşündüğü darbe, bundan böyle onun kendine geriye döner. Empirizm, her bilginin gerçek temeli olarak deneyimin hakkını, sadece deneyimi kendi kendisi üzerine kurmak suretiyle en iyi biçimde verebileceğine inanır. Locke şunları söyler: Deneyim sürekli didinilerek ve yalvarılarak elde edilmiş temele da-

yanmamalıdır; tam tersine, tamamen bağımsız özerk bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmelidir. Fakat burada yol açılan ve "aposteriori"nin alanını "a priori"nin alanından net ve açık şekilde çekip çıkarmayı belirleyen çatlak, asla yalnızca a priori unsurları hedeflemez; a priori unsurlarla bizzat empirik kavram oluşumu formunu örtüştürür. "Özel" ile "genel", "bilfiil olan" ile "aklî olan" arasın-
507 daki sürekli bağıntıda, bu faktörlerin birini düşünsel tümel-birlikten ayırma denemeleri, bu birliğin olumlu anlamının yok edilişiyle eşdeğerdir. Fiilî olan, hiçbir zaman önceden-verilmiş, tamamen ilgisiz bilgi malzemesi olarak, "kendinde" haliyle mevcut değildir. O, daima bilgi sürecindeki kategorik unsur olarak işin içindedir ve bu unsur, kendi anlamını öncelikle ilişkili olduğu başka kutup vasıtasıyla, amaçladığı ve parçalarından inşa etmekte yardımcı olduğu içyapı formuyla kazanır. Öncelikle bu bakış açısı altında, "fiilî olan" kavramının kendi içinde taşıdığı belirlemelerde tam zenginlik ortaya çıkar; bu bakış açısı altında, fiilî olanın kendi içinde taşıdığı ayrılıkların saflığı ve mevcudiyeti açıkça görülür. Onların uyduğu forma göre, saf "olgusallığın" temel anlamı da değişir. Aklî olan olgusal olanla mantıkî karşıtlık taşımaz; tam tersine, aklî olan, olgusal olanı belirleyici asıl vasıtalardan biridir. Bu belirleme vasıtalarının değişimine göre, olgusal olanın kendisi, farklı bir zihinsel içerikle doldurulur. Olgusal olan, ona yöneltilen teorik soru ve bu karakteristik soru formlarının hepsinin içine giren özel kabuller gereğince, fizik bilimi verisine, tasvir edici doğa bilimi verisine, tarih verisine dönüşür.

Burada kendimizi fizik bilimi bağlamında problem koymayla sınırlandırırsak, o zaman duyusal algının "verilmişliği"nin hemen onun ilk baştaki temel yönelimi vasıtasıyla, nasıl kesin bir değişiklik yaşadığı ortaya çıkar. Çünkü sözü edilen ve "varolduğu" iddia edilen nesneler gibi basit duyumlamalar, fiziğin "veri"sini sırf duyusal özellik birlikleri içinde eritmez. Biz salt algı bilinci zeminin-

de durup kaldığımız sürece, *esse=percipi* tezinin titiz uygulanışına karşı hiçbir ciddi engel çıkarılmaz gibi görünmektedir. "Nesne", hiçbir zaman tek başına algılama formu içinde gösterilemese bile, bu alanın içinde elbette "basit fikirler"in salt yığını olarak tanımlanabilir bir görünüm taşır. Nesnenin birliği buna göre burada, en sonunda yalnızca isimsel birlik olarak ortaya çıkar. Berkeley şöyle söyler: "Görme yetisi vasıtasıyla ben, farklı kademelenişler ve niteliksel biçimlenmeler içindeki ışık ve renk fikirlerini tanıyorum. Dokunma yetisi vasıtasıyla ben, mesela sertlik ve yumuşaklığı algılıyorum. Şiddetli sıcağı ve soğuğu, hareket ve tepkiyi. Tat alma 508
yetisiyle tat duyumu almaktayım. İşitme yetisi, yankı duyumlamalarını, tona ve birlikteliğe göre kendi tüm çeşitliliği içinde zihne taşımaktadır. Bundan böyle bu duyumlamalardan bazılarının bir diğerine eşlik ettiği gözlendiği için, onların bir isimle gösterilmeleri gerçekleşir ve bu, bizim onları bir/aynı şey olarak görmemiz sonucunu doğurur. Mesela belirgin bir rengin, tat alma ve koku duyumlarının belirli bir yapı ve direşkenlikle birlikte ortaya çıktığı gözlendiğinde, o zaman bu duyumların toplamı "elma" ismiyle gösterilen belirli bir şey olarak kabul edilir; fikirlerin başka grupları ise bir taşı, bir ağacı, bir kitabı ve benzer duyusal şeyleri oluşturabilir."[25] Fakat algının "nesne"sinin isimsel olarak bu parçalanışı üzerine hüküm verilebilse bile, nesnede duyusal fikirlerin basitçe özetlenişinden tamamen başka bir şey konumlanıp düşünüldüğü için, fiziğin "nesnesi" algıyla ortaya çıkarılamaz. Nesne de karmaşık bir bütün oluşturur; fakat fiziğin nesnesi, etkilerin bir bütünü değil, sayı ve nicelik belirlemelerinin cisimleşmesidir. Bu nesnenin her bileşeni, nesnenin inşasında kullanılmadan önce, bir ete-kemiğe bürünme durumuna geçmek zorundadır. Bu bileşen, olguların salt bir "etki"sinden, saf bir nicelik değerine dönüşmüş olmalıdır. Burada ar-

[25] Berkeley, Principles of human knowledgw, Part. I, sect. 1.

tık tatma ya da koklama, işitme ya da görme duyumlamaları nesnenin yapı taşını oluşturmaz; onların yerine başka nitelikteki unsurlar geçmiştir. Şey bireysel şey olarak da, duyusal özelliklerin somut şekilde bir arada oluşuna son vermemiştir. Şey, tümü belirli bir nicelikler sistemi içinde karakterize edilen "değişmezler"in bütünlüğü haline gelmiştir. O, koku ya da tattan, renk ya da tondan "oluşmamıştır"; onun başka şeyler karşısındaki mevcudiyeti ve bireysel farkı, sözü edilen türden nicelik-değerlerinde temellenir. Kelimenin fiziksel anlamında bir cismin "doğası", onun duyusal görünüş niteliği vasıtasıyla değil, atom ağırlığı, öz-ısısı, kırılma katsayısı/üssü, soğurma katsayısı, elektriksel iletkenlik, manyetik alınganlık vs. vasıtasıyla belirlenir. Şeyin yüklem oluşa bu dönüşümü, elbette bütün bu belirlemelerle dolu olduğu düşünülen özneyi ilk baş-
509 ta henüz dokunulmaz kılmış gibidir. Çünkü müstakil fiziksel ve kimyasal değişmezler arasında varolan bağlantı biçimi, ilk bakışta, hiçbir şekilde duyusal özelliklerde rastlandığı şekildeki bir bağlantıyı düşündürmez; bu bağlantı, ilk bakışta duyusal özelliklerin bağlantısından daha sağlam biçimde "temellenmemiştir". Burada da biz, birbiriyle yan yana ve bir arada bulunmanın "niçin"ine derinlemesine bakamadan, bu bulunmayı basitçe kabul etmekle yetinmek zorunda kalırız. Ve elbette diğer taraftan fizik ve kimyanın son birkaç on yıllık zaman diliminde (1910-1920'li yıllar; çev.) gösterdiği genel gelişim, onların bu "niçin" sorusunu asla yok saymadıklarını gösterir. Bu gelişme, değişmezlerin bir arada bulunmasını sırf empirik olarak tespit etme noktasında durup kalmamış; tam tersine, genel sistem ilişkilerinin -ki onlardan hareket eden açıklama, belirli bileşimlerin ortaya çıkışını "anlaşılabilir" hale getirmeye çalışır- kuruluşu aşamasına geçmiştir. Bu anlaşılabilirlik elbette, dogmatik bir töz kavramı anlamında, "ilinekler" ve "kipler"in "tözün doğası"ndan hareketle kavranabilmesi ve sonuç olarak çıkarılabilmesi anlamına değil, farklı nitelikteki değişmezlerin ilişkisini belirle-

mekte ölçü olan sabit evrensel yasaların aranması anlamına gelir. Bu tür yasalara dayanılarak, artık daha önce tamamen benzemez biçimli olarak var olan ürünler, bir bakış açısından hareketle görülüp şekillendirilir; görünüşte çok ayrı türden olan şeyler, sadece benzer olarak değil, ayrıca özdeş olarak da tanınır. Modern fiziğin bu düşünsel temel eğilimi, önce kararsız ve tek tek problemlerle sınırlanma şeklinde, sonra kesinlikle genele ve en genel olana bilinçli dönüşümle birlikte ortaya çıkmıştır. Özel maddelerin fiziksel ve kimyasal tepkisini tasvir eden sabiteler, birbirine daha da yaklaşır. Onlardan birinin, diğerleriyle sabit ilişkilerle bağlanması başarılır. Mesela Dulong ve Petit 1819 yılında, bir elementin atom ağırlığıyla onun özgül ısısı arasında, başka bir ilişkinin olduğunu keşfederler. Bir elementin özgül ısısı onun atom ağırlığıyla ters orantılıdır. Bu bağıntının teorik olaral açıklanıp onaylanışı, Richarz'ın, ısının kinetik teorisinden onu sonuç olarak türetmeyi başarmasıyla gerçekleşir. Diğer taraftan Dulong-Petit yasasına göre, bütün sabit elementler için aynı değere sahip olması gereken sonucun, bazı elementler -düşük atom ağırlıklı- incelenince, atom ağırlığından ve özgül ısıdan büyük ölçüde ayrıldığı görülünce, "teori" ve "deneyim" arasında bir gerilim ortaya çıkar. Bu ayrılmalar, Einstein'ın 510
bu konudaki daha önceden var olan gözlemi, quantlar teorisinin temel görüşlerini hareketsiz cismin ısı teorisine uygulayarak yeni bir teorik tümel-ilişki içine yerleştirmesiyle anlaşılabilir. Bu inceleme biçimine dayanılarak, şimdi, sabit bir cismin özgül ısısı ile "mutlak sıcaklık" diye adlandırılan sıcaklık arasında, Debye'nin önermelerinde kesin şekilde ortaya konulduğu gibi, yeni bir ilişki tespit edilir. Sabitelerin buna benzer başka bir "yaklaştırılma" biçimi, Maxwell belirli tözlerin optik davranışını gösteren sabitelerle onların elektriksel davranış sabiteleri arasındaki ilişkiyi kesin biçimde açığa çıkarmayı başarınca işin içine girmiştir. Elektromanyetik dalga teorisine dayanılarak, bir vasıtanın yalıtkanlık-sabitesinin, kırılma

indisinin karesiyle aynı olduğu sonucu çıkarılır. Fakat bu bağıntı da empirik olarak ilkönce sadece sınırlı kütlelerde geçerli olmuştu. Bu bağıntının tam empirik anlamda kanıtlanışı, mesela suda ya da alkolde değil, sadece gazlarda bulunabildi. Bundan başka burada da, deneyimin sunuyor gibi göründüğü "istisnalar", genel ve teorik düşüncelere dayanarak ortaya konmuş olan kuralların geçerliliğini yok edememiştir. Bu istisnalar, sadece bu kuralların kendileri tam bir belirlilik kazandığı noktada etkili olmuştur. Görünüşteki ayrılıklar, yalıtkanlık-sabitesi kavramının, ışık yayılması ile ilgili elektronlar teorisi vasıtasıyla net bir ifade ve belirlenim kazanması olarak açıklanmaktaydı.[26] Bugüne kadar bir-içinde-görme vasıtasıyla, incelenen sabitelerden farklı olarak kaydedilen ilkesel ilerleme konusundaki dikkat çekici ve metodik bakımdan da anlamlı bir örnek, Einstein'ın gravitasyon teorisi vasıtasıyla, ağır ve hareketsiz durma kavramı ile kütle kavramı arasında kurduğu ilişkide yatmaktadır. Saf empirik ilişki, burada uzun zamandan beri bilinmektedir ve Eötvös ve Zeemann'ın büzülme ölçümü aracılığıyla yaptıkları deneylerle kesinleşmiştir. Fakat Einstein'ın teorisindeki kesin sonuç, bugüne kadar kavranamaz bir veri olarak, bir "garip şey" niteliği olarak orada bulunmakta olan ağır ve hareketsiz kütlelerin eşdeğer olduğu düşüncesinin, bu teori vasıtasıyla tamamen yeni bir yorum kazanmasında yatar. Eski teorilerde salt bir "tesadüf" olarak ortaya çıkan ağır ve hareketsiz kütlelerin eşitliği, Einstein tarafından kesin
511 geçerli bir ilke haline getirilir. Ve artık eylemsizlik ve çekim olgularını aynı ölçüde kuşatan bir temel yasa, bu ilkeden hareketle bulunur.[27]

[26] Olgular için bkz. burada mesela Haas'daki anlatıma; Das Naturbild der neuen Physik (Yeni Fiziğin Doğa Tablosu) Berl. Ve Lpz. 1924.

[27] Ayrıntılı bilgi genel rölativite teorisinin meşhur anlatımında; mesela bkz. Laue, Die Rölativitatstheorie, II, s. 2 ff., 18 ff., Erwin Freundlich, Die Grundlagen der Einsteinshen Gravitationstheorie, (Einstein'ın Çekim Teorisinin Temelleri), s. 35 ff.

Bütün bu ilişkilerde ve bağlantılarda, sayı kavramının genel şematizmi, aracılık edici bir konumda olmuştur. Sayı, deyim yerindeyse farklı duyum alanlarının birbiriyle karşılaştıkları ve birbiri karşısında kendi özel ayrı-türdenliklerinden vazgeçtikleri soyut ortam olarak iş görür. Böylece mesela Maxwell'in teorisiyle, ışık olgusuyla elektriksel olguları sayılarla ifade etmeye ve tam olarak göstermeye girişti̇ğimizde, her iki olgu için aynı işaret niteliği ortaya çıktığından, ışık olgusu elektriksel olgularla bir olarak konumlanır. Optik olgularla elektriksel olgular arasında mevcut gibi görünen çatlak, Maxwell'in denklemlerinde ortaya konulan belirli bir **c** sabitesinin, boş mekândaki ışık hızının değeriyle tamamen aynı olduğu bilinir bilinmez kapanır. Duyusal özelliklerin ayrı-türdenliği, bu salt sayısal bağıntı formuyla aşılır ve fiziksel "varoluş"un eş-türdenliği kurulur. Planck bu konu üzerine şunları söyler: "Elbette elektro-manyetik olayların doğası bize, optik olayların doğası gibi kendiliğinden anlaşılır bir iz sunmaz. Fakat elektro manyetik ışık teorisini bir bulmacanın yerine başka bir bulmaca yerleştiren sakıncalı bir görüş olarak değerlendirmek isteyen kişi, bu teorinin anlamını yanlış tanımış olur. Çünkü bu teorinin başarısı, işte onun, bu noktaya kadar zorunlu olarak bir diğerinden ayrılmış şekilde ele alınan iki fizik alanını tek bir alan halinde birleştirmesinde; sonuçta bir alan için geçerli olan her önermeyi kolaylıkla diğerinde de uygulanabilir kılmasında yatmaktadır. Bu, mekanik ışık teorisinin erişemediği ve erişemeyeceği bir başarıdır." Teorik fiziğin ulaştığı özdeşlik, olguların tözsel "ilk temeli"nin özdeşliği değil, onların matematiksel anlatımının, sonuçta onların sembolik temsilinin özdeşliğidir. Buna göre matematiksel anlatımın işaret sistemi ne kadar çok mükemmelleştirilirse, bu anlatım bu işaret sistemi sayesinde olguların tamamını kuşatma; bu sistemde her tek olguya kendi yeri ne kadar mükemmel tahsis edilebilirse, sistem de, kendine özgü "açıklama" yolunda o kadar ileriye gitmiş olur. Bugün, temelde 512
sıralı bağlama ve anlatımın ilerleyişinden başka hiçbir şey olmayan

açıklamanın ilerlemesi, esasen fiziksel olay olarak gösterilebilecek olan şeylerin hepsinin çeşitliliğini kavramayı ve kuşatmayı sağlayan bir temel dizi olma noktasında kendini gösterir. Modern ışıma kavramı ve teorisi, daha önce birbirinden tamamen ayrı konumlanan alanları ve olayları bir çatı altında toplayabilmiştir. İlk olarak aydınlatıcı ışıma için geçerli olan bütün yasaların -kırılma ve yansıma, girişim ve düzlem kutuplaşması, yayılma ve soğurma yasaları- aynı şekilde tam olarak ısıtıcı ışımaya da tatbik edilebileceği bilinince, daha önce incelenen genel kabul anlamında, her ikisi arasında, ışık ve sıcaklığı algılama yolumuz olan duyumlamaların niteliksel olarak ayrımlaşmasını aşmayı sağlayan düşünsel bir "birlik" kurulmuştur. Aydınlatıcı ve ısıtıcı ışıma, artık -fiziksel yargının "objektifliği" anlamında- sadece saf bir sayı ve konum değeri vasıtasıyla, her iki nitelikteki ışınların "dalga boyları"nı gösteren belirli bir cetvel vasıtasıyla ayrılır. Aydınlatıcı ve ısıtıcı ışınlar arasındaki bu birleşmeye, spektrumun diğer tarafında kimyasal etkisi olan ultraviyole ışınlar eklenir. Işıma olayları alanında, bir taraftan Hertz'in dalgaları keşfetmesi ve diğer taraftan gama ve röntgen ışınlarının keşfiyle, çok derinden ve anlamlı bir birleştirilmişlik içeren yeni bir genişleme gerçekleşmiştir.[28] Gelinen bu noktada, her ışıma olayının tam kesin şekilde birlikli olarak temsil edilebileceği; bütün ışıma durumlarında, sadece belirli sayısal değerler ve onların belirli dönemleriyle birbirinden ayrılan elektromanyetik dalgaların söz konusu olduğu sonucu çıkmaktadır. Bize duyusal algı vasıtasıyla doğrudan temin edilmiş ve kolay ulaşılabilir nitelikteki olay alanı, bu tümel sistemin içinde sadece bir kesit; göreli olarak bütünüyle tamamen küçük çapta olan bir kesit olarak ortaya çıkar. İlkin röntgen ışınları vişneçürüğünün ötesinde 8'den 16 oktava kadar ve telsiz telgraf dalgaları alanı kırmızının ötesinde aşağı-yu-

[28] Ayrıntılar Planck'ın "Das Wesen des Lichts" (Işığın Doğası) makalesinde (1910); yeni baskı Physikalische Rundblicke, s. 129.

karı 30 oktavla başlarken, gökkuşağının kırmızıdan vişneçürüğüne kadarki renklerini içinde taşıyan spektrum, genel spektrumun içinde biricik bir oktav mekânını doldurur.[29] Spektrum türe özgü-fiziksel düşünme formunun ve sembollerin geliştirilmesidir; bu düşünme formu da, sembolleri, kendine uygun dil olarak sürekli gelişim içinde oluşturmuştur. Bu kuvvetli genişleme semboller vasıtasıyla kazanılmıştır; duyumlamanın sınırları, semboller sayesinde salt tesadüfî "insan biçimli" sınırlar olarak tanımlanıp dikkate alınmamaya başlanmıştır. 513

Bu genel gelişimde, sonuncu unsurun nasıl bağımsız bir pay taşıdığı; doğa nesneleri ve olaylarının evrensel bir sistematiğini kurmak için bilimsel formel bir dilin geliştirilmesinin ne kadar önemli olduğu, başka açılardan da gösterilebilir. Kimya, sadece kendi ölçme yöntemlerini sürekli yeniden-düzenlemekle "ispatlı" bilim haline gelmemiştir; ayrıca her şeyden önce, kendisine ait bu düşünsel vasıtanın daha da hassas hale gelişiyle, basit kimyasal formülden içyapı formuna kadar tüm yolu baştanbaşa geçerek ispatlı bilim haline gelmiştir. Bir formülün bilimsel değeri, sadece formülün verili empirik mevcudiyeti özetlemesinden ibaret değildir; bunun yanında formül yeni bileşenleri de kendinde toplamalıdır. Formül, doğrudan gözlemden önce, bağlam, bağlama ve dizi oluşumu problemlerini gösterir. Böylece formül, Leibniz'in "keşfin mantığı", *logica inventionis* olarak adlandırdığı şeyin en dikkat çekici vasıtalarından biri haline gelir. Yalnızca belirli bir molekülde bulunan atomların niteliğini, ayrıca onların miktarını ifade eden basit kimyasal formül bile, adeta verimli sistematik anlatımla doldurulmuştur. Mesela bu formüllerin dilinde klorun, hidrojenin, oksijenin ke-

[29] Ayrıntılı bilgi mesela Haas'da, a. a. O., s. 15 ff.; ayrıca Bavink'te, Ergebnisse u. Probleme der Naturwissenschaft (Doğa Biliminin Problemleri ve Sonuçları), Lpz. 1921, s. 98 ff.

sin bilinen bağlantıları *C1 DH, CI O_3H CI O_4H* olarak gösterilince, o zaman bu özetlemede bile, bu dizinin "eksik halkası" sorusu; adeta onun yeri peşinen belirlendikten sonra, empirik olarak da keşfedilebilir nitelik kazanan CI O_2H bağlantısı sorulmadan geçilemez. Burada, metodik olarak inşa edilmiş her tür bilimsel dili içinde barındıran bilgi değeri ortaya çıkar. Böyle bir dil, hiçbir zaman verili ve mevcut olanın salt bir işareti olmayıp, yeni ve bu güne kadar tam açığa çıkarılamamış bir alanı gösteren yön levhası olmaktadır. İnşa edilmiş dil, bir "iç değer biçimi" (interpolation) ve "dış değer biçi-
514 mi" (extrapolation) sürecinin yolunu açar. Yukarıdaki örneği aldığım yazar şu sonucu çıkarır: "Buradan, kimyasal formül dilinde sembollerle gerçeklik arasında yakın bir uzlaşmanın tedricen nasıl kurulduğu ve aslî olarak yalnızca maddenin özetlenişini onun merkezî ilişkilerine göre tasvir eden bu dilin, sembollerin oluşum biçimini nasıl tasvir ettiği ve bizi bu sembollere bakışa nasıl zorladığı görülmektedir. Artık bir gösterme yöntemi değil, keşif için bir ders kitabı, bir sentez metodu söz konusudur. ...Sınıflamamız yeni bir görüş kazanır. O, bize gözlemlerin kaderini ve doğasını sağlayan bir şey olarak boyun eğdiğimiz bir düzen anlamına gelmez; tam tersine, yaptığımız sınıflama, kendimizden hareketle oluşturduğumuz, tümdengelime dayanan bir düzen haline gelir ve işte bu, kimyanın kendine özgü niteliğini kazanmasını kolaylaştırır."[30] Eğer biz kimyasal formülü kendi gelişim aşamalarında, onun gerçekten "yapı formülü" haline geliş aşamalarında incelersek, bu özellik daha açık biçimde ortaya çıkar. Baeyer'in ifade ettiği çivit boyasının yapılış formülü, salt empirik tasvirin yerine gerçek-oluşsal bir inşayı koyar. Bu yapı formülü, söz konusu edilen bağlantıyı adeta gözümüzün önünde oluşturarak, sadece "oluşum" ile ilgili değil, aynı zamanda oluşumun "nasıl"ı ile ilgili bir bildirim haline gelir.

[30] A.Job, "De la méthode dans les sciences", toplu ciltteki "kimya" makalesi; Paris 1909, s. 126 f.

Son yüzyıl zarfında (19. yüzyıl; çev.) fizik ve kimyada kavram oluşumu konusunda ulaşılan büyük sistematik kazanımlar incelenince, "oluş"un bu değişiminin, adeta çok seyrek olarak bilimin özel alanlarında ortaya çıkan bir unsuru anlattığı; buna paralel olarak da bizim, bu değişimde bizzat fiziksel ve kimyasal kavram oluşumunun temel bir niteliğini görmemiz gerektiği açıkça ortaya çıkar. "Elementlerin doğal sistemi"nin düzenlenişi, -1870'de Lothar Meyer ve Mendelejeff buna teşebbüs ederler- salt düşünsel ve metodik bakımdan da önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Çünkü burada, elementlerin çeşitliliğini ve onların fiziksel ve kimyasal özelliklerinde görülen farklılığı basitçe kabul etme değil, bu çeşitliliğin bir bakışta kavranabilmesinde ve düzenlenebilmesinde, sağlam bir ilkeye göre sistemleştirilebilmesinde hareket noktası olabilecek bir bakış açısı gereği, önceki dönemlerden daha net ve bilinçli olarak ortaya konmuştur. Böyle bir düzenleyici ilke olarak, ilk önce atom 515
ağırlığı seçilir. Tam olarak bilinen elementler, kendi bağlantı ağırlıkları miktarı artışına göre arka arkaya sıralanınca, o zaman bu dizinin içinde her elemente, her element için karakteristik olan bir sayı vasıtasıyla, elementin "düzen sayısı" vasıtasıyla belirlenen sabit bir yer tahsis edilmiş olmaktaydı. Elementlerin düzen sayılarına göre gruplanmasında, onların en önemli özelliklerinin, kendine özgü bir periyodiklik gösterdiği görülmüştür. Bu özellikler, tüm alana rastgele saçılmamıştır. Onlar ortaya çıkarken sabit tekrarlanan bir kural izler. Lothar Meyer'in ortaya koyduğu gibi, bilinen atom yoğunluğu eğrileri, bu kuralın varlığını ve niteliğini çok açık biçimde gösterir. Bu eğrilerin benzer yerleri üzerinde -kendi alt ya da üst dallarında, kendi maksimum ya da minimumlarında- bulunan elementler, en önemli kimyasal ve fiziksel özellikleri içinde, kendi birleşme değeri, uçuculukları, genişleme yetenekleri, elektriksel ve termik performans yetileri vs. içinde, birbirine benzer olarak ortaya çıkarlar. Özelliklerin "düzen sayısı"na bu şekilde bağlı olma keyfiyetinin derin ve sistematik bir "temele" sahip olması, onların

herhangi bir şekilde bizzat atomun "doğası"nda demir atmış olmaları gerektiği kabulüne götürmüş, periyodik sistemi ilk keşfedenler de bu kabulün etkisi altında kalmışlardır. Bu kabul onlara, gerçek motiv olarak, araştırmalarının yol gösterici öznel ilkesi (maksim) olarak hizmet etmiştir. Fakat bu maksim, en başta henüz gerçekten "kurucu" bir anlamdan hayli uzaktır. Çünkü bir elementin atom ağırlığı ya da atom yoğunluğu ile onun özel kimyasal-fiziksel davranışı arasındaki ilişki, ilk önce yalnızca olgu olarak tespit edilmiş ve ilk başta bu olgu ile ilgili olarak gerçekten yeterli teorik hesap yapılamamıştır. Böylece doğal sistemin periyodik çizelgeye dayalı temsilinde her elemente verilen düzen sayısı, ilk önce basitçe geleneksel işaretler olarak iş görmüştür. Her elementin özellikleri, belirli sınırlar içinde bu işaretlerden okunabilmekteydi; fakat onlar kendi içlerinde belirli bir fiziksel anlam taşımamaktaydılar. Teorinin daha sonraki gelişimi ise, artık bu "anlam"ın daha genişçe bilinmesinde ve üzerinde çalışılmasında; böylelikle de geleneksel düzenin gerçekten sistematik bir düzene dönüştürülmesinde yatmaktadır. Bu yolda atılan ilk adım, röntgen ışınlarının spektroskopisinden çıkarılabilen yeni ve net bir düzen ilkesinin kazanılmasında ya-
516 tar. Farklı elementler, kendi karakteristik röntgen tayflarına göre, bir dizi halinde düzenlenmeye çalışıldığı zaman, bu dizinin içinde tek tek çizgilerin artan titreşim sayısı yönünde, bir unsurdan diğer unsura kaymasının, artan atom ağırlıklarına göre dizilişte ortaya çıkan kurallılığı düşündüren yasalılık içinde izlediği ortaya çıkmaktadır. Moseley tarafından 1913 yılında ortaya konulmuş olan yasaya göre, kare sayısı karakteristik bir röntgen çizgisinin titreşim sayısından hareketle, neredeyse tamamen çizgisel olarak, kimyasal elementin düzen sayısıyla değişir. Bu durum, işte bu düzen sayısının derin bir fiziksel anlamını düşündürmüştür. Çünkü modern teorik temel fikirlere göre, optik spektrum ve ayrıca kimyasal olarak kendine özgü olan özellikler, büyük ölçüde "dışta kalan" özelliklere, atomun çevresel özelliklerine dayanırken, röntgen spektrumu-

nun oluştuğu yer, atomun çekirdeği, gerçekten atomun içidir.[31] Empirik olguların daha genişçe bilinmesi, özellikle "izotop" adı verilen şeyin keşfi ve izotop teorisinin oluşturulması, bundan sonra doğal sistemin düzenlenişinin önceki hareket noktasını teşkil eden atom ağırlığının kimyada egemen konumunu kaybetmesine ve bu konumun, bundan böyle başka bir kavrama, "çekirdek yükü" kavramına geçmesine sebep olmuştur. Moseley'in kendisi bile, bu kavramı sisteminin merkez noktasına yerleştirmiştir. O, "düzen sayısı"nı basitçe atom çekirdeğinin pozitif yükünü ifade eden sayı olarak yorumlamıştır. Çekirdek yükünün bu sayısallığı, artık gerçek ve kesin dizi ilkesi olarak görülür. Bir elementi periyodik sistemdeki yerine yerleştiren "numara"yı, elementin "düzen sayısı"nı, şimdi onun çekirdek yükü sayısı karşılamaktadır. Diğer taraftan bu sayı, çekirdeği kuşatan elektronların sayısını bildirmektedir. (van den Brock 1913) Böylelikle Bohr'un atom teorisinin temelini oluşturan, atom çekirdeğinin pozitif elektriksel yükünün elementten elemente bir birlik etrafında arttığı varsayımı, "düzen sayısı"nın aranan fiziksel anlamı olarak ortaya çıkar. "Atomun içten çevresine kadar yapısı, elektriksel yolla ve birlikli olarak çekirdek yükünün miktarıyla düzenlenir."[32] Sommerfeld "Atomun Yapısı ve Spektral Çizgiler" eserinde, bu gelişimin zihinsel getirisini şöyle özetler: "Biz on yıl önce henüz sisli durumdaymış gibi görünen bir amaca eriştik. Bir periyodik sistem teorisine."[33] Bu teorinin saf mantıkî niteliği incelenince, teoride işlenmiş olan başarının, gözlenebilir olanın,

517

[31] Burada özellikle izlemesi gerekli olmayan bu düşünce gelişiminin tüm ayrıntıları için, Sommerfeld'deki anlatımları işaret ediyorum. Atombau und Spektrallinien (Atom Yapısı ve Spektral Çizgiler), Braunschweig 1924, kısım 3; ayrıca Paneth, Das natürliche System der chemischen Elemente (Kimyasal Elementlerin Doğal Sistemi) (Handbuch der Physik, hg. von Geiger u. Scheel, Bd. XXII, Berlin 1926, s. 520 ff.)

[32] Ayrıntılı bilgi Paneth'de, a. a. O., s. 551 ff., Sommerfeld, a. a. O., Kap. 2, s. 73 ff., Kap. 3, s. 168 ff.

[33] Sommerfeld, a. a. O., Kap. 3, 4, s. 179.

empirik-belirlenebilir olanın çevresinde nasıl kesin şekilde durup kaldığı, buna rağmen onun, Locke'un kendi töz öğretisinde anlattığı şekildeki her şeye katlanan "emprizm"in dışına nasıl çıktığı anlaşılır.[34] Locke'un töz öğretisi, tözü, "içsel bağ"la birbiriyle bağlanmış olan özelliklerin salt bir yığını olarak tanımlar; fakat bu öğreti, diğer taraftan bu içsel bağı dogmatik metafiziğin anladığı anlamda bir *vinculum substantiale** olarak düşünmez; tam tersine söz konusu öğreti, yalnızca kapsayıcı genellik ve yasalılık anlamında, bağlantının "zorunluluğu"nu soruşturur. Bu yasalılık, hiçbir zaman tek tek "olayların" gözlemiyle kazanılmaz; bu gözlem o kadar geniş yapılabileceği halde, gözlemin kesin belirleyiciliği her zaman belirli bir kurgusal bakış noktası ve kurgusal ilkeler gerektirir. Bu bakış noktaları, empirik malzemeye çok az dayatılabilir; buna paralel olarak da onlar, malzemenin kendisini doğrudan o kadar az anlayabilir. Bundan dolayı fizikte ve kimyada kavram oluşumu, aynı şekilde saf matematikte de geçerli olduğu gibi, gerçek-oluşsal kavram oluşumu olarak kendini gösterir. Fakat burada hedef edinilen oluş, adeta kategorik değil, hipotetik niteliktedir. Biz elementlerin çeşitliliğini genel dizi yasasından ortaya çıkartmak için, bu genel dizi yasasıyla başlamıyoruz; tersine, salt empirik çokluğu adım adım "aklî" bir çokluğa dönüştürmek için, farklı düşünsel eklentiler içindeki "verili" çeşitliliğin altına, düzenleyici bir ilke yerleştir-
518 mekle yetiniyoruz.[35] Bu ilkenin kendisi hiçbir zaman bize "veril-

[34] Bkz. yukarıda s. 506.

* Tözsel bir bağ

[35] Modern teorisyenlerin, fiziksel kavram oluşumu ve fiziksel metotların bu niteliği konusunda çok bilinçli olduklarını, mesela Sommerfeld'in bir anlatımı gösterir. "Biz bu kurguyla (radyoaktif değişim önermelerini ve izotoplar teorisini açan yeni teorik tabloyla), ilkönce olayların zemininden uzaklaştığımızı vurgulamak zorunda değiliz. ...Buna rağmen böyle incelemeler bu zamanlarda zarurîdir. Radyoaktif-olmayan maddelerdeki izotopların kanıtı, açıkça periyodik sistemdeki oluşsal ilişkilere göre iz aramayı ve değişim önermelerini tüm sisteme yaymayı gerektirir; bu kanıt çekirdeklerin de bileşik, kurulabilir bir şey olmasını çok yüksel ihtimal haline getirir. Böylelikle bize yeni bir araştırma alanı, ...çekirdek fiziği açılır."

memiştir"; gerçi o sürekli "sorulmaktadır." Bütün doğa teorilerinin asıl başarılarından biri de, bu görevin mükemmel şekilde başarılmasında yatmaktadır.

Bu teorinin modern formu, tarihsel süreçte gelişerek, "bireysel sabiteler"den "evrensel sabiteler"e geçişin nasıl gerçekleştiğini, işte bu ilerlemenin, tüm doğabilimsel bilgi sürecinin nasıl en önemli ve verimli motivlerinden birini oluşturduğunu çok açık biçimde gösterir. Mesela modern spektroskopinin başlangıcında, Balmer'in 1885 yılında hidrojen için ortaya koyduğu yasa yatar. Bu yasa, bu spektrumun farklı çizgilerinin dalga uzunluklarının, $\frac{1}{\lambda_n} = R\left(\frac{1}{4} - \frac{1}{n^2}\right)$ formülüyle ifade edilebilmesini anlatır. Bu formülde **R** bir sabiteyi ve **n** bir tamsayıyı ifade eder. Bu formülde ortaya konan **R** niceliğini Balmer, hidrojene özgü bir temel sayı olarak görmüştür. O, gelecekteki araştırmalara, başka elementler için de benzer sayılar bulma görevi yükler. Problem genişçe araştırılınca, burada hidrojen için kesin şekilde tesbit edilmiş olan sayı gibi bir temel sayının, diğer bütün elementlerin spektrallerinde de tekrarlandığı görülür. Balmer'in formülü artık, ona Rydberg ve Ritz tarafından bildirilmiş olan yapı içinde, tüm spektroskopinin temeli haline gelmiş olan genel-geçerli bir yasanın salt özel-durumu olarak ortaya çıkar. Rydberg ve Ritz'in $\frac{1}{\lambda_n} = A - \frac{R}{(n+a)^2}$ formülünde ya da Ritz'in genelleştirilmiş $\frac{1}{\lambda} = R\left(\frac{1}{n_1^2} - \frac{1}{n_2^2}\right)$ formülünde **R** sayısı, artık her elementin spektrali için geçerli olan evrensel bir sabite anlamına gelir. Bu Rydberg-Ritz sayısı, bu nedenle artık hidrojenin kendine özgü özelliğini göstermez; tersine o, tamamen başka bir ilişkiyi işaret eder. Bu ilişkinin hangi nitelikte olduğu, sadece tüm problem önermesinin yeniden genişletilmesiyle kesin şekilde belirlenebilmiştir. Niels Bohr, "Hidrojen Spektrumu Üzerine"[36] (1913) adlı makale- 519

[36] Yeni baskı içinde: N. Bohr, Drei Aufsatze über Spektrum und Atombau (Atomun Yapısı ve Spektrum Üzerine Üç Yazı) (Sammlung Vieweg, Heft 56); 2. Bs. Braunschweig 1924.

sinde, spektral yasaları hem bizzat kendi içinde araştırmaya, hem de her şeyden önce bu yasaların elementlerin başka özellikleriyle ilişkisini soruşturmaya geçerek, ısıtıcı ışıma ve ayrıca radyoaktif olguların durumuyla kazanılmış olan deneyimleri spektroskopik olaylarla bağlayan ve bütün bu deneyimleri ilkesel bir bakış noktasından hareketle yorumlamayı esas alan bir atom yapısı kavrayışı ortaya koymuştur. Şimdi öncelikle Balmer serisinin gerçek bir teorisi elde edilmiştir ki, bu teorinin büyük başarısı, hem dizinin formülünü bizzat kurabilmesi, hem de evrensel sabite R'yi tam olarak hesap edebilmesidir.[37] Bu sabitelere bugüne kadar yapışmış gibi görünen her "tesadüfîlik", bu hesaplamayla artık onlardan ayrılmıştır. O, artık -Bohr'un teorisinin temellendiği hipotetik kabullerin içinde- "zorunlu" bir şey olarak bilinmektedir. Bu "zorunluluk", tesadüfîliğin artık bizzat kendinde ve kendisi için bulunmaması; tam tersine onun evrensel anlamının, başka sayı değerlerine dayandırılmış olması anlamına gelir. Rydberg-Ritz sabitesi gibi Balmer sayısının da quantlar teorisinin genel düşünsel çerçevesine eklenmesi ve bu sayıların ***h*** niceliğine bağlanmasıyla, Planck'ın quantum etkisi -diye adlandırılan şey-, öncelikle gerçek anlamda "kendiliğinden anlaşılır" olmuştur. Buna karşılık doğmatik emprizm, belki, bu tümel gelişimle adeta hiçbir şeyin kazanılmadığı, Planck'ın quantum etkisinin kendisinin en sonunda salt bir vakıadan, bizim, herhangi bir şekilde derin olarak "kavrayamadan" basitçe hazmetmek zorunda olduğumuz bir olaydan başka hiçbir şey olamayacağı fikriyle itiraz edebilir. Fakat fizik teorisinin gelecekteki gelişimine bu türden bir itirazın, sonuçtan önce davrandığı ve bu itirazla teorinin gelişimine keyfî sınırlar yerleştirileceği bir yana bırakılırsa, bu gerekçelere dayalı itirazla, fizik teorisinin karakteristik mantıkî ayırı-

[37] Bohr'un Balmer serisi üzerine teorisi ile ilgili ayrıntılar özellikle Sommerfeld'de; a. a. O., Kap. 2; 4

cı-niteliği yanlış tanınmış olur. Çünkü bu teori fiilen pek aşılamayacağı halde, sonuçta teorinin anlamı ve değeri, onun bize bu alanın içinde fiiliyatın farklı derecelerini ve kademelerini bizzat tanıtmasında ve onun bu kademelerin çok ince ayrıldığını öğretmesinde yatar. Eğer bu farklılıklar yeniden birleştirilebilirse, bu teorinin tüm 520
kazandırdıkları kaybolur.[38] Teorik düşünme, tek tek olgulara farklı bir "zemin" belirlemek ve onları, kendi zeminlerinin bu ayrımlaşmaları sayesinde, düzenlenmiş ve sınıflanmış hale getirmektir. Popüler bir kavram olan "şey kavramı"nın gerçekleştirdiği sentezde birbiriyle çok yakın bulunan şey, kanıtlı yasa kavramlarında temellenen teorik bilimin obje kavramlarında, net ve açık bir ayrılık kazanır. Bu artan ayrılık, görünüşte karşıt durumda olan sürecin, yani ilerleyen "genelleştirme" sürecinin amaçladığı asıl sonuçtur. Modern fizikçi, doğanın gerçek "objektifliği"nin nerede olduğu sorusuna, sadece "evrensel sabiteleri" bildirerek cevap verebilir ki, fizikçinin araştırması bu sabitelerin tespiti ile sona erer; diğer taraftan fizikçi, bu evrensel sabitelerden bireysel sabitelere, özel şey sabitelerine kadar giden yolu izler. Fizikçinin sisteminin zirvesinde, boşluktaki ışık hızı, asıl quantum etkisi vs. gibi tek bir gözlemcinin duruş noktasından ve kendine özgü özelliğinden bağımsız olarak kendini gösteren ve bütün "öznel" sınırlılıklardan kurtulan sabit nicelikler bulunmaktadır.[39] Olguları fiziksel olarak nesnelleştirme yolu, salt maddî-sabiteden, yani şey birliklerinin özgülüğünden kuşatıcı yasa-birliklerinin genelliğine yükselmekte yatar. Modern quantum teorisinin kabul ettiği gidiş, bunun için özellikle dikkat çekicidir. Planck'ın kendisi, "Quantlar Teorisinin Ortaya Çıkışı ve Bugüne Kadarki Gelişimi Üzerine" adlı yazısında[40] sergilediği genel

[38] Bkz. yukarıda s. 475 ff.

[39] Bu konudaki ayrıntılı bilgi Planck'ta, Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung (Yeni Fiziğin Mekanik Doğa Seyri Karşısında Konumu), (1910); yeni baskı "Physikalische Rundblicke" (Fiziksel-Panorama)'da, s. 38 ff.

bakışta, ilk ilkesel fikirleri ve denemelerinin, Gustav Kirchoff tarafından ortaya konan ısıtıcı ışıma yasasına nasıl bağlı olduğuna işaret etmiştir. Bu yasayla, yayılan ve soğurulan ısı ışımasının, ısıtılan cismin kendine özgü özelliğinden tamamen bağımsız olduğu kesin biçimde tespit edilmiştir. Yasa böylelikle, sadece sıcaklık ve dalga boylarına bağlı olan, ama herhangi bir tözün kendine özgü özelliğine bağlı olmayan genel bir fonksiyonun mevcudiyetini göstermek-
521 tedir. Bununla ortaya konan fiziksel problemin daha genişçe izlenişi ise, tekrar iki önemli evrensel sabitenin belirlenişine gitmekteydi. Wien tarafından 1893 yılında keşfedilen kayma yasası, dalga uzunluklarının ve mutlak ısının üretimi olarak tanımlanan yeni bir sabiteyi ortaya koyarken, Stefan-Boltzmann yasasına göre -bu yasaya göre bir cismin enerji salma yetisi onun mutlak ısısının dört gizli gücüyle orantılıdır- bu iki değer arasındaki ilişki sayısı, Stefan sabitesi olarak gösterilen ve bütün cisimler için aynı kalan bir sayı olarak ortaya çıkmaktaydı. Burada özel olarak izlenmiş olan sorular ise ilk defa birleşmiş ve Planck'ın 1900 yılında geliştirdiği quantlar teorisinin temel bakış açısıyla birden bire bir çözüme kavuşmuştur. Bu kavrayış üzerine inşa edilen Planck'ın genel ışıma yasasından, Stefan'ın ve Wien'in sabitelerinin empirik olarak bulunan değerlerini iki temel nicelikle, ögesel etki quantumu niceliklerı ve hidrojen atomunun kütlesinin niceliğiyle bağlayan iki denklem ortaya çıkmaktadır.[41] Özel alanlar ve problemlerin mevcudiyeti, şimdi teorik yönelişten hareketle yorumlanmakta ve anlaşılmaktadır. Öncelikle, eğer temel fiziksel kavramlar sırf "olaylar"ın ifadesi olarak değil, bu tür yönelişlerin ifadesi olarak anlaşılırsa, onların başarılarına, bilgi eleştirisi yaklaşımı açısından haklılık ka-

[40] Nobel-Vortrag 1920; yeni baskı Physikalische Rundblicke, s. 148 ff.

[41] Bu konuda ayrıntılı bilgi mesela Reiche'da, Die Quantentheorie, ihr Ursprung und ihre Entwicklung (Quantlar Teorisi, Kaynağı ve Gelişimi), Berlin 1921; ayrıca Haas'da, Das Naturbild der neuen Physik (Yeni Fiziğin Doğa Tablosu).

zandırılabilir. Özellikle bu kavramların, "doğal" dünyaya bakıştaki şey kavramlarından önce sahip oldukları üstünlük bilinebilir. Şey kavramları "birleştirildiklerinde", temel fiziksel kavramlar da "birleşmektedir"; şey kavramları salt kendine özgülükler olarak özgülükleri bir-arada oluşturdukları yerde, temel fiziksel kavramlar, gerçek evrensel birlik-konumlamalarına yönelmektedir. Bu sentez, yani bu yeni düzen formu, öncelikle fiziksel cisimler ve olayların dünyası olarak adlandırdığımız dünyayı bizim için açmakta ve bu dünya bize, bizim onu orada durarak bütün olarak kendi içinde bütünleşmiş bir sistem olarak gözlemleyebileceğimiz ve değerlendirebileceğimiz duruş yerini göstermektedir.

3. Modern fizik sisteminde "sembol" ve "şema"

Doğabilimsel kavram oluşumu analizi üzerinde, geriye doğru 522
bakarak bu analizin sonuçlarını genel problemimizle bağlamak için durmaktayız. Fiziksel dizi oluşumu formunun ve bu form vasıtasıyla oluşturulan yeni düzenin, aynı zamanda yeni bir "nesneyle ilişki" biçimini nasıl yerleştirdiğini ve temellendirdiğini gördük. Fiziksel temel kavramlar, Kant'ın tanımladığı anlamdaki gibi gerçekten sentetik kavramlardır. Onlar "bağdaştırma kavramları ve böylelikle objenin kendisinin kavramları"dır.[42] Fakat eğer bilgi eleştirisi için kavram formu ile nesne formu arasındaki, formel ve maddî anlamda "doğa" arasındaki bu karşılıklı ilişkinin gösterilmesi yeterliyse, o zaman burada söz konusu edilen problem sembolik formlar felsefesi için de en baştan daha geniş bir çerçeveye ait olmuş olacaktır. Bilgi eleştirisi, matematiksel doğa biliminin imkânını sorar; sembolik formlar felsefesi için doğa bilimi, sadece objektifleştirmenin özel bir durumu olarak söz konusu edilir. Kanıtlamaya dayalı bilimin dünyası, sembolik formlar felsefesi açısından başlangıç

[42] Bkz. Kant, Prolegomena, s. 39

olarak değil, kökleri daha başka ve önceki oluşturma tabakalarına kadar inen bir nesnelleştirme sürecinin son aşaması olarak ortaya çıkar. Bu noktada ise, fiziksel dünyanın "düşüncedeki" mevcudiyetini daha önceki dünya kavrayışı tabakalarının "mevcudiyeti" ile karşılaştırma ve onların bağlandığı ve ayrıldığı noktaları, onların ortak ve özel ayrımlaşmalarını sorma gereği doğar. Daha önce izlediğimiz şekildeki üç form dünyasının inşasında, ortak bir ilk motiv var mıdır? Bu motivin mitik kavramlardan dil kavramlarına, dil kavramlarından fiziksel yasa kavramlarına geçişte yaşadığı karakteristik dönüşümler, zihinsel dönüşüm ve şekil değişimleri nelerdir? Her zihinsel oluşta, ikili belirleyicilik ayrılabilir. Her zihinsel oluş, doğal ve saf-"organik" oluşa, organik oluş gibi süreklilik yasasına boyun eğdiği kadarıyla akrabadır. İzleyen aşama, önceki aşama karşısında yabancı-biçimli bir şey anlamına gelmez; sonraki aşama, sadece önceki aşamada örtülü ve temeli atılmış bir şeyin gerçekleşmesidir. Diğer taraftan tek tek aşamaların bu iç içe kavranışı, onların açık ve net olarak karşı karşıya olduklarını kabul etme-
523 yi gerektirir. Çünkü her yeni aşama, kendine özgü ve özlü bir talep ortaya koyar ve zihinsel olanın yeni bir normunu ve "idea"sını kurar. İlerleme kesintisiz şekilde ortaya çıktığı halde, sonuçta bu ilerleyişte sürekli olarak zihinsel anlam vurgusu değiştirilir. Bu değişimlerin hepsinden, gerçekliğin yeni bir "genel-anlamı" ortaya çıkar. Biz bu vurgu değişiminin yönünü, sembolik oluşum sürecinde, bu oluşumun içinde mevcut üç durum ve üç boyutu ayırmak suretiyle gösterebilmekteyiz.[43] Daha önce, temsil alanını ifade alanından ayırdık. Fakat her ikisi de artık üçüncü bir alana bağlanır. Çün-

[43] Devamı için bkz. "Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie" (Sembol Problemi ve Felsefenin Sistemindeki Yeri) yazımdaki ayrıntılı anlatıma. Makale Halle'de Üçüncü Estetik ve Genel Sanat Kongresi'ne sunulmuştur (1927) ve Dessoir'da, Estetik ve Genel Sanat Dergisi'nde (c. XXI, s. 191 ff.) yayınlanmıştır; makaleden bazı alıntılar ilerde sunulmuştur.

kü temsilin dünyası nasıl salt ifadenin alanından çözülüp ayrıldıysa, temsilin dünyası ifadenin dünyası karşısına nasıl yeni bir ilke yerleştirdiyse, aynı şekilde en sonunda ifadenin dünyası da, bizzat kendisinin dışına doğru verimli biçimde gelişir ve saf bir anlam dünyasına geçer. Biz, içinde bilimsel bilginin formunun öncelikle gerçekten kurulduğu ve bu bilginin hakikat ve gerçeklik kavramının, "doğal dünya görüşü"nün hakikat ve gerçeklik kavramından kesin şekilde ayrıldığı bu geçişin nasıl olduğunu göstermek zorunda kalacağız. Fakat burada da -"ifade"den "temsil"e ilerleyişte olduğu kadarıyla- çözülme ansızın vuku bulur. Düşünce, sanki yapışık organlarla tutturulmuş gibi, zorunlu bir kendini açma eğilimi ve yasasıyla, sürüklendiği ve ilerlediği alanda hapsolmuş kalır. Bu diyalektikte, ikili hareketin bu karşıtlığında, doğabilimsel kavramın dünyası inşa edilir. Bu kavram "seyir" ve dilsel temsil alanını doğrudan terk etmez; fakat doğabilimsel kavram, temsilin ve seyrin alanını bizzat kendisiyle, kendi gerçek formuyla kapsadığı ölçüde, bu alana aynı zamanda başka bir nitelik damgalar. Bu iz bırakma biçimi, öncelikle bırakılan izleri salt ürün içinde incelemekte takılıp kalmadığımız zaman, açıkça ortaya çıkar. Biz bu izleri, sırf üretim içinde göstermek yerine, bizzat üretim esnasındaki vasıtaları aramak ve bu izleri bu üretmenin biçimi ve yönü içinde takip etmek zorundayız. Ayrılma öncelikle, bize tamamlanmış ve sistemleşmiş 524
olarak sunulan bütün karıştırma ve geçiş formlarına şekillendirici güçlerle nüfuz ettiğimiz ve onları kendi etkileyicilikleri itibarıyla önümüze yerleştirdiğimiz zaman, sorumuzu sırf esere yöneltmek yerine yeni oluşturma formunun dayandığı "enerjilere" yönelttiğimiz zaman, gerçekten görülebilir ve kendiliğinden anlaşılabilir hale gelir.

İlk form -ki duyumlayan ve hisseden özne, bu formun içinde bir yaşama dünyasına "sahiptir"- öznenin "ifade yaşantıları"nın bir çeşitliliği olarak bu dünyaya sahip olmasında yatar. Yaşama dünyası

özneye, objektif işaretlerle, değişmez nitelik ve özelliklerle birlikte "şeyler"in bir bileşimi olarak verilmeden uzun süre önce, bu dünya, bu şekilde düzenlenmiştir.[44] Bizim "varoluş" ya da "gerçeklik" olarak adlandırdığımız şey, ilk başta sadece saf ifade kesinlikleri içinde bize aittir. O halde burada bile biz, dogmatik sensüalizmin hareket noktası olan "salt" duyumlama soyutlamasının dışında bulunmaktayız. Çünkü öznenin, kendi "karşısında bulunan" şey olarak deneyimlediği içerik, Spinoza'nın kelimeleriyle ifade edilirse, asla "bir tahta üzerindeki suskun resim"le aynı nitelikte olan salt bir dış içerik değildir. Bu içerik adeta şeffaftır; o bize doğrudan, onu baştan sona gösteren iç yaşantı hakkında, kendi varoluşu ve öylevarlığı içinde bilgi verir. Dilde, sanatta, mitosta gerçekleştiği şekildeki biçim verme, bu ilk ifade olgusuna bağlıdır; hatta dil ve sanat, mitosa o kadar yakın bulunuyor gibi görünmektedir ki, onlar tamamen bu alanda temellendirilebilirler. Mitos ve sanat, kendi yapılanmaları içinde o kadar yükselebilmelerine rağmen, sonuçta birincil ve tam "ilkel" ifade yaşantıları toprağında kök salmış halde kalır. Dil elbette, yeni dönüşümü, yeni bir "boyuta" geçişi, bu ikisinden daha net olarak bildirir. Gerçi ifade dünyasıyla dilin bağlantısında şüpheli bir durum yoktur. Gelişmiş dillerin kelimelerinde, hep sabit bir ifade değeri, belirli bir "fizyonomik" nitelik barınır.[45] Fakat bununla anlatılmak istenen şey, dili kendine özgü zihinsel mevcudiyeti içinde kurmak için, dilin dışında kavranması gereken tek bir
525 motivin mevcudiyetidir. Çünkü esas dilsel temel ürün kelime değil, cümledir; dilsel "bildirim" bu üründe gerçekleşip tamamlanır. Her

[44] Bkz. yukarıda s. 71 ff.

[45] Bkz. özellikle Heinz Werner'in yeni çalışmalarına; Über allgemeine und vergleichende Sprachphysiognomik (Genel ve Karşılaştırmalı Dil Fizyonomisi Üzerine), Kongressbericht des 10. Kongresses der Ges f. experimentelle Psychologie, Jena 1928; Über Sprachphysiognomik als eine Methode der vergleichenden Sprachbetrachtung (Karşılaştırmalı Dil İncelemesinin Bir Metodu Olarak Dil Fizyonomisi Üzerine), Zeitschr. f. Psychologie, Bd. 109, 1929.

salt bildirim cümlesi, belirli bir konumlamayı kendi içinde bulundurur; bu cümle, tasvir etmek ve temellendirmek istediği "nesnel" şey-durumuna dayanır. "-dır" bildirme eki, dilin yeni boyutu ve saf "temsil fonksiyonu" açısından, ona vurulan en saf ve özlü damgadır. Bu damgaya gelince; elbette onun akılcı değerini çok yüksek seviyeli değerlendirmek gerektiği halde, bu damga başlangıçta henüz adeta cisme yapışmış halde bulunmaktadır. Her dilsel anlatım, temaşa dünyasına bağlanmış kalır ve daima bu dünyaya geri döner. "Görsel karakteristik izler", dilsel adlandırma sürecini ayrıştırır ve resmeder. Dilin en yüksek ve özel düşünsel başarılarına ilerlediği ve şeyleri ya da özellikleri, olayları ya da eylemleri adlandırmak yerine, daha ziyade saf ilişkileri ve bağlantıları gösterdiği yerde, bu saf işaret etme eylemi, somut-görsel anlatımın sınırlarının dışına çıkar. Mantıkî belirlemenin altına, her zaman yeniden bir tablo, bir seyir şeması yerleştirilir. Yüklemli bildirim cümlesinin "-dır"ı, dilsel olarak genellikle öyle gösterilir ki, ona görsel bir yan-anlam yapışır; düşünsel ilişki yerine, mekânsal bir varlık; orada ya da şurada-varlık; ilişkinin geçerliliği yerine bir varoluş bildirimi geçirilir.[46] Böylece dilin malı olan her mantıkî belirlenim, ilk başta dilin "işaret etme" gücü ve yetisi içinde kesinleşmiş olmaktadır. Dilin nesnelleştirme süreci, "burada" ya da "orada"yı, bu işaret edici zamire, yani belirli bir yer işaretine bağlar. Dilin amaçladığı nesne, dil için Aristotelesçi anlamda τόδε τι (nedir), konuşanın önünde bulunan ve parmakla gösterilebilen bir şey olur. İsimleştirme, şey konumlamasının kendisi, -belirli artıkel gibi- işaret edici zamirlerin sürekli gelişimlerinden başka bir şey olmayan dilsel oluşumlara hizmet ediyor gibi görünür.[47] İçine dilin adeta ilk önce iyice yerleştiği ve oradan hareketle kendi egemenliğini giderek görsel gerçekliğin bütünü üzerine yaygınlaştırdığı alan, mekân alanıdır. Bu iler-

[46] Bkz. özellikle c. I s. 286 ff. ve yukarıda s. 87 f.

[47] Bkz. özellikle c. I, s. 149 ff.

lemede biz, ayrıca üç aşamalı gidişi ayırabilmekteyiz. Dil, görsel dünyayla ilişkisinin, ilk başta doğrudan bu dünyanın içeriği ile doldurulduğu ve onun bu içeriği adeta bizzat kendi içinde tuttuğu nok-
526 tada yatmaktadır. Dil bazen, yansımalı oluşumlarda belirli bir nesnel olayı ifade etmeye çalışır; bazen rastladığı belirli fizyonomik nitelikleri belirginleştirir ve ögesel ses oluşumu farklılıklarıyla -sürekli ve süreksiz ünsüzler, ince ya da kalın ünlü tonları vasıtasıylabilinir yapar. Dilin, duyusal etki ve duygu değerlerine böyle direkt yakınlaşmaktan vazgeçtiği ve ses dünyasına gerçekten uygunluk taşıyan dünya olduğu noktada, dilde, en azından dıştaki nesnelerin ilişkilerini, seslerin ilişkilerinde herhangi bir şekilde ifade etme çabası barınır. "Mimiksel" ifade "benzerlik" ifadesine doğru gelişir. Dil oluşumu sürecinin asıl akılcı sonucu ise, bu aşamaların da dışına ulaştırır. İlkin dil saf sembolik ifade haline geldiğinde, dilin dünyasıyla doğrudan algının dünyası arasında herhangi bir -doğrudan ya da dolaylı olsun- "benzerlik" görüntüsünün kaybolduğunda, bu sonuç doğar. Öncelikle dil bu net ve açık ortadan kaldırmayı, bu uzaklaşmayı gerçekleştirip kesinleştirdiğinde, o tümüyle kendi kendisine erişmiş olur. Artık dil, zihnin özerk bir oluşturması olarak onaylanıp öyle anlaşılabilir.[48]

Doğabilimsel düşünmedeki kavram formunun gelişimini dil formunun gelişiminin karşısına koyduğumuzda, en baştan başka bir zemin üzerinde hareket etmiş oluruz. Farklılık, özellikle doğabilimsel kavram oluşumunun -ki bu oluşumu biz bazı aşamalarında gözleyebilmekteyiz- ilkesel olarak sırf ifade dünyası dışında olduğu noktada meydana çıkar. Doğa bilgisinin görevi bile, o kadar mükemmel vasıtalarla işe başladığı halde, bu dünyadan bilinçli biçimde belirgin bir uzaklaşmayı kendi içinde taşır. Düşünceye dayalı inceleme, araştırma ve bilme nesnesi olarak "doğa", insan "öznel"

[48] Ayrıntılı bilgi c. I s. 135 ff.

duygunun dünyası ile doğa arasında çatlak gerçekleştirmeyi öğrenir öğrenmez, insan açısından gerçekten verili konumda olmuştur. "Doğa" kendi tekrarlanışı içinde deneyimlenen, deneyim yaşantılarının akışından ortaya çıkan ve gerçek mevcudiyet itibarıyla bir öz olarak yaşantıların karşısında bulunan, sürekli ve tek düze sürüp giden varlık alanıdır. Fakat öznel duygulanım alanından ayrılma, başlangıçta doğrudan duyumlama alanını henüz el değmemiş halde tutar. Özne, gerçeklikle temasını ve gerçekliğe dayanmayı terk etmeden, duyuların alanından ayrılamaz. "Ben" ile "dünya" arasındaki mesafe bir kez yerleşip tanındıktan sonra, mesafeyi aşmak için, geride duyusal algının gösterdiği yoldan başka hiçbir yol kalmaz gibidir. Eğer biz algının içinde sadece kendi gerçek özgülüğümüzün değil, ayrıca nesnel formun, bizzat nesnenin varlığının farkına varırsak, "algı", mesafe koymuş olur. Böylece teorik kavram, algıyı adeta tüketmek ve algının içinde kesinleşmiş olan tüm gerçeklik içeriğini ele geçirmek için, ilk başlangıçta algıya sarılır. Fakat bu amaca ilerleyişte, Platon'un da bizzat kendinde deneyimlediği ve her teorik bilginin zorunlu kaderi olarak tasvir ettiği kendine özgü "düğüm noktası" ortaya çıkar. Şeylere, *πράγματα* (pratik olan)'a yönelme yerine, *λόγοι* (sözler)'e, düşüncede olanlara geriye dönüş gereği doğar.[49] Burada çatlak yeniden açılır; "gerçeklik" ile "kavram" arasındaki bağ tam bir bilinçlilikle koparılır. Gerçeklik üzerinde, "görüntü"nün gerçekliği olarak yeni bir evren yükselir: Saf anlam dünyası. Bilginin tüm hakikati, güvenilirliği ve sağlamlığı, artık bu dünyada temellenir. Bu arada diğer taraftan, "anlamlar"ın, "idealar"ın dünyası, empirik-duyusal dünyayla her türlü "benzerlik"ten vazgeçse bile, bu dünyayla ilişkisiz olamaz. Yeni çağda pozitif bilimin temellendiricileri, Galilei ve Kepler gibi Yeni Platoncular bu ilişkiyi talep etmekle kalmazlar, ayrıca ilişkiyi yeni bir bi-

527

[49] Platon, Phaidon, 99 D ff; bkz. yukarıda s. 384

çimde kurma yoluna girerler. Onlar belirli temel kavramlardan, "hipotezler" ve temel kabullerden hareket ederler. Bu hipotezler ve kabuller, duyusal olarak gerçek olan içinde, doğrudan bir "karşılığa" sahip değildir; ama buna rağmen bu gerçeklik "sistemi"ni, onun sürekli düzenini anlaşılabilir hale getirmeyi isterler. Bu iş müstakil kavrama ve kabule değil, kabuller sistemi açısından uygun bir durumdadır. Böylece burada da, modern bilim gerçek anlamda sembolik hale gelmeye karar vermekle, onun gerçekten sistematik olması keyfiyeti ortaya çıkar. Modern bilim şeylerle "benzeşme"sini gözlerden ne kadar uzak tutarsa, olgunun ve varlığın
528 yasalılığı da o kadar açık ve kavranabilir gelir. Fakat "klasik" mekaniğin temellendiricileri de, Galilei, Kepler, Huygens, Newton da bu gelişimin sonunda değil, ilk başında yer alırlar. Onların başarısı, gerçekten, empirik seyirden saf seyre adım atmaları, dünyayı algıların bir çeşitliliği olarak değil, niceliklerin, figürlerin ve biçimlerin çeşitliliği olarak kavramalarıdır. Bu figüratif senteze de aynı zamanda belirli bir sınırlama, saf mekânın "gerçekliği"yle ilgili sınırlama siner. Mekân, bütün geometrik ve mekanik modellerin inşasında bir şema ve örnek model olarak iş görür. Klasik fizik, empirik görüntülerin çokluğunu bu örnek modellere dayandırır ve onda tüm bilimsel doğa açıklamalarının gerçek ilk-örneğini görür. Böyle olmakla birlikte, gelişim sürecinde, mekanik doğa seyrinden modern "elektrodinamik" dünya tablosuna doğru bir adım atılır. Bu gelişme, doğa kavrayışının yeni bir tipini oluşturur. Bu kavrayışın içinde, sadece özel duyu verileri etkisiz hale gelmemiş, ayrıca "seyir"in dünyasının önceki formunda var olan destek de ortadan kalkmıştır. En gelişmiş/soyut evrensel doğa kavramları öyle şekillenmişlerdir ki, onlar artık doğrudan bir açıklama imkânından uzaklaşmışlardır. Bu kavramların gerçekleştirdiği fonksiyon, onlara uygun düşen özel "anlam", onların genel ve en genel tam denklik-ilkelerini kapsamalarında yatmaktadır. Bu ilkelerin içeriği ise, seyir içinde

kendini doğrudan gösteremez. Bundan dolayı biz, elbette sadece sabit bir metodik yönelimi, yani dil formunun incelenişinde gördüğümüz kategorileri, doğabilimsel kavram formunun gelişiminde de aradığımız zaman, burada da en başta "mimiksel" bir aşamanın bulunduğu, ondan sonra nihayet gerçek-sembolik kavram oluşumu formuna erişilinceye kadar, "benzerlik" aşamasından da geçilebildiği söylenebilir.

Bu yargıyla biz, henüz somut biçimde gerçekleşmeyi ve onaylanmayı bekleyen soyut bir şema elde etmedik. Biz böyle bir şemayı, doğa bilgisinin tarihsel yürüyüşünü izlemek suretiyle de elde etmeye çalışmamaktayız[50]; tersine, şemayı sadece doğa bilgisinin ha- 529
reketini felsefî sistemler içinde incelemek suretiyle elde etmeye gayret etmekteyiz. Üç büyük isim: Aristoteles, Descartes ve Leibniz, bizim genel doğa teorisinin ve onun mantıkî formunun ilerleyişini kendilerinden özet olarak alabileceğimiz isimlerdir. Aristoteles'in fiziği ilk gerçek doğa bilimi örneğidir. Elbette haklı olarak, bu kıvancın bu fiziğe değil, atomculuğun kurucularına ait olduğu düşünülebilir. Fakat atomculuk, her ne kadar atom ve "boş mekân" kavramlarında kesin biçimde temellenmiş anlayış ve gelecekte ortaya çıkabilecek her doğa açıklaması için metodik bir çerçeve oluşturmuş olsa da, bu çerçeveyi dolduramamıştır. Çünkü atomculuk, antik çağdaki biçimi içinde gerçekten köklü doğa problemini, oluş problemini başarıyla çözümleyememiştir. Atomculuk beden problemini, bütün duyusal "özellikleri" saf geometrik belirlemelere, atomların düzeni ve durumuna, atom formuna dayandırmak suretiyle çözer. Fakat atomculuk, her şeyden önce, değişimi ifade edecek hiçbir genel düşünme vasıtası, atomların karşılıklı etkileşimini kavranır hale getirebilen ve yasalı olarak belirleyen hiçbir ilke içer-

[50] Burada ayrıntılı olarak ele alınamayan modern doğa kavramının tarihi için, bilgi problemi konusundaki eserimde yer alan ayrıntılı açıklamaları göstermeliyim.

mez.[51] Öncelikle Aristoteles -ki ona göre doğa kendi kendinde bir hareket ilkesine sahip olarak kendini göstermektedir ve bu yönüyle de salt sanat üretiminden farklıdır-, bizzat hareket olgusunun analizini yapar. Fakat bu analiz, metodik bakımdan incelenince, ikili ve kendine özgü-çelişen bir nitelik taşır. Bu analize baştan sona kadar mantıkîlik yol göstermiştir. Bu analiz, oluşu, Aristotelesçi metafiziğin en genel ve temel kavramlarına, "madde" ve "form" a dayandırarak açıklar. Fakat diğer taraftan bu en yüksek kategorileri somut-doğa olgularında kullanılabilir kılmak ve onların açıklanışında verimli hale getirmek için, onları, basitçe duyusal etkinlik çevresine uygunluk taşıyan inceleme ve deneyimlere bağlamak zorundadır. Aristoteles'in unsurlar öğretisi, ilkesel bakımdan bu alanın üstünde değildir. Bu öğreti duyusal verileri düzenler ve sınıflar; onları gruplar içinde toplar; fakat onların kendisinde hiçbir gerçek
530 yapı değişimi, hiçbir düşünsel yeni damga öngörmez. Bu bakımdan Aristoteles'in fiziğinin temel kavramları, onun fonksiyonu ve başarısı içinde saf dilsel işaret-kavramlarından daha ileri boyutta bir zenginlik taşımaz. Dil bile duyusal olguların çeşitliliğini belirli özellik çerçevelerine ayırır; o "ağır" ve "hafif", "soğuk" ve "sıcak", "kuru" ve "ıslak" şeklinde karşıt kavram çiftleri oluşturur. Aristoteles'in fiziği, bu karşıt çiftlere bağlıdır. Bu çiftler, Aristoteles fiziği için parçalanmaya uygun ve buna ihtiyaç gösteren belirlemeler değildir. Bu fizik, kendi tarafından στοιχεία (saflık), temel mevcut parçalar öğretisini bu belirlemeler üzerine inşa eder. Soğuk ve ıslak olmanın birbiriyle bağlanışı suyu, soğuk ve kuru olmanın birbirine bağlanışı yeri meydana getirirken, sıcak ya da kuru niteliklerinin bağlantısından ateş, sıcak ve ıslak olmanın bağlantısından hava or-

[51] Bu eksikliğin, atomculuğun gelişimini ne kadar çok etkilediği ve atomculuğu yüzyıllarca geri planda bıraktığı, özellikle Lasswitz'in (Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2. Bande, Hamb. u. Lpz. 1890) mükemmel anlatımından anlaşılabilir.

taya çıkar. Ayrıca bütün bu unsurlara sırf tesadüfî olarak yapışmayan, onların içsel özünden, tözsel formundan doğan belirli bir hareket biçimi, onlara karşılık gelir. Gökyüzü cisimlerinin oluştuğu esir tabakası tözü, sonradan olmamış ve ebedi olduğu için, bu töze sonsuz, başlangıçsız ve bitimsiz bir hareket; dairesel bir hareket tahsis edilir. Ateş, mutlak hafif element olarak kendi doğası gereğince yukarıya doğru; yer, mutlak ağır element olarak aşağı doğru gitmeye çabalar. Böylece biz, bu fizikte doğrudan gözlemden elde edilmiş olan duyusal deneyimlerin, mantıkî belirlemeleri ve teleolojik ilkeleri ve normları, göreli ayrımlaşmamış bir birliği nasıl oluşturduğunu görmekteyiz. Belki Aristoteles'in doğa sistemine üstünlük sağlayan ve onu yüzyıllar boyu kesin egemen kılan şey, işte bu ayrımlaşmamışlık, saf düşünsel olanla empirik olanın bu "somutlaşması"dır. Bu somutlaşmada, sırf bir tek-işleyişten daha önemli olan başka bir şey kendini gösterir; onda, doğabilimsel kavram oluşumunda aşılan belirli bir düşünme formu, tipik ve gerçekten "klasik" bir görünüm kazanmıştır.

Yeniçağ felsefesi, bu düşünme formunu, onun ürünlerini değil de kabullerini reddederek feshetmekle işe başlar. Descartes'ın felsefesinin inşa temeli olan yeni hakikat kıstası, "tözsel formlar"ın dünya tablosunun egemenliğini parçalar. Sadece "açık ve seçik" görülebilen şey, hakikat ve gerçek bilgi değeri gerektirir. Açık ve seçik kavrayış ise, hiçbir zaman duyusal olandan elde edilemez. Böylece asıl doğa kavramlarının oluşumunda, duyusal içerik, daha uzun süre işin içine giremez. Duyusal içerik, en son kalıntısına kadar yok edilmek zorundadır; onun yerine saf matematiksel sayı ve nicelik belirlemeleri geçirilmelidir. Descartes'ın bunun için açtığı yol meşhurdur. Duyumlamanın bütün nitelikleri, doğanın nesnel görüntüsünden uzaklaştırılır. Onlar nesnenin özelliğini değil, yalnızca algılayan öznenin özelliğini ifade eder. Böylelikle objektif karakteristik bir belirti olarak, sadece tat ve koku, renk ve ton orta-

531

dan kaldırılmamış; aynı zamanda sertlik ya da ağırlık gibi özelliklerin de artık doğal cismin zorunlu ve temel özelliklerini teşkil etmesi durumu sona ermiştir. Bizim bu isimle kanıtladığımız şey, ilkesel bakımdan, algının doğrudan belgesi olarak doğa cismine verdiğimiz diğer duyusal niteliklerle aynı çizgide yatmaktadır. Eğer biz öznel temas ve kas duyumunu dikkate almadığımızı düşünürsek, bu noktada ağırlık ve sertlik de ortadan kalkar. Temas etmeye çabaladığımız bütün cisimlerin çok hızlı biçimde önümüzden geçip gittiği -ki tabii aynı hızla onlara ellerimizle dokunuyoruz- bir dünyada, hiçbir sertlik ya da yumuşaklık tasarımına erişemezdik. Şüphesiz bu dünyada da cismin "objektif" tanımlanışı, tıpkı bizim dünyamızdaki gibi bir tanımlama olacaktı. Çünkü bu dünya, sadece geometrik belirlemeleri, uzunluk, genişlik ve derinliği kendi içinde kuşatır.[52] Böylece bizim madde olarak adlandırmaya alıştığımız şey, kendi saf varlık niteliğine göre, mekâna, yayılıma indirgenmiştir. Ve böylelikle tüm ispatlı doğa bilgisi açısından yeni bir norm ortaya konmuştur. Sadece doğanın içeriksel doluluğunu ve çeşitliliğini bir form çeşitliliği vasıtasıyla, geometrik bir şematizm vasıtasıyla ifade edebildiğimizde, doğanın kavranışından, onun içindeki varlığa ve onun yasalılığına hakiki bir vukufiyetten söz edilebilir. Bu şematizmde duyumlama elementleri yerine saf temaşa elementleri geçmiştir. Descartes ilk metodik-temel yazısında, "Regulae ad directionem ingenii" (Aklı Doğru Kullanmanın İlkeleri)'de "duyumlama"nın kaybettiği yerinin yeniden iadesini, salt görsel şe-
532 malar vasıtasıyla talep etmiştir.[53] Onun tüm fiziğinin, -"Dünya" yazısından "Felsefenin İlkeleri"ne kadar- bu temel ve baş fikrin mantıklı biçimde izlenişinden ve geliştirilmesinden başka hiçbir şey olmadığı söylenebilir. Doğa olaylarının "akılcı" bir analizine giden yol, mekansal seyirden hareketle açılır; akılcı analizin bizi terk ettiği yerde; olguların geometrik olarak resmedilebilirliği sona erdiğinde, kavrayışımız da sona ermiştir.

İşte bu noktada, Leibniz'in kartezyen fiziğe yönelttiği eleştiri işin içine girer. Çünkü Leibniz ilk başta geometriden değil, aritmetikten hareketle konuya girer; bu aritmetik de, Leibniz'e göre sadece özel bir birleştirme durumudur. Buradan hareketle o, form kavramını yeni bir evrensel içerikle doldurur. Formun, mekân formu olarak belirlenmesi gerekliliği, "form"un özü değildir; daha ziyade form ilkesel ve ilk bakımdan mantıkî formdur. Kanıta dayalı bir kavramayı mümkün kılan form yasalılığı, çeşitliliğin, ayrıntılı olarak elde edilebilecek herhangi bir düzenleyici bağıntı vasıtasıyla belirlendiği ve buyruk altına alındığı her yerde mevcuttur. Bu bağıntıyı sistematik olarak mükemmelleştirip cisimleşmiş şekilde ortaya koymak ve onlardan tek tek her birinin kendi içyapısını, genel-mantıkî "tip"ini belirlemek, Leibniz'in bilim öğretisinin görevi haline gelir. Böylelikle doğa nesnesi ve bilgisi problemi de, en baştan geniş bir düşünsel çerçeve içine yerleştirilmiş olur. Olgunun "realite"si, onun "objektif" özelliği, artık salt geometrik belirlemelere dayanmaz; tersine öncelikle geniş ve karmaşık bir belirleme-kipi temele yerleştirilir. "Biz olgularda, realitenin başka hiçbir kıstasına sahip değiliz; biz onların sonsuz bir hakikatle olduğu gibi, birbiriyle de uzlaşmasından başka bir şey talep edebiliriz. ...Bunun başardığından başka bir hakikat ve gerçeklik, yararsız bir arayıştır: Septikler yeni ve başka bir şey talep etmedikleri gibi, dogmatikler de yeni ve başka bir şey vaadedemezler."[54] Bu "sonsuz hakikatler" altında, geometrinin aksiyomları, sadece, doğa bilgisinin normu için asla deneme konusu yapamayacağımız bir özel durum teşkil eder. Bu yeni kazanılmış duruş noktasından hareketle Leibniz kartezyen 533
doğa sisteminin temellerinde, Descartes'ın kendisinin Aristoteles

[52] Bkz. özellikle Descartes, Principia philosophiae I, 53; II, 4 u.ö.

[53] Bkz. Regulae XIV.

[54] Leibniz, Philos. Schriften (Gerhardt), II, 282 f., IV, 356 u.ö.

fiziği hakkında yaptığından hiç de aşağı kalmayan keskinlikte bir eleştiri yapar. Aristotelesçi doğa açıklamasının, duyusal alımlamanın sınırlarını tanımadığı ve esas itibariyle bu sınırları aşmadığı şeklindeki eleştiri nasıl etkili olmuşsa, aynı şekilde Leibniz de kartezyen tözün tanımına, bu tanımın salt görsel-anlatılabilir olanın sınırlarının içinde bulunduğu ve böylece onun, "hayal gücünü", "tasarlama yetisini" kavrama yetisi üzerine bir kadın-yargıç yaparak yerleştirdiği fikriyle itiraz eder. Gerçek bir doğa teorisi ise, ancak biz her iki sınırdan, görsel olduğu gibi duyusal sınırdan da vazgeçmeyi öğrendiğimizde ortaya konabilir. Mekanikten dinamiğe, salt "seyir"den güç kavramına ilerlemek zorundayız ki, güç kavramı, sadece duyulabilirlikten değil, ayrıca türlü doğrudan anlatımdan uzaklaşmak anlamına gelir. "Descartes genel, yalnızca hayal gücünde temellenen salt yayılım içinde var olması gereken cisimsel töz kavramının yanlış değil, eksik olduğunu kabul etmediği sürece, onun, cismin doğasını doğru olarak yakaladığına hiç kimse inanmaz. ...Çünkü cisimde, büyüklük ve nüfuz edilemezliğin dışında, yani güçleri incelerken dayanak olan şeyden başka bir şey kabul edilmelidir. ...Böylece biz saf matematiksel, temaşasına kolay ulaşılacak temellerin dışında, yalnızca saf kavrama yetisiyle kavranabilen başka metafiziksel temeller kabul etmek zorundayız. Ve maddî kütleye yüksek seviyeli ve formel bir ilke eklemek zorundayız. Çünkü cisimsel şeylerin hakikatleri hakkındaki bilginin tamamı, salt matematiksel ve geometrik temel önermelerden, büyük ve küçük, figür ve çizgi aksiyomlarından, parça ve bütün aksiyomlarından türetilemez; tam tersine bunun için bizim neden ve sonuç üzerine, eylem ve etkilenme üzerine başka önermelere ihtiyacımız vardır."[55] Bu nedenle Leibniz'in kartezyen öğretiye suçlama olarak

[55] Leibniz, Specimen dynamicum, Pars I; Mathemat. Schriften, hg. von Gerhardt, Bd. VI, 235, 240.

yönelttiği şey, bu öğretinin de daima cisimlere yapışmış, yayılımlı kütlenin mevcudiyetinden ayrılmamış olmasıdır. Leibniz'in fiziği en son kesin adımı atmalıydı. Bu fizik, düşünceyi, duyusal algının zorlayıcılığından olduğu gibi görsel olan içinde tutuklanmışlıktan da kurtarmalıydı. Öncelikle doğanın evrensel bilgisine giden yol, gerçekten burada açılmış gibi görünmektedir. Leibniz'in bilgi öğ- 534
retisinin temel önermesi: "*Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*"* burada da kanıtlanmalıydı; gerçekliğin "doğası" üzerine en son bildirimler, salt "düşünülebilir" hakikatlerde temellenmeliydi.

Fakat bununla konulmuş olan felsefî talep, fiziğin tarihinde ilk önceleri çok derinlemesine etkili olmamıştır. Leibniz'in empirik fiziğe verdiği şey, esas itibariyle enerjinin korunması ilkesinin keşfiyle aynı yolda birleşen "etkili gücün korunması" önermesinin formüle edilmesiyle sınırlı olmuştur.[56] Leibniz'in güç kavramı ise, onu başka bir yola götürür. Leibniz güç kavramını "madde" ve fiziksel cisim problemi yerine, "monadlar" problemi için temele alır. Bu metafiziksel dönüşüm, doğabilimsel düşünmenin ilerlemesi için hiçbir kazanım sağlayamayacaktır. Bu düşünme, kendi tarihsel seyrinde ilk olarak Newton'un "Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri"nde göstermiş olduğu şekilde, gerçekten başka "tümevarım" metotlarını izler. Ve en büyük felsefî doğa bilgisi sistemleri, Leibniz'e değil, Newton'a başvurur. Bununla, felsefî ilkeler öğretisinin gelişmesinde ilk olarak kendine özgü bir geri dönüş ortaya çıkar. Leibniz'in "aklîleştirme" eğiliminin karşısına, Kant'ın "saf seyir" kavramı çıkar. Kant'ın saf seyir kavramında, Leibniz'in reddettiği geometrik kurgunun sınırsız egemenliğine eski saygınlığı tekrar iade edilmiş gibi görünmektedir. Çünkü kavrama yetisi kavramı se-

* İlk fikirler tam olarak anlamlı hale getirilemezse, anlam yararsızdır.

[56] Bu ilişki üzerine ayrıntılı bilgi, Leibniz'in sistemi üzerine yazımda; kısım VI, s. 302 ff.

yirde "şematize" edilmedikçe, empirik hakikat üzerine, nesnel geçerlilik üzerine hak iddia etmez. Ve bu "bilfiil varolan haline getirici" şema, aynı zamanda "sınırlandırıcı" şemadır. O, kavramı mekânsal-zamansal anlatılabilirlik sınırları içine hapseder. Şimdi aşkın estetik ve aşkın mantık arasında var olan ve akıl eleştirisinin tüm inşasını belirleyen karşılıklı ilişki ve belirleyicilik ortaya çıkar. Diğer taraftan ise, mantıkçı ve saf aklın analizcisi olarak Kant da, saf akıl kavramlarının fonksiyonunu zorunlu olarak şöyle tanımlar: Saf akıl kavramları geniş ve genel bir anlam taşır; onlar kendi anlamı içinde değil, kullanımlarında, seyrin alanıyla sınırlanmış ola-
535 rak ortaya çıkar. Böylece mesela töz kavramı yalnızca görsel-olmayan nitelikteki akılcı bir sentez formunu kendinde taşır. Töz kavramı deneyimin nesnesini kuran saf ilişki kavramları arasında yer alır; o, "deneyimin benzerliğine" aittir ki, bu benzerlik vasıtasıyla duyusal görünüşlerin tamamı, birlikli bir sistem, bir "bağlam" halinde birleştirilebilir. Fakat bu işlemi gerçekleştirebilmek için, töz kavramı, belirli mekânsal-zamansal şemalara bağlanmak zorundadır. Bununla, -mekân değişmezi ve şey değişmezi formundaki- direşkenlik zorunlu şart haline gelir ki, nesneler olarak görünüşler mümkün deneyim içinde yalnızca bu şart altında belirlenebilir. "Bir filozofa sorulur: Duman ne kadar ağırdır? O cevaplar: Yanan odunun ağırlığından, geride kalan küllerin ağırlığı çıkarılırsa, o zaman dumanın ağırlığını bulursun. Filozof o halde tartışılmaz olarak, bizzat ateşte maddenin (tözün) yok olup gitmediğini, maddenin formunun bir değişime uğradığını kabul etmektedir."[57] Tözlüğü, "madde"nin tüm zamansal değişimlerinde "aynı şey", kendisiyle özdeş ve direşken bir şey olarak kabul edilmesiyle aynı kefeye yer-

[57] Krit. d. rein Vernunft (Saf Aklın Eleştirisi), 2. bs. s. 228

leştiren bir sistematik temel önermede, bu nedenle, eleştirel sistemin içsel bir güçlüğü bulunmaktadır. Çünkü Kant'ın "kategorilerin aşkın tümdengelimi"ne dayanak ortaya koyduğu ilke, bu aynı kefeye koymayı temellendirme noktasında, kendi kendine yeterli değildir. Kant'a göre doğa, görünen doğa olarak, güvenilir ilişkilerden oluşur; "fakat bunun altında varlığını sürdüren sürekli ilişkiler vardır; bir nesne bize böylelikle verilidir." Bu değişmezlik niteliği için, oluşun akışında belirginleşmiş ve aynı kalan ilişkileri açık hale getirme, sürekli evrensel "değişmez miktarı" kesin şekilde ortaya koyma imkânından başka hiçbir şey gerekli değildir. Ve bu gereklilik, bizim bütün değişimler için bir alt temel olarak görmek zorunda olduğumuz maddî dayanağın konumlanışıyla hiçbir şekilde aynı anlamda olamaz. Varoluş içinde varlığını sürdüren bir şeyin tasarımı -Kant'ın özlü biçimde ifade ettiği gibi- direşken tasarımla aynı değildir.[58] Ayrıca Kant'ın, formel töz ilkesinin, mekansal-değiştirilemezin kabulüne, "madde" kavramına dönüştürmeyi kolayca gerçekleştirmesi, onun, Newton'un görüşüyle tarihsel ilişkisi 536
yoluyla esaslı biçimde sınırlandırılmıştır. Kant maddî tözü, tamamen bu öğretinin anladığı anlamda, mekândaki kendisi için şey; hareket eden, yani mekânda diğer şeylerin dışında varolan, diğer bütün şeylerden ayrılmış olarak varlığını sürdüren bir şey olarak açıklar.[59] Mekânın kendisiyle mekânı dolduran şeyin, yani mekândaki maddî-gerçek olanın bu şekilde bir diğerinden ayrıldığı; onların birbirinden adeta soyut olarak net biçimde ayrılmış iki varlık biçimine bölündükleri aksiyomu, bu noktada "klasik mekanik" sisteminden sonuç olarak çıkarılır. Fakat bununla elbette Kant'ın "saf seyir" görüşü ve onun "aşkın analiz"i ile "aşkın estetik" arasında

[58] Bkz. Krit. d. rein Vernunft, 2. Baskıya önsöz, s. XLI.

[59] Bkz. Kant, Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Dynamik, Lehrsatz 5. (Werke, Ausg. Cassirer, IV, 407)

kabul ettiği tümel ilişki, bu aksiyomun kendisi bir kez sallantıya girer girmez, klasik mekanikten genel rölativite teorisine geçiş gerçekleşir gerçekleşmez, zorunlu olarak ortaya çıkan bir güçlük içinde kendini bulur.

Biz buraya kadar, gelişimini burada izlediğimiz metodik problemi dolaylı olarak incelemekle yetinip, felsefî sistemlerdeki yansımasıyla kavramayı denedik. Bu nedenle artık problemin 19. yüzyıldaki gelişimine geçersek, o zaman bu kılavuz bizi terk eder. Çünkü bu yüzyılda, kendilerinde doğabilimsel ilkelerin ve metot görüşlerinin konumunu adeta direkt olarak okuyabileceğimiz, onları temsil eden büyük felsefî düşünce sistemleri artık yoktur. Felsefî bir sentezin yerine artık ilk bakışta ortak amaçlara yönelişi anlatmayan çok sayıda tek tek hareketler ortaya çıkmıştır. Elbette diğer taraftan teorik fizik, kendi gerçek içkin ilerleyişi içinde adeta yeni bir hedef hattı kazanan, tek tek görüşlerin hepsinin dağınıklığının ötesinde yavaş yavaş açıkça yeni bir tümel kavrayış normu elde etmiş olan alan olmuştur. Bu norm, her şeyden önce, onun içinde "kavram" ve "seyir" ilişkisinin yeni bir belirleniş kazanması ve bu ilişkinin klasik mekaniğin hedeflediği doğabilimsel bilgi ideali karşısında gerçek bir yön değişimi yaşamasıyla karakterize edilmiştir. Gerçi başlarda apaçıklık talebi doğabilimsel bilgi idealinde üstün yerini korumaktadır. Bir doğal olayın kavranışı, onun görsel bir modelle an-
537 latımıyla aynı kefeye konmaktadır. Fizik bu noktada, bu tek tek modellerin hepsinin yapılışı problemi hakkında, onların bağlantısı ve sistematik birleştirilebilirliği probleminden daha fazla endişe ediyor gibi görünmektedir. Aynı düşünür tarafından çoğunlukla aynı olgunun ya da yakın akraba olguların açıklanışı denemesinde, tamamen farklı sembolik anlatımlar birbiriyle yan yana yerleştirilir. Maxwell'in "Elektrik ve Manyetizma" yazısı gibi ilkesel bakımdan çok temel bir çalışma da, hemen hemen kaleydoskopik bir değişim

içinde önümüzden geçen ve kendinde tümüyle ayrı türden olan imgelerin bu şekilde dizilenişinde hiçbir kötülük bulmaz.[60] Maxwell'in kendisi, bu noktada bir geleneği izler, ama bu geleneğin ilkesel olarak aşılmasında, onun eseri ilk ve en önemli nüveyi kendinde taşır. William Thomson bu geleneksel kavrayışı tam tamına ve net biçimde şöyle formüle eder: "Biz 'doğanın bir olayını anlıyor muyuz, yoksa anlamıyor muyuz' sorusunun gerçek anlamı, bana öyle geliyor ki, başka bir soruyla, bizim olayı kendi parçalarının hepsinde temsil eden mekanik bir model inşa edip edemeyeceğimiz sorusuyla sonuçlanır."[61] Buna rağmen, 19. yüzyılın fiziğinde bu kavrayışa en baştan karşıt yönde etkide bulunan düşünsel güçler asla eksik değildir. Bu fiziğin genel zihinsel yapısı gösterilmek istenirse, onun bir semboller ve modeller fiziği olarak adlandırılmasından ziyade, bir ilkeler fiziği olarak adlandırılması gerekecektir. Gerçek kavga, metodik olarak asıl kavga semboller etrafında değil, ilkeler etrafında; doğa yasalarının farklı formlarının en kuşatıcı bir kural içinde özetlenişi etrafında ceryan eder. Bu bakımdan, enerjinin korunması ilkesinden genel görelilik ilkesine kadar, belirli ve tek anlamlı bir düşünsel gelişim çizgisi, izlenebilir. Bir ilke ise, kendi saf görsel temeli ve yorumunun imkânı keyfiyetini, ilk baştan, salt doğa kavramı hattından ayrı ve başka bir hat boyunca yerleştirir. Doğa kavramına gelince, bu kavramı basitçe, doğrudan verili duyusal-görsel verilerden elde edilen bir soyutlama olarak yorumlama ve bu nedenle, böyle bir soyutlamanın doğasıyla ilgili egemen kavrayış gereğince, onu, böyle verilerin toplamında eritmeye girişilebilir. Doğa açıklamasının ilkesi ise, hep ortaya konu- 538
labileceği gibi, adeta kendi genel mantıkî boyutu gereğince, başka

[60] Bkz. özellikle P. Duhem'in Les Théories électriques de J.Clerk Maxwell, Etude historique et critique, Paris 1902, yazısındaki eleştiri ve anlatıma.

bir geçerlilik çevresine aittir. Bu ilke, kendini bir kavramda değil, bir yargıda ifade etmekte ve genel bir önermede kendi ifadesini bulmaktadır. Bu türden tüm önermeler, özel bir konumlama-kipini kendi içinde taşır. Onun görsel olguların dünyasıyla ilişkisi, tamamen dolaylı bir ilişkidir. Bu ilişki, "anlam" ortamını geride bırakır. İlkenin anlamı, en sonunda, empirik ve bu nedenle de görsel olarak gerçekleşmek zorundadır; fakat bu gerçekleşme, hiçbir zaman direkt mümkün olmaz; sadece, ilkenin geçerliliğinin kabulünden, hipotetik bir tümdengelim yoluyla başka önermelerin türetilmesi şeklinde olabilir. Bu önermelerin, bu mantıkî ilerlemedeki tek tek durumların hiçbiri, bu noktada doğrudan bir görsel yorumlamaya uygun olmak zorunda değildir. Sadece mantıkî bütünlük olarak çıkarımlar dizisi seyirle ilişkilendirilip yine seyirde doğrulanabilir ve onaylanabilir. Eğer biz bundan dolayı, burada da fiziksel düşünmeyi dilsel düşünmeyle yeniden karşılaştırmak istersek, "model"den "ilke"ye ilerleyişin, dilin kelimeden cümleye gitmek suretiyle gerçekleştirdiğine benzer bir düşünsel işlemi kendi içinde taşıdığını söyleyebiliriz. İlkenin modelden üstün oluşunu kabul etmekle, fizik adeta kelimelerde düşünmek yerine cümlelerde düşünmeye ulaşmıştır. 19. yüzyılın fiziğinde, bu iki motiv arasındaki kavga, bazı somut tek tek örneklerde tam açıklığıyla gösterilebilir. Her şeyden önce enerji ilkesinin temellenişi ve kavranışında açıkça görülen farklı yönelişler vardır. Helmholtz'da "kuvvetin korunması" önermesi, mekanik dünya kavrayışının temel kabullerinden, basit bir çıkarımla elde edilir. Bu sonuç a priori kesindir; o, "doğanın kavranabilirliğinin şartı"dır. Fiziğin görevi, doğa olgularını, şiddeti uzaklığa bağlı olan, değiştirilemez nitelikteki büyülü ve sabit güçlere dayandırma noktasında belirginleşir. Bu postülattan ve ayrıca Newton'un genel hareket yasalarının geçerliliğinden hareket edildiği zaman, enerjinin korunumu önermesi, kendi asıl içeriği gere-

ğince, canlı güçlerin korunumu önermesine indirgenmiş olarak ortaya çıkar.[62] Fakat bu indirgeme, Robert Mayer'in enerji ilkesini 539
kanıtlarken ve açıklarken koyduğu amaç değildir. Mayer'in amacı, fiziksel olguların farklı alanlarını birbiriyle bağlayan, onları niceliksel olarak karşılaştırılabilir ve birbiriyle ölçülebilir yapan evrensel bir ilişkiden başka hiçbir şey değildir. Bu ilişkinin hakikati ve değeri, bu noktada bütün özel olguları mekanik olaylara dayandırmayı başarmaya bağlı değildir. İlke, bazı değişmez sayı ilişkilerine göre, hareketi sıcaklığa, sıcaklığı harekete dönüştürmekten söz eder. Fakat ilke bu ifadeyle, sıcaklığın, kendi fiziksel doğası gereği hareketten başka hiçbir şey olmadığını da hiçbir şekilde iddia etmez. Robert Mayer'e göre, enerji önermesinin değeri, onun bizi farklı biçimli olanı tam olarak karşılaştırma durumuna -bu karşılaştırmada ve karşılaştırmayla farklı olan şeylerin farklılığından vazgeçmeden- yerleştirmesinde yatmaktadır. Hareket ve durgunluğun birbiriyle özdeş oldukları sonucu çıkarılmadan onlar nasıl birbirine dönüşüyorsa, aynı şey bütün olgu alanları -ki onların bağlantısını bize, enerji önermesi, değişmez orantı sayıları vasıtasıyla, belirli eşdeğerlilikler vasıtasıyla öğretir- için de geçerlidir.[63]

19. yüzyılın enerjetizmi, bilindiği gibi, enerji ilkesini ilk keşfeden kişinin bu görüşlerine dayanarak, fizik alanında gerçekten zirvede yer alan bir tablo ortaya çıkarmak için bu görüşlere bağlanmıştır. Fakat, mesela W. Ostwald'ın bu bağlamda kinetik ısı teori-

---

[61] W. Thomson, Lectures on molecular Dynamics and the Wavw-Theory of Ligt, Baltimore 1884, s. 131; (Duhem, La Théeorie Physique, s. 112'den alıntı)

[62] Bkz. Helmholtz, Über die Erhaltung der Kraft (Gücün Korunumu Üzerine) (1847) (Ostwald'ın Pozitif Bilimin Klasikleri; Nr. 1, Lpz. 1889, s. 6 ff.)

[63] Bkz. özellikle R. Mayer, Bemerkungen über die Krafte der unbelebten Natur (Cansız Doğanın Güçleri Üzerine Görüşler), (1842) (Die Mechanik der Warme, 3. Aufl. Stuttg. 1893, s. 28); ayrıca Mayer'ın Griesinger'a 5 eylül 1842 ve 20 temmuz 1844 terihli mektupları. (Kleinere Schriften u. Briefe, hg. von Weyrauch, Stuttg. 1893, s. 187 ve 225)

sine karşı yönelttiği eleştiri[64] -bu teorinin fiziksel anlamı bir yana bırakılırsa-, bilgi eleştirisi bakımından da sorunun gerçek nüvesini tüm boyutlarıyla ortaya koymaz. Çünkü bu soru, doğa teorisinin içeriğiyle değil, daha çok doğanın formu, yapısı ve mantıkî sistemiyle ilgilidir. Mekanik hipotezlerin dikkate alınmaması ya da onların, belirli tek tek durumlarda taşıdıkları verimliliği inkâr etme isteği söz konusu değildir; tersine soru, bizim bu hipotezlere, genel fizik sistemi içinde hangi yeri vermemiz ve onlara hangi mantıkî güzergâhı tanımamız gerektiği noktasına gidebilir. Hipotezler fizik bilimindeki kavram oluşumunun zorunlu şartları ve fizik teorisi
540 oluşumunun zorunlu büyük önermeleri midir? Ya da onların üzerinde, kendisiyle ölçülmesi gereken daha başka yüksek seviyeli önermeler var mıdır? Bu soru etrafında uzun süre yapılmış olan kavga, genel ve kesin şekilde yine geçerli olabilir. Burada yavaş yavaş ve sürekli gerçekleşmiş olan genel düşünüş değişimi, belki en iyi biçimde Planck'ın verdiği örnekte açığa çıkarılabilir. 1887 yılında enerjinin korunumu ilkesi üzerine yazdığı ilk yazıda Planck, büyük ölçüde "mekanik dünya kavrayışı" zemininde bulunmaktaydı. Bu dünya tablosunu o, tüm fiziksel araştırmaların düzenleyici ilkesi olarak kabul eder. Buna rağmen Planck, enerji ilkesinin gerçekten mekanik yoldan türetiminden burada bile vazgeçmişti. İlkelerin hiyerarşik silsilesi ve onların yerinin, tümdengelimin ilerleyişinde kesin şekilde belirlenmesi söz konusu olunca, Planck, koruma ilkesinin herhangi bir özel yorumla sınırlanmayan genel formu içinde, bu ilkenin üstünlüğü lehine karar verir. Planck şöyle yazar: "Mekanik doğa fikrinin, enerji ilkesi bilinmeden önce, eski doğa felsefesinde önemli bir rol oynadığı düşünülünce, ...ayrıca mekanik duruş noktasından, enerji kavramının tanımının, ilke-

[64] Bkz. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, Lpz. 1902, s. 210 ff.

nin formüle edilişi ve nihayet kanıtlanışının tamamen görsel olarak nasıl ifade edilebildiği bir bakışta kavranınca, o zaman bu kanıtlamanın, tümdengelimli metotlar meyanında bir üstünlük taşıdığı, gerçekten açıklanabilir bir şey olur. ...Buna rağmen bana, enerjinin korunumu ilkesi, onu enerji ilkesinin tümdengeliminin temeli haline getirmekten daha isabetli olarak, mekanik doğa fikrinin dayanağı haline getirilmiş gibi görünmektedir; çünkü enerjinin korunumu ilkesi, doğadaki her değişimin harekete dayandırılabileceği şeklindeki mantıkî kabulden daha kesin biçimde temellenmiştir."[65] Bu olup bitenlerden aşağı yukarı çeyrek yüzyıl sonra, ilişki, Planck tarafından daha net biçimde belirlenir. Onun 1910 yılındaki "Mekanik Doğa Fikri Karşısında Yeni Fiziğin Konumu Üzerine" adlı konferansında, metodik-kesin sonuç çıkmış; o bu konuşmada "ilkelerin" "modellerden" önceliği kabul etmiş ve tüm yönleriyle uygulamıştır. Bu noktada artık şöyle söylenebilir: Fiziksel bir hipotezin değerlendirilişindeki asıl kıstas, hiçbir zaman onun görselliğinde olamaz; bu kıstas hipotezin iş görme yetisinde aranmalıdır. Tablonun yalınlığı değil, açıklamanın birlikliliği, doğa olgularının tamamının geniş ve kuşatıcı kurallar altına yatırılması üstün görülmelidir. Bu düşünceden hareketle, doğa teorisinin yeniden inşası, yani genellik bakımından sadece mekanik dünya kavrayışının temelinde bulunan postülatların değil, aynı zamanda enerjinin korunumu ilkesinin de hayli üzerine çıkan bir inşa zorunluluğu doğar. Atılması gereken adım ilk olarak rölativite teorisiyle atılır; -ki bu adımla, fiziksel dünyanın dört "boyutu" esaslı biçimde yetkinleşip birbiriyle birleştirilebilir hale gelir- ondan sonra, mükemmel simetrik düzen yönergesi içinde dört dünya koordinatını taşıyan en küçük etki ilkesi, tüm doğa sisteminin tacı olarak, en üst fiziksel yasa olarak or-

541

[65] Planck, Das Orinzip der Erhaltung der Energie (Enerjinin Korunumu İlkesi), Lpz. 1887, s. 136

taya çıkar. "Bu merkez-ilkeden hareketle simetrik olarak dört yöne doğru tamamen aynı değerde ilkeler yayılır; bu ilkeye uygun olarak, mekânsal boyuta hareket miktarı ilkesi, zamansal boyuta enerji ilkesi karşılık gelir. Bu ilkelerin ortak kaynağını ve derin anlamını köklerine kadar izlemek, daha önce hiç mümkün olmamıştı." Bunun tersine, enerjinin korunumu ilkesinden en küçük etki ilkesi türetilemezken, "en küçük etki ilkesi"nden, gerçekte enerjinin korunumu ilkesi sonuç olarak çıkınca, en küçük etki ilkesi doğanın topyekününün kuşatıcı ve yeni manzarasını ifade eder. En küçük etki ilkesinin mekanik dünya kavrayışıyla ilişkisine gelince, bu ilkenin, kendi anlamı ve kullanımı içinde, bu dünya kavrayışından tümüyle bağımsız olduğu görülür. En küçük etki ilkesinin "mekanik dışı fiziğe" uygulanışında, mesela Larmor ve Schwarzschild'in elektrodinamik ve elektron teorisi denklemlerini en küçük etki ilkesinden türetmeleri, onun verimliliğini göstermektedir.[66] 19. yüzyılın fiziği ve 20. yüzyılın başlarındaki fizik, ilkelere giden bu yükselişi büyük boyutlu ve genellik taşıyacak biçimde gerçekleştirememişti. Bu fizik duyusal duyumlamanın sınırlarından olduğu gibi, seyrin ve geometrik-mekanik "anlatımın" sınırlarından da yavaş yavaş kurtulamasaydı, hakiki anlamda düşünsel zirveye çıkamazdı.
542 Bu noktada bu kurtuluşun, seyir dünyasına sırt çevirmeyi içermediği kendiliğinden anlaşılır; çünkü her fizik teorisi elbette seyir dünyasına geri gitmek ve en sonunda kendini bu dünyada kanıtlamak zorundadır. Fakat işte bu kanıtlama, seyrin bu aşılanıp zenginleştirilmesi, fiziksel düşünmenin baştan itibaren kendini seyre bağlama-

[66] Ayrıntılı bilgi Planck'ın "Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung" (Mekanik Doğa Fikri Karşısında Yeni Fiziğin Konumu) (Könisberger Naturforscher-Versammlung, 1910) konferansında ve onun "Das Prinzip der kleinsten Wirkung" (En Küçük Etki İlkesi) yazısında; ("Kultur der Gegenwart" 1915), yeni baskı Physikalische Rundblicke, s. 38 ff., ve 103 ff.

sıyla değil, bu düşünmenin hep derin ve saf şekilde kendi öz-meşruiyeti, kendine özgü "yeterlilik"i içinde kendini göstererek seyirde de yerini korumasıyla mümkün olabilir.

Yeniçağ fiziğinin tarihinde, bu şey-durumu konusunda, esir teorisi bağlamında gerçekleşen gelişimden daha açık bir örnek yoktur. Burada fiziksel düşünmenin katettiği hemen her aşama, aynı zamanda genel bir metodik sürecin karakteristik bir tablosunu anlatır. Newton'un yayılma teorisinde, ışık yayılmasının seyri, doğrudan maddî hareketin gerçekleşmesine bağlanıp ona dayandırılarak açıklanır. Işık, ışık kaynağından hareketle her renk için farklı hızla her tarafa gönderilen çok küçük maddî parçacıklardan "ibarettir". Bu açıklama formu daha sonraki gelişmeler karşısında savunulamaz bir hal alır. Christian Huygens tarafından temellendirildiği gibi, girişim olguları yayılım teorisinden tekrar "dalgalar teorisi"ne geri gitmek zorundadır. Fakat şimdi de, empirik olarak bilinen ve görsel olarak kavranabilir olan olaylarda kendini bize ışık olgusu içinde gösteren bilinmeyen şeyi açıklamak için bir ipucu arama eğilimi, genel bir eğilim haline gelir ve varlığını sürdürür. Bu noktada benzerliklerin oluşumu oyunu işin içine tekrar girer. Işığın hareketi, sadece, bazen bir su yüzeyindeki bir dalganın yayılışıyla, bazen esnek bir telin salınımıyla karşılaştırılarak "kavranabilir" konum kazanır. Bu nitelikteki bütün "karşılaştırmalar" genişletilmeye çalışıldıkça, büyük güçlüklerle yüz yüze gelinir. Işık esirinin kuruluşuyla ilgili olarak ne kadar kılı kırk yarıcı görsel tasvirler ortaya konursa, ışık esiri o kadar paradoksal bir çehre kazanır. O, zamanla gerçekten "işe yaramaz hurda" haline, bütün diğer deneyimlere dayanarak birbiriyle tamamen kavgalı olan özellikleri kendi içinde birleştiren bir ürün haline gelir. Bu çelişkiyi yeni ve *sırf bu maksat için* kurulmuş yardımcı kabullerin uygulanışıyla yok etmeye yönelik her deneme, sadece lâbirentin derinliklerine götürür. Esir "mekanik fiziğin gerçekten hasta çocuğu" haline gelir. Aslına bakılırsa, en sonunda bu lâbirentten çıkarması gereken arian ipliği, bir kez

543

Maxwell'in teorisinde ışık elektrodinamik olay olarak belirlenince verilmiş olur. Çünkü şimdi en önemli ilkesel adım; yani madde fiziğinden "alan fiziği"ne geçiş adımı atılmıştır. "Alan" adıyla gösterdiğimiz gerçeklik, artık fiziksel şeylerin bir bileşimi olarak düşünülemez; tam tersine bu gerçeklik, fiziksel bağıntıların cisimleşmesini ifade etmektedir. Eğer biz bu bağıntılardan belirli ögeleri çekip alır da, alanın tek tek yerlerini bizzat kendinde haliyle incelersek, o zaman bu, hiçbir zaman bizim bu yerleri gerçekten seyirde ayırabileceğimiz ve soyutlanmış görsel ürünler olarak gösterebileceğimiz anlamına gelmez. Bu unsurların hepsi, ait oldukları bütün vasıtasıyla sınırlanmış, hatta bu bütün vasıtasıyla "tanımlanmıştır". Burada artık tek başına bir "parça", tözsel bir parçacık, alandan ayrılamadığı gibi, belirli bir zaman esnasında da bu parçacıkların hareketi izlenemez. Belirli bir fiziksel "nesne"yi, çok ayrıntılı da olsa, bir "gösterme" niteliğiyle, *τόδε τι*(nedir) şeklinde tanımlama metodu, bundan dolayı burada en baştan bir amaç koymaz. Bu "işaret etme" formu reddedip, onun yerine, çok geliştirilmiş bir fiziksel "tümdengelim" formu ortaya çıkmak zorundadır. Eddington bu şey-durumunu şöyle ifade eder: Modern fiziğin esirinde biz, artık parmaklarımızı belirli bir yere koyamayız ve onun şu veya bu parçasının birkaç saniye önce bu yerde bulunduğunu iddia edemeyiz.[67] "Şeyler"in asıl belirleyicilerinden biri olarak gördüğümüz sayısal özdeşlik, buna göre burada artık uzun süre barınamaz. Diğer taraftan bu şeysellik formundan vazgeçmekle, fiziksel kavramların nesnel anlamı ve geçerliliği hiçbir şekilde tehlikeye girmez; daha ziyade artık bu anlam ve geçerlilik, derinlemesine ve genel anlamda temellenmiş olur. Esirdeki tek tek yerler, artık bu türlü somut "karakteristik işaretler"le gösterilemediği gibi, diğerlerinden de ayrılamaz. Bu yerlerin hepsi, tümüyle soyut olarak iki

[67] Bkz. Eddington, Space Time and Gravitation, Cambridge 1923, s. 40.

"durum niceliği", yani elektriksel ve manyetik vektörün yönü ve niceliği vasıtasıyla tanımlanır. Işığın "doğası", kelimenin görsel 544
anlamında, artık bir "salınım" ya da "dalga hareketi" ile karşılaştırılabilecek bir şeyde yatmaz. Tam tersine onun doğası, yönü daima dikey şekilde yayılma yönü olarak düşünülebilecek olan bir vektörün dönemsel değişimlerinde yatmaktadır. İlk baştan, bu "formalist ışık teorisi"ne, esirle ilgili her türlü imgeye kaçınılmaz şekilde sinmiş olan çelişkiler yok edilmek suretiyle erişilmiştir.[68] Öncelikle fizik "esnek temel cisim" niteliği olarak esir düşüncesini ilkesel bakımdan reddederken[69], bundan böyle madde kavramını da temelden değiştirecek yeni bir kavrayış zemini açılır.

Bu değişim de, içsel bir mantıklılık, kesin bir metodik süreklilik göstermektedir. Fizik ilk önceleri yeni kazanılmış esir kavramını madde kavramının yanına basitçe yerleştirmekle yetinebilirmiş gibi bir görünüm çizmiştir. Böylece "madde" ve "alan" düalizmi doğmuştur. Esir ve madde sürekli bir karşılıklı etkileşimle birbirine bağlanmış olan farklı ve bir diğerinden ayrılmış iki öz oluşturmaktaydı. Daha sonra rölativite teorisiyle bu düalizm de ortadan kaldırılmıştır. Madde, alan yanında, fiziksel bir varoluş olarak ortaya çıkmaz; tersine o, alana dayandırılır; "alanın ürünü" haline gelir.[70] Bu değişimi hazırlayanlarda biri de Faraday'dır: Faraday için maddenin "realitesi", en sonunda güç çizgilerinin realitesine karışıp gider. Mie'ın madde teorisinde "alan" ve "cisim" karşıtlığı yok olmuş, cismin kendisi, saf elektriksellikten inşa edilmiştir.[71] Mad-

[68] "Formalist ışık teorisi"nin oluşumu için bkz. mesela Bavink'in anlatımı, Ergebnisse u. Probleme der Naturwissenschaft (Doğa Biliminin Problemleri ve Sonuçları), s. 89 ff.

[69] Fiziği bu reddetmeye götüren yol üzerine bkz. Max Born'un anlatımı; Die Relativitatstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen (Einstein'ın Rölativite Teorisi ve Fiziksel Temelleri), Berlin 1920, s. 78 ff., 158 ff.

[70] Ayrıntılı bilgi Weyl'de, Raum, Zeit, Materie (Mekân, Zaman, Madde), . bs. s. 181 ff.

[71] Mie'nin madde teorisi ile ilgili ayrıntılı bilgi Weyl'de; Raum, Zeit, Materie s. 26; ayrıca Laue, Die Relativitatstheorie II, kısım VIII.

de bu şekilde, adeta esirin üretimi olarak ortaya çıksaydı, esirin kendisine, maddenin özelliklerine benzeyen bazı özellikler yüklemek istendiğinde, esir apaçık nitelikte bir öncü, bir *ὕστερον πρότερον* (arkadakinin öncüsü) olurdu. Biz esiri, maddî özelliklerin gerçek bir türetimini elde etmek için, göreli madde türü ve "özel-
545 liksiz" bir şekilde düşünmek zorundayız.[72] Biz esirden, yine de özel bir "nesne" olarak konuşmayı sürdürmek istersek, işte bu nesne, belirli bağıntılar için gerçek bir tözsel "arka plan" olarak değil, sadece bağıntıların cisimleşmesi ve ifadesi olarak düşünülebilir. Einstein "Esir ve Rölativite Teorisi" konulu konferanslarında, genel rölativite teorisinin esir kavramından vazgeçmesi gerekmediğini; bu teorinin sadece, hareketli bir sistemden söz eder gibi esirden aynı haklılıkla söz edilemeyeceği için, esire herhangi bir belirli hareket durumu yüklemekten vazgeçmesi gerektiğini işledi. Kendisinden ne sükûnet halinde, ne de belirli bir hızla hareket eden bir şey olarak söz edilen böyle bir esir, artık herhangi bir şekilde tasarımda gerçekleşen ve bazı görsel nitelikli karakteristik belirtiler ve özelliklerle donatılabilen tek başına bir "şey" değildir. Bu anlamdaki esir, artık, bizzat alana ait olan belirlemelerden başka hiçbir belirlemeye sahip değildir ve bu nedenle o, alandan sadece adı bakımından ayrılmıştır. Böylelikle fiziğin içinde kendine özgü diyalektik bir süreç sonuçlanmıştır. Esir tasarımının tutarlı yapısı, işte bu tasarımın ortadan kaldırılışına yol açmıştır. Fizik bu gelişmelerle, "anlatım" alanını, hatta anlatılabilirlik alanını, soyut bir dünyaya geçmek için, kesin şekilde terk etmiştir. Sembollerin şemalaştırılması, ilkelerin sembolleştirilmesi olmuştur. Modern fizik teorisinin

[72] Bkz Eddington'ın verdiği bilgilere; Space Time and Gravitation, s. 39. "Esir tabakasının varlığın dair bu materyalist anlayışa gerçek darbe, esirin gerçekten var olup olmadığı araştırılmaya başlanınca vurulur. Eğer bu, bir kasırga hareketiyse, o zaman esir, bilinen tarzda bir madde olamaz; onun içinde bazı özellikler söz konusu edilemez. Eğer fizik bazı özellikler ifade eden bir madde teorisi taşıyor ve bir madde ilk temelinde aynı özellikleri izah edilemeden varlığını sürdürüyorsa, kendi kendine ket vurur."

empirik kaynağı, bu kavrayış vasıtasıyla, doğal olarak asla saldırıya uğramamıştır. Fakat fizik, artık doğrudan, içeriksel-görsel olan olarak varolandan değil, varolanın "sistemi"nden, onun temel statüsünden bahseder. Tek tip hale getirme eğilimi, açıklama eğilimine üstün gelmiştir. Saf yasa kavramlarıyla yapılan sentez, şey kavramlarındaki özetlemeden daha üstün olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler sonucu, düzen kavramı, fiziğin asıl "mutlak" temel kavramı haline gelmiştir. Dünyanın kendisi, artık şey birliklerinin bir arada oluşu olarak değil, "olaylar"ın bir düzeni olarak kendini gösterir.[73] Weyl bu şey-durumunu şöyle anlatır: "Görsel mekân ve görsel za- 546
man, ...fiziğin dış dünyayı kurduğu ortam olarak kullanılmaz; içinde dış dünyanın kurulduğu ortam olarak, soyut-aritmetiksel anlamda dört boyutlu bir kesintisizlik kullanılır. Huygens'e göre renkler "gerçekte" esir-salınımları olmuşlardı; onlar şimdi sadece dönemsel nitelikteki matematiksel fonksiyon olayları olarak ortaya çıkar ki, bunun yanında fonksiyonlarda, koordinatlarla ilişkilenmiş mekânsal ortamın temsil edicisi olarak dört bağımsız değişken de kendini gösterir. Böylelikle sonuçta geride kalan şey, Hilbert'in matematikte uyguladığı şekilde, tam anlamıyla sembolik bir inşadır."[74]

Huygens adı, klasik mekanikten modern göreli fiziğin dünya tablosuna götüren gelişimin yönü ve niteliğine derin bir bakış oluşturmamıza, başka bir açıdan da hizmet edebilir. Çünkü Huygens klasik fizik öğretisinin içinde, belirli bir metodik zirve noktayı temsil eder; o, dünya olayının salt kinetik kavrayışını, ilk önce gerçek bir genellik ve bilimsel bir kesinlik içinde gerçekleştirmiş olan fizikçi düşünürdür. Doğanın bütün görüntüleri bu bakış açısına bağlı kılınmıştır. Huygens için "canlı güçler"in dünyasıyla "enerji kuvveti" arasında, "kinetik" ve "potansiyel" enerjiler arasında hiçbir

[73] Bkz. mesela Eddington, a.a.O., özellikle s. 12 ff., 184 ff.

[74] Weyl, Philosophie der Mathematik u. Naturwissenschaft (Matematik ve Doğa Bilimi Felsefesi), (Handbuch der Philosophie), s. 80.

karşıtlık mevcut değildir. Ona göre, her doğa olayı bizzat değiştirilemez ve tözsel bir şey olarak, tek başına töz olarak incelenebilen en küçük maddî parçaların güncel hareketinde kaybolup gider. Huygens'in taslağını çizdiği esir fiziği ile "cgi birim sistemi"* kullanan kütle fiziği, bu bakımdan aynı kefeye konur. Ona göre ışık ve ağırlık da, sadece, bağımsız biçimde var olan en küçük esir parçalarının mekânsal dönüşümüne, hareketlerine dayanarak açıklanabilir. Bu noktada etkili gücün korunumu yasası, tek tek hareketli parçacıklar arasındaki karşılıklı etkileşimi belirleyen ve kurala bağlayan temel ilke olarak geçerli görülür. Doğadaki her etkililik, toplamı değiştirilemez kalan kinetik enerjinin mekânsal olarak farklı parçalara ayrılmasında ve bu enerjinin, bir mekân parçasından başka parçaya geçmesinde yatmaktadır. Enerjinin bu değişimi, tamamlamış bir dünya tablosu, yani kendi bileşenlerinde tamamen görsel hale gelmiş dünya olayları tablosu elde etmek için, adeta adım adım izlenmelidir. Doğrudan gözlem bize, -esnek olmayan bir şeye darbe olayındaki gibi- etkili gücün hareket kaybını gösterdiğinde, eğer serbest bir sistematik açıklama kazanmak istersek, bu kaybı salt görünüşte bir kayıp olarak değerlendirmek zorundayız. Duyusal olarak algılanabilir cisimler içinde kaybolup giden enerji, başka bir forma, esir atomları hareketine dönüşür ve bu atom hareketinden, cisimsel niceliklere, belirli şartlar altında yeniden geri taşınır. Esirdeki, büyük bir ambarda birikir gibi birikmiş olan hareket enerjisi stoku, bu depodan, tekrar cisim atomlarına geriye akar. Çarpma yasalarında Huygens, bütün doğa yasalarının modelini ve ilk-örneğini görmekteydi. Çarpmanın kendisi, bu noktada basitçe duyusal bir olgu olarak incelenip tasvir edilmez; tersine salt "aklî", matematiksel olarak formüle edilebilir genel ilkelere dayandırılır. Böyle ilkelerin, maddenin değiştirilemeyen ve mutlak dayanıklılığa sa-

547

* Uzunluğun cm., kütlenin gram, zamanın saniye olarak alındığı birim sistemi. (Çev.)

hip en son parçaları olarak atomların kabulüyle örtüşmesi, doğa ile ilgili bir bilimin sağlam bir temele oturtulabilmesi için gerekli olan bir şart teşkil eder.

"Atomculuğun Tarihi" adlı eserinde, Huygens'in bu temel görüşlerini mükemmel biçimde anlatmış olan Lasswitz, bu anlatıma genel bir değerlendirme ekler; bu değerlendirmede o, işte bu görüşlerin "aşkın tümdengelim"ini, bilgi-eleştirel meşruluğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre kinetik atomculuk, başka açıklamalarla göreli-aynı yetkinlikte bir konuma yerleştirilebilecek olan özel bir fiziksel temel kavrayışı anlatmaz; tersine o, ispatlı doğa kavrayışının örnek modeli ve normudur. Çünkü kinetik atomculukta, vazgeçilmez olan farklı düşünme vasıtaları, varlığını sürdüren bir fiziksel varlık veya bir "objektif" doğayı bilinç yaşantılarımızın akışından hareketle ortaya çıkartmak için, fikrî olarak birbiriyle aynı kefeye konmuştur. Bu düşünme vasıtalarının birincisi, tözsellik kategorisidir. Bu kategori, bir özneye yüklemleri daha ayrıntılı belirlemeler olarak yapıştıran ve özneyi, algılanabilir özelliklerle donatmış tek başına bir şey haline getirmekten ibaret olan ilk temel birlik ilişkisini ifade eder. Bu tek başına şeyliğin bilimsel ifadesi, bütün değişimlerin parçalanmaz ve sürekli taşıyıcı kavramı olarak atom kavramıdır. Fakat işte bizzat bu değişimler, bununla henüz 548
konumlanıp belirlenmemiştir. Gerçek anlamdaki olay töz vasıtasıyla temellendirilmez; o, daha ziyade töz vasıtasıyla olumsuzlanır. Burada buna göre başka bir ilkeye, bu şekildeki belirlemelerin değişimini ve dönüşümünü objektifleştiren bir ilkeye ihtiyaç vardır. Töz nasıl mekânla ilişkilenmişse, aynı şekilde bu yeni ilke de, zamanla ilişkilenmiştir. Bu ilke, birbirini izleyen farklı durumları aynı töze bağlayan bir yasalılık anlamına gelir. Biz, verili olanı oluşan bir şey olarak düşünmek için, bir vasıtaya ihtiyaç duyarız. Bilim bu yeni düşünme aracını, yani "değişebilirlik"i düşünme vasıtasını, değişebilir nicelikler kavramını sınırsız olanın analizindeki

temel kavramlarla tanımlar ve değişebilir nicelikler arasındaki ilişkiyi tam matematiksel ifadeyle ortaya koyarken bulmuştur. "Bilincin birlik-ilişkisi söz konusudur ki, bu ilişki duyusal verili olanı, onun kendisiyle özdeşliğini yüklemle koruyan, diğer bütün tözlerle ilişkilerden çözülen bir töz içindeki gibi korunması şeklinde değil, verili olanın, birlikli bir unsur olduğu, böylece zamanın geniş yasalı gerçekleşmesinin garanti edildiği bir zaman-gerçekleşmesi olarak, kendi içinde bağımsız bir oluş, süreklilik taşıyan bir konum olarak kavranması şeklinde bağlar." Tözler arasında ilişki, öncelikle bu yeni düşünme vasıtası aracılığıyla, kurulur; onlar arasında, bir nedensellik ilişkisinin mevcudiyeti tanımlanabilir hale gelir. Bundan böyle Lasswitz'e göre, Huygens'in kinetik atomculuğu teorik olarak inşa etmesi, modern doğabilimsel düşünmenin bilgi-eleştirel analizle ayrılan iki temel talebi kendi işleyişi içinde mükemmel şekilde ve birlikte etkili oldukları için, modern doğabilimsel düşünmenin gerçek bir zirve noktası olarak ortaya çıkar. Huygens duyusal bir olay olan cisimlerin değişmesi olayını, Mekaniğin İlkeleri'nde kesintisiz nedensel karşılıklı-belirleme olarak nesnelleştirir. Donmuş atom kavramı vasıtasıyla hareketin değişmez taşıyıcısı; hareket miktarlarının cebirsel toplamı yasasıyla enerjinin korunması yasası vasıtasıyla da cisimler dünyasının tek tek elemanları arasındaki karşılıklı-etkileşim, kesin şekilde belirlenir. Burada, atomculuğun tüm tarihsel seyrinde atomculuk düşüncesine eşlik eden duyusal tasarımdan, atomların en küçük ve sert cisimler olarak ta-
549 sarımından artık hiç söz edilmez. "Bu ... işte bir ilerlemedir; bu ilerleme vasıtasıyla Huygens'in küçük parçacıklar teorisi bilim haline gelmiş, sonra bu duyusal tasarımın aşılması ve onun yerine aklî ve matematiksel olarak formüle edilmiş kavramların geçirilmesi gerçekleşmiştir. Mutlak atom ile hareketli atomların tamamı, soyut ürünlerdir. Onların mekânda birlikte bulunması, artık insan biçimli anlamda çarpma olayı değil, *yer*in verili zamanla geometrik olarak

belirlenişi anlamına gelir. Onların çarpma diye adlandırılan davranışı, duyusal cisimlerin çarpıp geri dönmesi fiiliyle benzerliğe göre tanımlanmaz; tersine bu davranış hızların dağılımını düzenleyen matematiksel formüller vasıtasıyla belirlenir."[75]

Burada fiziğin sistemiyle ilgili olarak ifade edilen bilgi eleştirisi nitelikli tümdengelim, hipotetik bir tümdengelimdir. Bu tümdengelim, tarihsel olarak verili ve belirli bir araştırma durumuna dayanır ve bu durumu, "bilimin verisi" olarak temele yerleştirir. Gerçek eleştirel düşünür olarak Lasswitz, bu veriyi, asla kesin değiştirilmez ve geçerli bir şey olarak görmez. O şöyle söyler: "Hiçbir zaman eleştirel felsefe, deneyimin şartlarını ve fiziğin ilkelerini a priori olarak belirlemeye kalkışamaz; tersine o, bunu sadece tarihsel süreçte yapabilir ve fiziksel bilgiyi değiştirdiği gibi, tarihsel olarak, bazıları deneyimin aşkın şartlarının içeriği olsa bile, öğretiyi de değiştirir. Bir çağın insanlığının bilincinde, bilimsel bilginin ilkelerinin nasıl formüle edildiği değil, onların formüle edilmesi gereği; bilincin yönelimi için sonsuz bir belirlemenin, yani en üstteki bir nesnelleştirme yasasının var olması; bunlar, aşkın ilkelerin, teorilerin değişiminden asıl farklılığını oluşturan yönünü gösterir. ...Hangi düşünme vasıtalarının yeni keşfedildiği, hangilerinin insanlığın bilincinden silindiği, çözülemez bir sorudur; yeter ki, her kültür çağı, bu vasıtaların, özel araştırmaların ve hipotezlerin aranıp bulunmasında, değişen teorik içeriği sadece empirinin tesadüfîliğine değil, ayrıca bilincin devam eden bir yönelimine bağlı olduğunu göstermek suretiyle, bilimsel deneyimin imkânını garanti altına alan sentetik birlikler olarak bilincinde olsun."[76]

Bu cümlelerde ifade edilen genel felsefî bilinçle modern rölativist fiziğe yaklaşılırsa, ve bu fizik, Lasswitz'in tarihsel olarak gös- 550

[75] Lasswitz, Gesch. der Atomistik II (Atomculuğun Tarihi), 374 f., bkz özellikle 43 ff., 269 ff., II, 341 ff.

[76] Lasswitz, a. a. O., II, 393.

terdiği ve bilgi-eleştirel olarak temellendirmeye çalıştığı şekildeki kinetik atomculuk görüşünün karşısına konulursa, o zaman fiziğin son yüzyılda yaşadığı teorik değişimin temel motivleri, zengin, etkili ve öğretici biçimde belirginleşir. Modern fizik de Lasswitz'in temel aldığı iki "düşünme vasıtası"ndan, yani "tözelleştirici" ve "değişkenleştirici" düşünme vasıtalarından vazgeçemez. Fakat modern fizik bu düşünme vasıtalarını kullanmakla, onları aynı zamanda yeni bir sistematik ilişki içine sokar. O, tözü esaslı ve belli başlı biçimde mekânla, değişimi esaslı biçimde zamanla ilişkilendirmek şeklinde, bu düşünme vasıtalarını uzun süre bir diğerinden ayıramaz. Çünkü bu ayırma, fiziksel dünyanın tasvirinde mekânın ve zamanın net biçimde birbirinden ayrılabileceğini, her ikisinin fiziğin inşasında bağımsız temel formlar olarak birbiri karşısına konulabileceğini var saymayı gerektirecektir. İşte bu varsaymanın aksini iddia etmek, rölâtivist fiziğin başlangıcını teşkil eder. Bu fizikte, Minkowski'nin meşhur ifadesine göre, kendisi için mekân ve kendisi için zaman, tamamıyla gölge halinde aşağı iner ve sadece her ikisinin birleşme biçimi bağımsızlığı korur. Olgular vasıtasıyla ifade edilen şey, sadece mekân ve zaman içindeki dört boyutlu dünyadır ki, bu dünyada, mekân ve zamana yansıma, kesintisiz bir özgürlükle soruşturulabilir.[77] Buradan, Huygens'in kinetik atomculuğun ortaya çıkışında gösterdiği gibi, direşkenlik ve değişim motivlerini, belki birbirini tamamlayabilen, ama kendi temel anlamları gereğince bir diğerinden ayrılmış kalması gereken yalın zıt motivler olarak kavrayamayacağımız sonucu çıkar. Burada, değişimi olduğu gibi, direşkenliği de kendinden hareketle belirleyen ve her ikisini sürekli bağıntı içinde birbiriyle bağlayan şey, bir ilkedir.

[77] Bkz. Minkowski, Raum und Zeit; Das Relativitatsprinzip. (Mekan ve Zaman. Rölativite İlkesi) Eine Sammlung von Abhandlungen, Lpz. (Teubner) 1920, s. 54 ff.

Dünya, artık "özellikleri" zaman içinde değişen değişmez "şeyler"in dünyası olarak kavranmaz; dünya kendi içinde bütünleşmiş bir "olaylar" sistemi haline gelmiştir ki, bu olayların hepsi birlikte düzenleyici olan dört koordinatla belirlenir.[78] Bu noktada artık, mekân*ın* ve zaman*ın* tamamlanmış "formları"na basitçe sokulan bağımsız bir dünya içeriği yoktur; tersine zaman, mekân ve madde çözülmez biçimde birbiriyle bağlanmıştır; onlar sadece birbiriyle ilişki içinde tanımlanabilir olan şeylerdir. Kendisi için kabul edilenlerin hepsi, artık salt bir soyutlama olmazken, bilfiil fiziksel anlamda, sadece zaman, mekân ve maddenin karşılıklı ilişkisi ve belirlenişi ve sentezi söz konusu olmaktadır. Mekansallık, zamansallık ve madde oluş, önceden olduğu gibi fiziksel gerçekliğin unsurlarıdır; fakat bu unsurlar, eski düşünüşte mümkün görüldüğü şekilde, artık bu gerçekliğin bileşenleri olan parçalarla aynı değerlendirilemez. Artık, aşağı yukarı Newton'un teorisindeki gibi, maddî-reel olanın, "tamamlanmış tek tip bina gibi" içine girdiği "boş" bir mekân yoktur. "Metrik alan" kavramında, mekân, zaman ve maddenin özel yapısını tamamen yeni bir şekilde birbiriyle ilişkilendiren ve birbirine bağlayan bir birlik ve çatı kavramı oluşmuştur. Dünya, sistematik bir uyumluluk içinde bir (3+1) boyutsal metrik çeşitlilik olarak tanımlanmıştır; her fiziksel alan olgusu, dünya metriğinin dışa vurulmasıdır.[79] Enerji de artık, mesela Robert Mayer'in tasvir ettiği şekilde, parçalanmaz kütleye denk bir nitelik oluşturan "parçalanmaz obje"dir. Madde ve enerji arasındaki düalizm, Einstein'ın "enerjinin taşınabilirliği" önermesiyle ortadan kaldırılır. Enerjinin ve kütlenin korunumu ilkeleri, rölativite teori-

[78] Ben bunun için özellikle Whitehead'ın An Enquiry concerning the Principles of natural knowledge, Cambridge 1925, yazısına işaret ediyorum. Bu yazıda, rölativist "olay dünyası"nın bu niteliği çok açık ve net biçimde ortaya konmuştur.

[79] Metrik alan kavramı için ayrıntılı bilgi özellikle Weyl'de, Raum, Zeit, Materie, 12, 35.

siyle tek bir ilke halinde birleştirilir.[80] Enerji teoremi, içtepinin korunumu teoremiyle çözülmez biçimde bağlanır: Enerji önermesi, sadece bir bileşen, Lorentz-dönüşümlerinin karşısında bulunan değişmez bir yasanın zaman bileşenidir ki, bu yasanın mekân bileşenleri de, içtepinin korunumunu ifade eder. Koruma yasasının bu şekilde formüle edilişinde, tamamen yeni bir nitelik ve düzen taşıyan "tözel şey" ortaya çıkar. Burada biz belki, saf töz-düşüncesinin salt töz-tasarımına taşıdığı çok yüksek bir atlama tahtası önünde bulunmaktayız. Bizim son fiziksel-reel şey olarak tanımladığımız şey,
552 bütün şeylik görüntülerini kendinden sıyırıp atmıştır. Farklı zamanlarda aynı maddeden söz etmenin, artık hiçbir anlamı yoktur.[81] Elbette burada da şeysellikten vazgeçmekle fiziğin "nesnelliği" asla sarsılmamış, tam tersine, derin bir anlamda yeniden temellendirilmiştir. Çünkü bu yeni nesnellik, anlatım problemi değil, saf bir anlam problemidir. Bizim nesne olarak adlandırdığımız şey, artık şematize edilebilir, seyir içinde belirli zamansal ve mekânsal yüklemlerle gerçekleştirilebilir "bir şey" olamaz; tersine bu şey, salt düşünsel biçimde kavranması gereken birlik noktasıdır. Böyle bir nesne, hiçbir zaman "tasarlanamaz"; o, daha önceden Kant'ta ilke olarak net biçimde ortaya konmuş olan tanımlamaya göre, salt bir x'tir ki, "onunla ilgili olarak tasarımlar sentetik birliğe sahiptir."

Daha önceki bir araştırmada ben, şey kavramlarından bağıntı kavramlarına, değişmez şey birliklerinin konumlanışından saf yasa-değişmezine ilerleyişin, Yeniçağın tüm doğabilimsel dünya tablosu açısından Galileo ve Kepler'den itibaren nasıl karakteristik olduğunu ve bu genel mantıkî eğilimin "klasik mekanik" sistemde bi-

[80] Bkz. Einstein'ın "Ist die Tragheit eines Körpers von seinem Energie-inhalt abhangig?" (Bir Cismin Taşınabilirliği Onun Enerji İçeriğine Bağlı mıdır?) makalesine; Annalen Physik, bd. 17 (1905); ayrıntılı bilgi mesela Haas'da; Naturbild der neuen Physik, 6. Konuşma.

[81] Bkz. Weyl, Raum, Zeit, Materie, s. 20, 24, 25.

le ne kadar açıkça etkili olduğunu göstermeye çalıştım. Fiziğin, Einstein'ın özel rölativite teorisiyle hazırlanmış olan bu en son aşaması, o araştırmaya henüz daha eklenmemişti. Bugün, öncelikle bu aşamanın, önceki gelişimden sonuç olarak çıkan ve metodik anlamda adeta gelişimin kilit noktasını teşkil eden bir aşama olduğu söylenebilir. Her "tözel olan" burada, saf ve tam olarak fonksiyonel olana dönüşmüştür. Kendisinden tam anlamıyla gerçek "direşkenlik" olarak söz edilebilen şey, artık mekânda ve zamanda yayılım gösteren bir varoluş değildir; tersine bu şey, fiziksel olayların tasviri için evrensel değişmezler teşkil eden nicelikler ve nicelik ilişkileridir. Herhangi bir tek başına tözün varolması değil, bu ilişkilerin değişmezliği, nesnelliğin en son tabakasını teşkil eder.[82] Geride sadece modern fiziğin tek bir alanı daha, ilk bakışta fiziğin gelişiminde iç yasanın kavrayışına karşıt durumda bulunan bir alan daha kalır. Atomcular klasik sistemlerine terk edildiklerinde ve Huygens'in inşa ettiği şekildeki saf kinetik dünya tablosu bir yana bırakıldığında, atom kavramı parlak bir yeniden doğuş yaşamaya başlamıştır. Maddenin atom nitelikli içyapısıyla ilgili görüş, yeni fiziğin en kesin, her yönden temellendirilmiş sonuçları arasındadır. Spektroskopinin sağladığı başarılar, atomun "içi"ne bakmayı mümkün kılınca, o andan itibaren; mesela Laue'nin kristalden "nokta ızgarası" olarak yararlanıp[83] meşhur "sapma sembolleri"ni elde ettiği andan itibaren, atomun dünyası artık yavaş yavaş doğrudan açılmış olmaktadır ve doğrudan seyirle kolayca ulaşılabilir olmuştur. Bohr'un atom teorisinin ne kadar verimli olduğu, özellikle burada empirik nitelikli tek tek olayların çok biçimli mevcudiyetini adeta

553

[82] Bkz. Subtanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910 - Yukarıdaki anlatımın genel ve bilgi-eleştirel yönden temellendirilmesi için, ben, bu esere işaret etmek zorundayım. Burada, orada işlenmiş olanlar tekrarlanmayacaktır; ben yazının temel tezini, teorik fiziğin şimdiki durumu ve son yirmi yıldaki gelişimi bakımından ele almakla ve ayrıntılı biçimde net olarak belirlemekle yetindim.

[83] Ayrıntılı bilgi M.v.Laue'da; im Jahrbuch für Radioaktivitat und Elektronik, Bd. 11, 1914; ayrıca Sommerfeld, Atombau u. Spektrallinien, Kap: IV, 1.

bir bakış içinde birleşmesi ve en gelişmiş ve apaçık nitelikte basit bir modelle anlatmış olması noktasında, tam olarak ortaya çıkar. Bundan başka, genel metodik temel kavrayıştaki değişim, Bohr'un atom modelinin, "klasik" atomculukta egemen olan atom tasarımından farklılığında, çok açık biçimde görülmektedir. Çünkü, haklı olarak vurgulandığı gibi, atom şimdi "son derece genişleyebilen göreli bir kavram" haline gelmiştir. "Eski bir kavram olan, tamamen belirli kütleyle ve değişmez özelliklerle oluşturulan katı ve küçük küre kavramı, tamamen kaybolmuştur. Onun yerine biz, sürekli daralma ve değişim içinde, son derece gelişmiş elektriksel yükler ve alanlar sistemine sahibiz." Dünya tablosu tamamen dinamiktir; madde bir "oluş"a dönüşmüştür ve bizim maddenin "özellikleri" olarak işaret ettiğimiz şey, olayların bir fonksiyonudur. Bütün maddelerin ağırlık ve eylemsizlik gibi en aslî özellikleri de, saf alan olguları olarak incelenir ve değerlendirilir.[84] Eski teori için atom kesinlikle parçalanamaz bir şey olduğu ve her ileri düzeydeki analiz için bir *non plus ultra** anlamına geldiği halde, şimdi ise atom, içsel çeşitlilik ve bileşim içinde büyük kozmik sistemlerle karşılaştırılabilen bir sistem haline gelmiştir. Atom bir gezegenler sistemidir; gezegenler, merkezdeki cisim olarak çekirdeğin etrafında dö-
554 nen elektronlardır. Bununla, fiziksel gerçekliğin esas unsuru haline gelmiş olan elektron, eski teorinin "mutlak-katı" atomu gibi "hareketsizlikle donanmış" olamaz. Çünkü atom tek bir töz olarak da düşünülürse, daima alana yapışmış kalır ve alandan, tözsel olarak bağımsız bir şey şeklinde çözülüp ayrılamaz. Aslında elektron, alanda gösterilen noktadan başka hiçbir şey olmayan bir şey, içine her taraftan elektriksel güç çizgilerinin aktığı bir yer olarak ortaya çıkar.[85] Kendi ilk baştaki yapısı içindeki atomculuk için, madde ile

[84] Bkz. Bavink, Ergebnisse u. Probleme der Naturwissenschaft, s. 120, 150.

* Uzağında olmama.

[85] Bkz. Sommerfeld, Atombau u. Spektrallinien, s. 8.

maddenin içinde yer aldığı ve hareket ettiği mekân arasında, ortadan kaldırılmaz ve zorunlu bir düalizm vardır. Demokrit'te bile atomun παμπλήρες όν (kabuğu) bu şekilde "boş" mekândan ayrılmıştır; her ikisi, indirgenemez varlık biçimleri olarak, birbirine karşıt durumda bulunmaktadır. Atomculuk maddenin mekanik formundan dinamik formuna geçtiğinde, genel olarak bu karşıtlık sürekli mevcuttur. Boscovich'in teorisinde ortaya konulan anlamda "basit" atom, kendinde var olan ve adeta kendi içine kapanmış bu basitlik içinde yatmaktadır. Atom, başka bağımsız fiziksel bireylerle, başka basit güç noktalarıyla ilişki içinde tamamlayıcı olarak ortaya çıkmak için vardır ve varolmaya devam etmektedir. Modern fiziksel teorinin belirlediği biçimdeki elektron, bu şekilde kavranamaz; elektron alandan önce değildir; tersine öncelikle alanla ilişkiler yoluyla kurulur. Buna göre mekanik de, gerçek kinematiksel kavrayışla karşılaştırılınca, başka bir form kazanmak zorundadır. Quantlar mekaniği, kendi gelişimi içinde, daima "soyut" bir yapı kazanma eğilimi gösterir ve bu mekaniğin en yeni formunda, bu eğilim, atomdaki olayları "anlatım" esnasında, her türlü mekânsal sembolden vazgeçiyor gibi görünür. Fakat bu vazgeçme de, asla salt bir olumsuz işlem anlamına gelmez; o, daha ziyade yeni bir düşünsel birlik oluşumu formuna atılan ilk ve zorunlu bir adım, bir başlangıçtır.[86]

[86] Quantlar teorisinin temel kavramı, yani "ögesel quantum etkisi" kavramı için Planck'ın kendisi, 1915 yılındaki bir yazıda, onun gerçek anlamının, "şimdiye kadarki görsellikten hemen tamamen vazgeçmek" olduğunu ifade eder. O şöyle devam eder: "En azından, içinde, kimyasal atom ağırlığı gibi aynı şekilde ögesel quantum etkisinin, başka isim ve form altında olsa bile, genel dinamiğin tamamlayıcı bileşenini oluşturduğu bir zamanın geleceğine dair hiçbir şüphe yoktur. Çünkü fiziksel araştırma, mekanik ve elektrodinamikle sükûnetli ve ışıyan sıcaklıklar öğretisi birlikli bir teori halinde birleştirilmediği sürece, duramaz." (Verhaltnis der Theorien zueinander, Kultur der Gegenwart 1915, Physikal. Rundblicke, s.128) Niels Bohr da "Atom Teorisi ve Mekanik" yazısında (Die Naturwissenschaften c. 14, 1926) quantlar teorisinin genel probleminin de, bugüne kadar doğa olaylarını tasvir etmekte kullanılan "zamansal-mekansal sembollerin çok büyük bir eksikliği" olduğunu vurgular.

555 Bu birlik oluşumu biçiminde ise, elbette bu oluşumun kendisine hedeflediği ve ilerlediği nesnesellik, hiçbir zaman kesin şekilde belirlenemez. Eğer doğal seyirdeki "şey", belirli "özellikler"in kesin bir toplamı olarak ortaya çıkabilirse, o zaman bu şey, sadece bir "sınır idesi" formunda kavranabilir ve bu kavrayış da fiziksel objenin doğasına ait olur.[87] Çünkü burada incelendiğinde, düşüncenin adeta sükûnete kavuşabileceği en son "mutlak" gerçeklik unsurlarının gösterilmesi değil, göreli-tesadüfî olanın yerine göreli-"zorunlu"olanın, göreli-değişebilir olanın yerine göreli-değiştirilemez olanın yerleşmesini sağlayan, hiçbir zaman kesintiye uğramadan ilerleyen bir süreç söz konusudur. Bu sürecin, "deneyimin son değişmezliği"ne kadar -ki bu değişmezler "şeyler"in değiştirilemez mevcudiyetinin yerine ortaya çıkarlar- kesin şekilde ilerlediği; bu değişmezleri, deyim yerindeyse ellerimizle kavrayabileceğimiz, hiçbir zaman iddia edilemez. Daha ziyade evrensel değişmezlerin -ki biz "doğa"yı, bu değişmezlerin içinde, belirgin büyüklükte fiziksel nesne alanı olarak göstermekteyiz- bizzat tekrar sıkıca birbirine yaklaştırılmasını ve yaygın bir yasalılığın özel durumları olarak görülmesini sağlayan yeni bir sentezin işin içine girmesi imkânı daima açık olmalıdır. Bu sentez, o zaman nesnelliğin gerçek nüvesini teşkil eder; fakat o da gelecekte kendi içinde, sadece sınırlanmış genelliğin bilinmesine ve bunun yerine kapsayıcı evrensel ilişkinin geçirilmesine razı olmak zorundadır. Ben bu temel ilişkiyi başka bir bağlamda şöyle formüle etmeye çalışabilirim: "Bir gerçeklik,

[87] Bkz. özellikle Weylin Raum, Zeit, Materie yazısının girişindeki bilgilere. "Gerçek bir şeyin doğasında bizim sadece kısmen karşı çıkılan deneyimler ve onların dengi vasıtasıyla sınırsızca yakınlaşabileceğimiz içerikte, bir tüketilemez şey bulunabilir. Bu anlamda, gerçek şey, bir sınır fikridir. Her gerçeklik bilgisinin empirik niteliği buna dayanır." Empirik-fiziksel nesne oluşumunun sona erdirilmezliğinin işte bu niteliği, Galileo tarafından en net biçimde vurgulanmıştır. Ayrıntılı bilgi Bilgi Problemi II, s. 402 ff.

sadece, çeşitli değişken teorilerin fikrî sınırları olarak gösterilebilir ve tanımlanabilir. Fakat bizzat bu sınırların konumlanması, öncelikle eğer onlar vasıtasıyla deneyimin kesintisizliği kurulursa, keyfî değil zorunlu olur. Bizim için Batlamyus'un ve Kopernik'in sistemleri gibi ayrı astronomik sistemler değil, özellikle belirli bir ilişkiye göre sürekli gelişen sistemlerin bütünü, ..."asıl" kozmik düzenin ifadesi sayılabilir. ...Fiziğin kavramları donmuş nitelikli verili bir varlığı taklit edince değil, mümkün birlik konumlamalarıyla ilgili, kullanım ve uygulamada empirik materyali taşıyıp geliştiren bir taslağı kendi içlerinde taşıyınca geçerli olmuş olur. Fakat düşünülmüşün birliğine ve böylelikle de onun hakikatine götüren vasıtanın kendisi, kendi içinde sağlam ve güvenilir olmak zorundadır. O vasıta bizzat kendinde belirli bir sağlamlığa sahip olmasaydı, o zaman onun hiçbir kesinliği ve sürekli kullanımı mümkün olamazdı; o ilk denemede parça parça olur ve hiçbir şeye ayrılmazdı. Her ne kadar bizzat deneyimin yolunun nesnel kesinliğine ihtiyaç duysak da, mutlak şeylerin nesnelliğine de ihtiyaç duymayız."[88] 556

İşte teorik-fiziksel düşünmenin bu temel karakteri, fiziksel düşünmenin belirli sembollere bağlanmasını iç zorunlulukla talep etmiş olarak kendini gösterir; diğer taraftan ise bizzat bu semboller, bir diğeriyle iç içe girmiş ve birbiri üzerine inşa edilmiş şekilde ortaya çıkmıştır. Böylece fiziksel dünyanın nesnel sistemi, saf bir düzen-sistemi olarak görülebilir hale gelmiştir. Bu ilişki konusunda en açık şahitlik, şimdi genel rölativite teorisinin inşasında önümüze serilir.[89] Burada fiziksel düşünme, hep daha yüksek bir çevreye

[88] Subtanzbegriff und Funktionsbegriff, s. 427 f.

[89] İşte, burada sergilenen bilgi-eleştirel temel kavrayışın ortaya konuşu ve onaylanışı için bu yapının nasıl işe yarayabileceği, Karl Bollert tarafından mükemmel biçimde ortaya konmuştur. (Einsteins Relativitatstheorie und ihre Stellung im System der Gesamterfahrung, Dresden u. Lpz. 1921) (Einstein'ın Rölativite Teorisi ve Genel Deneyim Sistemindeki Yeri)

doğru adım adım yükselmiş; böyle olmakla beraber, o, fiziksel "gerçeklik"le bağını koparmayıp; tam tersine fiziksel gerçekliğe daha sıkı bağlamıştır. Bu düşünmenin eriştiği her yeni görüş, elbette özel "bakış açısı"na, bu bakış açısından hareketle eriştiği düşünsel ufka bağlı olarak kendini göstermektedir. Fakat bu görüşün farklı nitelikleri, bu noktada birbirini tesadüfî olarak değil, içkin bir yasalılığa göre izler. Bu nitelikler, doğrudan "dıştan" sel gibi akan empirik materyal vasıtasıyla değil, fiziksel düşünme formunun gelişimi vasıtasıyla sınırlanmış ve onun silsilesi içinde belirlenmiş-
557 tir.[90] Çok gelişmiş her türlü nesnelleştirme aşaması, önceki aşamayı sınırlandırır; fakat o, bu sınırlandırma içinde önceki aşamayı yok etmez; aksine önceki aşamayı kendi bakış açısından doğru kuşatır ve onu bu bakış açısı içine alır. Bu noktada da arkasına düşülen amaç, bakış açısının özelliğinden yavaş yavaş "vazgeçmek"te; nesnenin kendisine değil, kendisinden doğru nesnenin gözlendiği tesadüfî duruş noktasına ait olan şeylerin hepsinin giderek saf dışı bırakılmasında yatmaktadır. Eski fiziğin dünya tablosu, bu noktada mutlak-geçerli olarak değil, tersine belirli bir duruş noktasından hareketle; birbirine göre hareketsiz olan gözlemcilerin duruş noktasından hareketle tasarlanmış bir dünya olarak kendini gösterir. Onun yerine biz, birbirine göre hareket eden ilişki sistemlerini işin içine sokarsak, o zaman, her dünya tablosu için geçerli olan kesin "kendine özgü kavramlar"a, bir değişime, bir değişikliğe ulaşmak zorundayız. Sadece duyusal olarak adlandırılan nitelikler, algılayan öznenin konumuyla ilgili bu bağımlılık niteliğini göstermez. Özel rölativite teorisinin sonuçlarına göre, nesnenin enerji içeriği ve ölçüsü, biçimi, büyüklüğü de, gözlemcinin hareket durumuyla birlikte değişikliğe uğrar. Bu görelileştirme süreci, hep daha geniş bir

[90] Bunun için ayrıntılı kanıtlamayı ben, "Zur Einsteinchen Relativitatstheorie", Berlin 1921, eserimde ortaya koymaya çalıştım.

çerçeveye işaret eder; bununla da, fiziksel gerçeklik kavramının merkezi, tekrar bir başka yere nakledilir. Antik fizik, bir şeyin "yer"ini fiziksel bir "özellik" olarak kabul eder. Belirli olup başka hiçbir yere ait olmayan etkiler, belirli bireysel yerlerden hareket ederler. Böylece, içinde yeryüzünün yattığı merkez-evren noktasından, ağır cisimleri kendi "doğal yerleri" olarak bu noktaya sürükleyen güçler yayılır. Bu kavrayış Kopernik sayesinde aşılır: O, "yerin göreliliği ilkesi"ni beyan eder. Genel rölativite teorisi, hareketi tümüyle göreli hale getirerek ve her ölçme noktasının sürekli "sükûnete dönüştürülebileceğini" göstererek, önceki sonuçların dışına çıkana kadar, "klasik mekanik"in görelilik ilkesi, hız için de benzer sonuçları çıkarır.[91] Bu noktada, nesneye onun "kendi" özellikleri olarak eklediğimiz sabit belirlemelerin, sadece biz onlara sabit bir ölçü ilişkisi eklediğimiz ve onların hangi ilişki sistemi bakımından geçerli olarak düşünülmesi gerektiğini bildirdiğimiz zaman tanımlanabilir oldukları görülür. "Hareket" ve "güç", "ölçü" ve "enerji", 558
"uzunluk" ve "süre", artık "kendinde" gerçeklik taşıma anlamında hiçbir şey ifade etmez; onlar, birbirine göre hareket eden gözlemciler açısından farklı olarak yorumlanır. Bu noktada elbette kaçınılmaz olarak, doğa olayının tasvirinden "öznellik"in, "tesadüfîlik"in bu en son kalıntısının çekip alınmasının mümkün olup olmadığı sorusu, tekrar ortaya çıkmaktadır. Dünyanın şu ya da bu kişinin duruş noktasının değil, "hiç kimsenin duruş noktası"nın dışında olmadığı şeklinde tasvir edilen, bütün tikelleştirmelerden bağımsız olan herhangi bir dünya kavramı yok mudur?[92] Fakat bu soruyu her konuda sormak uygun olacaksa, o zaman bu soru, bilimin hiçbir aşamasına erişemeyeceği "sınırsız-uzaklıkta" bir noktayı hedeflemiş olur.

[91] Ayrıntılı bilgi mesela Laue, Relativitatstheorie II, s. 18 ff.

[92] Bu şekilde rölativite teorisinin mantıkî problemi, mesela Eddington tarafından ortaya kondu. Ona göre bu teori "özel olmayan herhangi bir görüş açısından dünyanın algılanmasını elde etme" amacını izler. Cf. Space Time and Gravitation, s. 30 ff.

Biz bu soruda, Kant'ın anladığı anlamda gerçekten bir "aşkın ide"yle, tek deneyime asla karşılık gelmeyen bir aşkın varlıkla uğraşmak zorunda kalırız. Bu ideye de biz, "mükemmel ve onsuz olunamayan zorunlu düzenleyici bir kullanım" yüklemek; "yani kavrama yetisini, onun kurallarının tümünün yön çizgilerini, sadece bir ide (*focus imaginarius*) olan, yani tümüyle mümkün deneyimin sınırlarının dışında bulunduğu için, kavrama yetisi kavramlarının gerçekten hareket noktası olmayan; ama buna rağmen deneyimin sınırlarına kadar çok geniş yayılma yanında çok büyük birlik kazandırmaya yarayan bir nokta içinde birleştirmeye götürecek sağlam bir amaca yöneltmek"[93] zorunda kalacağız. Bu birlik ve yayılma alanını fizik, genel sembollere ilerleyerek kazanır. Fakat o bu noktada, kendi gerçek isteğinin dışında bir işi üzerine alamaz. Onun talep edebileceği ve etmesi gereken şey, tikel kavramları ve işaretleri evrensel kavramlarla karşılamaktır. Fakat fizik, bu şekildeki kavram ve işaret fonksiyonlarından hiçbir zaman vazgeçemez: Çünkü bu, temsilin temel vasıtasından vazgeçerek, dünyanın düşünsel temsilini talep etme anlamına gelir. Fiziğin gerçeklik kavramı, en sonunda, farklı gözlemciler için farklı görünen manzaraların tamamını birleştiren ve onları açıklayıp kendiliğinden anlaşılır yapan bir kavram olarak düşünülmelidir; tabii bu tümel tabloda görüş noktalarının ayrılmışlığı yok olmamış, sadece durdurulmuş ve "tatil" edilmiştir. Doğabilimsel bilgi, kendi asıl çerçevesi içinde, zihnin genel bir inşa yasasını bu tümel hareket tablosunda gerçekleştirir ve onaylar. Doğabilimsel bilgi, bizzat kendi içinde ne kadar çok yoğunlaşıp olan ve istenen şey olarak değerlendirilirse, bu bilgiyi, dünyayı anlama ve kavramaya yönelik diğer tüm formlardan ayıran ve onu bu formların hepsiyle birleştiren unsur, o kadar açıkça ortaya çıkar.

[93] Kritik d. rein Vernunft, 2. bs. s. 672.

D İ Z İ N*

a priori a priori olarak bakış noktası II 220; sosyolojik a priori kavramı II 237; Lasswitz'de bilimsel apriori III 547 ff.; Lue'de geometrinin a priorisi III 488.

algı algının çelişkileri III 474; kavram ve algı III 527; Berkeley'de algı I 34 f., III 507; algı ve üretici hayal gücü III 105 ff.; Helmholz'da III 152, 333, 370; Kant'ta III 11, 15, 40 f, 56, 223 f, 365; mitosta III 72; algının aşamaları III 265 ff; dil ve algı III 94, 269 f, 524; algının sembolik niteliği III 108, 374; algının doğrudanlığı II 46 f, III 4, 238,

analiz nedensellik kavramının analizi II 58 ff., 262; sentezin temeli olarak analiz II 44,

anlam (ifade, anlatım, niyetlilik, temsil, sembol, işaret) imge olarak anlam III 249 f, 252, 274, 310; anlamın aslîliği kategorisi, I 9, III 117ff, 363 ff, 374 f, 378 ff.; anlam kavramının kaynağı II 292 ff.; işaret ve saf anlam III 393 ff.

anlatım fonksiyonu imgelerde I 5, 126 f, III 126f, 130 f.; anlatım fonksiyonunun temeli III 142 ff.

Aristoteles Aristoteles'e göre tanımın metotları, I 246; Aristoteles'te geometride varoluş kanıtı III 415; "Organların organı" olarak el II 265; Aristoteles'in kategoriler öğretisi I 65, 214; Aristoteles'te kosmosun sembolü olarak daire II 169; Aristo

* Bu dizin Hermann Noack'ın hazırladığı ve 1931 yılında yayınlanmış olan Sembolik Formlar Felsefesi dizininden, özet yapılarak düzenlenmiştir. Bu dizindeki I, II ve III cilt numaralarını, sayfalar ise ilk baskıdaki sayfa numaralarını göstermektedir. Dizini kullanırken, Türkçe baskı sayfalarına göre değil, Almanca baskıdaki sayfalara göre arama yapılmalıdır. Sayfa numarasının yanındaki f, verilen sayfayı izleyen diğer sayfayı/sayfaları anlatmaktadır.

teles'te ruh-beden problemi III 111, 120; form ve madde III 13,529; Aristoteles'in fiziği III 529; Sokrates üzerine III 355; dil üzerine 129, 136, 214 f.

aşamalar zihnin aşamaları III 522 ff.; mitik zaman aşamaları II 138, 150, 184 ff, 202 f, 232, III 213; doğa biliminin aşamaları III 527 f.; nesnelleştirme aşamaları II 39 f, 56, III 370 ff.; dil gelişiminin aşamaları I 135 ff., 207, 233 ff, 247, 257, 280, II 292, III 264, 481, 525 f; algının aşamaları III 265ff,

atomculuk antik atomculuk I 3, II 67, III 529,554; Boscovich'de III 554; Huyghens'de 546 f.; modern atomculuk II 67, III 553f

Augustin zaman problemi üzerine III 189, 193 ff, 208, 216.

Bacon kavram teorisi III 336,356; felsefi gramatik üzerine I 80

ben bilinci ben bilincinin faktörü olarak sen yaşantısı II 216 ff; ben bilincinin gelişimi II 200 f, 205, 208, 211 ff, 216 ff, 246, 266 f, 275, 296, III 88, 322; ben bilinci ve Tanrı tasarımı II 246, 266 f, 275, 296; ben kavramı ve yaşantı zamanı II 138, mitos ve ben kavramı III 104 ff.; duyusal bilinç ve ben bilinci II 205; dil ve ben bilinci I 208 f; ben bilincinin temel faktörü olarak etkinlik II 246 ff, III 88, 322; sayı bilinci ve ben bilinci I 199 ff.; zaman bilinci ve ben bilinci III 198 f, 208, 212,

ben (algı, ben bilinci, kişi, ruh, özne vs.) aşkın algı olarak I 228; Bergson metafiziğinde III 45, 214; Budizm'de II 277, 302; Hıristiyanlık'ta II 307; dramada kişiler olarak ben ve sen II 244; ben sen bağlılaşıklığı II 278, 285, ben ve beden I 210ff, 222ff, mitik düşünmede ben III 104ff, benin ifadesi I 212; benin dilsel işareti I 140, 164, 210 ff, 217 f, 220, 222 ff; ben ve dünya bağıntısı I 26, II 19; Husserl'de ben kavramı III 470.

Bergson yaşantısının metafiziği III 43 ff; hafıza üzerine III 214 ff.; Bergson'da zaman problemi III 213 ff.

Berkeley Berkeley'in kavram teorisi III 337 f, 508; hayal gücü III 170, 185; Berkeley'de metafizik ve bilgi teorisi I 34 f, 77 ff, II 311, III 4 f , 337 f, 507 f.; Berkeley ve modern psikoloji III 250; Berkeley'de psikoloji III 28; Berkeley'de mekan öğretisi ve işaret kavramı III 168 ff.; dil 76 ff, 80, III 29; algılama

üzerine I 34 f, III 507 f.; işaretin fonksiyonu üzerine I 79, III 168 ff.

benzerlik, mitik düşünmede benzerlik yerine özdeşlik II 279; gerçekliğin kanıtı olarak genellik III 96 f; dilin aşaması olarak genellik I 141,

bilinç (ben, kişi, ruh, özne) Descartes'de cogitatio olarak bilinç I 14; bilincin doğası olarak anlatım fonksiyonu III 149; bilincin sabitleştirilmesi II 250 f.; dolaylılık olarak bilinç III 109 f.; duyusal bilinç ve ruh kavramı II 205 ff.; bilincin çok anlamlılığı III 57; bilincin taşıyıcısı olarak araç gereç II 266, III 322

büyü büyüdeki anatomi II 117; büyünün duygusal temeli II 194; doğa formlarının büyüsü II 282; doğum ve büyü II 222 f.; büyünün temel fonksiyonu II 68, 223, III 79; büyüsel güç III 228; kült ve büyü II 52; din ve büyü II 33; yazı büyüsü II 292 f; teknik ve büyü II 263 ff.; muhabbet büyüsü II 194, 261, 273.

Brentano dolaylı tasarımlar üzerine III 496; niyetlilik kavramı III 227

Comte üç aşama teorisi II 290 f.

Croce estetiğinin parçası olarak dilbilim I 120

Dedekind resmetme üzerine III 299; Descartes'la bağlantısı III 427; sayılar teorisi I 181, II 175, III 400 f, 460, 484

Demokrit Demokrit'in nedenselciliği (aitologie) II 63, 67; Demokrit'in atomculuğu I 3 f, II 164, III 353 f, 554; Demokrit'in etiği II 212; Demokrit'te doğa üstü gücün ahlakîleştirilmesi II 244; dil işaretleri olarak duyu nitelikleri III 22.

Descartes Descartes'ta sistematik hareket noktası olarak cogitatio I 14; şey algısının kaynağı üzerine III 148 f.; Dercartes'ta bilinçsiz anahtarlar öğretisinin tarihsel başlangıç noktası olarak dioptrik III 171; Descartes'ta metafizik ve metodik düalizm I 39; hatırlamanın kesinsizliği üzerine III 451; ruh-beden problemi III 111,120; matematik üzerine I 180; III 450; Dercartes'in fiziği III 531; Descartes'ta mekan öğretisi ve işaret kavramı III 167 ff.; Descartes'ın dil teorisi 67 f; makine olarak hayvanlar III 74; hakikat kriteri III 530f.; bilimlerin halkaları üzerine III 407 f.; sayılar teorisi II 179

dil felsefesi tarihi I 12, 55 ff, 133, III 132, 237, 269, 388 f.

dil dil ve ifade algısı I 124, III 94, 269, 524 f.; ilk genel kavramın oluşumu III 135; dilin ve bilimin mantığı I 244, 273, 282, III 137, 237, 382 ff, 394 ff.; Natorp'da dil III 65; ilkel halklarda ve söz yitimi hastalığında dil III 266 f.; dilin gelişim aşamaları I 135 ff, 145, 207, 233 ff, 247, 257, 280, II 292, III 264, 481, 525 f.; felsefe ve dil I 285, 289, III 20; dilde mekan seyri I 126 ff, 146 ff, II 135 f, III 176 ff, 493.; dilin şematizmi I 286 ff, III 87 f, 525 f, hayvan dili I 136, III 127, 285 f, 395; dil ve algı III 94, 269 f, 524; dilde zaman tasarımı ve zaman işareti I 140, 167 ff, 171 ff, 176, 180, 215 f, II 135 f, III 190.

Dilthey dış dünyanın gerçekliği III 96

Din din kavramı ve sınırları II 304, 317; dinin diyalektiği II 309, 318 f.; mitos ve din II 293 ff.; dinî düşünmede varlık ve görünüş II 294 ff, 303; dil ve din II 299 f, 309 f, 312.

diyalektik Hegel'de I 16; ontolojide I 32; Platon 'da I 4,II 44; dinde II 339, 318 f.; sensualizmde III 78,

dogmatizm metafizikte I 8.

doğa bilimi kavram oluşumu III 475 ff, 527 f.; bilgi teorisi III 24; mitos ve dille ilişki II 20, III 21.

doğa felsefesi Demokritos'da I 3 f, II 164, III 353 f, 554; İyonya'da III 21; Platon'da II 171.

duyumlama; (emprizm, sensualizm) soyutlamanın sonucu olarak duyumlama I 146, III 31 ff.; Berkeley'de III 28; Mach'da III 30.

düalizm Descartes'da I 39, Kant'da III 10.

Elealılar hareket problemi I 33; varlık kavramı eleştirisi I 4, II 4, 299; zaman problemi III 191 f.

empirizm empirizmde temsil fonksiyonu III 147 f.; kopya teorisinin sınırlanışı I 81; empirizmin metodlarının eleştirisi I 47, 73 ff, 80 f, III 37, 199 ff, 250, 272 f, 336 ff, 477, 482, 495, 504 ff.; matematikte empirizm III 435 f, dil felsefesinde empirizm I 73 ff, 80; empirizmde zaman problemi III 199 ff.

enerji kültür felsefesi kavramı olarak enerji I 9 f.; fiziksel enerji III 538 ff.

felsefe antikçağ I 3 ff, 12, 57 ff, 132 ff, 214, 289 f, II 3 ff, 66 f, 161 ff, 167, 171, 180, 212 f, 244 f, 271, 289, 299, 308 ff, 319, III

21 f, 201 f, 217, 237, 329 f, 347, 354, 406, 488, 491, 529 f, 554; Hint I 57, II 213 f.; Ortaçağ II 5, 285, 290, 314, III 194 ff.; din ve felsefe II 310; Rönesans I 65 ff, III 22; dil ve felsefe I 285, 289, III 20; felsefenin sistematik görevi I 14, 16.

fizyonomi mitosta III 79 ff, 175, 177, 524; algının fizyonomik niteliği III 76 f, 80 ff.

form Aristoteles'te madde ve form III 13, 529; Budizm'de acı formu II 168; içteki dil formu I 12, 232, 251, 264, 281; Kant'da form III 9; form olarak kurgusal bilinç fonksiyonu I 6 ff, 11, 16, 43, II 194, III 372, 445; mitosun ve dinin içteki formu II 18, 293.

genellik (anlam, kavram, mantık, matematik, dil, sembol vs.) benzerlik olarak genellik III 351; kavramların genelliği I 28, 248 ff, II 254, III 135, 334, 338, 357 ff, 379, 435, 495; sembollerin genelliği I 21; tasarımın parçası olarak genellik III 357 ff, 379.

hayal gücü, Berkeley'de III 170, 185; aşkın üretici hayal gücü III 155 f, 185.

Herder Hamann'la ilişkisi I 94 ff.; bireysel form kavramı I 97 f.; Leibniz ile ilişkisi I 94 ff, III 37.; temel güç olarak insanlık III 40; refleksiyon kavramı I 94 ff, 293, III 132 f, 389 f.; dil felsefesinin problemleri I 86 ff, 94 ff, 252, II 7, III 37 ff, 389 f.

Hobbes algılama olarak hatırlama III 204 f.; oluşsal tanımlama III 415; nominalizm III 36, 238, 416; dil teorisi 74, 78; algılama üzerine III 36 f, 238 f.

Humboldt içteki form I 251; dilsel sınıflama I 270; cümlenin kelimeden önceliği I 275; dil üzerine I 24 f, 87, 98 ff, 104 ff, 228, 251, 275, 286, III 19, 31, 59 f.; dil kökü kavramı I 203, 228; anlama üzerine III 258; algılama ve dil I 239.

Hume empirizm III 506; nesne üzerine III 373; nedensellik kavramı üzerine I 159, II 58, 61, 261 f.; zaman problemi I 27, III 199.

Husserl ben kavramı III 470; niyetli eylem III 228;fenomenolojinin metotları II 16, III 227 ff; işaret III 375.

idea Platon'da I 3, 28, 64 f, II 121, 164, 166, 310, 319, III 217, 280, 347, 354, 405, 488; Leibniz'de III 419; ideaya dönüş III 399

idealizm soyut idealizm I 47; eleştirel idealizm I 11, 19, 290, II

15 ff, 220, III 8 ff, 470 f.; matematikte objektif idealizm III 430; ontolojik ve eleştirel idealizm I 290.

ifade (kavram, imge,fonksiyon, aşamalar,fizyonomi,dil, sembol, işaret) etki ve ifade I 8,12, III 88; çocuk psikolojisinde ifade III 76; ilkel halkların dilinde ifade I 257 f.; ifadenin ontolojik problemi III 110; ifadenin fenomenolojisi I 124, III 78 ff, 85, 108 ff, 116 ff, 230 ff.; dil psikolojisi problemi olarak ifade I 124, III 94, 269, 524.; ifade ve teorik deneyim III 73 f.; hayvan psikolojisinde ifade problemi III 76 ff, 88 ff.

ilişki (kavram, fonksiyon, kiplik görüş) Kant'da benzerlik olarak ilişki III 299; kavramın mantıkî formu olarak ilişki I 250, II 204, III 332 ff, 343 ff, 354 ff, 378 ff.; mitik ve bilimsel düşünmede ilişki II 82 f.; ilişkinin birincilliği III 235, 346, 367 f, 437, 459 f.; ilişkinin dilsel ifadesi I 141, 248, 276 ff, 282 ff.

ilkel halklar mekan ve işaret fikri I 147, III 178, 284; dil I 137, 147, 168, 176, 200, 223, 255, 257, 265, 283, 288, II 34, III 266 f, 298; zaman kavramı I 183 ff, 187, 199 ff, II 174, 182, III 295, 397 f.

işaret; (ifade, imge, temsil, dil, sembol vs.) işaretin anlatım ve anlam fonksiyonu I 19 ff, 43, II 51 ff, 292 ff, III 332, 387 f, 391; ilişki ve düzen işaretleri III 387, 397 ff, 461; Helmholtz'da işaret teorisi I 5 ff, III 25, 168, 171 f, 375ff.; Husserl'de işaret III 375; Leibniz'de III 399, 408, 416 ff.; büyü ve işaret I 21, II 32, dinî düşünmede işaret II 310 ff.; işaret olarak sayılar III 290, 295, 413, 440 ff, 461.

Kant deneyimin benzerlikleri I 203, III 289; saf seyir üzerine III 420 ff, 441; çağrışım problemi III 185; kavram teorisi III 334 f, 339, 365 ff.; aşkın tümdengelimi III 10 ff, 58; ben kavramı I 228, III 198; ilkelerin düzenleyici kullanımı III 558; nedensellik cümlesinin tanımı II 58; eleştirel idealizmin ilkeleri I 9 ff, 293, II 14, 39, III 7 ff, 13, 421; matematik problemleri üzerine III 9, 420 ff.; Newton ve fizik üzerine III 534 ff, 536; mekan öğretisi II 104; şema ve imge I 148 f, III 188, 288; sentetik kavramlar III 522; kavrama yetisi I 50; algılama ilkeleri üzerine III 11, 15, 40 f, 56, 223

f, 365 f.; sayılar teorisi III 422; zaman II 104, 157, III 188 f, 192, 197 f.

kavram (ilişki, fonksiyon vs) kavramın genelliği I 28, 248 ff, II 254, III 135, 334, 338, 357 ff, 379, 435, 495; seyir ve kavram III 335 f, 369 f; fonksiyonel kavram teorisi I 248 ff, II 82, 204, III 332 ff, 343 ff, 354 ff, 378 ff.; kavram ve yasa III 332 ff.; birey kavramı II 254; cümle fonksiyonu olarak kavram III 343 f, 349 f, 354 f, 361, 378 ff.

kavram oluşumu, dikkatlilik vasıtasıyla III 186; kavramın nüvesi olarak özdeşleştirme III 134; mitik kavram II 221 ff.; niteleyici kavram II 250, 261, III 134; dilsel ve mantıkî kavram I 252 f.; 264, III 267 f.

kavram teorisi Bacon'da III 336, 356; Berkeley'de III 337, 508; Burkamp'ta III 359 f, 381 f.; Frege'de III 290, 340, 405; Hegel'de I 15; Helmholtz'da III 333; Kant'ta III 334 f, 339, 365 ff.; Locke'da III 57 f, 336 f.; Lotze'da I 244 ff, 247, III 135 f.; modern matematikte III 339 ff, Platon'da III 347, 352 ff.; Schröder'de III 340.

kişi (şahıs) dramada II 244; iki ve üçüncü kişi I 201; mitik düşünmede II 193 ff, III 82 ff, 87 ff.; eşya ve kişi ayrılığı I 271; dilde I 208, 212 ff, 256, 271.

kopya II 295, 310, 319.

kopya teorisi empirizm ve kopya teorisi I 81;Helmholtz'un kopya teorisi eleştirisi III 5 ff, 376; Husserl'in kopya teorisi eleştirisi III 228; Kant'ın kopya teorisi eleştirisi III 7; kopya teorisi yerine sembol teorisi I 5 ff, II 20, III 25, 445 f.

kutsallık kutsallığın ikili niteliği II 101; kutsal ve dünyevînin aracısı olarak kurban II 278 f.; dünyevî ve kutsal karşıtlığı II 97 ff, 133, 178, 278 f, 313, 319; kutsal alanlar II 127; kutsallığın temeli olarak ilk kaynak II 133; kutsal sayılar II 143 ff, 178 ff, 182, 186 ff, 236; kutsal zamanlar II 136 f, 143 ff, 150.

kültür mitleri II 251 f.

kültür kutsal düzen olarak kültür II 251 ff, 297 ff.; zihinsel enerji kavramı olarak kültür I 11.

Leibniz algoritma kavramı I 46, 70; aydınlanmanın ideali ve Leibniz I 72; Leibniz'de kanıtlama teorisi III 451; bilinç kavramı I 34; "karakteristika generalis" üzerine I 17, 69, II 318, III 34, 416 ff, 451, 468; tanımlama öğretisi III 416 ff, 428 f.; Her-

der'le bağlantı III 39; idealist ilkeler I 75, III 411, 489; bireysel form kavramı I 97; kesintisizlik ilkesi III 467, ruh beden problemi III 111,114; Locke eleştiriri III 489; modern mantığın formu III 405; matematiğin temel problemleri üzerine I 46, 70, 180, III 399 f, 406, 408 f, 423, 429, 466 ff.; metafizik mantık ilişkisi I 71, 75; monadlar kavramı II 317, III 197, 208; düzen kavramı III 408; fizik III 532 ff.; ahenk kavramı 76, III 421; mekan problemi II 104, III 185, 283; dil problemi I 69 ff, 72, 138; sembolik ve sezgisel bilgi I 18, 49, 71, II 317, III 54, 448 f.; sayının evrenselliği III 399 f.; işaretin fonksiyonu III 399, 408, 416ff.; zaman problemi II 104, 141, 172, III 192 f, 197.

logos Mısırlılar'da II 55; Hristiyanlık'ta II 316; Demokritos'da II 164; logos olarak deneyim III 221 f.; Grek felsefesinde I 57 ff, II 4, 163 ff, 167, III 21, 237; Herakleitos'ta I 57 ff, II 166 f.; Parmenides'de II 163; Platon'da II 164.

mantık kavram oluşumunda soyutlama teorisi I 245, 256, II 89, III 186 f.; zihinsel formun prototipi olarak mantık I 15; Leibniz'de III 513; modern mantık III 405; dil felsefesi ve mantık I 244, 273, 282, III 137, 237, 382 ff, 394 ff.; sembolik mantık III 54; sayılar teorisi ve mantık III 402 ff.

matematik modern matematiğin aritmetikleşmesi III 412 f.; Grek matematiğinin doğuşu III 329 f.; matematiğin gelişim ilkesi I 180 f, III 462 f.; matematikte kurgu III 465 f.; Kant'ta matematik III 9; Leibniz ve Kant'ta modern matematik III 423, 429; matematikte mantıkçılık III 435 f.; matematiğin mitik başlangıcı II 129; matematikte nominalizm III 290, 439 ff, 454; matematiğin nesnelliği III 445 f.; Platon'da metafizik ve matematik III 453; dil ve matematik I 182 f, III 394 f.; matematiğin başlangıç mantığı III 339 ff.; matematikte sınırsızlık kavramı III 435 f.

mekân matematiksel mekân III 492; astrolojide mekân II 114 f.; anlatım şematizmi olarak mekân III 174; Öklitçi mekân II 107 f.; matematiksel ve mitik mekân II 113 f.; mitik mekân tasarımı II 107 ff, 113 ff, 122, 126 ff, III 175, 177, 493; mekân kavramının oluşum aşamaları

III 491 ff.; fiziksel mekân II 121, III 485 ff.; fizyolojik ve metrik mekân II 107 ff, III 183 f.; pragmatik ve sistematik mekân II 110 f, 118, III 173 f, 177, 179, 275 ff, 282 ff, 314 ff, 349; mekânın sembolik niteliği I 29ff.; bütünlük şeması olarak mekân II 103 ff.; dilde mekân I 126 ff, 146 ff, 156 ff, 161 ff, 267, II 104, 110, III 176 ff, 493; zaman ve mekân III 219.

metafizik metafiziğin temel problemi III 3, 8, 31; metafiziğin ontolojik metodları III 110 f, 116; metafiziğin ruhlar öğretisi II 192; zaman fikri III 213.

Mistisizm Hıristiyan mistisizmi II 285, 306 ff, 316; Pers mistisizmi II 285; felsefî mistisizm I 49; mistisizmde doğrudanlık I 50.

mit yorumu; alegorik II 4 ff, 17, 27, 50 f, 314; Ortaçağda II 50 f, 314; Yeni Platonculuk'ta II 5; Platon'da I 4; romantizmde II 6, 51; Schelling'de II 7 ff, 27,51, III 72.

mitos ifade yaşantısı ve mitos III 79 ff, 175, 177, 524; ruh beden problemi III 119 f.; mekan fikri II 107 ff, 113 f, 122, 126 ff, III 175, 177, 493; dil ve mitos I 57, 253, 256, 268, 270, II 53 ff.; sembol problemi III 119; bilim ve mitos III 91, sayı II 79, 174 ff, 180, III 329.

nedensellik nedenselliğin fonksiyon niteliği I 27, 169 f, II 59, 221 f.; cins kavramı ve nedensellik II 221 f.; Helmholz'da III 476; Hume'un nedensellik eleştirisi I 159, II 58, 61, 261 f.; metafizikte nedensellik ilkesi III 111, 115; mitik düşünmede nedensellik I 30, II 58 ff, 225, 261; temsil ve nedensellik III 375 ff.; nedensellik yerine sembol fonksiyonu III 172.; kelimenin nedenselliği II 292.; arzunun nedenselliği II 194, 261.

nesnelleştirme/nesnellik nesnelleştirmenin taşıyıcısı olarak işaret I 9, 21, 233, 247 f.; nesnelleştirme biçimleri ve aşamaları II 39 f, 56, III 65 f, 370 ff.; aracılık olarak nesnelleştirme I 6, 8 f, 126 ff, III 308, 322; nesnellik temeli olarak değişmez ilişkiler II 41, 45, III 508 f, 518 ff.; matematiksel nesnellik III 461 f.; mitik nesnellik II 19, 96; nesnelliğin ifadesi olarak yer ve mekan işaretleri I 153; fiziksel nesnellik III 490, 503 ff, 520; Yeniçağ felsefesinde nesnellik III 271 ff, 365 ff.; varlığın nesnelliği III 7; nesnelliğin bağlıla-

şığı olarak öznellik I 23, 26, II 19, 191 f, 264 f, 271 f, III 4, 65 f.

nominalizm nominalizmde kavram ve kelime I 244, III 237 f, 348; Berkeley'de III 338, 508; matematikte III 290, 439 ff, 454.

ontoloji metotları III 110; zaman problemi ve ontoloji III 193 f.

özdeşlik kavram oluşumunun ilkesi olarak özdeşlik III 134; imge ve eşya özdeşliği II 50 ff, 293 ff.; insan ve mutlak olanın özdeşliği II 271, 285; mitik düşünmede özdeşlik II 50 ff, 293, 308; işaretlerin anlam özdeşliği III 391.

özgürlük bilgide özgürlük III 491; fantezi özgürlüğü I 20; teknik ve özgürlük II 264 f, III 322 f.; irade özgürlüğü II 65.

öznellik empirik öznellik kavramı III 336; duyusal bilinç ve öznellik II 205 ff, 244 f.; aşkın öznellik III 59.

Parmenides mantığı ve ontolojisi I 289, II 162 ff, 166, 299, III 4, 191, 213, 353, 371, 405; dil işaretleri olarak duyu nitelikleri III 22; zaman problemi II 166, III 191, 196, 213.

Planck enerji ilkesinin temellendirilmesi üzerine III 54 f.; fiziğin gelişimi üzerine III 503, 511; quantlar teorisinin ilkeleri ve ortaya çıkışı III 520 f , 541, 554; Planck'ta gerçekliğin tanımlanışı III 23.

Platon Platon'da aracı olarak Eros II 179, 308 f.; Platon'da tanrı ve insan bağıntısı II 308 f.; idealar öğretisi I 3 f, 28, 64 f, II 121, 164, 166, 310, 319, III 217, 280, 347, 354, 405, 488; Platon'da diyalektik ve mantık I 4, 65, II 44, III 330, 339, 345, 352 f, 405; evrenin sembolü olarak daire II 169; matematik I 180, II 121, 129, III 453, 468; mitosun konumu II 4, III 20; ontolojinin konumu I 290, II 310; mekân problemi III 178, 400, 491; ruh üzerine II 201, 212; dil üzerine I 62 ff.; bilginin aşamaları I 62; oluş üzerine II 171.

pozitivizm pozitivizmin gelişim teorisi II 290; pozitivist mit araştırması II 22, 28; fizikte pozitivizm III 480; dil biliminde pozitivizm I 112 ff.; pozitivist algı teorisi III 222 ff.

psikoloji gelişim psikolojisi III 41, 72, 385 ff.; psikolojinin metotlarının eleştirisi III 58 ff, 63, 319 f.; rasyonel psikoloji II 192 f.; hayvan psikolojisi III 74, 76 ff.; algı psikolojisi III 68 ff.

Pytagorasçılık ,geometri I 180; ruhlar öğretisi II 211; sayılar öğretisi I 3 f, II 83, 129, 174 f 179, III 21, 290, 329 f, 406, 411 f, 452 483, 485.

Quantlar teorisi Bohr'da III 519; Einstein'da III 510; Planck'ta III 520 f, 541, 554.

rasyonalizm genel ilkeleri I 38, 96, III 4 ff, 74, 272 f, 482, 495; rasyonalizmde temsil fonksiyonu teorisi III 147 f.; Leibniz'in dil teorisinde rasyonalizm I 70; rasyonalizmde ruh beden problemi II 111.

rölativite teorisi bilgi teorisi açısından anlamı III 557 ff.; zaman kavramı I 170, II 149.

Russell kavram teorisi III 340 ff.; matematik ve mantık III 55, 405, 424, 486; mekan problemi III 486; bağıntı hesabı III 341 f, 404; cümle fonksiyonu kavramı III 342 f, 349 f, 354 f, 361, 378 ff.; sayılar teorisin ilkeleri 181, III 400 f, 436 f, 439, 486.

sanat Mısır sanatı I 241, II 106 f, 205; ifade yaşantısı ve sanat III 524; sanat vasıtasıyla insanın keşfi II 241; sanatın önceki aşamaları olarak hatırlama I 22; Grek sanatı II 241; sanatta bireysellik II 243 ff.; din ve mitosta sanat II 320; sanatta mekan kurgusu I 44; sanatın aşamalı gelişiini II 34 f.; sanatta öznellik ve nesnellik I 26.

sayı kavram oluşumunun başlangıcı olarak III 396 ff.; bütünlük şeması olarak II 103 ff.; kutsal sayılar II 143 ff, 178 ff, 180 ff, 186 ff, 236; irrasyonel sayılar III 483 f.; mantık kavramı olarak sayı III 402 ff.; mitik-büyüsel sayılar II 79, 174 ff, 180, III 329; ilkel halklarda sayı I 183 ff, 187, 199 ff, II 174 ff, 182, III 295, 397 ff.; sayının fiziksel fonksiyonu I 178, III 511, Pythagorascılarda sayı I 3 f, II 83, 129, 174, 179, 188, III 21, 290, 329 f, 406, 411 f, 452 f, 483, 485; dil ve sayı I 190 f, 194 f, III 290, 399 ff.

Schelling ben tasarımının özdeşliği I 224 f; felsefenin metotları II 13 ff.; mitos üzerine I 7 ff, II 6 ff, 10 ff, 17 f, 21, 27, 135, 218, III 72; organik şey kavramı I 97; doğal ve açımlanmış din II 304; dil üzerine II 29; ilk monoteizm teorisi II 21; mitik zaman II 135; mitos ve halk bilinci II 218.

sembol kavramı anlamı III 109; modern bilgi teorisinde III 25;

Hertz'de I 5 ff, 17, III 25; Kant'ta III 244; Leibniz'de I 18, 49, 71, II 317, III 54, 448 f.; felsefede III 117 ff.

sembol Bergson'un sembol reddi III 43 f.; sembolün bilgi değeri III 556 ff.; doğal ve yapay sembol I 41; işaret olarak sembol III 331.

sembolik formlar felsefesinin temel düşünceleri I 9, 21, II 266 f, III 117 ff, 445.

sen (kişi) ben olmayan olarak sen I 204; sen'in deneyiminin aslîliği III 73 f, 143; sayının kaynağı olarak ben ve sen I 199 ff; iki ve sen I 202.

sensualizm metotlarının eleştirisi I 19, 27, 34, III 4, 6, 77, 222 ff, 239, 249, 269, 348, 373, 378 f, 393, 495.

sentez zihinsel temel fonksiyon olarak sentez I 8, 26 f.; Kant'ta sentez I 287, III 11, 224 f, 365 f, 420, 438.

seyir(temaşa) iç ve dış seyir I 208; kavram ve seyir III 335 f, 369 f.; matematiksel sezgicilikte seyir III 442; Kant'ta saf seyir kavramı III 420 ff, 441; yeni fizikte seyir III 536 ff.

sezgicilik idealizm ve sezgicilik I 48 ff, III 430; Leibniz'de III 448 f.; Descartes'da III 450.

sınıflama kavramı bağıntı ve sınıflama kavramı I 10, 262, III 341 ff, 351 ff, 430; sınıflama kavramından türetilen sayı kavramı III 436; dilsel sınıflamanın ilkeleri I 261, 264 ff, 268 ff.

Sokrates kavram teorisi III 339, 355; daimonion ve eudaimonion II 212, 244; metodunun anlamı I 264; dil üzerine I 61.

soyutlama sembolik düşünmedeki soyutlama III 5, 330 f.; dindeki soyutlama II 261; özbilinç ve soyutlama II 253 f.; mantıkî soyutlama teorisinin eleştirisi I 245, 256, II 89, III 186 f.

Spinoza oluşsal tanımlama III 415; imgeleme yetisi üzerine III 191, 198; ruh beden problemi III 111, 114; töz ve kip 31, III 199; zaman üzerine III 191 f, 196, 198 f, 213.

şey (nesnelleştirme, nesnellik) nesne ve şey III 503 f, 520; sınır fikri olarak şey III 555; kategori olarak şey I 27, 36; mitik düşünmede şey II 69 ff, 81, 84 f, 176 ff, 247, III 142.

şüphecilik temelleri III 6; Descartes'ta III 451; dil felsefesinde I 43, 135, III 269.

tanımlama, Aristoteles metodunda

I 246; oluşsal (nedensel tanımlama) I 264, III 416 ff, 422, 514; isimsel ve reel tanımlama III 418, 428 ff.; matematikte III 500; kimyasal formülde III 514.

Tanrı kavramı Budizm'de II 277, 304; özel ve kişisel tanrı kavramı II 253; topluluk duygusu ve tanrı kavramı II 245; gök cisimlerinin yasalılığına dayanan tanrı kavramı II 143; sanat ve tanrı kavramı II 241 ff.; monoteist tanrı kavramı II 150, 277 ff.; tanrı kavramının kaynağı olarak mitik bilinç II 267; kişisel tanrı kavramı II 253, 278; insan ve tanrı çift kutupluluğu II 283, 285, 296, 307, 316; yaratıcı ve tanrı kavramı II 254 ff.; zaman fikri ve tanrı kavramı II 133; ontolojik kanıt I 290.

temsil modern matematikte III 423; kavram ve temsil III 133, 338 ff, 356, 361 ff.; Leibniz'de III 197 f.; Natorp'da III 235; dilin başarısı olarak temsil II 249 ff, III 106 ff, 126 f.; temsil fonksiyonunun aslîliği I 41, III 117 ff, 363 ff, 378 ff.

tümdengelim, Descartes'da III 450; tümevarım ve tümdengelim III 75, 501; Kant'da aşkın tümdengelim III 10 ff, 58.

tümevarım tümdengelimle tümevarımın bağıntısı III 75, 501; saf deneyim teorisinde tümdengelim III 75; matematiksel tam tümdengelim kavramı III 437 f.

yasa kavram ve yasa III 332 ff.; Demokritos'un yasa keşfi I 164; yasa ve yasalılık III 430; eleştirinin başlangıç noktası olarak yasa I 9, II 42 f.; yasa ve mitik sayı kavramı II 142 f.; nesnelleştirmenin üst kavramı olarak yasa III 65; fiziksel yasa III 509; bilimde problem olarak yasa I 4; dil biliminde yasa I 112 ff.; durgun ve hareketli yasalılık III 476 f.; yasalılığın ifadesi olarak sayılar II 178.

zaman Augustinus'da III 189, 193 ff, 208, 216; estetik zaman II 170; Bergson'da III 213 ff.; mitik zamanın biyolojik temeli II 139, 173 ff, 184 ff.; zamanın nesnel kavranışı I 174; zaman tasarımının gelişim aşamaları I 170; bütünlük şeması olarak zaman II 103 ff.; Heidegger'de III 189, 219; kutsal zamanlar II 136 f ,143 f 150; tarihsel zaman II 134 f, 140; Hume'da I 27, III 199; ben bilinci ve zaman III 198 f, 208, 212; Kant'ta II 104,

157, III 188 f, 192, 197 f.; mitosta II 132 ff, 141 ff, 147, 150 ff, 184 ff, 202 f, 232, III 190 f, 213; Newton'da I 29, II 140, III 192, 197; fiziksel zaman I 170, II 140, 149, 172, III 196, 200; Schelling'de II 135; Spinoza'da III 191 f, 196, 198 f, 213; dilsel zaman ilişkileri ifadesi I 140, 167 ff, 171 ff, 176, 180, 215 f, II 135 f, III 190.

zihin Descartes'da I 14; yaşantı ve zihin III 46 ff, 109 f, 320 ff.; zihnin tözü I 49.



Bilginin temel dürtüsü, yani varlığın örtülü sembolünü açma ve hakikati çıplak ve örtüsüz biçimde kendi önüne serme çabası olan dürtü, her zaman yeniden doğar. Dünyayı mutlak birlik olarak kavramak isteyen felsefî bakışın önünde, her çeşitlilik gibi özellikle sembollerin çeşitliliği de en sonunda eriyip gitmelidir; son gerçeklik, bizzat kendinde varlığın gerçekliği, görülebilir olmalıdır. Bütün zamanların metafiziği, hep bu temel problemin eşiğinde bulunmaktaydı... Felsefe tarihinin tamamı, içindeki bütün sistematik çelişkilere rağmen, okulların kavgaları arasında yolunu şaşırmadan, aynı yönü izlemiş gibi görünmektedir. Felsefe, öncelikle bu kendini onaylama eyleminde, yani gerçeklik bilgisinin asıl organı olarak bizzat kendisine duyduğu güvende kendini kurar.

E. Cassirer

ISBN 975-6988-26-3
9 789758 988265

HECE YAYINLARI / FELSEFE