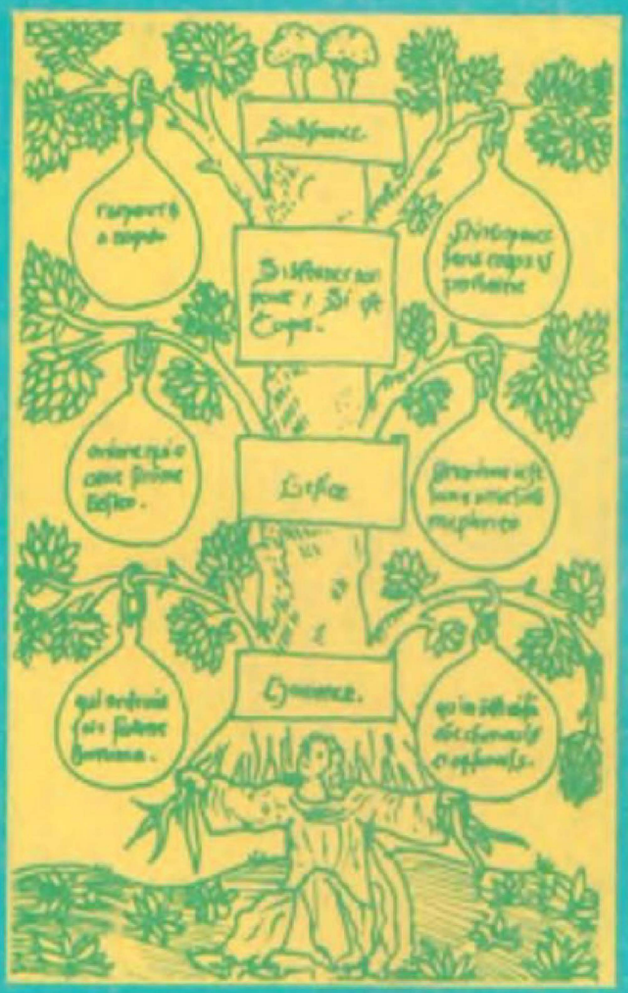
FELSEFE TARTIŞMALARI

4. kitap



panorama

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanı
Arda Denkel

FELSEFE TARTIŞMALARI

4. Kitap

PANORAMA

FELSEFE TARTIŞMALARI
3. Kitap

Yazışma adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli
ALANYA

Genel Dağıtım:
ÇABA Yayın Dağıtım
Başmusahip Sokak Talas Han 16/102
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel.: 512 34 66

Dizgi: MİNE/Basın Yayın Tanıtım Tel: 512 30 99
Baskı: Kent Basımevi, 528 08 15 - 527 99 22
İstanbul, Eylül 1988

SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları'na katkı amacıyla yollanan yazıların sevindirici çokluğu dolayısıyla çağdaş felsefe klaşiklerinden yaptığımız çevirileri bu kitapta da yayımlayamıyoruz. Özdekçi zihin felsefesi üzerine bir tartışma ve Frege'nin en önemli birkaç yapıtı arasında gösterilen "Anlam ve Yönletim Üzerine", dosyamızda, çevirileri tamamlanmış ve basıma hazır olarak gelecek kitapları bekliyorlar. 5. Kitap'ta, Frege'nin bu yazısı ile birlikte, onun dil felsefesine ilişkin başka çalışmalara da yer vereceğiz. "İçindekiler" listesini bir de burada yinelemek yerine, size zevkli bir okuma dilemekle yetiniyoruz.

Duyuru: Lise felsefe öğretmenleri, **Felsefe Tartışmaları**'nın 1. ve 2. kitaplarının elimizde kalan nüshalarını ücretsiz olarak elde edebilirler. İsteyenlerin, adlarını, adreslerini ve her bir nüsha için 300 TL.'lik posta pulunu bize göndermeleri yeterlidir.

WITTGENSTEIN VE KENDİMDEN BAŞKA İNSANLARIN VARLIĞI(*)

İLHAM DİLMAN

I

Filozofların dile getirdikleri bazı şüpheleri felsefeci olmayanlar hayretle karşılarlar. Bu hayret her ne kadar soruyu anlamadıklarından, onun dışında kaldıklarından, doğsa da tamamen haksız olduğunu söyleyemem. Bu sorulardan bir tanesi kendimden başka insanların varlığına değiniyor, bunların varlığından şüphe ediyor: Etrafımdaki insanların, daha doğrusu kendim gibi insan olduklarını sandığım varlıkların, gerçekten insan olduklarından, etten kemikten müteşekkil birer canlı robot olmadıklarından emin olabilir miyim?

Bu sorunun arkasında yatan insan görüşünü, açık olarak, Fransız filozofu Descartes dile getirdi: İnsan madde ve ruhun birleşimi olan bir yaratık. Vücudu maddeden, gözle görülür, elle tutulur bir cisim. Fakat bu yaratık aynı zamanda düşünceye, şuura sahip bir yaratık. Düşüncesi, şuuru, duyguları, istekleri, ümitleri, ruhsal yönünü oluşturuyor. Eli, kolu, vücudu nasıl ki maddeyi teşkil ediyorsa; düşünceleri, duyguları da ruhunda cereyan eden olaylar. Bunları dıştan görmek imkansız; çünkü düşünce dediğimiz şey gözle görülebilen bir nesne değildir. Düşüncenin, duygunun, isteğin varlığına ancak insanın kendisi tanık olabiliyor, yani bunları düşünen, duyan adam, bunları kendi özel iç hayatında şuurlandırabiliyor.

Demek ki başkalarının düşünceleri, duyguları, iç hayatları benden gizli, tanıma ufkumun dışında. Yani başkalarının ruhunda cereyan eden olayları ve dolayısıyla ruhlarının varlığını doğrudan bilmeme, tanımama imkan yok. Ama madem ki insanı insan yapan, başka varlıklardan ayıran, düşüncesi, duygusu, kısacası Descartes'ın tabiri ile ruhudur, demek ki bunların varlığından şüphe ettiğim sürece kendimin dışındaki insanların varlığından da şüphe ediyorum; onların varlığından emin olmama hakkım bulunmadığı düşüncesini çürütemiyorum.

Dedim ki, filozof olmayanlar bu şüpheye hayret eder, onu ciddiye almazlar; ve bunda da pek haksız değildirler. Yaşantımızı sürdürürken böyle bir şüpheye kapılmaya, onu ciddiye almaya imkan var mı? Yok tabii -ama niye yok, işte bunu anlamamıza Wittgenstein yardım etmiştir. Şimdi buna değineceğim. Diğer yandan Wittgenstein bundan şüphe eden filozofun şüphesini saçma veya yersiz diye baştan yadsımış da değildir. Bu şüphenin arkasında gerçek anlam veya kavram güçlükleri yatıyor. Diyebiliriz ki, bu şüphe ilk başta sandığımız gibi bir şüphe değil; bu, kavram güçlüklerinin bir göstergesi. Bu güçlüklerin aşılabileceğinden şüphe ediyor : Eğer insan ruh ve maddeden müteşekkil bir yaratık ise, ve ruh dış görüntüsü olmayan bir şey olup, sadece içten tanınabiliyorsa, kendi ruhumun dışındaki ruhsal oluşum ve durumlarını tanımama, varlıklarını bilmeme nasıl bir imkan var? Bunu soruyor; bunun açıklanmasını istiyor -istiyor, ama, bunu açık olarak görmüyor- yani bu soruyu soran filozof ne sorduğunu, neyi anlama peşinde olduğunu açık bir şekilde görmüyor.

(*) Bu yazı 26 Nisan 1988 günü Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesinde verilen konferansın metnidir.

Bu şüphenin arkasında anlam ve kavram problemleri yatıyor, dedim. Bunları çözmedikçe düşüncemizin bu şüphenin kıskaçlarından kurtulmasına imkan yok. Bu problemlerin nitelik ve köklerini açıklamak ve onları çözmek bir felsefe çalışması. Çözülüş tarzına gelince, bu onları doğuran anlamları aydınlatmaktan ibaret. Bu ışık altında, kapıldığımız bazı düşüncelerin uygunsuzluğunu göreceğiz, veya bizi o düşüncelere iten mantığın yersizliğini anlayacağız. Aynı zamanda da her zaman bildiğimiz, bilip de üstünde pek düşünmeden geçtiğimiz bazı şeyleri yeni bir gözle göreceğiz. Yani felsefe çalışması bir takım problemlerin arkasında yatan düşünceye kat kat inen bir kazıya benziyor. Bu kazı bir açış; açışın maksadı ise bu katları ışıklandırmak. Bu ışığın bize açacağı manzarayı, felsefe çalışmasına girmiş ve onu alın teri dökerek görebilmiş olmayanlara evvelinden anlatmak imkansız. Wittgenstein bu problemleri birbirine zincirleme bağlı kördüğümlere benzetiyor -bunlar düşüncemizin düğümlenmesi. Bizi ilgilendiren düğümlerin bazılarına değineceğim.

Fakat ilk önce, felsefi şüphemizi ilk göründüğü şekilde ciddiye almaya imkan yok dedim -neden imkansız onu kısaca ele alayım. Bu imkansızlığı filozof olmayanlar duyuyor, filozofun şüphesini hayretle karşılıyorlar; ama sebebini anlamak için felsefenin ışığına ihtiyacımız var. Bu ışığı bilhassa Wittgenstein'ın yazılarında bulacağız. Örneğin **Philosophical Investigations. Zettel, On Certainty. Philosophical Investigations**'da Wittgenstein bizi şöyle bir düşünce deneyine davet ediyor: Kendi kendinize "şu etrafımdaki varlıklar duygu ve düşünceden yoksun varlıklar olabilir" deyin, yahut "şu ötedeki çocuklar birer robottan başka bir şey değil: bütün canlılıkları, hareketleri, oyunları otomatik" Bu sözlerin anlamlarını kaybettiklerini göreceksiniz (Inv. § 420).

Muhakkak ki bazı durumlarda bir insanın acı duyup duymadığından şüphe edebiliriz; acı duyduğuna veya duymadığına inanabiliriz. Bu gerçek bir inançtır ve bu inançta yanılabilmiş de olabiliriz. -Mesela şu an ben sizin beni ilgi ile dinlediğinize inanabilirim. Ama belki yanılıyorum. Yani inancımız doğru veya yanlış olabilir. Bir inancın her zaman yanlış olma ihtimali var; doğru olma anlamı bu ihtimale bağlı. Acı duyduğuna inandığım zaman, veya bunu yalanladığım zaman, bu inancım bir insan veya hayvan hakkında. İnancımı dile getiren sözlerimin manası buna bağlı -'acı çekiyor' veya 'hiçbir şeyi yok, numara yapıyor' dediğim zaman. Acı duyduğuna veya duymadığına inandığım insanın veya hayvanın ayrıca insan veya hayvan olduğuna inanmıyorum. Onun insan veya hayvan olduğundan şüphe etmediğim için acı duyuyor veya duymuyor diye düşünebiliyorum. Mesela bir kaya parçasının acı duyduğunu düşünebilir miyim? Bunun tersini dahi düşünmeme imkan var mı?

Günlük, normal şartlar içinde karşımda oturan birini gösterip, "bu bir insan, can taşıyor, ruhu var" diyecek olsam, ne demiş olurum? Eğer yanımdaki ona eziyet ediyorsa, o zaman sözlerimin manası açık. Fakat böyle bir özel durumun dışında, bir filozofun düşünebileceği gibi, "bu bir insan; onun insan olduğu bir gerçek" diyecek olsam, ne demiş olurum? Kime bilgi veriyorum, kimi ne gibi bir bilgisizlikten kurtarmaya çalışıyorum.

Bu durumda ne gibi bir hata veya bilgisizlik ihtimali var ki? Yok ise sözlerim ne görev görüyor, ne mana taşıyor? Wittgenstein soruyor: Farzedelim ki karşımdaki birinin acı çektiği kanaatindeyim; acı duyduğuna inanıyorum. Ayrıca bunun bir robot olmadığı kanaat veya inancını da mı taşıyorum? (Inv. § 178). Göreceğimiz gibi böyle bir kanaat veya inanç felsefenin icadı.

Eğer bir filozof, hiçbir özel duruma değinmeden, "insan olduğu, ruh taşıdığı, bir gerçek; bu normal olarak bunu söylemeye lüzum olmasa dahi böyle" diyecek olursa, o zaman bu sözlerle başka bir filozofun -örneğin bir materyalistin- dile getirdiği görüşü inkar etmeye çalışmış olacak. Materyalistin görüşünü tenkit etmek istemekte haklı, ama o görüş böylece inkar edilebilecek bir görüş değil. Daha evvel söylediğim gibi, yapılacak şey, onun arkasında yatan düşünceleri açmak; bu düşünceleri işleten anlam ve kavramları aydınlatmak. Materyalizmin yapısını, yahut çatısını ancak böyle

bir çalışmayla sökebiliriz. Yoksa onu, bu şekilde, özel şartların dışında mana taşımayan sözleri tekrarlamakla çürütemeyiz.

Wittgenstein burada anti-materyalist, yani "insan-oğlu sadece madde değil, ruh da taşıyan bir varlıktır" diyen filozofun, hiç birimizin yanılamayacağı bir şeyi dile getirmeye çalıştığını söylüyor. Ama bu sözler, onun sandığı gibi, hepimizin taşıdığı bir **inanç** veya **kanaati** dile getirmiyor, diyor. Söz konusu olan şey, bir inanç veya kanaat değil, bir **tavırdır** diyor; yaşadığımız hayatı şekillendiren tavırlardan biri. Kullandığı sözün İngilizcesi 'attitude' Bunu 'inanç', yani yanılmamız mümkün olan bir düşünüşten ayırıyor.

"Canlı ve cansız bir yaratığa karşı **tavrımız** birbirinden çok farklı -aynı değil" (İnv. § 284) diyor. "Ona karşı **tavrım** bir ruha veya insana karşı aldığım **tavır.** Ruh taşıdığı kanaatinde değilim" (İnv. § 178) diyor"

Bu tavrı taşımak demek günlük hayatın doğurduğu durumlar içinde karşımdakine belirli şekillerde cevap vermek, tepki göstermek demek. Örneğin söylediklerine kızmak, onlardan alınganlık duymak, incinmek, yaptığına müteşekkir olmak, ona acımak, önünde utanç duymak gibi. Bu tavır, bu gibi cevap ve tepkiler, yaşadığımız hayatın ayrılmaz birer parçası; ona insan hayatı damgasını vuruyor. Bu tavrı teşkil eden tepkilerden yoksun olarak, onlarsız, insan hayatından geriye ne kalır? Bu tavır, bu tepkiler, insanlara duygu, niyet, istek atfettiğimiz, onlara sorumluluk yüklediğimiz, onları tebrik ettiğimiz, suçladığımız, eleştirdiğimiz, cezalandırdığımız zaman, onlar görüşümüze şekil veren çerçevenin bir parçası, bu çerçevenin önemli bir unsuru. İnsan anlayışımız bunlara bağlı değil mi? İnsan anlayışımızı bu gibi tepkilerin dışında bulabilir miyiz?

Dille söylediğimiz, belirttiğimiz bir çok şey, çeşitli dil türleri (Wittgenstein'ın deyimiyle 'language-games') -örneğin, anlatmak, teşekkür etmek, küfür etmek, merhaba demek, tebrik etmek, yargılamak gibi- bunlar Wittgenstein'ın 'bir insana karşı tutum veya tavrımız' ("our attitude towards a soul") diye adlandırdığı tepki veya cevaplara dayanıyor. Bu dil türleri onlarda temelleniyor; onlara hem söz veriyor ve hem de onların yayılıp yeni şekiller alacakları bir boyut oluşturuyor. Bu gibi tepkilerin muhatabı ile olan münasebetim bir insan münasebeti, ve bu münasebetim, ilişkim, insan kavramının bir parçası (**Zettel** § 543).

Konuşmanın başında dile getirdiğim şüpheye kapılan filozof, bir insanın yardımına koştuğumuz, yaralarını sardığımız zaman, böyle hareket edişimizin sebebini şöyle açıklıyor: karşımızdaki ile kendimiz arasında bir benzetme yapıyoruz, onun da, karşılaştığımız bu durumda kendimiz gibi acı çektiği neticesini çıkartıyoruz. Wittgenstein ise, bu düşünce arabayı atın önüne koşuyor diyor (**Zettel** § 542). At yaralanan, incinen, inleyen kimseye gösterdiğimiz tepki, iniltisine olan cevabımız, ona karşı takındığımız tavır. Arabayı atın önüne koşma hatası ise, bu tepkileri bir mantığa bağlamaya çalışmak, mantığın kabul edeceği sebeplere dayanmadıkları takdirde de onları mantıksız addetmek. Mantığa dayanmıyorlarsa da sanki bizim bu tepkileri göstermeye hakkımız olmadığı düşüncesini doğuruyor. O zaman da şu fikri destekliyor: Biz başkalarının varlıklarına inanıyoruz, ama bunu sağlama almamız için felsefenin bunu ispat etmesine ihtiyacımız var. Wittgenstein bu gibi tepkileri "pre-logical" (yani mantık-öncesi) olarak nitelendiriyor, onlar mantığa dayanmıyor, mantık onlara dayanıyor diyor. Yani mantıklı olarak 'filancaya itimat edilmez, yüzüne güler, arkandan kuyunu kazar' diye düşündüğümüz zaman, filanca biraz evvel bahsettiğim tepkilerimin muhatabı. Bu böyle olmasaydı, ona itimat edilemeyeceği kanısına varamaz, bu kanımda yanılabilmem de sözkonusu olmaz, ona varacak mantıktan yoksun olurdum.

Bu tepkiler muhataplarına benim gözümde, görüşümde **insan** yüzü veriyor. Ona 'can sahibi, ruh taşıyor' diyecek olsam kastım onu bu gibi tepkilere muhatap olarak gördüğümdür. Ancak bu böyle doğrudan söylenecek bir şey değil. İnsan dediğim bu gibi tepkilerin muhatabı. Tekrar edeyim, bu görüş, bu anlayış tepkilerimin sebebi de-

ğil. Fakat neticesi de demeyeceğim, çünkü onu insan olarak görüşüm bu tepkilerden ayrı değil. Bu görüşü, anlayışı tepkilerin kendileri taşıyor. Onu görüşüm, insan addedişim, tepkilerimde, hareketlerimde. Tepkiler mantığa dayanmıyorlar ve şüphe ötesindeler; şüpheye yer bırakmıyorlar. Bu konu Wittgenstein'ın **On Certainly** adlı kitabının ana konusu, yahut ana-konularından biri.

II

Pek iyi. Demek ki kendimden başkalarının varlığından emin olmama imkânım ve hakkım olmadığı düşüncesi yersiz, hatalı; mantıkla ilgili bazı hususlar hakkında doğru düşünememekten doğuyor. Ama bu düşüncenin bir kaynağı, insanın iki ayrı maddeden, vücut ve ruhtan müteşekkil bir yaratık olduğu düşüncesidir. Ruhu veya şuuru vücuttan ayırdığımız zaman, insan düşünce ve duygularını maddenin dışında gerçekleşen olaylar ve oluşan durumlar olarak düşündüğümüz zaman, ve bunları sadece içten tanımak kabildir dediğimiz zaman, başkalarının vücutları önümüzde bir perde oluyor, kimlik ve özlerini taşıyan ruhlarını bizden saklıyor. Vücutlarından ruhlarına atlamak, yargımızda birinden öbürüne geçmek imkânsız oluyor. Felsefî şüphemizin yersizliğini, mantıksızlığını görmek kâfî değil; onu doğuran kaynağı teşkil eden bu düşüncelerin yersizliklerini görmek, iç çelişkilerini çözmek, onlardan dönebilmek gerekiyor.

Bu düşünceler birbirine bağlı, birbirlerini destekliyorlar. Bazılarına göz atalım. İnsan düşünce, duygu ve istekleri maddeden ayrı, elle tutulmaz, gözle görülmez bir ruhun durum ve akımları. Maddeden ayrı oldukları için bunları dıştan tanımak imkânsız. Yani o ruhu taşıyan, benliğini o ruhta bulan insanın dışında, başkalarının onun düşünce ve duygularına tanık olmasına imkân yok. Mesela acı çekiyorsa başkaları onun iniltisini duyabilir, yüzündeki ifadeyi görebilir, yaralı ise yaralarını gözlemleyebilirler. Ama bunlar maddî olaylar; acının kendini teşkil etmiyorlar. En fazla acının etkileri, ilinekleri, göstergeleri, semptomları: ocakta yanan odunun bacadan çıkan dumanı gibi. Demek ki onlara tanık olmak, başkasının acısına tanık olmak demek değil. Bu acıya ancak insanın kendisi tanık olabiliyor, yani acıyı çeken insan. Tanık olduğu zaman da bu acının kendinde bu gibi inilti, yüz buruşukluklarına yol açtığını görüyor. Ama bunları başkalarında gördüğü zaman, arkalarında kendinde duyumladığı acıya benzeyen bir acının yattığı neticesini çıkarabilir mi? Başkalarının böyle bir acı çektiğinden emin olabilir mi?

Profesör John Wisdom'un dediği gibi, komşumun bacasından duman çıktığını gördüğüm zaman, muhakemem onun ocağında ateş yandığını söyler. Çünkü yanan bir sürü ateşten duman çıktığını gördüm. Ama bütün hayatım boyunca evimde hapis kalmışsam, hiç kapımdan dışarı çıkamamışsam, başkalarının evlerine girmemişsem, komşumun bacasından çıkan duman bana ocağında yanan ateşe delil teşkil edebilir mi?

Ama esasında Descartes'ın izine kapılmışsak durum bundan daha da vahim. Sadece komşumun acı çektiğinden emin olamamakla kalmıyorum, 'canım acıyor' dediği zaman ne demek istediğini anlamama dahi imkân yok. Zaten bunu görüp anlarsak filozofu yakan şüphe kül olacak -ateşi kalmayacak. Böyle bir neticeyi kaçınılmaz kılan düşüncenin bazı yönlerini ele alalım. Bir kere ben kendi acıma tanık mıyım? Şüphesiz ki bu acıyı çekiyorum, duyuyorum, çünkü söz konusu olan acı **benim** acım. Köpek de tekme yediği zaman acı çekiyor, tıpkı benim çektiğim gibi. Aradaki fark şu: ben acı çektiğimi söyleyebiliyorum, dile getirebiliyorum, düşünebiliyorum, şuurumu ona yöneltebiliyorum, ve aynı zamanda da istersem onu başkalarından saklayabiliyorum. Tekrar edeyim, acı tabiî duyduğum şey. Şuurumu ona yöneltebiliyorum dediğim zaman onu düşünebiliyorum, düşüncemin konusu yapabiliyorum demek istiyorum. Ama bu gördüğüm bir şeye tanık olmak gibi değil.

İkincil olarak, acıyı duyan benim, bu acı benim acım. Fakat onun benim oluşu

mahmın benim oluşu gibi değil. Başkası, birinin acı çektiğinden haberdar olabilir -mesela karanlıkta bir inilti duymuştur; sonra da o acıyı çekenin kim olduğunu öğrenebilir, görebilir. Halbuki acıyı çeken bensem bu benim öğrenebileceğim, örneğin rüzgarda uçan şapkanın benim şapkam olduğunu müşahade edebileceğim gibi birşey değil.

Acımı tanık olduğum bir nesne olarak düşündüğümüz zaman, acı her birimizin tanık olduğu değişik şeyler oluyor, aynı şeye bir kişiden fazla kimsenin tanık olamayacağı fikri doğuyor ve bizi rahatsız etmeye başlıyor: Değişik kimselerin 'acı'dan aynı şeyi kastettiklerini, aynı şeyi anladıklarını nasıl bilebiliriz? Belki de aynı şeyi kastetmiyorlar, aynı şeyi anlamıyorlardır. Mesela biri 'başım ağrıyor' dediği zaman, yüzü buruşmuş olup inliyorsa dahi, aslında onun büyük bir zevk içinde olmadığını nasıl, nereden bilebilir, ondan emin olabilirim? Bu düşünceye göre ben 'başım ağrıyor' dediğim zaman ne demek istediğimi pek iyi biliyorum; çünkü 'ağrı' dediğim, hayatımın değişik anlarında defalarca tanık olup ona 'ağrı' adını verdiğim bir şey, iç hayatımın belirli bir akışı. Onunla her özel karşılaşışımda onu tanıyor, duygularımda gene 'ağrı' dediğim şeyin belirdiğini düşünebiliyor, söyleyebiliyorum. Ancak başkası aynı kelimeleri kullandığı zaman duygularında ne gibi bir şeyle karşılaştığını, karşılaştığı şeyin benim karşılaştığım şeye benzeyip benzemediğini bilmeme imkân yok.

Yok ise (diyor Wittgenstein), başkaları da benim acım karşısında aynı durumda iseler, acım, ağrılarım onlardan tamamen ayrı ve gizli ise, ben 'gene bir yerim ağrıyor' dediğim zaman aynı şey, **aynı** duygu ile karşılaştığımdan nasıl emin olabilir, bunu nasıl bilebilirim? Düşüncemin dışında bir kontrol, bir ölçü olamayacağına göre, **zannımla gerçek** arasında bir fark olmasına imkân yok: yani zannımın dışında, ötesinde bir gerçek olmasına imkân yok: 'acı' veya 'ağrı' kelimesini an-be-an değişebilecek zannıma göre kullanacağım; 'ağrı' kelimesiyle bir gerçeği adlandırmayacağım. Ama kullanılışı sabit bir ölçü veya kritere dayanmayan bir kelime nasıl mana taşısın? Yani kullandığım kelimelerin manası başkalarının ona yükledikleri anlama bağlanamazsa, onlardan ayrı kalmaya mahkûm ise, onlara ben de mana veremem.

Böylece başında doğal bulabileceğimiz bir düşüncenin kaçınılmaz olan saçma (absurd) neticelerini ortaya koymakla, Wittgenstein bu düşünceyi çürütüyor. Tabiî insanlar 'başım ağrıyor', 'canım acıyor' dedikleri zaman (Türkçe olsun, İngilizce olsun) ağızlarından çıkan sözler kuru gürültü değil, manaları var, ve bu sözlerle birbirlerine duygularını ifade ediyor, birbirlerini anlıyorlar. Demek ki buna yer bırakmayan, bunu imkânsız kılan bir neticeye giden düşünüşün başlangıç noktası hatalı: insan acının, ağrının ne demek olduğunu, ancak kendi içinde gerçekleşen, yeralan değişik olaylardan birini ayırt etmekle, 'acı' veya 'ağrı' kelimesinin manasını bunu isimlendirmekle öğrenemez. Bunu böyle düşündüğümüz içindir ki başkasının acı çektiğini bilemez, ondan emin olamayız; hatta acı çektiğini söylediği zaman bile ne söylemek istediğini anlayamayacağımızı düşünürüz.

Wittgenstein bu düşünceyi ana hatlarını belirttiğim şekilde çürütüyor, sonra da acı ve ağrılarımızı nasıl dile getirmeyi öğrendiğimizi açıklıyor. İlk başta, daha çok küçükken, canımız yandığı zaman ağlıyoruz, inliyoruz, vs. Wittgenstein bunlara 'pain reactions' yahut 'pain behaviour' diyor -ağrı tepkileri, canı yanmaya özgü davranış biçimi. Bu tepkiler ilkel ve doğal; bunlara hayvanlarda da tanık oluyoruz. Bu tepkiler öğrendiğimiz bir hareket tarzının parçaları değil. Büyüklerimiz, anamız, babamız, bizim bu tepkilerimize tanık oldukları zaman ağrımızı azaltmak ve dindirmek için çalışıyorlar, bizi teskin ediyorlar, ve canımızın yandığını söylüyorlar. Kısa zaman sonra, bir yerimiz ağrıdığı zaman biz de aynı kelimeleri kullanmaya başlıyoruz ve bunların başkalarında da aynı cevapları uyandırdıklarını görüyoruz. Yani aynı şartlarda kullanmasını öğrendiğimiz kelimelerin daha evvel döktüğümüz göz yaşlarının görevini gördüklerine tanık oluyoruz. Wittgenstein bu kelimelerin daha ilk başta göz yaşlarımızın yerine geçtiklerini söylüyor ve manalarını ağzımızdan çıkan iniltiye benzetiyor.

Öfkemizi, hayal kırıklığımızı, korkumuzu da ilk başta dile getirmeyi böyle öğreniyoruz. Başında ağzımızdan çıkan bu sözler acımızın, öfkemizin, korkumuzun ifadeleri, içimizde oluşan bir haletin, yeralan bir olayın tasviri değil. Tabii daha sonra heyecanlarımızı, isteklerimizi ifade ettiğimiz dili yeni şekillerde kullanmayı öğreniyoruz. Wittgenstein soruyor:

> 'Korkuyorum' diyorum. Biri soruyor: 'O söylediğin ne? Bir haykırış mı? Yahut birine ne hissettiğini söylemek, anlatmak mı istiyorsun? Yoksa içinde bulunduğun ruh durumu üstünde düşünüşünü mü ifade ediyorsun?'

Bu kelimelerin değişik durumlarda değişik roller oynayabileceğini göstermek için çeşitli misaller veriyor:

> 'Hayır, hayır. Korkuyorum!'
> 'Korkuyorum. Maalesef bunu itiraf etmek mecburiyetindeyim.'
> 'Korkum hala devam ediyor, ama eskisi kadar çok değil.'
> 'Her ne kadar kendime dahi bunu gösteremiyorsam da hala korkuyorum.
> 'Kendimi çeşitli korkularla üzüyorum.
> 'Tam korkusuz olmam gerekirken, korkuyorum.
> Bu sözlerin her birine özel bir ton, bir ses tarzı yaraşıyor, ve özel bir durum. (**Inv.** § 187-188).

En iyisi, bu sözlerin her birini uygun bir hikâye içinde, bir öykünün parçası olarak düşünmek olacak.

Fakat ısrar etmek istediğim esas nokta şu. Acımız, daha çok küçükken duyabileceğimiz heyecanlar, herkesin tanık olabileceği tepkilerimizle doğuyor, onlarda yaşıyor; onların bir parçası. Genel olarak düşündüğümüz zaman sanacağımız gibi o tepkilerin arkasında yatan, başkalarından gizli olan bir iç hayatımızda yaşayan şeyler değiller. Tekrar ediyorum, başta duygu, istek ve içgüdülerimizin başkalarından gizli bir tarafı yok. Ancak onları dile getirmeyi, konuşmayı öğrendikten sonra, hayatımız yeni boyutlar kazanıp safiyetimizi kaybettikten, yalan söylemeyi öğrendikten sonradır ki, tepkilerimizi kontrol edebiliyor, yaşadığımız durumu başkalarına olduğundan başka türlü tasvir edip, hislerimizi başkalarından saklayabiliyoruz. Yani bunların kendileri esaslarında saklı, başkalarında görünmeleri imkânsız nesneler değiller. Onları dile getirdiğimiz zaman, gözü görmeyen bir insana görmediği bir şeyi anlatır gibi, iç hayatımızı tasvir etmiyoruz. Hayır, onları işimize geldiğinde başkalarından saklayan **biziz** kendiliklerinden saklı değiller.

III

Belki diyeceksiniz ki, bir insan kendi acısını ancak kendi duyar, kendinden başka hiç kimse duyamaz, duymadıkça da o acıya tanık olamaz, karşısındakinin acı çektiğini yüzde yüz bilemez, her zaman yanılmış aldanmış olma ihtimali ile karşı karşıyadır.

Fakat 'başkasının acısını ben duyamam' demek ne demek? Diyelim ki Ahmet'le Mehmet'in başı ağrıyor. Burada iki ayrı ağrı var demek ne demek? İki ayrı insan var, ve her birinin başı ağrıyor. Pek iyi. Farzedelim ki Ahmet'le Mehmet Siyam-ikizleri, sırtlarından birbirlerine birleşikler ve sinir sistemleri de birbirine bağlı. Ahmet'in başı ağrıdığı zaman Mehmet Ahmet'in başında ağrı duyuyor. Şimdi bir ağrı mı var, iki ağrı mı? Ağrıyan tek yer var, fakat ağrı duyan iki kimse var. 'ağrı' kelimesi iki ağızdan çıkıyor. İki ayrı ağrı var diyelim: Saydık da iki ağrı mı bulduk? Hayır, iki ağrı var demek, acı duyan, ağlayan, inleyen iki kimse var demekten başka bir şey değil. Böyle olduğuna göre, 'başkasının acısını kimse duyamaz' diyecek olursak, kimsenin yapamayacağı bir

şeyden bahsetmiyoruz: "hiç kimse bir ceylan kadar hızlı koşamaz" gibi bir şey söylemiyoruz.

Zaten daha evvel söylemiş olduğum gibi, acı duymak içimizde gerçekleşen bir olaya tanık olmak demek değil. "Başkasının acısını duyamayız" dediğimiz zaman "bir acı başkasının olduğu için onu duyamayız" neticesini çıkarmamak lazım. Duymadığım bir acı söz konusu ise, bu bir başkasının acısı demektir. Onu başkasının acısı yapan onu benim duymayışımdır. Yani onu başkasının acısı olduğu için duymuyorum demek değil.

Bu söylemek istediğimizden başkasının acı çekip çekmediğini bilemeyiz neticesini çıkaramayız. Bizi hataya iten, zihnimizi karıştıran hususlar arasında iki tanesine işaret edeyim: (i) Acı ile acıyı duyan insanın tepkileri, hareketleri, yüz ifadeleri, sözleri arasındaki bağı yanlış değerlendiriyoruz: Ocakta yanan ateşle bacadan çıkan duman arasındaki bağa bezetiyoruz. (ii) Acı ile acıyı duyan insan arasındaki münasebeti yanlış anlıyoruz: acıyı onun iç hayatında yer alan bir olay, onu da bu olaya tanık olan biri olarak düşünüyoruz. Acı sanki kendinden ayrı, başkası ise ona tanık olamayacak bir yerde.

Kısacası insanın iç hayatı sanki bir nevî sinema şeridi, iç-gözü önünde cereyan eden bir olaylar dizisi, insanın kendisi ise bu olaylara tanık. Başkalarına gelince, bu olaylar onların görüş açısı dışında cereyan ediyorlar, onun için de onlar bu olaylara tanık olamıyorlar. Bu olay ve durumların birlik ve kimlikleri, özdeşlikleri ise etrafımızdaki her hangi bir nesnenin kimlik veya birliği gibi: onları tespih sayar gibi saymak kabil. İnsanın kendisi onlara (1) tanık ve (2) sahip. Yani 'benim acım' 'benim öfkem' dediği zaman 'benim kolum' 'benim kalbim' der gibi konuşuyor.

'Başkalarının duygularını duymamıza ve bilmemize, tanımamıza imkân yok' dediğimiz zaman, düşüncemizin arkasında bu resim, bu görüş yatıyor, düşüncelerimizi dümenliyor. 'Resim' dedim, 'görüş' dedim. Wittgenstein 'picture' kelimesini kullanıyor -"a picture held us captive" (**Inv.** § 115). Bu resim konuştuğumuz dilin **grameri** hakkında düşüncemizde edindiğimiz bir takım izlenimlerin gölgesi.

İşte bu resim, bu yanlış anlayış, bu yanıltıcı izlenimlerdir ki bize 'başkalarının iç hayatı gözlemimize açılması imkansız bir gizlilik taşır, kendimizden başkalarının istek, niyet, duygu ve düşüncelerinin ne olduklarını bilmemize imkân yoktur' düşüncesini yaratırlar. Ama böyle duygu ve düşünce taşımaları onların insan olarak varlıklarının esasını teşkil ediyorsa, demek ki bu düşünceye kapıldığımız zaman kendimizden başka kimselerin varlığından emin olamayız diye düşünüp, bu varlıktan şüphe edeceğiz.

Bu, daha evvel de söylediğim gibi, tipik bir felsefe şüphesi. Bu şüpheyi dağıtmak için şüphe ettiğimiz gerçeğin şüphe-götürmezliğini anlamak yetmez. Onun kaynağında yatan 'resmin' çatısını sökmek gerek. Bu söküşün aletleri ise eleştirme ve ışıklandırma. Bu çatıyı söktüğümüz zaman, bu resmin etkisinden kurtulduğumuz zaman, Wittgenstein'ın dediği gibi, herkesin bildiği, kabul ettiği, yahut şüphe etmediği bir şeyi biz de rahatlıkla söyleyebileceğiz. Ama böyle bir sağduyuya kavuşmak (i) daha önce sağduyumuzu kaybetmiş olduğumuz anlamına gelmiyor. (ii) İkinci olarak, felsefeye girmeden önce bulunduğunuz noktaya dönmek demek değil. Bu felsefe çalışması bizi aydınlatıp anlayışımızı derinleştiriyor. Ancak bu kazancımızı, anlayışımızın kazandığı zenginliği, bu çalışmaya girmemiş, içinden geçmemiş bir kimseye anlatmak kabil değil. Ortaçağ filozofu Augustin'in söylediği gibi, yaptığımız keşifleri arayışımızdan ayırmak imkânsız. (Bu sözleri Wittgenstein **Zettel** adlı kitabında anıyor -§ 457). Yani felsefeyi bir yolculuğa benzetecek olursak önemli olan şey, yolculuğumuzun kendisi, eriştiğimiz diyar veya durak değil.

Üstelik bu yolculuğa, bu araştırmaya çıkmak için yolunu kaybetmiş olmak, üstünde durmakta olduğumuz yerin bir hapse, yahut yabancı bir yere dönmesi gerek. Örne-

ğin, etrafımdaki insanların şüphe götürmez varlıkları, gerçek olup olmadığından emin olamayacağım bir gölgeye dönüyor. Demek ki araştırdığımız soruları kendimizin sormamız, şaşırmamız, hayret etmemiz lazım. Felsefede başkalarının sorularından öğreniriz tabii; ama bu soruları kendi malımız yapmadıkça, başkalarının sorularıyla yola çıkmak imkânsız.

Konuşmamı burada bitiriyorum.

Değinilen Kaynaklar:

Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, Blackwell, 1953 (Inv).
Ludwig Wittgenstein, **Zettel**, Blackwell, 1967.
Ludwig Wittgenstein, **On Certainly**, Blacwell, 1969.

Kuntman, M. Ali. "Özdek-Alan-Nesne Nesnelerin Etkileşimi, Girilmezliği ve Bireyleşimi," Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(17-26).

ÖZDEK—ALAN—NESNE
NESNELERİN ETKİLEŞİMİ, GİRİLMEZLİĞİ VE BİREYLEŞİMİ

M. ALİ KUNTMAN

(i) Kütle Enerji Özdek ve Alan

Klasik fizik varlığı ikiye bölmüştü: Özdek (madde) ve alan.[1] Özdek ile alan arasındaki bu ayrım, özdeğin temel niteliğinin kütle, alanın temel niteliğinin ise enerji olmasına bağlanıyordu. Alanın kütleyi hiç içermediği, özdeğin ise enerjiyi yalnızca ilineksel olarak içerebildiği düşünülüyordu. Gerçekten de bir özdek parçasının (kütlenin) devinimi sırasında üzerinde bir kinetik enerjinin belirmesi ya da başka özdeksel cisimlerle kütlesel, elektriksel, vb. etkileşimler içerisinde bir potansiyel enerjiye sahip olması, özdeğin enerjiyi özsel olarak içerdiği anlamına gelmez.[2] Özdeksel nesneler, bu yollardan kazandıkları enerjilerini, o nesneler olarak varlıklarını yitirmeksizin başka nesnelere aktarabilirler. (Bu nokta, görecelik kuramıyla birlikte değişikliğe uğramamıştır.)

Alan kavramının gelişmesine katkıda bulunan Boscovich, Kant, Faraday gibi düşünürler, özdekle alan arasındaki bu ayrıma oldukça eleştirel yaklaşmışlardı. Alanların, enerjinin yanısıra momentumu, elektriksel akımı (displacement current) ve kütleyi de içerebildikleri, Maxwell, Poynting, Poincaré ve diğerlerinin çalışmalarıyla yavaş yavaş anlaşılıyordu. Yine de, özdekle alan arasında çizilen klasik ayrımın, görecelik kuramı öncesinde yumuşadığı pek söylenemez. Alan için enerjinin özsel kütlenin ilineksel, özdek için kütlenin özsel enerjinin ilineksel olduğu düşüncesi genellikle korunmuştur.

Görecelik kuramının ve deneysel fiziğin kanıtladığı kütle-enerji eşdeğerliği, alanların ya da özdeğin içerdiği kütle ve enerjinin birbirlerine kesinlikle dönüşmediğini, bunların belli bir nicel orana ($E = mc^2$) uygun olarak aynı anda aynı yayılımı paylaştıklarını ve birinin varlığının diğerinin varlığını gerektirdiğini göstermiştir.[3] Özellikle, lokalize bir nesnenin (özdeğin) her türlü dışsal enerjiden (kinetik ve potansiyel) arındırılması durumunda bile durgun kütlesine eşdeğer bir durgun enerji içermesi ve alanların doğrudan tartılabilen bir kütle içermeleri bu yöndeki en önemli kanıtlardır.[4] Alanlar için kütlenin, özdek için enerjinin her durumda ilineksel olacağını söylemek artık olanaksızdır. (Buna karşın özdek ile alan kütle-enerjiyi aynı varlıksal statüde içerseler de bunların birbirleriyle nitelikçe özdeş olmaları gerekmez. Alanların kütle-enerjiyi seyrek içermelerine karşın özdeğin kütle-enerjiyi yoğun içermesi, bunların nitelikçe farklı olduklarını göstermez. Yine de, alan ya da özdekten biri, diğerlerinin içermediği ilineksel bazı nitelikleri içerebilir.[5])

(ii) Çeşitli Etkileşim Modelleri ve Alanlar

Alan kavramının ortaya çıkışı nesnelerin uzaktan etkileşimlerini açıklama çabalarının sonucundadır. Bir nesnenin taşıdığı elektriksel yük veya kütle nedeniyle uzaktaki bir nesneyi itmesi ya da çekmesi, nesnelerden biri üzerinde yapılan bazı değişikliklerin öbürü üzerinde de etkisini göstermesi bilinen olgulardır. Bu nesnelerin birbirlerini uzaktan-dolaysız bir biçimde etkilediklerini düşünmek çok zordur. Bu nedenle, alan

kavramı öncesinde etkileşim, etkinin nesnelerin birbirine değmesi yoluyla iletimini öngören modellerle açıklanmıştır. Bu modellerde dolaysız uzaktan etki diye bir şey olamaz. Etki, nesneler arası boşluğun varlığını onaylayanlara göre, aracı nesnelerin birbirleriyle çarpışmaları ve nesneler arası boşluk içinde bir süre serbestçe devinmeleri yoluyla iletilir. Nesneler arasındaki yerlerin sürekli özdeksel bir ortamla ya da başka nesnelerle tam olarak dolu olduğunu varsayanlara göreyse etki, değmeye dayalı bir bitişiklilik içinde iletilir. Ne var ki, Boscovich'in gösterdiği gibi, değmeye dayalı etkileşim, nesnelerin mutlak katı ve girilmez oldukları varsayıldığında, dinamik yönünden bazı tutarsızlıklara yol açmaktadır.[6] Ayrıca bu modeller, etkileşen nesneler arasında özdeksel bir ortam veya aracı nesneler göstermenin ya da varsaymanın güçlüklere neden olduğu bazı durumlarda (ör. kütlesel, elektriksel, manyetik etkileşimlerde) etkileşimi açıklamakta zorlanmaktadırlar.[7] Değmeye dayalı etkileşim modellerinin güçsüz kaldığı durumlar için dolaysız bir uzaktan etkileşim modeli öne sürülmüştür. Bu da bir nesne-nesne etkileşim modelidir. Öncekilerin dolaylı bir nesne-nesne uzaktan etkileşimi önerdikleri durumlar için bu model, dolaysız bir nesne-nesne uzaktan etkileşimi öngörmektedir. Nesnelerin birbirleriyle, hiçbir aracı özdeksel ortam, alan ya da aracı nesnelere gerek görmeksizin doğrudan etkileşebilecekleri varsayılmaktadır. Bu model, değmenin de uzaktan etkileşime indirgenebileceğini savunmuş ve böylece, katı nesnelerin birbirlerine mutlak anlamda değmeleri sırasında ortaya çıkan dinamik sorunları gidermek istemiştir. Öte yandan, bu modelin kendisi çok önemli bir sorunla karşı karşıyadır. Etkinin (enerji ve momentumun) nesnelerin birbirinden öbürüne anında iletilmediği, bunun bir süre gerektirdiği göz önüne alınırsa, aktarılan enerji ve momentumun bu süre içerisinde nerede bulunduğu, enerji ve momentumun korunumlarıyla tutarlı olarak açıklanamamaktadır.[8]

Alan kuramı, birisi dolaylı, öbürü dolaysız bir nesne-nesne uzaktan etkileşimi öneren bu modellerin bütün güçlüklerini, bir nesne-alan-nesne etkileşim modeli önererek gidermiştir. Alan kuramı, özdeksel aracılar göstermenin ya da varsaymanın güç veya olanaksız olduğu durumlarda, başka anlamda bir arayıcıyı, alanın kendisini önerirken, bir yandan da, etkinin yayılımındaki sürekliliği ve bitişikliliği enerji ile momentumun korunumları ile tutarlı olarak açıklayabiliyordu. Aktarım sırasında nesnelerin birinin yitirdiği enerji ve momentum öbür nesneye varmadan önce alanda bulunacaktır. Örneğin, bütün özdeksel nesnelerden uzaktaki bir bölgede, bir alanın içerisine konan bir cismin, birdenbire bir kinetik enerji kazanmaya başlaması alan kavramına başvurmadan açıklanması güç bir olgudur. Bu cisme bir miktar enerjinin uzaktaki özdeksel nesnelerden ulaşabilmesi için bir süre gerekmektedir. Oysa, cisim hemen bir hız kazanmaya başlayabilmektedir. Alan kuramı, bu olguyu, cismin kazandığı kinetik enerjiyi yakın çevresindeki alanlarda saklı bulunan potansiyel enerjiden sağladığını söyleyerek kolayca açıklayacaktır.

Bütün bu üstünlüklerine karşın alanların gerçeklikte varolmadıkları, iyi bir açıklama verebilen ussal-matematiksel araçlar olmaktan öte bir varlık taşımadıkları söylenegelmiştir. Görecelik kuramı öncesindeki bazı eleştiriler, etkileşen iki nesneden birini ortadan kaldırdığımızda, öbürünün çevresinde bulunduğu söylenen alanın doğrudan gözlemlenebilir hiçbir niteliği olmadığı yönündedir. Buna göre, alanlar, içerilerine konan başka nesnelere bir kuvvet etki ettirme potansiyelinin ötesinde bir varlık taşımazlar. Bu eleştiriler, görecelik kuramı öncesinde Maxwell, Poynting ve Poincaré'nin çalışmaları sonucunda, alanların enerji, momentum hatta kütle ve elektriksel akımı aktüel anlamda içerebildiklerinin gösterilmesiyle giderilmişlerdir. Alanların enerjiyi iletmekten öte onu saklayabilmeleri de bu doğrultudaki başlıca kanıt sayılmıştır.[9]

(iii) Özdeksel-Lokalize Nesne Modelinde Nesnelerin Etkileşimi

Özdeksel-lokalize nesne kavramına göre alanlar, özdeksel çekirdeğin (nesnenin) çevresinde, ona ilineksel olarak eklemlenmiş bir durumda bulunurlar. Alanlar nesnelerin bölümlerinden sayılmazlar. Varlıkların statülerinin böyle görüldüğü bir modelde, nesnelerin alanları aracılığıyla etkileşimleri şöyle betimlenecektir: Nesnelerden her birinin çevresindeki alan tüm uzaya yayılmıştır. Her nesne kendisini öbürünün alanı içerisinde bulur. Etkileşim, nesnenin (özdeksel çekirdeğin) bulunduğu noktada, nesne (özdek) ile alan arasında doğrudan bir biçimde gerçekleşir. Görüldüğü gibi, gerçekte etkileşim, ilk aşamada, dolaylı olarak tanımlanmaktadır. Dolaylı etkileşim şu şemaya göre gerçekleşir: Birinci nesnenin alanıyla ikinci nesne arasındaki etkileşim kendisini ikinci nesne üzerindeki bir kuvvet biçiminde ortaya koyar. Benzer biçimde, aynı anda, ikincinin alanıyla da birinci nesne etkileşmektedir. Bu etkileşmenin sonucu ise birinci nesne üzerindeki bir kuvvete karşılık gelir. Bu iki kuvvet (hareket halindeki cisimler ile spine bağlı etkileşimleri bir yana bırakacak olursak) birbirine eşit ve zıt bir kuvvet çifti oluştururlar. Ancak bu iki kuvveti bir arada düşündüğümüz zaman, nesnelerin kendi aralarında da etkileşmiş oldukları söylenebilmektedir. Görüldüğü gibi, özdeksel-lokalize nesne anlayışına uygun olarak yorumlanan, nesnelerin alanlar aracılığıyla etkileşimleri (nesne-alan-nesne etkileşim modeli) iki yönlü bir dolaylılık içermektedir. Nesneler arasındaki etkileşim, iki nesne arasında bulunan alan aracılığıyla gerçekleştiği için varlıksal anlamda dolaylıdır. (Alanların, nesne olmasalar da, somut bir varlık türü oldukları onaylanmaktadır.) Öte yandan, nesnelerin birbirlerini etkilediklerini söyleyebilmek için ayrı nesnelere etki eden kuvvetleri bir arada düşünmek gerekmektedir. Bu düşüncenin ardında, etkileşen nesnelerin bir bütün (bir sistem) oluşturdukları varsayımı olmadıkça, bu kuvvet çiftinden yola çıkarak nesnelerin birbirlerini etkilediklerini söylemek olanaksızdır. Alanların bu modelde nesnelerin ilineksel birer uzantısı oldukları düşünülürse, bu sistem düşüncesinin varlıksal temelinin güçlü olmadığı görülebilir. Daha güçlü bir temellendirme için çeşitli yollar denenebilir. Örneğin, her iki nesnenin birbiriyle ikili bir sistem oluşturduğu, ilkesel düzeyde onaylanması zorunlu ek bir sav olarak öne sürülebilir. Ancak, bu savın kendisini varlıksal olarak temellendirmek artık olanaksızdır. Başka bir yol olarak, alanların nesnelerin bölümlerinden olmadıkları düşüncesini bırakmaksızın, alanlarla nesneler arasındaki bağın, ilineksel bir eklemlenmeden daha sıkı bir bağ olduğu önerilebilir. Bu kez, ileride göreceğimiz gibi, alanları nesnelerin dışında tutmak hem içlemsel hem de kaplamsal olarak oldukça güçleşecektir. Eğer bu gibi iyileştirmeler denenmezse, yani iki nesnenin bir sistem oluşturabileceği düşüncesi varlıksal düzeyde temellendirilmezse, nesnelerin alanlarla etkileşimlerinden, nesnelerin nesnelerle etkileşimlerine ontolojik olarak sıçranamayacak, nesnelerin nesnelerle etkileşimleri yalnızca bilimsel (deneysel-kuramsal) olarak kavranabilecektir.

(iv) Nesnelerin Girilmezliği

Taşıdıkları yükler nedeniyle birbirini iten iki nesne düşünelim. Bu itmeyi dengelemek istersek zıt kuvvetlerle iki nesneye de dışardan etki etmek gerekecek. Bu dış kuvvetleri artırarak nesneleri birbirine doğru biraz yaklaştırabiliriz. Nesneleri birbirine doğru aynı ölçüde biraz daha yaklaştırmak istersek dışardan etki ettirdiğimiz kuvvetleri öncekinden de çok artırmamız gerekecek, ve bu böyle sürecek. Özetle, nesneler (özdeksel çekirdekler) birbirine doğru yaklaştığı ölçüde, aralarındaki itme kuvveti artacak. Kant'a göre nesnelerin girilmezliği a priori olarak varlıksal düzeyde onaylanabilecek türden bir kavram değildir. Kant, nesnelerin girilmezliğini nesneler arasındaki itici kuvvete karşı-

lık sayar. İtici kuvvetin yeğinliği girilmezliğin ölçüsünü verecektir. Görüldüğü gibi, Kant'ın girilmezlik kavramı, atomcuların mutlak girilmezlik kavramına karşıt olarak, tanımı gereği yalnızca görece bir girilmezliği içerecektir. Girilmezlik Kant'in tanımladığı biçimde alınmış olsa bile, özdeksel-lokalize nesne modeli (nesneler arasındaki etkileşimi alanların aracılığını varsayarak açıklamış olsa da) nesnelerin mutlak girilmezliklerinden ayrılmak zorunda kalmaz. Bu modele göre alanlar, nesnelerin bölümlerinden sayılmazlar. Özdeksel çekirdeklerin mutlak anlamda girilmez oldukları söylenerek özdeksel çekirdekle eşkaplamlı sayılan nesnelerin mutlak girilmezliği korunabilir. Üstelik, bu modelde itici kuvvet, nesnelerin girilmezliğine değil, nesnelerin görece sıkıştırılmazlıklarına karşılık gelir.[10] Nesnelerin görece sıkıştırılmazlıklarını ilkesel düzeyde açıklayabilmek için alanların görece girilmez olduklarını onaylamak yeterli olacaktır. Oysa Kant için durum biraz farklı. Kant'a göre nerede itici kuvvet varsa orada özdek vardır. Özdek, Boscovich'in önerdiği gibi kuvvet alanının bir tekilliği (singularity) değil, sürekli, itici kuvvet alanının kendisidir. Ancak, Kant bu itici kuvvetlerin kısa erimli olduklarını ve özdeklerin dış yüzeylerindeki değmelerle etki ettiklerini varsayıyor. İtme kuvvetinin uzak nesneler üzerindeki etkisinin, başka özdeksel nesnelerin aracılık ettiği değmeler yoluyla sağlandığını düşünüyor. Bu nedenle Kant, özdeğin itme kuvvetiyle (alanla) örtüştüğünü onaylasa da, özdeksel-lokalize nesne anlayışına sonunda geri dönmüş oluyor. Fakat, bu durumda Kant'ın itici kuvveti nesnelerin girilmezliği ile ilişkili görmesi ve nesnelerin görece girilmez olduklarını savunması onayladığı nesne kavramıyla tutarlı olmayacak. Kant, nesnelerin görece girilmezliğinden söz ettiği yerlerde, nesnelerin görece sıkıştırılmazlığını anlatmak istiyor olmalı. (Gerçekten de, bazı yazılarında bu doğrultuda anlatımlar kullanıyor.)

Faraday ise (kimi zaman) kuvvet alanını özdeksel, lokalize olmamış bir sürekli olarak tasarlıyor. Özdeğin bütün uzayı (en azından kütlesel çekimin yayıldığı her yeri) doldurduğunu, atomların son derece esnek ve karşılıklı olarak birbirleriyle girilebilir olduklarını söylüyor.[11] Faraday, uzaktan ya da yakından etki edebilen her tür kuvvetin alanlar aracılığıyla etki ettiğini varsayıyor ve bütün alanlarla özdeği birbirinden ayırmıyor. (Kant, uzaktan etki eden çekim kuvvetinin özdeksel olmadığını, bu nedenle yayıldığı yerlerde bir doluluk yaratmadığını düşünüyordu.)

(v) Alan-Özdek-Nesne

Daha önce, alan ile özdek arasındaki ayrımın (en azından kütle-enerji yönünden) yalnızca ilineksel olduğunu söylemiştik. Bunu basamak yaparak alanı özdeksel-lokalize nesnelerin ilineksel bir eklentisi saymak yerine, alan ile nesne arasında daha sıkı bir ilişki önerilebilir. Nesneleri incelediğimiz her durumda, bir özdeksel çekirdeğin kendisini çevreleyen bir alanla her zaman birlikte bulunduğunu görüyoruz. Birbirinden ayrılmış durumdaki özdeksel çekirdekler ve alanlar düşünce olarak olanaksız olmasa da, gerçeklikte böyle varlıklar bulunmadığını (bilimsel kanıtların bunu gerektirdiğini) onaylayalım. Buna dayanarak, alan ile özdeğin birbirinden uzaysal-zamansal olarak ayrık ya da bağımsız olarak varolamayacaklarını öntik bir sav düzeyinde de önerelim.[12] Bu doğrultuda düşünürsek, şimdilik onaylamayı sürdürdüğümüz özdeksel-lokalize nesne kavramının gereği olarak (somutlar dünyasında) nesnelerin de ancak ve ancak çevrelerindeki bazı alanlarla birlikte varolabileceklerini onaylamak gerekecek. Nesnenin mutlak anlamda yok olması, çevresindeki alanın da mutlak anlamda yok olması ya da en azından somutlar dünyasından silinmesi anlamına gelecek. Alanın yok olması, benzer biçimde, kuşattığı nesnenin yok olmasını gerektirecek. Bu aşamada belirli bir nesnenin belirli bir alanla çevrelenmiş olması gerektiğinden söz edilmiyor. Somut bir nesnenin, kendisine ait olsun ya da olmasın, herhangi bir alanla çevrili olması gerektiği ve bunun somut bir nesne olmak için yeterli olacağı söyleniyor. Ayrıca, bu karşılıklı varlıksal ba-

ğımlılığın biçimi, alanların, nesnelerin uzaysal-zamansal olarak içinde sayılmalarını gerektirmiyor. Yalnızca, alanlarla nesnelerin her zaman bitişiklilik içinde oldukları söylenebiliyor. Sonuç olarak, özdeksel-lokalize nesne modelinin dışına çıkmayı göze almadıkça, bir özdeksel çekirdek ile onu çevreleyen alandan oluşan varlığın bütününe "nesne" demek yerine, bu bütünün yalnızca bir bölümüne (özdeksel çekirdeğine) nesne demeyi sürdürmek şimdilik gereksiz görünmüyor. Bu modeli benimsemeyi gittikçe güçleştiren bazı durumlardan söz ederek incelememizi sürdürelim.

Belirli bir nesnenin özdeğiyle çevresindeki alan arasındaki ilişkiyi yakından incelediğimizde, uzaysal-zamansal bitişiklilik ilişkisinin herhangi bir özdek ile herhangi bir alan arasındaki "zorunlu bir eklemlenmeden" de öte olduğunu görüyoruz. (a) Belirli bir nesneyi ve çevresindeki alanı tüm diğer varlıklardan yalıttığımızı varsaydığımızda, o özdek ile o alanın birbirlerinden ayrılmaları ya da birbirlerine dönüşmeleri kesinlikle söz konusu olmuyor. Orta boy nesnelerin birbirleriyle etkileşimleri sırasında nesneler arasında alış verişe konu olan parçacıkların kendilerine ait alanlarından ayrıldıklarını varsaymak genellikle gerekmiyor. (b) Parçacıkların kendi aralarındaki bazı etkileşimlerde, etkileşime giren parçacıkların zaman içinde özdeşliklerini korumalarının yanısıra ortaya yeni parçacıkların çıkabildiklerini görüyoruz. Bu gibi durumlarda, ortaya çıkan yeni parçacıkların ve buniara ilişkin alanların, etkileşimin başlangıcındaki parçacıklarca **ilineksel** olarak taşınmakta olan kütle-enerjiden oluştukları söylenebiliyor. Bir parçacığın, hem kendisine özgü alanın veya özdeğin çoğunu yitirdiği hem de özdeşliğini korumayı sürdürebildiği bir etkileşim örneği gösterilemiyor. (c) Bazı etkileşimlerde bazı parcacıklar o nesneler olarak varlıklarını yitirirlerken yerlerine yeni parçacıklar ortaya çıkabiliyor. Bir parçacığın özdeşliğini yitirdiği durumların hepsinde, özdeğinin ya da alanının kendi özdeşliğini koruyup korumadığı ayrıca belirlenemiyor. Bu, ne özdeğin ne de alanın, herhangi bir nesneden ayrı olarak bireyleşime ya da zaman içinde özdeşliğe konu olamadığını gösteriyor. (d) Taneciklerin birbirleriyle etkileşimleri sırasında özdeklerle alanların kendi özdeşliklerini yitirmeksizin birbirlerinden ayrılabildiklerini (özdeksel çekirdeklerin alanların merkezi olmaktan çıkabildiğini) ve bir taneciğin alanı ile başka bir taneciğin alanının karşılıklı olarak değiş tokuş edilebildiğini **düşünmek** bir çelişkiye yol açmıyor. Ancak, yeni oluşan bileşimlerin içindeki taneciklerin öncekilerle (sayısal anlamda) aynı olup olmadıkları belirlenemiyor. Çünkü, böylesi taneciklerin özdeşliklerini yalnızca özdeksel çekirdeğin kendisi ya da bunun 4 boyutlu uzayzaman süreklisi içindeki yörüngesi (tanecikler klasik alanlar aracılığıyla etkileşmiyor olsalar bile) veremiyor.[13] Taneciklerin kendi alanlarını başka nesnelerin alanlarıyla değiştirdiklerini varsayabildiğimiz bütün durumlarda, taneciklerin o nesneler olarak varlıklarını sürdürdükleri artık söylenemiyor. Belirli bir özdek parçasının yanısıra belirli bir alana (kendi alanına) sahip olmak taneciklerin özdeşliği için zorunlu görünüyor. (Orta boy cisimler için bu nokta bu biçimde dile getirilmiyor. Çünkü, orta boy cisimlerin özdekleriyle alanlarının birbirinden ayrılabildiği durumlar hiç söz konusu edilmiyor.) Bir taneciğin veya cismin öbür nesnelerden ayrı ve zaman içinde kendisiyle özdeş bir nesne olabilmesi için kendi özdeğinden ve alanından ayrılmaması gerekiyor. Ancak, bunu yanlış yorumlamamak gerekir. Burada, ne alan ne de özdek nesnenin özdeşliğini vermiş olmuyor. Ayrıca bu olanaklı değil. Çünkü, ne özdek ne de alan nesneden ayrı olarak bireyleşime ya da özdeşliğe konu olamıyor. Ne özdeği ne de alanı somut tikel nesneden kaplamsal olarak ayrı somut varlıklarmış gibi düşünmek güçleşiyor. (Bu noktada, alanların nesneden kaplamsal olarak ayrı somut varlıklar olduklarını onaylayan özdeksel-lokalize nesne anlayışının dışına çıkmaya başlıyoruz.)

Nesne ile alan arasındaki ilişki bir eklemlenme ilişkisi değildir. Şimdi,varlıkların gereksiz yere sayıca çoğaltılmaması ilkesini de yürürlüğe koyarsak, somut varlığı, nes-

ne ve alan olarak ikiye bölmek yerine, yalnızca özdek ile alanın toplamından oluşan bütünü somut tikel varlık sayıp buna "nesne" demek daha uygun görünüyor. Buna göre, alanları ve özdeği nesnelerin zorunlu uzaysal bölümleri olarak görmeliyiz. Böylece, alanların nesneden ayrı somut varlıklar olduklarını söylemek artık gerekmeyecek.

Nesne ile alan arasında örülen bütün bu sıkı bağlara karşın özdeksel-lokalize nesne modelinden ayrılmamakta direnilebilir mi? Gelecek bölümlerde her iki modeli iş başındayken inceleyip birbirleriyle kıyaslayacağız.

(vi) Özdeksel-Alansal Nesne Modelinde Nesnelerin Etkileşimi

Alanları nesnelerin dışında tutarsak, nesnelerin etkileşimi daha önce anlattığımız nesne-alan-nesne dolaylı etkileşim modeline göre açıklanacaktır. Oysa, alanları nesnelerin bölümlerinden sayarsak (Kant'ın yalnızca itici kuvvetler için düşündüğüne benzeyen) **dolaysız** bir nesne-nesne etkileşim modeli önerilebilecektir.Kant nesnelerin etkileşimini, özdeksel saydığı itici kuvvet alanlarının yüzey yüzeye (doğrudan) birbirine değmesi biçiminde düşünüyordu.Bizim modelimizdeyse, nesnelerin dolaysız etkileşimleri her iki nesneye ait alanların birbirleriyle ve özdeklerle örtüştükleri her yerdeki etkileşimlerin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Bir **nesnenin** uzaysal bölümleri, öbür **nesnenin** uzaysal bölümleriyle etkileşmiş, böylece, nesnelerin nesnelerle **doğrudan** bir biçimde etkileşmesi gerçekleşmiştir. Alan kuramlarının bütün olumlu yönleri korunurken nesnelerin birbirleriyle dolaysızca etkileştikleri de söylenebilmektedir. Bu etkileşim biçimi, bir nesnenin öbür nesneyi dışardan etkilemesi olarak görülmemelidir. Nesneler arasındaki etkileşim, iki nesnenin oluşturduğu bütünün (sistemin) iç işleyişi olacaktır. Her iki nesnenin bütün uzaysal bölümleri aynı etkileşime birlikte katılmaktadır. Böylece, sistem düşüncesi, hiçbir zorlamaya gerek kalmaksızın varlıksal olarak temellendirilebilmektedir. Ayrıca, nesnelerin birbirleriyle "uzaktan "etkileştiklerini söylemenin artık belirli bir anlamı olmayacaktır. Birbirinden uzak olan nesneler değil özdeksel çekirdeklerdir.

(vii) Nesnelerin Girilmezliği ve Biçimi

Alanların özdeğe (nesneye) ilineksel olarak eklemlenmiş varlıklar olmayıp nesnelerin özdekle aynı statüdeki uzaysal bölümleri olduklarını onaylarsak, nesnelerin mutlak girilmez olamayacakları hemen görülecektir. Alanlar görece girilmezdir. Dolayısıyla, uzaysal bazı bölümleri alanlardan oluşan nesneler de görece girilmezdir. Ancak, bu görece girilmezlik nesnelerin bireyleşimini önleyecek türden değil. Nesneler arasındaki kuvvet ilk aşamada bir çekim kuvveti olsa da, nesneleri, özdeksel çekirdekleri bütünüyle örtüşecek biçimde birbirine yaklaştırmak (klasik olarak) olanaksızdır. Çünkü, beli bir aşamadan sonra başka bazı itici kuvvetler öne çıkacaktır. Özdeksel çekirdeklerin tam olarak örtüşebilmesi için dışardan iten kuvvetin sonsuz büyüklükte olması gerekmektedir. **Özdeksel çekirdeğin** girilmezliğini son noktada koruyabildiği varsayılırsa, konumun nesnelerin bireyleşimini verebileceği (klasik fizik bağlamında) söylenebilir. (Kuantum fiziğindeki durum için 13. dipnota bakınız.)

Nesnelerin bir bölümü olan alanlar bütün uzaya yayılmışlardır. Bu nedenle, nesnelerin bireysel bir dış sınırlarının olduğu artık söylenemeyecektir. Yine de, günlük deneyime oldukça uyan bazı biçim belirlemeleri çeşitli bağlamlarda yapılabilir. Örneğin, özdek ve alanların yalnızca belirli bir yoğunluk derecesinden daha yoğun olduğu yerleri göz önüne alıp alanların seyrek olduğu yerleri dışarda bırakarak nesnelerin sınırlı bir hacmi ve belirli bir yüzeyi betimlenebilir. Bu betimleme ile verilen, nesnelerin gerçeklikteki biçimleri olamaz. Ancak, özdeksel-lokalize nesne modelinde sağduyuya yaklaşmak için yapılan bundan daha kötüdür. Özdeksel-lokalize nesne modelinde bir elek-

tronun biçiminin bir küre olduğu söylendiğinde bir sorun çıkmaz.Ama bir kalemin silindir biçiminde olduğu söylendiğinde, moleküllerin aralarında ve atomların içlerinde alanlarla dolu olan yerler,özdeksel anlamda doluymuş gibi düşünülür.Bu modelde alanlar nesne ya da nesnelerin bir bölümü değildirler. Bu nedenle, alanların somut bir varlık olduğu söylense ve alanların bulunduğu yerlerin mutlak anlamda boş olmadığı onaylansa bile, bu yerlerin özdeksel anlamda dolu oldukları ilkece onaylanmaz. Buralarda nesne yoktur. Demek ki, sağduyuya yaklaşabilmek için, hiçbir nesnenin mutlak anlamda bulunmadığı bazı yerlerde nesnelerin bulunduğu varsayılmıştır. Ayrıca, bu dolulaştırmanın boyutları da ilginçtir. Eğer kalem gibi nesnelerin biçiminin alanların bulunduğu yerleri özdeksel anlamda dolu saymayan tam bir betimlemesi verilseydi,sonuç sağduyuyla kesinlikle bağdaşmayacaktı. Bilimin bize anlattığına göre, moleküller arasındaki ve atomların çekirdekleriyle elektronları arasındaki ortalama hacım (alanların bulunduğu yerler) taneciklerin özdeksel çekirdeklerinin boyutlarıyla kıyaslanırsa, ortaya küçültülmüş bir gezegenler sistemi görünümü çıkacaktır. [6] Aralardaki yerlerin özdeksel anlamda dolu sayılabilmesi için (bu modele göre) gerçekte orada bulunan nesnelerin sayısından milyarlarca kez fazla sayıda nesnenin varlığı gerektirilmektedir. Oysa aynı güçlükler alanları da nesnelerin bölümlerinden saydığımızda karşımıza hiç çıkmıyor. Gerçekte nesnesel (özdeksel ve/veya alansal) anlamda **görece dolu** sayılması gereken bazı yerlerin yoğunlukları az olduğu gerekçesiyle boşmuş gibi düşünülmesi,sağduyuya oldukça uygun bir biçimin belirlenmesi için yeterli oluyor. Bu,öncekine kıyasla daha zararsız ve sağduyuya daha uygun bir yaklaşımdır. Hangi yoğunluk derecesinin dolu ile boş arasındaki sınırı vereceğini, eğer istersek, sağduyuya göre belirleyebiliriz. Yukarıdaki inceleme içinde, özdeksel-lokalize nesne modelinin yalnızca özdeğin bulunduğu yerleri (özdeksel anlamda) dolu sayması, bu modelin (yanlış olarak) yalnızca özdeğin niteliği saydığı kütleyi dolulukla bir tutmasına; özdeksel-alansal nesne modelinin ise hem özdek hem de alan tarafından doldurulan yerleri (nesnesel anlamda) dolu sayması, bu modelin (yanlış olarak) yalnızca özdeğin niteliği saydığı kütle-enerjiyi dolulukla bir tutmasına tutarlılıkla karşılık gelmişlerdir. İkinci modelin, kütle-enerjinin yoğunluğunu doluluğun nicel ölçüsü olarak önerdiği açıktır.

Nesnelerin sağduyuya uygun biçimleri, girilmezliği temele alarak da belirlenebilir. Bizim modelimizin öngördüğü etkileşime göre nesneler görece girilmezdir ve itici kuvvet girilmezliğin bir göstergesidir. İtici kuvvet (girilmezlik) özdeğin yakınlarında artmakta, uzaklarında ise hızla azalmaktadır. Orta boy nesnelerin biçimini, nesneler arasındaki elektriksel kökenli itme kuvvetlerinin belli bir yeğinliğine göre belirlediğimizde, bu biçim, günlük deneyimin belirlediği biçimle tam olarak çakışacaktır. (Burada nesnesel dolulukla girilmezlik arasında bir koşutluk olduğu düşünülebilir. Ancak, bunu fazla abartmamak gerekir. Çünkü, itme kuvvetlerinin yanısıra çekim kuvvetleri de vardır ve bunlara karşılık gelen alanlar da kütle-enerji içerirler, görece doludurlar.) Özdeksel-lokalize nesne modeli de itici kuvvetleri temele alarak nesnelerin sağduyuya uygun bir biçimlerini belirleyebilir. Ancak, bu modelin itici kuvvet ile girilmezlik arasında bulunduğu ilişki öncekinden farklıdır. Bu modelde, özdek ya da nesne mutlak girilmezdir. Bu nedenle itici kuvvetle nesnelerin girilmezliği arasında bağlantı kurulamaz. Yine de, itici kuvvet, etkileşime aracılık ettiği onaylanan "alanların" görece girilmezliklerinin bir göstergesi olarak düşünülebilir.[14] Ancak, bunun (bu modele göre) nesnelerin biçimi olamayacağı açıktır.

(vii) Nesnelerin Etkileşimi Deneyim ve Sağduyu

Eğer nesneler arasındaki etkileşimi açıklamada özdeksel olmayan alanların gerekli olduğunu onaylarsak, özdeksel-lokalize nesne modeli için nesne-alan-nesne etkileşim modelinin uygun olacağını görmüştük. Özdeksel olmayan alanlar aracılığıyla gerçekle-

şen etkileşimler sağduyuya yabancıdır. Sağduyuya en iyi uyan etkileşim modeli, değme yoluyla etkileşimdir. Oysa, sağduyunun nesneler arasında dolaysız bir etkileşim gördüğü yerler de bile (örneğin nesnelerin değerek birbirlerini ittiğinin söylendiği yerlerde) eski nesne modeli bunun doğru olmadığını, gerçekte nesneler arasında özdeksel olmayan alanlar bulunduğunu, bu alanların nesneleri doğrudan etkilediğini söylemektedir. Nesneler arasındaki etkileşim ikinci aşamada, dolaylı yollardan tamamlanmış sayılabilmektedir. Örneğin, birinci nesnenin alanının ikinci nesneyi, ikinci nesnenin alanının birinci nesneyi ittiği söylendikten sonra, birinci nesne ile ikinci nesnenin de karşılıklı olarak birbirlerini itmiş sayılmaları gerektiği söylenebilmektedir. Bu şemaya göre, üzerimizde çekme ya da itme kuvveti biçiminde duyumladığımız etkileri, öncelikle, çevremizdeki nesnelere değil alanlara bağlamamız gerekecek. Bu etkilerin nesnelerle olan ilişkisi ikinci aşamada kavranabilecek. Bu modelin, itici kuvveti, nesnelerin girilmezliğine değil de alanların girilmezliğine karşılık görmesi, bu eğilimi destekliyor. Özetle, bu etkileşim modelinde, deneyime (oldukça) doğrudan bir biçimde açık olan şeylerin nesneler değil alanlar olduğu söylenmek zorunda kalınıyor.

Özdeksel-alansal nesne modelinde, alanları nesnelerin bölümlerinden saymakla bir bakıma nesneleştirdik. Bu modele göre nesneler, karşılıklı olarak bütün uzaysal bölümlerinin katıldığı doğrudan bir etkileşime konu olabiliyorlar. Böylece, ister bir çekme kuvveti, ister bir itme kuvveti biçiminde duyumlanmış olsun, yakın ya da uzak herhangi bir özdeksel çekirdeğe bağlı saydığımız etkileşimlerin, nesnelerle aramızdaki doğrudan bir etkileşim olduğu söylenebiliyor. Elimizle bir kalemi ittiğimizde, elimizin çevresindeki alanın kalemin özdeğini ittiğini ya da kalemin çevresindeki alanın elimizin özdeğini ittiğini söylemeye gerek kalmadan, elimizin (özdek-alan) kalemi (özdek-alan) ittiğini söyleyebiliyoruz. (Sağduyuya uygunluğu hiçbir zaman bir kanıt olarak değerlendirmiyoruz. Yalnızca, özdeksel-lokalize nesneye kıyasla birçok yönden sağduyuyla daha iyi bağdaştırılabilir olduğunu söylüyoruz.)

Kaynaklar ve Açıklamalar

1. Alan kavramı, uzayın sınırlı ya da sınırsız bir bölgesinin belli bir anda her noktası için bir niteliğin belirli değerlerinden söz edildiği zaman ortaya çıkar. Burada, özdeksel sürekli (continuum) ile alanı birbirine karıştırmamak gerekir. Akışkanların ve esnek cisimlerin dinamiği, alanlarınkine çok benzer biçimlerde formalize edilebilir. Fakat, atomculuğun bilimin vazgeçilmez paradigması sayılageldiği göz önünde bulundurulursa, böylesi özdeksel süreklilerin kuramsal bir ideaileştirmeden öte bir şey olmadıkları görülür. Bu nedenle, özdeği lokalize nesne ile eşkaplamlı saymak şimdilik daha uygundur. Ayrıca, alanları lokalize-özdeksel nesnelerden kurulu olarak düşünmek de doğru olmaz. Çünkü, bu durumda nesneler arasındaki etkileşimi başka alanlarla açıklamak gerekecek, bu ya sonsuz etkileşimler zinciri öngörmeyi gerektirecek ya da belli bir aşamadan sonra aracı nesnelerin birbirleriyle dolaysız (alansız) etkileştikleri varsayılarak alan kavramıyla bağdaşmayan bir etkileşim biçimi onaylanacak.

2. Alan kuramlarından önce, bu biçimde kazanılan potansiyel enerjinin, özdeksel nesnelerin üzerinde yoğunlaştığı düşünülürdü. Oysa, bu potansiyel enerjinin alanda saklandığını düşünmek enerjinin etkileşimler sırasındaki korunumu yönünden daha tutarlıdır.

3. M. A. Kuntman, **Felsefe Tartışmaları**, 2. kitap, s. 79-85; **Felsefe Dergisi**, 1988/1, s. 173-182.

4. M. A. Kuntman, **Felsefe Tartışmaları**, 2. kitap, s. 99-102.

5. Bir niteliğin yoğunluğundaki değişmeler sonucunda ortaya başka nitelikler çıkabilir. Bu, özsel bir dönüşümü gerektirmese de nitel bir değişim demektir. Bundan başka, alanlar dalgasal özellikler taşıyabilir, oysa, özdeksel çekirdek (eğer atomcuların

mutlak katı ve girilmez atomları gibi düşünülürse) dalgasal özellikler taşıyamaz. (Klasik fizikte, dalgasal özellikler alanlar için bile ilinekseldir. Oysa, kuantum fiziğinde bunun da değiştiğini, dalgasal ve parçacıksal özelliklerin özdek ve alan için eşdeğer duruma geldiğini görüyoruz.)

6. Boscovich'in rölativistik olmayan klasik mekanik yönünden göstermeye çalıştığı tutarsızlıklara ek olarak rölativistik klasik fizik yönünden de bazı tutarsızlıklar gösterilebilir. Özdeksel nesnelerin mutlak anlamda "katı" olduklarını varsayarsak, etkinin (mesajın) özdeksel nesne boyunca iletilmesi sonsuz bir hızla gerçekleşebilir. Oysa, rölativite kuramına göre, etki (mesaj) bir noktadan başka bir noktaya anında iletilemez. (Enerji ve momentum ışık hızından daha büyük bir hızla iletilemez.) Bu tutarsızlıktan kurtulmanın iki yolu vardır: (a) Özdeksel nesnelerin mutlak katı oldukları savından vazgeçmek (b) Özdeksel nesnelerin son çözümlemede uzaysal yayılımları olamayacağını onaylamak. Başka bir deyişle, temel taneciklerin boyutlarını bir noktaya indirgemek. (Görecelik kuramının yanısıra kuantum mekaniğini de gözönünde bulundursak, R. R. Hart, yukardaki sonucun kaçınılmaz olmayacağını söylüyor. Ancak, Hart, mutlak katı nesnelerin belirsizlik bağıntısı ile bağdaşmaz olduklarını gözden kaçırıyor. Bkz. R. R. Hart, **American Journal of Physics**, Cilt 33, s. 1006.)

7. Alanların kuantum kuramında, bu tür etkileşime benzer bir etkileşim modelinin geri geldiğini görüyoruz. Ne var ki, bu aracı nesneler klasik anlamdaki lokalize nesneler değildirler. Bu nedenle, alanların klasik anlamdaki özdeksel nesnelere indirgendiği söylenemez.

8. Kuantum kuramındaki dalga paketi çökmesine bağlı olarak, böylesi doğrudan etkileşimlerin, başka bir bağlamda da olsa, yeniden gündeme geldiğini görüyoruz. Ayrıca, belirsizlik bağıntısı nedeniyle, kuantum mekaniğinde uzaktan etkiye klasik fiziktekinden daha çok yer vardır.

9. Biraz da bu nedenle, enerji, özdeksel cisimlerin bir ilineği olmaktan kurtarılıp alan ile özdeşleştirilen bir "töz" sayılmak istenmiştir.

10. Alanları, nesneleri oluşturan uzaysal bölümlerden biri olarak düşünmediğimizde, orta boy nesneler son çözümlemede yalnızca özdeksel çekirdeklerden oluşacaklardır. Özdeksel çekirdekler arasındaki etkileşmeler (itmeler, çekmeler) orta boy nesnelerin görece sıkıştırılmazlıklarını açıklar. Orta boy nesnelerin mutlak girilmezlikleri ise, onları oluşturan özdeksel çekirdeklerin mutlak girilmezliklerine indirgenir. Böylece, özdeksel-lokalize nesne modelinde özdeksel çekirdeklerin mutlak katılık ve girilmezlikleri ontik bir sav olarak onaylanır. Ancak, burada şunu vurgulamak gerekir, 6. dipnotta sözettiğimiz gibi, özdeksel çekirdeklerin mutlak "katı" olduğu varsayıldığında rölativite kuramı ile tutarsızlığa düşülmek istenmiyorsa, özdeksel çekirdeklerin "noktasal" olduklarını onaylamak kaçınılmaz olacaktır. Bu durumdaysa, boyutları birer noktaya indirgenmiş olan özdeksel çekirdeklerin birbirleriyle karşılıklı olarak girilmez olup olmadıkları sorusu öneminden oldukça yitirecektir.

11. Bkz. M. B. Hesse, **Forces and Fields**, Greenwood Press (1970).

12. Bazen bir alanın kaynağının mutlak anlamda yok olması durumunda bile alanın varlığını sürdürebileceğinin söylendiğini duyarız. Öncelikle, alana kaynak olduğu düşünülen kütle, vb. şeylerin yok olmalarını engelleyen korunum yasaları nedeniyle bu olanaksızdır. Ayrıca, kütle, vb. alanın "kaynağı" olamaz. Çünkü, kütlenin kendisi alan tarafından içerilmektedir. Bazen ışık özdekten bağımsız bir şey olarak düşünülür. Klasik olarak bu da doğru değildir. Işık her zaman özdeksel nesnelere (ör. elektronlara) ilişkin alanlardaki dalgalanmalar olarak ortaya çıkmaktadır. Kuantum kuramında, ışık, bazı durumlarda parçacıksal olarak düşünülür. Ancak, kuantum kuramındaki hiçbir parçacık klasik anlamda lokalize bir nesne değildir.

13. Bu yazıda genel olarak klasik fiziğin dışına çıkmıyoruz. Ancak, temel taneciklere değin bir çözümlemenin kaçınılmaz olduğu bu aşamada kuantum kuramına göre

nesnelerin bireyleşim ve özdeşliğinden kısaca sözedelim. Klasik fiziğin kapsamındaki koşullarda nesnelerin zaman içindeki özdeşliklerini 4 boyutlu uzay-zaman süreklisindeki yörüngeleri tam olarak belirler. Çünkü, nesnelerin bu uzay-zaman süreklisindeki yörüngeleri klasik koşullarda birbirleriyle hiçbir noktada kesişmezler. Buna karşın, klasik fiziğin kapsamındaki nesneler için bile özdeksel içeriğin nesnelerin özdeşliğini verdiği son çözümlemede söylenemez. (Bu noktaları A. Denkel, **Nesne** ve **Doğası**, ilgili bölümlerle karşılaştırınız.) Kuantum fiziğinin kapsamındaki bazı koşullarda ise nesnelerin yörüngeleri kaçınılmaz olarak birbiriyle kesişir. Bu gibi durumlarda nesnelerin özdeşliğini 4 boyutlu uzay-zaman süreklisindeki yörüngeleri veremeyecektir. Kendi başına bireyleşime konu olamadığı için bu görevi ne özdeğin ne de alanın üstlenmesi yine söz konusu değildir. Belirsiz olduğu durumlarda konum nesnenin bireyleşimini de veremez. Ancak, konumun bireyleştirme görevi yapamadığı durumlarda elektron, proton gibi Pauli ilkesine göre davranan taneciklerin bireyleşimlerini "spin" gözlemlenebilirinin verdiği söylenebilir. Konumları olasılıksal anlamda tam olarak örtüşen iki elektronun spinleri birbirine tam olarak zıt olmak zorundadır. Sayıca özdeş olmayan bu taneciklerin, ayırt edilmez olduklarına ayrıca dikkat edilmelidir. Bu ayırt edilmezlik tümüyle kuantum mekaniksel olarak taneciklerin karşılıklı olarak değiştirilebilirlikleri ile ilgilidir ve taneciklerin istatistiksel davranışlarında kendisini ortaya koymaktadır. Pauli ilkesine uymayan (spini tam sayı olan) foton, alfa parçacığı gibi cisimlerin bireyleşim ve özdeşliklerinde durum tümüyle farklıdır. Aynı özellikleri taşıyan pekçok fotonun aynı konumu paylaşmaları olanaklıdır. Aynı yeri paylaşan fotonların sayıca özdeş olmadıklarına dikkat etmek gerekir. Bu noktaya açıklık getirmek üzere "sayılabilirliğin" taneciklerin değil sistemin bir özelliği olduğu söylenmiştir. (Bkz. M. Jammer, **The Conceptual Development of Quantum Mechanics**, Mc Graw-Hill, 1966). Eğer bu doğruysa Leibniz'in "ayırdedilmezlerin özdeşliği" ilkesi zedelenmiş olacak. Bu sorun değişik açılardan tartışmaya konu olmuştur. Bkz. A. Cortes, **Phil. Sci.** 43 (1976), s. 491; R. L. Barnette, **Phil. Sci.** 45 (1978), s. 466; A. Ginsberg, **Phil. Sci.** 48 (1981), s. 487; P. Teller, **Phil. Sci.** 50 (1983), s. 309.

14. Eğer bu model alanların görece girilmez olduklarını onaylamasaydı, orta boy nesnelerin görece sıkıştırılmazlıklarını ve girilmezliği temele alan biçimlerini varlıksal düzeyde kavrayamayacaktı.

Eleştirileri için Doç. Dr. Arda Denkel'e teşekkür ederim.

Denkel, Arda. "Alanlı Nesne,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(27-29).

ALANLI NESNE

ARDA DENKEL

Sayın Mehmet Ali Kuntman "Özdek-Alan-Nesne"de ilginç ve özgün bir fiziksel varlık kuramı ortaya atıyor. Bu iki olumlu niteliğin kuramı onaylanabilir kılmayı başaramadığını düşündüğüm için, zevkle izlediğim bu çalışmayı yine de eleştireceğim.

Önce bir iki küçük noktaya değinmek istiyorum. Alanların seyreklik ve yoğunluğundan sözederken, Sayın Kuntman'ın, kendisi için bir sorun yaratıyor olabileceği kanısındayım. Çünkü bir alanın seyrekliğinin, seyrek olan bir şeyler varsayışından yola çıkılarak, bunun **nelerin** seyrekliği olduğu sorulursa, birbirlerine daha yakın olabilecekken daha uzak olan kimi "parçalardan" sözetmek gerekebilir. Kanımca, bu konudaki düşüncesini ontik olarak daha "yansız" terimlerle dilegetirmesi iyi olurdu. Çünkü bu koşullarda dipnot 1'de değindiği gibi bir sonsuz gerilemeye, ya da yalın bir döngüselliğe düşmeyeceğini henüz garanti edebilmiş olmuyor, Sayın Kuntman. İkinci nokta yine yoğunluğa bağlanıyor. Sayın Kuntman'ın "girilmezlik"ten "sıkıştırılmazlık", "karşılıklı itişme" gibi bir şey anlayanların düşüncelerini herkes için geçerli sayarmış gibi duran, felsefede bu kavramın genel olarak bu anlama geldiğini onaylarmış izlenimini veren tutumuna ilişkin. Böyle bir kavrayışı varsayarak yapılan bir eleştiri, girilmezliği böyle kavramayanlara karşı "döngüsel"olur. Öte yandan,girilmezlik "sıkıştırılmazlık" olarak değil de farklı nesnelerin aynı yerde bulunamaması olarak düşünülür ve bu durum birbirlerine karşıt **niteliklerin** aynı yer ve zamanı paylaşamayacağı ilkesiyle temellendirilirse, girilmezlik **çelişkisizlik** ilkesine dayandırılmış olacak, bu anlamdaki girilmezliği yadsımanın bir mantıksal olanaksızlık olduğu ortaya çıkacaktır. Aslında sonuca bakılınca Sayın Kuntman'ın, kendi ontolojisi içinde bu ilkeyi yadsımış olmadığı anlaşılıyor. Çünkü görüleceği gibi, onun 'nesneleri girilir şeyler olsalar da, bunların çekirdekleri girilmezliği koruyor.

Sayın Kuntman'ın ontolojisini temellendirmede kullandığı başlıca gerekçe, nesne ve alanın birlikteliğinin doğası üzerinde kuruluyor. Alışılagelmiş yaklaşımların bu ilişkiyi, uzaktan etkileşim gibi kimi sorunları çözmek için ileri sürülmüş bir ilineksel eklemlenmişlik olarak kavradıklarını vurguluyor. Oysa diyor, bu ilişki zorunlu bir bağdır: belirli bir nesne belirli bir alana zorunlu olarak bağlıdır. Bir anlamda bunun tersinin zaten savunulmadığı, hatta savunulamayacağı kanısındayım. Ben, fizik kuramına göre alanı olmayan bir nesnenin nasıl olup da olanaklı sayılabileceğini görmekte biraz güçlük çekiyorum. Alan için nesne zorunlu olmasa da, nesne için alan zorunluymuş gibi duruyor. Tabii bu zorunluğu mantıksal zorunluluk ile karıştırmamak gerekir. Fiziksel ve mantıksal zorunluluklar bir kez ayırt edildiğinde Sayın Kuntman'ın uzun uzadıya geliştirmeye çalıştığı kimi temellendirmelere gerek kalmayacaktır. Zaten bu temellendirme çabalarının teknik açıdan tatminkar oldukları da epey kuşku götüren bir şey. Belirli bir nesneyi kendi alanından ayırabildiğimizi varsaydığımızda, böyle bir nesnenin kendisiyle aynı kalacağının bizce kesinlikle öne sürülemeyeceği savını bir an için onaylayalım. Nesnenin özdeşliğini yitirmesi, onun nesneliğini yitirmesi olmadığına gö-

re. bundan alanın nesne için zorunlu olduğunu nasıl çıkarsarız? Göründüğü gibi, burada aranmaya çalışılan bir mantıksal zorunluluksa, bölüm (v)'te yapılan tüm düşünce deneylerinin bu zorunluğu kanıtlamak bir yana, onu daha ilk baştan yadsıdıkları söylenmek gerekir. Çünkü nesneyi alandan ayırmak düşüncesi çelişik değilse, artık o mantıksal zorunluğu kanıtlamaya çalışmak da boşunadır. Yok eğer aranan şey mantıksal zorunluk değil de bir fiziksel zorunluksa, bölüm (v)'te yapılanlar zaten gereksizdir. Çünkü bunların pek çoğu fiziksel zorunluğu yakalamanın çok ötesine asan girişimlerdir.

Alanın nesne için fiziksel anlamda zorunlu olduğunu onaylayabiliriz. Bu içermenin tersini onaylamaksa biraz daha güç duruyor. Radyoteleskoplarla şimdi alanını saptadığımız (gözlemlediğimiz) kimi yıldızların yine **şimdi** artık birer kara delik oldukları söylenebilir. Çünkü şimdi gözlemlediğimiz alanlar yüzbinlerce yıl öncesinin yıldızlarının alanlarıdır ve bu yıldızların bir bölümü artık kara deliğe dönüşmüştür. Oysa, bir kara delik, **yayan** değil **emen** bir şeydir. Çekim gücü yayına izin vermeyecek ölçüdedir. Dolasıyla **şimdi** bizim uzay bölgemizde bulunan kimi alanların kaynakları artık yoktur. O kaynakların yerinde artık kaynak olmayan şeyler vardır.

Asıl önemli olan nokta (iki yönlü olmuş olsaydı bile), sözkonusu zorunluğun, özdek ve alanın tek bir şey oldukları yönünde bir kanıt oluşturamayacağıdır. Zaten sonuç olarak Sayın Kuntman'ın yaptığı da, "... somut varlığı, nesne ve alan olarak ikiye bölünmek yerine, yalnızca özdek ile alanın toplamından oluşan bütünü somut tikel varlık sayıp buna "nesne" demek daha **uygun görünüyor**" demenin ötesine asmıyor. Ancak durum buysa, akla, bunca kanıt çabasına ne gerek vardı ve öne sürülmüş olan şeyin bir **yeniden tanım** (stipulation) önerisi olmak dışında ne değeri var, gibi bir soru geliyor. Bir yeniden tanım üzerinden yapılan tartışmalar **sözel** (verbal), kanıtlar da **döngüsel** olmaz mı? Geride bunu gelişigüzellikten alıkoyan ne kalıyor? Bölüm (vii)'ye başlarken sayın Kuntman "Alanların Özdeğe(nesneye)ilineksel olarakeklemlenmiş varlıklaroImayıp nesnelerin özdekle aynı statüdeki uzaysal bölümleri olduklarını onaylarsak, nesnelerin mutlak girilmez olamayacakları hemen görülecektir" diyor. Dikkatle bakalım: burada girilmezliği ortadan kaldırdığı söylenen şey alanların nesne için zorunlu olmaları mı, yoksa belirli bir cismi ve onu çevreleyen alanı birlikte 'nesne diye tanımlayıp bunları 'nesnenin uzaysal bölümleri olarak varsaymak mı? Sayın Kuntman'ın 'nesne dediği şeyin "girilir" olması, bizim sağduyu ve bilim dilinde "nesne" dediğimiz şeyin "girilmez" oluşuyla bütünüyle tutarlı. 'Nesneler, bir bölümlerinin tanım gereği alan olması dolayısıyla girilir oluyorlar. Sayın Kuntman, 'nesnelerin, alışılagelmiş anlamdaki nesnelere karşılık olan bölümlerine "çekirdek" diyor ve bunların girilmez olduklarını o da onaylıyor. Demek ki, diye çıkarsıyoruz, bu yeni ontoloji bütünüyle yeniden tanımla doğan bir ontoloji.

Peki böyle bir yeniden tanımı ve o paketle gelen varlıkbilimi Sayın Kuntman dışındakilerin onaylaması ve benimsemesi için bir gerekçe var mı? Sayın Kuntman iki tür yarara değiniyor. Bunlardan biri, önerisinin varlıksal ulamları ikiden bire indirmekle sağlayacağını düşündüğü kuramsal ekonomi. Ancak sormamız gerek: yapılan öneri 'nesnenin çekirdeği ile alansal bölümü arasında bir ayrım bırakmıyor mu? Sayın Kuntman'a göre bu ikisi aynı şey mi? Bu sorunun yanıtı ne ölçüde olumsuzsa, ulamların azaltıldığı önermesi de o ölçüde yanlıştır. Çünkü eskiden "fiziksel varlık" teriminin kapsamı altında iki ulam oluşturanlar, şimdi de 'nesne denilen şeyin kapsamı altında iki ulam oluşturuyor olacaklar. Vaat edilen ikinci yarar, bu ontolojinin Sağduyu Gerçekçiliği ile Bilimsel Gerçekçilik arasındaki, benim de "Bilgi ve Nesne"de değindiğim, tutarsızlığı ortadan kaldırabileceği. Soruyu başka deyimlerle dilegetirecek olursak, Sayın Kuntman'ın önerisinin "Eddington Sendromu"na iyi geldiğini öne sürebilmek için nedenimiz var mı? Orta boy nesnelerin içlerinde boşluk yok. Oysa küçükler fiziği bize bunların içlerinin dolu olmaktan daha çok boş olduğunu söylüyor. Önerilen ontoloji uyarınca parçacıkları 'nesnelerin çekirdekleri olarak görürsek, orta boy nesnelerin küçükler **ölçeğinde** de dolu oldukları söylenebilecek.. Ancak bu doluluk bütünüyle "sözel"

olacağından kof bir doluluk olmayacak mı? Doluluk yerine girilmezlikten söz ettiğimiz anda bunun hiç de sıkı bir doluluk olmadığı ortaya çıkmış olmayacak mı?

Son olarak, bu önerinin "maliyetine" değinmek istiyorum. Evet, bu görüş uzaktan etkileşimi iyice "yakınlaştırmaktadır" Fakat o denli yakınlaştırmaktadır ki, sanki artık mekanik ilişkileri, yani çarpışma, itişme gibi şeyleri de pek açıklayamayacakmış gibi durmaktadır. Çekirdeğe yaklaştıkça güçlenen "itici kuvvet", ya da girilmezlik modeli, birbirleriyle burun buruna çarpışan iki arabanın çıkardıkları gürültüden, ezilip parçalanmalarına kadar, gözlemlediğimiz bütün sonuçları biraz da yanıtsız bırakmıyor mu? İtici kuvvet denen şey, çekirdek denilen şeyin biçim diye anladığımız dış sınırı dışında neden etkili olmadı? Neden bu arabalar birbirlerine yaklaşırken karşılıklı itişen iki eş mıknatıs kutbu gibi yumuşak bir biçimde yavaşlayıp, sonra birbirlerine dokununca biraz da iç içe girip daha sonra tekrar ayrılmadılar? Bundan daha da ilginç (fakat pahalı) bir sonuç, Sayın Kuntman'ın ontolojisine göre "Nesnelerin bir bölümü olan alanlar[ın] bütün uzaya yayılmış..." oluşları yüzünden doğuyor. Evet, böylece *nesneler için artık bir dış sınır pek bir anlam taşımıyor, ama bu varlıkbilime göre her *nesnenin evrenin her yerini doldurduğunu söylemek de gerekiyor. Buysa, galaksiler arasında bulunduğunu söylediğimiz o büyük boşlukları bile ortadan kaldıran bir şey. Çünkü her *nesnenin bir alansal bölümü varsa ve alanların yayılımları da sonsuzsa, her *nesne her yerde olmalıdır. Buna göre, tüm evren *nesnelerin tümünün örtüştüğü bir doluluk olacaktır. Galaksiler arasında boş olduğunu düşündüğümüz yerleri, evrendeki başka her şey gibi, siz ve ben de üstüste dolduruyoruz.. Sayın Kuntman ontolojisini Parmenides'inkinden nasıl ayırt edecek? Ayrıca, parçacıklardan oluştukları söylenen nesnelerin bu görüşe göre parçacıkların örtüşmesinden değil de toplamından oluştuğu nasıl söylenebilecek? Atomcu bilim paradigması ne ölçüde korunabilecek? Bir *nesne ve onu oluşturdukları söylenen parçalardan biri, o *nesneyle aynı büyüklükte sayılmak zorunda kalınmayacak mı? Böyle bir saçmalığı öne sürmek durumunda kalmamak için bütün ve parçasını büyüklükçe ayırt edebilmek gerekmeyecek mi? Eğer tam olarak örtüşen tüm *nesnelerin bireyleşip birbirinden ayırt edilmeleri yine de olanaklı kılınacaksa, bunu onların çekirdekleri dolayımıyla yapmak alışılagelmiş ontolojilere geri dönmüş olmayı içermeyecek mi?

Fiziğin kuramsal temelleri üzerine düşünen kimi bilim adamlarının bir aşamada gizemciliğe kayıverişlerini anlayışla karşılamak gerek. Sayın Kuntman burada böyle bir şey yapmıyor. Ancak, bütünüyle fiziksel/ontik gerekçelerle olsa da, ulaştığı sonuç olan her şeyin her yeri doldurduğu düşüncesi onu uçurumun tam kenarına taşımış bulunuyor. Eğer kendini o tarafın soyut zevkler veren ortamına atıvermeyip de bu yanda kalabilmeyi başarıyorsa, bunu uyanık, somut ve analitik olan düşünce yapısına borçlu.

Kuntman, M. Ali. "Denkel'in Eleştirileri Üzerine Notlar,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(31-32).

DENKEL'İN ELEŞTİRİLERİ ÜZERİNE NOTLAR

M. A. KUNTMAN

1. Denkel'in yaptığı gibi, nesnelerin girilmezliğini karşıt niteliklerin aynı yer ve zamanı paylaşmalarının olanaksızlığı biçiminde temellendirelim. Bu ontik-mantıksal temellendirme, aynı türden ve tümüyle benzer nitelikler taşıyan birbirinden iki ayrı nesnenin aynı anda aynı yeri paylaşmasını engellemez. Tümüyle benzer nitelikler taşıyan nesnelerin birbirinden ayırtedilmez oldukları söylenebilir. Ancak, ayırtedilmez nesnelerin birbirleriyle özdeş olmaları gerekmez. Bu nesneler **aynı anda aynı yeri paylaşıyor olsalar bile** bu durum değişmez. [Gerçekten de, Spini 0, 1, 2, ...gibi tam sayı olan bazı nesnelerin (bosonların) aynı anda aynı yeri paylaştıkları halde birbirlerinden **sayıca** ayrı kalabildikleri deneysel olarak belirlenebilen bir olgudur. (Bkz. **Özdek-alan-nesne**, dipnot 13.)]

Öyle görülüyor ki, nesnelerin özdeksel çekirdeğe sınırlayan ve özdeksel çekirdeği mutlak girilmez olarak niteleyen Denkel ontolojisi, Denkel'in girilmezliği karşıt niteliklerin ayrı yer ve zamanı paylaşmalarının mantıksal olanaksızlığına dayandıran savıyla mantıksal bir tutarsızlık içine düşmüş bulunuyor. Çünkü, ontik-mantıksal girilmezlik ilkesi **benzer** nesnelerin örtüşmelerini **mantıksal olarak** engelleyemiyor. Bu sonuç ise, Denkel ontolojisinin nesnelerin kayıtsız şartsız girilmezlikleri ile açık bir biçimde çelişiyor.

2. Bir yıldızın köklü bir değişim geçirerek bir kara deliğe dönüştüğünü varsayalım. Bulunduğumuz yerden, önceki yıldızın alanı olarak görünmeye devam eden alanın merkezinde artık o yıldızın varolmaması, bir alanın bütün nesnelerden (özdeksel çekirdeklerden) bağımsız varolabilen bir şey olduğunu göstermez. Merkezdeki nesnenin şimdi bir kara delik olması ve bir kara deliğin ışığı yaymak yerine emen bir nesne olması bunun tersini destekleyen bir olgu olarak öne sürülemez. Denkel'in uslamlamasının çekici yanı "şimdi bizim uzay bölgemizde bulunan kimi alanların **kaynakları** artık yoktur. O kaynakların yerinde artık kaynak olmayan şeyler vardır" biçimindeki dilegetirişe dayanıyor. Öncelikle, bir kara deliğin hiçbir şeye kaynak olmadığı doğru değildir. Kara deliklerin **ışık** kaynağı olamayacaklarını söylemek ise doğrudur. Ancak, bir alanın kaynağının özdeksel nesneler olduğunun söylendiği durumlarda "kaynak" sözcüğünün uygun olmadığını sanıyorum. (Bkz. 12. dipnot.) [Kimi zaman elektromanyetik alanlardaki bir titreşim, kimi zaman bir parçacık (foton) olarak tasarlanan ışığa gelince durum oldukca tartışılabilir bir durum olmaktadır. Örneğin, Wheeler-Feynman uzaktan etki kuramına göre, güneş gibi ışık kaynağı olan nesneler, eğer çevrelerinde yaydıkları ışığı emecek başka nesneler olmasaydı, ışıyamazladı.]

Bu noktalarla ilgili olarak **özdek-alan-nesne** başlıklı yazıda savunulan görüşler şöyle özetlenebilir:

a) Herhangi bir nesne (özdeksel çekirdek) ancak ve ancak çevresindeki herhangi bir alan ile birlikte varolabilir.

b) Belirli bir nesne olmak için belirli bir özdek ve alana sahip olmak zorunludur.

c) Ancak, adı geçen yazıda belirli bir nesne olmak için belirli bir alana ya da belirli bir özdeğe sahip olmak yeterli koşul olarak hiçbir biçimde savunulmamıştır. Çünkü, ne özdek ne de alan herhangi bir nesneden bağımsız olarak bireyleşime ya da zaman içinde özdeşliğe konu olamazlar. Oysa Denkel'in **Nesne ve Doğa**'sında bunun tam tersinin savunulduğunu görüyoruz. (13. dipnota bakınız.) Sayın Denkel'in bu noktalarla ilgili düşüncelerini açıklamasını bekliyorum.

3. Varlıkların sayısıyla ilgili eleştiriye gelince, alan ile özdek arasındaki ayrım bir tür ayrımı olmaktan çıkarılmıştır. Bu durumda, **türlerin sayısında** bir azalma olduğu açıktır.

4. Denkel: "Ancak bu doluluk bütünüyle 'sözel' olacağından kof bir doluluk olmayacak mı? Kesinlikle hayır. (vii) bölümde bu doluluğun kütle-enerjinin yoğunluğu ile bir tutularak temellendirildiğini görüyoruz. Ayrıca bu doluluk nicel olarak da belirnebilir. Bu doluluk kavramı, ontoloji ile fizik arasındaki köprünün temellendiği noktadır.

5. Birbirine çarpışan iki arabanın çıkardığı gürültü, ezilmeler, parçalanmalar vb. öbür ontolojilerin açıklamalarından hiçbir biçimde eksik kalmaksızın açıklanabilir. Mıknatıs örneği ile kıyaslandığında bu gibi çarpışmalardaki elektriksel kökenli itici kuvvetler, önce çok yavaş, nesneler birbirlerine **atomik** boyutlarda yaklaştıklarında ise birdenbire çok hızlı bir artış gösterir. Elektriksel kökenli itici kuvvetlerin bu özelliği, sözkonusu çarpışma örneklerinde 'nesnelerin birbirlerine yaklaşmaları sırasında neden karşılıklı itişen iki eş mıknatıs kutbu gibi önce yumuşak bir biçimde yavaşlayıp sonra biraz da iç içe girip tekrar ayrıldıklarının makroskopik ölçeklerde gözlemlenemez olduğunu açıklar.

6. Denkel: "Çünkü her 'nesnenin bir alansal bölümü varsa ve alanların yayımları da sonsuzsa her 'nesne her yerde olmalıdır." Denkel burada şöyle bir uslamlama öneriyor.

Öncül 1. Her nesnenin bir alansal **bölümü** vardır.

Öncül 2. Alanların yayılımları sonsuzdur.

Sonuç: Her nesne bir yerdedir.

Oysa yukarıdaki öncüllerden bu sonuç elde edilemez. Nesne ile onun uzaysal bir bölümü olan alan özdeş değildir. [Dolayısıyla, nesnelerin alansal bölümlerinin örtüştüğünü söylediğimizde nesnelerin kendilerinin de birbirleriyle bütünüyle örtüştüklerini söylemek zorunda kalmıyoruz.]

Denkel, Arda. Ve Yanıtları,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(33-34).

VE YANITLARI

Sayın Kuntman'ın 1, 2, 5 ve 6 sayılı notlarında saptadıkları dışında eleştirilerimin yerini bulmuş olduğu kanısındayım. Şimdi geri kalanlara kısaca değineceğim.

(1.'e ilişkin) Sayın Kuntman, önerdiğim girilmezlik kavramıyla, değindiği üç durum dışında hesaplaşmıyor. Oysa girilmezliğin böylece kavranması, onun ortaya attığı özgün savların birçoğunun geri çekilmesini gerektirecek, ya da bu savların uygulama alanını böylesi üç durumlar içine sınırlayacaktır. Böylece de kuramın artık genel bir iddiası kalmamış olacaktır. Çünkü iki nesnenin tüm nitelikleri çok benzer (ve "en az" bir anlamda farklı) olsa bile, bunlar girilmez kalacaktır. Sayın Kuntman'ın kuramının yalnızca ayırtedilmez (eşnitelikli) nesneler için geçerli olduğunu varsaymaksa akla şu soruyu getiriyor: Tüm nitelikleri tam benzer olan nesneler somut dünyada deneysel anlamda gerçekten var mı? Leibniz'i anımsayalım: Gidin bakın, böyle iki nesne bulabilecek misiniz, diyor. Büyüteç altında iki süt damlası bile çok farklı görünür, diye ekliyor. Bosonlar gibi, doğrudan gözlemlenemeyen "cisimlerin" nitelikçe eş olup aynı yeri paylaşabildiklerini söylemek **deneysel** değil, dolaylı deneyime dayalı **kuramsal** bir önerme yapmaktır. Yalnız, Sn Kuntman'ın haklı olduğu bir nokta var. Girilmezlik, eş nitelikli iki nesne için, karşıt niteliklerin dışlayıcılıklarıyla açıklanamayacaktır. Bunun için gereken ek açıklamanın yeri burası değil, çünkü eleştiri altında bulunan kuram burada benimki değil. Yine de, duruma şöyle bir bakalım: İki çok benzer süt damlasının yavaş yavaş bütün ayrılıklarını giderebildiğimizi varsaysak da, bunların böylece birden birbiri içine geçebilir olacağını söyleyecek değiliz, elbet. Böyle bir şeye soyut ve mantıksal olarak bir engel kalmıyor olsa da, somutlar evreninde bu tür bir şey gerçekleşemeyecektir. Çünkü nitelikler, eş olduklarında da, örtüşerek değil **eklenerek** birleştirilebilen şeylerdir.

(2.'ye ilişkin) Korkarım, buradaki karşıt örnek bir dilegetirilişin çekiciliğinin çok ötesine aşıyor. Nesnenin alan için zorunlu olmadığını ortaya koymak için kaynak nesnesi bulunmayan bir alan gösterebilmek yeterlidir. Elektromanyetik alanını şimdi saptadığımız bir eski yıldız artık kendi içine göçmüş ve kara delik olmuştur. Bu kara deliğin Hawking'in saptadığı gibi (örneğin bkz. **A. Brief History of Time**, Bantam Press, 1988, s. 104-113.) kimi parçacıklar ve radyasyon yaydığı söylenebilecektir. Ancak önemli olan, radyoteleskopumuzun şimdi "algıladığı" alanın kaynak nesnesinin bu kara delik olmayışı, kara deliğin yaydığı şeyin bu alan olmayışı ve bu alanın kaynak nesnesinin artık varolmayışıdır. Bir yıldız ile onun sonra dönüştüğü kara deliği, sırf uzay-zamandaki süreklilikleri nedeniyle özdeş sayamayız.

(5.'e ilişkin) Alanlı nesnelerin itişmeleri savına değinerek, Sn Kuntman bu olgunun makroskopik ölçekte gözlemlenemeyeceğini söylüyor. Küçükler üzerine değil de orta boy nesnelere ilişkin olarak konuşuyor olmamıza karşın, itişmenin burada da gözlemlenemeyecek ölçüde zayıf kaldığını varsayalım. Ya peki gök cisimleri? Bildiğimiz kadarıyla dünyaya düşen bir meteor, ya da çarpışan iki büyük gök cismi de, mekanik anlamdaki vuruşları hiç yumuşamadan ve iç içe geçip ayrılmadan, ya parçalanıyorlar, ya da biri öbürüne gömülüyor. Yer gibi çok büyük bir cisim üzerine düşen uçaklar da hiçbir itilişle karşılaşmıyorlar. Şimdi, bu durumlar da yeterince makroskopik değil denirse, ya da alanlar yalnızca küçükler boyutunun gözlemlenemezliği içinde etkili sayılırlarsa (oysa çekim alanları hiç de böyle değil!), artık "makroskopik ölçekte gözlemelenemez"in (dolaylı olsa da) hiçbir deneysel anlamı ve değeri bırakılmamış olmaz mı?

Not: Yeri gelmişken sormak isterim. Nesneleri çevreleyen alan her halde tek bir alan olarak düşünülmeyecek. Çekim, elektromanyetik, vb. alanlar sözkonusu olmalı. Bunlar değişik doğalı şeyler değil mi? Sn Kuntman bunların tümünü aynı torbaya koyup hepsine ayrımsız olarak "alan" deyiverirken bir sıkıntıya yol açmıyor mu?

(6.'ya ilişkin) *Nesne ile onun uzaysal bölümü olan alan tabii ki özdeş değildir; ama Sn Kuntman'ın kuramında yer aldığı anlamdaki alan, *nesnenin bir bölümü, bir parçası olarak ondan ayrı, veya başka bir şey de değildir. Eğer *nesne alanı kapsıyorsa, her *nesnenin her yerde olduğu sonucu kaçınılmazdır. Çünkü bir alan nerelere yayılıyorsa, onun bölümü olduğu *nesne de oralara yayılıyordur. Bu tıpkı benim, bölümlerim olan kolum ve bacağımın kapladığı alanları kaplıyor olmam anlamındadır. Çünkü zaten ben bu gibi uzaysal bölümlerin toplamından oluşuyorum. Buna göre, farklı *nesnelerin alanları örtüşecek ve her birinin çekirdeği öbür hepsinin alanıyla, Sn Kuntman'ın alan-çekirdek girilmezliğini yadsıdığı ölçüde örtüşecektir. Sn Kuntman yanıtında *nesne ile nesneyi (çekirdeği) karıştırıyor olabilir mi? Çünkü söylediklerinden ancak çekirdeklerin de örtüşmek durumunda olmadıkları (apaçık doğru) sonucu çıkarsanabilir ki, böyle bir şeyi zaten kimse yadsımış değildir.

Sayın Kuntman'a bu ilginç konuları böylesi düzeyli bir biçimde gündeme getirdiği için teşekkür ederim.

Arda Denkel

Denkel, Arda. "Bilgi ve Nesne-II Gerçekçilik için Sınırlar,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(35-48).

BİLGİ VE NESNE-II
GERÇEKÇİLİK İÇİN SINIRLAR

ARDA DENKEL

Gerçekçi Uslamlamalar

Bilimsel Gerçeklikler çoğunlukla aynı zamanda Algısal Gerçekçi olmuşlardır. Bundan dolayı, gözlemlenemezlerin varlığını savunan uslamlamaları, gözlemelenebilirleri de kapsayan genel bir anlamda öne sürerler: Gerçekçi uslamlamalar Bilimsel Gerçekçilik'i desteklerken Sağduyu Gerçekçiliği'ni de destekler ve öncekini kanıtlamadaki bir başarısızlığın sonrakini kanıtlamayı da engellediği gibi bir izlenim yaratırlar. Oysa bu iki öğreti, mantıksal olarak birbirini gerektirmek bir yana, tersine doğal olarak birbirlerini dışlama eğiliminde olmalıdır. Nitekim aynı zamanda deneyci olan bir algısal gerçekçi, gözlemlenebilir olmayı varolmaya koşul sayacaktır. Daha ileride göstermeye çalışacağımız gibi, bilimsel gerçekçinin göze görülen nesnelerle **tam** bir gerçeklik yüklemesi tutarsız bir düşüncedir. Bu nedenlerle, değineceğimiz uslamlamaları öncelikle Bilimsel Gerçekçilik'e uygulanışlarıyla ve ayrıca da Sağduyu (ya da Algısal) Gerçekçiliği bağlamında ele almamız gerekiyor.

Hilary Putnam 1960'ların sonlarından 1976'ya değin Gerçekçilik'in en öndeki bir kaç "bayraktarından" biri olmuştur; 1976 sonlarındaysa Gerçeksizciler arasına katılır. Bu yolayırımından önceki yıl içinde Gerçekçilik adına en olgun uslamlamalarından birini ortaya atmıştır. (29) Bir kuram olsun, diyor Putnam, ve bu kuram kendi tutarlılık ve bütünselliği içinde belirli bir deneysel olguya ilişkin olarak belirli bir önermeyi içeriyor olsun. Bu önerme kurama bağımlı olarak doğru olacaktır. Buna "güvenceli önesürülebilirlik" (warranted assertibility) diyebiliriz. Örneğin, bilim kuramımız eldeki deneysel veriye göre Venüs'ün atmosferinde karbondioksit bulunduğunu içeriyor, buna güvenceli önesürülebilirlik sağlıyor olsun. Şimdi bu, doğruluk denen şey olamaz, bu şey doğruluğu zorunlu da kılamaz. Çünkü diyor Putnam, bütün bu yukarıdaki duruma karşın, Venüs'ün atmosferinde karbondioksit bulunmayabilir. Kuramın içerdiği önerme yanlış çıkabilir; bunu biz bilmesek bile önerme yanlış olabilir. Bunun tersini söylemek kuramın doğru olduğunu içerdiği hiçbir önermenin **yanlış olamayacağını**, yani bunların **zorunlu** doğruluklar olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Oysa durum buysa, doğru ya da yanlış olmak yalnızca kuramın saptadığı bir şey olmamalı. En temel anlamıyla doğruluk, kurama bağımlı bir şey olmamalı. Peki bu bağımsız ve saltık doğruluğu **ne** saptayacak? Kaçınılmaz olarak, kuramın dışındaki bir nesnel gerçeklik.. Dikkat edilirse, temel anlamdaki doğruluğun **nasıl** saptanacağının bir saptaması değil, bunu **neyin** saptadığının bir kanıtı, bu. Kuramın, algının dışına çıkabilmek olanağına sahip değiliz. Dolayısıyla, bu uslamlama Gerçekçilik'i yine en minimal bir anlamda kanıtlıyor: Kuramın ötesinde olup, önermeleri doğru veya yanlış kılan, ancak bunu nasıl sağladığını (yani kendiliğinden nasıl olduğunu) kuramdan bağımsız olarak bilemediğimiz bir gerçekliğin varolduğunu gösteriyor. Bir başka deyişle, Popper'dan esinlenircesine, her bilimsel önerme ve her kuram yanlış olabiliyorsa, bunları yanlış kılan şey olarak, bir gerçeklik de bulunmalıdır, denilmiş oluyor.

Peki, buna karşı şöyle bir gerçeksizci savunma olamaz mı: Bir kuram tabii ki yanlış olabilir. Ancak onun yanlış olabilirliği, bir gerçekliğin onaylanmasını gerektirmez. Çünkü bir kuramın yanlış kılınması ancak onun **başka bir kuramca** yanlış kılınması olarak anlaşılabilir. Bu anlayışa göre söz konusu **her** kuramın yanlış olabilirliği de, birbirini yanlışlayan kuramların bir sonsuz zincirinin bulunabilir olması anlamında yorumlanabilir. Buysa yine **kurama-bağımlı** bir yanlışlanabilirliktir. Gerçeksizciler bundan da çoğunu öne sürmüşlerdir. Eğer demişlerdir, şimdiki kurama göre geçmiştekiler yanlış idiyseler, geleceğin kuramına göre de şimdiki, ondan sonrakine göre de o kuram yanlıştır. Dolayısıyla kuramdan bağımsız anlamda doğruluk diye bir şey zaten yoktur.

Oysa bu sonuç geçerli değil. Kuramların hepsinin birbirlerini yanlışlayabilir olması, hepsini (farklı derecelerde) yanlışlayan bir gerçekliğin bulunmasını dışlayamaz. Kuramların birbirlerini yanlışlayarak daha başarılı olmaya doğru ilerledikleri, bununsa gerçekliğe yaklaşmak olduğu, Minimal Gerçekçilik sınırını aşmadan öne sürülebilir. Dikkat edilirse, burada Minimal Gerçekçilik dışlanmadığı gibi kanıtlanmış da değil. Yanlışlama zinciri yanısıra bir gerçekliği varsaymak hiç de zorunlu kılınmış olmuyor. Şu halde Putnam'ın ortaya attığı da, gücü bakımından bir mantıksal kanıttan daha zayıf kalan bir uslamlama.

Putnam'ın uslamlaması inandırıcı oluyor ve Minimal Gerçekçilik'i temellendiriyorsa, bunun gözlenebilirler ve gözlemlenemezler için getireceği sonuçlar neler? Gözlemlenemezler için ortaya çıkan sonuç, bunlar varsalar bile kendiliklerinde bilinemeyecekleri, yani onlara ilişkin kuramlarımızın gözlemlenemezleri ne ölçüde betimlediğinin, onlarla ne ölçüde karşılıklılık içinde bulunduğunun hiç anlaşılamayacağı. Bir başka deyişle gözlemlenemezler için varılan sonuç, Hume doğrultusunda bir Bilinemezcilik (agnosticism) olacak. Bundan daha güçlü bir Gekçekçilik için bir gerekçe veya kanıt sağlanmış olmayacak. Oysa, gözlemlenebilirler için durum başka. O alanda bir kez Minimal Gerçekçilik onaylandığında, bunun kuramın betimlediği sayıtla örtüşeceğini daha önce de tartıştık.

Putnam Gerçeksizcilik'e "iltica" ettiği zaman yukarıdaki uslamlamasını bir karşı uslamlamayla geçersiz kılmıştır. (30) Ulaşılması olanaklı en yetkin kuramı düşünelim, diyor. Bu, akla gelen her açıdan varılabilecek en başarılı yerde olsun. Bu kuramın Gerçekçilik açısından tek eksiği, ancak ve ancak nesnel anlamdaki doğruluk olabilir. Çünkü yukarıki uslamlamaya göre her kuram yanlış çıkabilmelidir. Şimdi, gerçeklik denilen şeyin sonsuz sayıda parçası olacağını varsayarak, kuramımızın da sonsuz sayıda şeyler bulunduğunu öne sürdüğünü düşünelim. Kuramın bir modelini alıp bunun sayıtlarının her birini gerçekliğin bir parçası üzerine izdüşümüyle yanıtsak, sonuçta model ile gerçekliğin ögeleri arasında bire bir karşılıklılık kurmuş oluruz, diyor Putnam. Doğruluk dediğimiz şeyi karşılıklılık olarak yorumladığımızda elimizdeki bu kuram, aynen bu anlamda doğru değildir de nedir?Peki Gerçekçilik, "her kuram ve dolayısıyla da kuramın içerdiği her önerme yanlış olabilir(ya da doğru olmayabilir)"demeyi bu koşulda da anlamlı olarak sürdürebilecek midir? Putnam'a göre bu kuramın yanlış olabileceğini öne sürmek anlaşılabilir bir şey değildir. Öyle ise, metafizik anlamdaki Gerçekçilik yadsınmış ve ideal kuramın (yukarıda betimlenen 'en yetkin kuramın') ötesindeki bir gerçeklik düşüncesinin anlamsız olduğu gösterilmiş demektir. Çünkü yanlış olamayacak bir kuram varsa bu ya gerceklik ile özdeş olmalıdır, ya da bunun ötesinde gerçeklik diye bir şey hiç varolmamış olmalıdır.

Putnam bu uslamlamasında Gerçekçilik adına öne sürülen "her kuram yanlış olabilir" ilkesini hedef alıyor. Eğer bu ilke geçerliyse ayrıcalıksız olarak geçerli olmak zorundadır. Çünkü az önce görüldüğü gibi,tanınacak bir tek ayrıcalık bile gerçekçi savı yıkmaya yeterlidir. İlke ayrıcalıksız olarak geçerli olmak zorundaysa da, böyle bir ilkenin Gerçekçilik'i destekleyişi, insanın sınırlı olan kavrayış yeteneği nedeniyledir: Algımızın, kuramımızın dışına çıkarak, bunu gerçeklik ile karşılaştırmak, ya da bunu gerçekliğe

bağlamak yetenek ve olanağına, doğamız ve yapımız gereği sahip değiliz. Bundan dolayıdır ki, anlıkta ya da kuramda gerçekliği ne denli yetkin olarak tasarımlarsak tasarımlayalım, bu tasarım yanlış olabilir diyoruz. Gerçekliğe bağımsız olarak erişip, onu kuramla karşılaştırmaya, çakıştırmaya olanak bulamıyoruz. Buna göre açık olan bir şey, bizim yapamadığımız karşılaştırmayı yapabilme yeteneğindeki bir yaratığın bakış açısından yukarıdaki ilkenin geçerliliğini ve anlamını yitireceğidir. Örneğin her şeyi bilen (omniscient) bir Tanrı varsa ve Tanrı gerçekliğe kuramdan bağımsız olarak da erişebiliyorsa,o, yanılamayacak (yani yanlış olamayacak) bir kuram geliştirebilir. İşte bu karşı uslamlamasında Putnam'ın yaptığı **insanların** gerçeklik karşısındaki kuramlarını böyle Tanrısal bir kuram açısından eleştirmek, yani soru sorduran (petitio principii) bir yol tutmak. Çünkü Putnam'ın ideal kuram dediği şeyi oluşturuş biçimi insanın yapabileceği şeylerin ötesini yapmayı gerektiriyor. Sözünü ettiği **izdüşümü** gerçekleştirmek (ve böylece karşılıklılığı kurmak) insanın harcı olan bir eylem değil. Bu insanın doğasının sınırlarının ötesine geçmiş olmayı gerektiriyor. Oysa bu sınırları aşabilen bir yaratık için ilke zaten Gerçekçilik'e götüren niteliğini taşımıyor.

Putnam'ın Gerçekçilik'i destekleyen ve köstekleyen bu iki uslamlaması büyük ölçüde **doğruluk** gibi bir şeyin herkesçe varsayılmasına, kuram ve önermelerin doğru ya da yanlış olabilecekleri sezgisinin hem gerçekçi hem de gerçeksizcilerce paylaşılıyor olmasına dayanıyor. Oysa, daha önce de belirttiğimiz gibi, Pozitivizm bağlamında doğan ve aynı öğreti içinde gelişerek sonunda onu yıkan bütünselci/göreceli yaklaşım, ve bu arada Poincaré Uzlaşımcılığı, doğruluk dediğimiz şeyi, saltık, değişmez, nesnel, ontik ve tek olmak gibi niteliklerinden soyarak gitgide kurama bağımlı ve gereksiz bir konuma itmeye çalışmıştır. Quine bile doğruluğu -bilim kuramı içinde- korurken, bunu bir ölçüde tutarsızca, ve genel sezgiye aykırı düşmemek için korumaktadır. Köktencilerse bu kavramı açıkça aşağılamanın yanısıra, bütünüyle görecelileştirmektedirler. Doğruluğun bu rahatlıkla hor görülmesinin bir nedeni de, Tarski'nin de vurguladığı gibi, belirli bir önermeyi tırnak içinde verip onun doğru olduğunu öne sürmek ile o önermeyi öne sürmek arasında, öne sürüş gücü (assertoric force) açısından bir fark bulunmayışıdır. "Kar yağıyor" doğrudur demek, karın yağdığını öne sürmek ile eşdeğerdir. Öyleyse, demiştir kimileri, "doğru" sözcüğünü kuramdan çıkartmakla yitirilecek pek bir şey olmasa gerek. Ya bunu kuramdan çıkartalım, ya da sağduyuya aykırı düşmemek için terimi kullanmayı sürdüreceksek, eskiden taşıdığı gücü ondan alalım. Epistemist yaklaşımın bütünselci doğrultudaki doğal bir sonucu, doğruluğu tahtından indirmek olmuştur.

Doğruluğu tahtından indiren kesim zaten gerçeksizciler olduğuna göre, Putnam türü bir uslamlamanın onlara karşı gücü, daha başlangıçtan tartışmalı olmaktadır. Yinelemekte belki yarar var, Gerçeksizciler'in, Bütünselcilik doğrultusunda yaptıkları, yalnızca Karşılıklılık Kuramı'nı yadsımak değil. Bunu yadsımaları, kendi iç tutarlılıkları için zaten zorunlu. Onların buna ek olarak yaptıkları doğruluk kavramını, teklik, saltlık ve nesnelliğinden ayırmak. Eğer bunda haklıysalar, yani nesnel bir doğruluk insanın kendi kendine oluşturduğu bir sanrıysa, Karşılıklılık Kuramı da **a priori** bir biçimde olanaksızlaştırılmış olmaktadır.

Doğruluğun böyle bir "darbe"ye kurban gitmesi, başka bir klasik gerçekçi uslamlamayı da güçsüz bırakıyor: **Bilimin Başarısından Uslamlama.** Bilim başarılı olmuştu ve olmaktadır. Varlığımızı sürdürmemiz, giderek daha rahat bir yaşam koşulu sağlamamız ve deneyde tanıdığımız dünya üzerinde daha etkili bir denetim sağlayabilmemiz, hep bilimin başarısının ürünü ve kanıtıdır. Bilim deneysel veriyi açıklarken ve büyük bir çoğunlukla olumlanan tahminler yaparken, deney verisini kimi (gözlemlenebilir ve/veya gözlemlenemez) nesne, nitelik, durum ve olaylar biçiminde yorumlar, bunları varsayar. Şimdi, bilim böyle gözkamaştırıcı bir başarı yaratabilmişse ve onun bu başarının nesnesi olarak varsaydığı şeyler gerçek varlıklar olarak düşünülmeyecek

bilimin başarısının kendisi bütünüyle açıklamasız bırakılacak, bu olgu bir mucizeye dönüştürülmüş olacaktır. (31) Oysa gerçekçi görüş bu başarının olası en iyi, en başarılı açıklamasıdır: böyle nesneler gerçeklikte vardır ve biz bilimimizle bunlar üzerinde etkili olarak başarı sağlamaktayız.

Şimdi, eğer doğruluk nesnel bir değer taşımıyorsa, bilimin başarısına dair **dışsal** açıklama aramanın anlamı kalmaz. Çünkü bilimin başarısını doğruluğun güvencesi olarak göstermek gereği kalmaz artık. (32) Halbuki, gözlemlenebilirler dünyasına ilişkin olarak gerçeksizcinin inandırıcı olabilme yeteneği hiç de fazla değildir. Biliyoruz; sağduyu nesnelerine ilişkin dünyaya değgin olarak tam anlamıyla gerçeksizci olunabilir. Bu, daha önce de vurgulayıp durduğumuz gibi, bir Tekbencilik ya da Öznel İdealizm ölçüsündeyse, söyleyecek bir şeyimiz yoktur. Böyle görüşleri ortadan kaldıramıyoruz, ancak bunların kendi dertleri kendilerine yeter diyoruz. Öte yandan, algıya bir dış neden olarak Minimal Gerçekçilik onaylanıyorsa, burada dışsal açıklamanın, bilimin başarısını açıklamakta gerçekten kaçınılmaz bir yeri var demektir. Bilim başarılıysa ve gözlemlenebilirler hakkındaysa, gözlemlenebilirlerin algısının bir dış nedeni varsa, gözlemlenebilirlerle bu nedeni özdeşleştirmek için güçlü uslamlamalar vermek olanağı da var. Minimal Gerçekçilik onaylandıktan sonra bilimin başarısı ve Nedensel Algı Kuramı, Algısal (Sağduyu) Gerçekçilik'i içerecektir. (33) Gözlemlenemezler alanında Minimal Gerçekçilik'i bilimin başarısına bağlayıp bu Gerçekçilik'i bilime konu yapacak **algı bağlantısından** yoksunuz. Kaldı ki gözlemlenemezler alanında Minimal Gerçekçilik'i temellendirecek kanıtlar yönünden de çok daha zayıf bulunuyoruz.

Bilimin Başarısından Uslamlama'nın gözlemlenemezlere uygulanabilirliğini güçleştiren, engelleyen bir çok gerekçe var. Öncelikle, Gerçekçilik'in bilimin bu alandaki başarısını **gerçekten** açıklayıp açıklamadığı sorgulanabilir. Bu doğrultuda belirgin kuşkuların bulunduğu gösterilmiştir.(34) Ayrıca, eğer gözlemlenemezler alanı üzerine **doğruluktan** sözetmek için gerekli epistemik temele sahip değilsek ve açıklamaların başarısı bunların doğru olmasıyla eşdeğer tutulamayacaksa, aynı şeyin tutarlılık gereği, bir meta-açıklama olan Bilimsel Gerçekçilik'e de uygulanması gerekir. Şöyle: Bilimsel Gerçekçilik, "Bilim, gözlemlenemezlere ilişkin olguları başarıyla açıklamaktadır" önermesini açıklayan bir savdır. Bu önermeye (Ö) diyelim. Bilimsel Gerçekçilik'in dilegelişiyse şu olacaktır: "Gerçekçilik, Ö'yü en büyük başarıyla açıklayan savdır" Bu da (P) olsun. Şimdi, eğer Ö'de "başarıyla açıklamak", "doğru olmak" anlamını taşımanın gerisinde kalıyorsa, P'de de böyle olmalıdır. Buysa, bize Bilimsel Gerçekçilik'in iyi bir açıklama olsa bile doğru bir kuram olması gerekmeyeceğini, hatta böyle olmayacağını gösteriyor.(35)

Başarılı açıklamanın kapsamı altında sunulan ve daha büyük bir ayrıntı düzeyinde olup yönteme ilişkin konuları gündeme getiren iki gerçekçi uslamlama daha var. Bunlar, bugün Bilimsel Gerçekçilik'in önde gelen belki de tek (başına kalmış) savunucusu Richard Boyd'un üzerinde önemle durduğu noktalar.(36) Belirli bir aşamada, bilimin belirli bir alanına ilişkin olarak kendi aralarında yarışma içinde bulunan kuramlar ancak küçük bir sayıdadırlar. Oysa, aynı deneysel veriden sınırsız sayıda almaşık kuram geliştirmek olanaklıdır. Bunların ancak küçük bir bölümü ciddiye alınmaktadır, ve bu ciddiye alınanlar arasında da belirgin aile-benzerlikleri vardır. Hemen hepsi, daha önceki terkedilmiş kuramların pekinlik kazanmış önermelerini yapılarında korumayı sürdürürler. Ayrıldıkları yerler daha az olumlanmış önermelerdedir. Bütün bunlar niye? Neden yalnızca küçük bir grup kuram? Aralarındaki benzerlikler niye? Neden geçmiş kuramlarla ortak yönler taşımayı sürdürüyorlar? Bu özelliklerin bir araya getirilmesi böyle olmamasından çok daha az olası olduğuna göre bilim niçin bu güç yolu seçiyor? Gerçekçilik, bütün bu soruların, kuramların betimlendiği şeyin **aynı gerçeklik** olduğunu söylemekle en iyi biçimde yanıtlanacağını öne sürer. Bu tür yöntemsel gözlemlerin gerçekçi savı ilk bakışta göründüğü kadar desteklemediği, bugün artan bir güçle öne sürül-

mektedir. Örneğin az önce değindiğimiz Arthur Fine, bu soruların gerçekçi savla döngüselliğe kaymadan açıklanamadığını, ayrıca Araçsalcılık'ın aynı soruları daha da iyi açıklayabildiğini ortaya koymayı amaçlamıştır.(37)

Araçsalcılık (İnstrumentalism), bilim kuramını, terimleri ancak kısmen içerik (yani kaplam) kazanmış bir formel dizge olarak yorumlar. Kaplamsız terimler ve onları içlerinde bulunduran önermeler doğruluk değeri taşımadıkları gibi, gerçekliğe ilişkin olarak anlam da taşımazlar. Bu tür terim ve önermeler kuramsal nesnelere, yani gözlemlenemezlere ilişkin olanlardır. Kaplamı olanlarsa gözlemlenebilirlere, ilişkin olan önermelerdir. Bilim kuramı, yalın anlamda bir önermeler yığını değildir. Kuram bir tür hesaplama aracı olarak görülmelidir. Bu öyle bir hesap aracıdır ki gözlem önermelerinden gözlemlenemeyenlere ilişkin önermeler arasında karşılıklı çıkarımsal bağlantılar kurar, ve öncekilerden sonrakilere doğru (belirli ölçülerde) anlamlılık götürür. Dolayısıyla, gözlemlenemezlere ilişkin önermelerin taşıdıkları tüm anlamlılık, çıkarımsal bağlantılarla, gözlem dilinden bunlara aktarılabilen ölçüdedir. Ancak, kuramsal önermelerin anlamları gözlemsel olanlara bütünüyle çevrilemez, çözümlenemez. [Böyle bir çeviriyi olanaklı gören ve Görüngücü yöntemi andıran bir yaklaşım, İşlemsellik (Operationalism) adını taşır.]

Fine'in yönteme ilişkin ikinci uslamlama üzerine düşünceleri de bir öncekine benziyor. İki açıklayıcı kuramın bağımsız olarak eşit biçimde olumlandığını düşünelim. Eğer bu iki kurama ortak olan terimlerden hiçbiri içlemi açısından bir çok-anlamlılık taşımıyorsa, bu kuramların birleştirilmesinin (tümel evetlenmesinin) güvenilir bir tahmin aracı oluşturması beklenecektir. Bunun neden böyle olduğunun **gerçekçi** açıklaması da tahmin edilebiliyor olmalı. Oysa, böyle bir açıklamanın Bilimsel Gerçekçilik'i doğru kılması, ancak, söz konusu kuramların açıklayıcı oluşlarından yaklaşık olarak doğru olmalarının çıkarsandığı varsayımıyla olanak bulurdu, diyor Fine. Oysa bu, Gerçekçilik adına, sonucu varsaymak döngüsünü içerir.

Şimdi Bilimsel Gerçekçilik'i Algısal Gerçekçilik'e askıntı eden iki uslamlama göreceğiz. Bunlar, Bilimsel Gerçekçilik'i, daha sağlam temeller üzerinde kurulu olan Sağduyu Gerçekçiliği'ne bağlayıp, onun desteğiyle ayakta tutmayı amaçlayan çabalardır. Uslamlamalardan biri şu: Bilimsel Gerçekçilik, varsaydığı gözlemlenemezlerle, gözlemlenebilir nesnelerin davranış ve özelliklerini açıklamamamıza olanak vermektedir. Bundan dolayı da, bilimin başarısını açıklayan bir sav olmak ötesinde, kendi doğrudan başarılı olan bir savdır. (38) İki şeyi ayırt edelim. Bunlardan biri, içinde gözlemlenemezleri varsayan bir kuramın gözlemlenebilirlerin davranış ve özelliklerini açıklaması, öbürü de bu varsayılan şeylerin gerçek oldukları savının gözlemlenebilirlerin davranış ve özelliklerini açıkladığı. Öncekinin doğru ya da onaylanabilir olması, bilinen nedenlerle, sonrakinin doğruluğunu desteklemeyecektir. Sonraki sav içinse, hiçbir destekleyici uslamlama ya da kanıt getirilmediği gibi, döngüsel olmayan böyle bir kanıtın getirilebileceği de çok kuşkuludur. Önceki sava dönelim. Bir kez bu bir zorunluluk değil. Bir başka deyişle, sağduyu nesnelerin açıklamak istediğimiz her özellik ve davranışı için gözlemlenemezlere başvurmak gereği gibi bir şey sözkonusu değil. Örneğin kuantum fiziği ortaya atılmadan önce de bir doğa bilimi vardı ve bu bilim gözlemlenebilirlere ilişkin olgunun çok büyük bir bölümünü açıklıyordu. Böyle bir doğa biliminin açıklayamadığı şeylerin küçükler fiziğince açıklanması ise olanaklı tek açıklama olamaz. Olsa olsa şimdiki en iyi (başarılı) açıklamadır. Buysa Bilimsel Gerçekçilik'i kanıtlayan bir şey değil. Gerçek olduğuna kanıt bulunan gözlemlenebilir nesnelerin kimi özelliklerini en iyi olarak açıklayan, ve bu açıklamada gözlemlenemezleri varsayan bir kuramın varsaydıklarının gerçek olmalarının gerekeceği gibi geçerli bir uslamlama yoktur. En azından aynı olgu Araçsalcılık'ça da aynı güçle açıklanabilmektedir. Bu uslamlamaya daha ileride geri döneceğiz.

Bizi bu yazının kapsamı açısından ilgilendiren son uslamlama, "askıntı" uslamlamalardan ikincisi: "Ben gidersem sen de gidersin" gibi bir mesajı olan bu uslamlama

şöyle: Algısal Gerçekçilik yalnızca **gözlemlenen** şeylere ilişkin olamaz. Bunun Berkeley'den bu yana iyi bilinen sakıncaları var. Oysa eğer **gözlemlenebilirlere** ilişkinse, bunlar arasında gözlemlenebilir oldukları halde gözlemlenmemiş ve hiç gözlemlenmeyecek şeyler de olacaktır. Örneğin bizden çok uzaklarda bulunan ve ışığı buraya erişmeden insanlığın yokolmuş olacağı bir galaksi, böyle bir gözlemlenebilirdir. Fakat böyle şeyler varsa, bunların gözlemlenemezlerden farkı nedir? Öncekilere gerçeklik yüklemiyorsak, aynı gerekçeyle (mutatis mutandis) gözlemlenen şeyler dışında hiçbir şeyin gerçek olmaması gerekmez mi? Gözlemlenebilirliğe ilişkin ayrım bizi bugünün en büyük ilgiyi çeken bilim felsefecisi durumunda bulunan Bas van Fraassen'ın görüşlerini ele almaya yöneltiyor.

Van Fraassen ve Deneysel Yeterlilik

Van Fraassen, işe Gerçekçilik ve Deneycilik arasında bulunan gerilime değinmekle başlıyor. Gerçekçi, yola deney verilenlerden çıksa bile, bunları açıklarken salt deney verisinin ötesinde kimi gerçeklikleri varsaymaktadır. Buysa, deneysel temellendirmede, verilerden epey uzak kalabilmektedir. Öncelikle, van Fraassen'ın aşırı bir epistemist olmadığını vurgulayalım. Az ileride belirginleşecek nedenlerle, biraz dar anlamda olsa bile, onun burada Algısal Gerçekçilik ya da Sağduyu Gerçekçiliği dediğimiz görüşü savunduğunu şimdiden belirtebiliriz. Gerçekçilik'e karşı çıktığı, bu tutumu "minimal" dozda tutmaya kararlı olduğu alan "kuramsal nesneler" ya da gözlemlenemez dediklerimizin alanı. Yani van Fraassen, Bilimsel Gerçekçilik'e karşı çıkıyor ve ancak bunu "minimal" tutuyor: Gözlemlenemezler varolsalar bile bilinemeyecek şeylerdir ona göre. Gözlemlenemezlere ilişkin kuramımız kendiliğinde doğru olsa bile bunu bilebilmek olanağından yoksunuz. Bilimsel Gerçekçilik'e bir Hume Bilinemezciliğiyle (agnosticism) karşı çıkıyor van Fraassen.

Bilimsel Gerçekçilik'in belirlemesine göre bilim, kuramlarıyla dünyanın nasıl olduğunun **doğru** olan bir öyküsünü vermeyi amaçlar. Böylece, bilimsel bir kuramı onaylamak, onun **doğru** olduğu inancını içerir. Burada doğruluktan anlaşılan şey bir karşılıklılık olduğuna göre, Bilimsel Gerçekçilik açısından, kuramın betimlediği bir dış gerçekçilik vardır ve bu da betimlendiği gibidir. Fakat bu kuramın nesneleri gözlemlenemez şeyler olduklarından, onun deneysel temelleri de ancak gözlemlenebilirler üzerinden, yani dolayımlı olarak sözkonusudur. Burada iki eğilim göze çarpıyor: Bunlardan biri, algıdan ve onun verisinden giderek uzaklaşma eğilimi, ve aynı veri üzerinde farklı yorumların olanaklılığı dolayısıyla deneyin kuramı belirleyişten önemli ölçüde geri kalışı. İkinci eğilim ise,kavrayışı kavramlarla karıştırma yanılgısının Epistemizm'in tersi yöndeki türü: kavrayışı kavramlara yansıtmak. Pythagoras'ın, Parmenides'in, Platon'un yaptıkları gibi Kavramsal Gerçekçilik yolunda büyükçe adımlar atmak. (39) Van Fraassen, Bilimsel Gerçekçilik'e karşı, kendi görüşü olan Kurucu Deneycilik'i (Constructive Empiricism) getiriyor. Kurucu Deneycilik için "deneysel içerik" (import) ve "deneysel yeterlilik" (adequacy) kavramları önem taşıyor. Bir kuramın deneysel yeterliliği olması, onun bir modelinin deneysel veriyi doğru olarak betimlemesi, onun şimdiki ve geçmişteki gözlemlenmiş ya da gözlemlenebilir deney içeriğini karşılıyor olmasıdır. Eşit ölçüde deneysel yeterliliği olan farklı kuramlar, aynı deneysel içeriği farklı kuramsal yapılarla açıklıyor olacaklar, ve her biri de, Quine'ın öne sürdüğü anlamda, deneysel eşdeğerlik içinde olmaktan başka, deneyce belirlenme gerisinde bulunacak. Van Fraassen'a göre fiziksel kuramlar gözlemlenebilir olandan çok fazlasını betimlerler. Ancak bu kuramların onaylanabilirliği açısından önemli olan şey gözlemlenebilir olgunun ötesine geçişlerindeki doğruluk ya da yanlışlıkları değil, deneysel yeterlilikleridir. (40) Deneysel yeterlilik doğruluk anlamına gelmez; gözlemlenemezlere ilişkin olarak doğruluğu içermez de. Gözlemlenebilirlere ilişkin olaraksa durum farklıdır. Sağduyu nesneleri-

ne ilişkin inançlarımız, deneysel yeterlilik taşıdıkları ölçüde doğrudurlar. Dolayısıyla van Fraassen için bir kuramın deneysel yeterlilik taşıması, onun bu dünyadaki gözlemlenebilir şeylere ve olaylara ilişkin olarak söylediklerinin doğru olması, yani onun "olguyu kurtarıyor" olmasıdır (saving the phenomena).(41) Şimdi artık Kurucu Deneycilik'i van Fraassen adına belirleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre, bilim bize deneysel yeterliliği olan kuramlar vermeyi amaçlar. Bir kuramı onaylamaksa, yalnızca, o kuramın deneysel yeterliliği olduğu inancına yükümlülük getirir.(42) Görüldüğü gibi, doğruluk deneysel yeterlilikten ayırt edildi ve doğruluğa değinilmekle dile getirilen Gerçekçilik yerine, deneysel yeterliliğe değinilerek dilegetirilen Kurucu Deneycilik yerleştirilmiş oldu. Sonuç olarak, bilimsel kuramlar için doğruluk beklentisi ya da doğruluk savı ortadan kaldırılmış, yerine deney açısından kabul edilebilirlik getirilmiş oluyor. Dolayısıyla da, Kurucu Deneycilik gözlemlenemezlere ilişkin olarak belirgin bir epistemizm içine girmiş oluyor. Bu üç bir epistemizm değil, çünkü böyle şeylerin varlığını yadsımıyor: Minimal Gerçekçilik çerçevesinde, bunların bilinemezliklerini öne sürüyor.

Doğruluğu ve dolayısıyla Gerçekçilik'i gözlemlenebilirler alanına sınırlayan bu yaklaşıma, önceki bölümde öne sürdüklerimizden de anlaşılacağı gibi, büyük ölçüde katılıyoruz. Van Fraassen'dan ayrıldığımız nokta, onun görüşünü bir salt tikeller Adcılık'ına dek ilerletiyor olması. Van Fraassen hiçbir genelliği, doğadaki hiçbir düzenlilik ilkesini gözlemlenebilirler arasında saymıyor. Klasik deneyciliğin çizgisini izleyerek, düzenliliğe konu olan tikeller yanısıra örneğin neden-etki ilişkisi, öz, kuvvet, alan gibi şeylerin gözlemlenemediklerini, bunların "olguyu kurtaran", yani deney verisini açıklayan kuramsal "yaratılar" olduklarını düşünüyor.(43) Dolayısıyla doğa yasalarının da van Fraassen için bir geçerlilikleri yok. O da, Hume'u andıran bir biçimde, bunları görüngüsel düzenlilikleri açıklayan anlıksal kurgular olarak değerlendiriyor. Sonuç olarak, bu tür Epistemizm'in, her örneğinde olduğu gibi, **doğanın düzenini** açıklanabilir ya da açıklanması gereken bir şey olarak düşünmüyor van Fraassen. Gözlemlenebilir tikellerin içinde doğrudan yeralan bu tür genelliklerin tikellik temelinde **gerçek benzerlikler** olarak açıklanabileceğini, başka bir çalışmada savunmuştuk.(44) Bu görüş ayrılığını burada irdelemeyecek, van Fraassen'ı, onunla uyuştuğumuz alanda daha iyi anlamaya çalışacağız.

İyi görüleceği gibi, van Fraassen'ın ve onunla uyum içinde olan bizim yaklaşımımızın Bilimsel Gerçekçilik'e karşı ayakta durabilmesi, gözlemlenebilir ve gözlemlenemezler ayrımının ayakta kalmasına bağlı bulunuyor. Bu ayrımsa Bilimsel Gerçekçiler'in 1960'lı yıllardan beri yıkmaya çalıştıkları bir ikilik olmuştur. Ayrım, Mantıksal Pozitivistler'ce dilsel düzeyde ortaya konmuş ve "gözlem terimleri" ile "kuramsal terimler" arasında çizilmişti. Haklı gerekçelerle,(45) van Fraassen ayrımın sentatik değil semantik olduğunu, yani sözler arasında değil bunların yönlettikleri şeyler arasında bulunduğunu vurguluyor. Ayrıma semantik düzeyde de karşı çıkmış olan Grover Maxwell (46) öncelikle, gözlemlenebilir ve gözlemlenemezler arasındaki çizginin belirgin olamayacağını öne sürer. Öyle ara durumlar vardır ki, diye ekler, bunların gözlemlenebilir olup olmadığını ancak keyfi, gelişigüzel bir biçimde kararlaştırabiliriz. Örneğin yalnızca teleskopla görebildiğimiz bir gök cismi gözlemlenebilirler arasında sayılacaksa, deney koşullarında bıraktığı izi görebildiğimiz elektron neden böyle sayılmasın? Van Fraassen Maxwell'i yanıtlarken önce iki karşıt arasındaki çizginin keskin olarak çizilememesinin karşıtları bir ölçüde kaypak kılacağını, ancak karşıtlığı ortadan kaldırmayacağını belirtiyor. Çünkü elde "gözlemlenebilir" ve "gözlemlenemez" nitelenimlerinin açık ve seçik bir biçimde uygulanabildikleri büyük bir olgular çokluğu bulunmaktadır.(47) Örneğin, deneye dayanan veriler üzerinde kurama göre yapılan hesaplarla bulunan bir sonucun içerdiği şey, gözlemlenmiş olan bir şey değildir. **Gözlemlenebilir** olmak, belirli koşullar yerine geldiğinde **gözlemlenir** olmaktır. Bu açıdan kendi gözlenemediği halde ardında bıraktığı iz gözlemlenebilen elektronla, gökyüzünde bıraktığı beyaz izin az önünde parlak bir nokta olarak gözlemlenen uçağın önemli bir farkı vardır.

Maxwell'in dikkat çektiği ikinci bir nokta, gözlemlenebilir olma durumunun zaman içinde değişebileceği ve örneğin insanın algı organlarının geçireceği bir dönüşümle, ya da yapay etkilerle, önceleri gözlemlenemeyen şeylerin daha sonraları gözlemlenebilir olacağıdır. Buna karşılık olarak söylenmek gereken pek bir şey yok: Hangi aşamada ne gözlemlenebilirse, deneysel yeterlilik ancak onun için doğruluk sağlayabilir. Peki, belirli koşullar yerine geldiğinde gözlemlenir olacak olduğu halde bu koşulların hiçbir zaman yerine gelmeyeceği şeyler için ne denebilir? Daha önce de değindiğimiz, ve çok uzaklarda olduğu için ışığı (bir canlı türü olarak varolduğumuz süre içinde) bize erişemeyecek olan yıldızlar için ne diyebiliriz? Bir kez, buradaki belirsizliğin bütün ayrımı ortadan kaldırmadığını yineleyebiliriz. İkinci olaraksa, böyle bir şeyin, her ne kadar **gözlemlenemeyecek** olursa olsun, koşullar yerine gelseydi gözlemlenir olmuş olacağı için, ölçüte göre gözlemlenebilirler arasına alınması gerektiği söylenebilecektir. Bu durum, van Fraassen'ın kendisinin verdiği fare örneğine çok yakın. Gözüme hiçbir zaman görünmese ve görünmeyecek olsa bile, peynir parçalarının ortadan kalkmasından ve geceleri duyduğum kimi tıkırtılardan, evde bir fare bulunduğuna doğru olarak inanabilirim, diyor: Çünkü, onu gerçekte göreyim ya da görmeyeyim, fare gözlemlenebilir bir şeydir. Elektron ile uzak yıldız ve farenin farkları ne? Neden öncekinin gerçekliği onaylanamazken öbürlerininki onaylanıyor? "Çünkü onlar gözlemlenebilir şeyler; *gözlemlenmeseler de öyleler.*" *demenin burada bir temeli kalıyor mu?* Aynı *temele* dayanarak "Elektron da gözlemlenebilir; ama gözlemlenmiyor" diyemez miyiz? Hayır, çünkü insanın bildiğimiz yapısı gereği varolan sınırları ve sınırlılıkları açısından, elektronun görülmesine olanak verecek koşullar sözkonusu olamayacakken, kimi koşullar -olgu karşıtı olarak- yerine gelirse, o yıldız da, o fare de gözlemlenir. Sonuncudaki engel varolan koşulların **bizim için** yerine gelmeyişiyken, öncekindeki engel, böyle koşulların sözkonusu olmayışı, varolmayışıdır. Burada eklemek gerek, doğada kavradığımız düzenliliklerin nesneler, onların özellikleri, durumları ve geçirdikleri değişimler arasındaki **benzerlikler** olduğu düşünüldüğünde, bütün bu uslamlar belirli bir düzeye dek **gözlemlenebilir** olacaklardır. Çünkü benzerlik bir gerçek olgu olarak deney verisidir, ve gözlemlenenler arasındadır. Tabii bu son nokta, artık van Fraassen'ın pek onaylamayacağı bir görüş.

Sağduyu Gerçekçiliği'ni onaylamanın Bilimsel Gerçekçilik'i onaylamayı neden gerektirmediğini, önceki görüşün doğru bir görüş olmasının sonrakinin doğruluğunu içermediğini gördük. Bunun başlıca nedeninin algı temelinde olan doğrudan yakınlık olduğunu vurguladık. Bizim ortaya attığımız uslamlamaya göre (48) algı verisinin düzenliliği ve nesnelliği ile temellendirilen Gerçekçilik, sağduyu nesneleri için (ve doğal olarak, bilimin bunları kullandığı ölçüde bilimin önermelerine konu olan nesneler için) savunulabilirken, kuramsal nesneler yani gözlemlenemezler için savunulamamaktadır. Buna ek olarak, Quine, Köktenciler ve van Fraassen'la birlikte, özellikle gözlemlenemeyenlere ilişkin olarak kuramın deneyce belirlenme gerisinde bırakıldığını ve deneysel açıdan eşdeğer olan birden çok kuram olabileceğini belirtmek durumundayız. Van Fraassen'ın da özenle vurguladığı gibi, böyle deneysel açıdan yeterli ve eşdeğer rakip kuramlar arasındaki seçimimizin bunların **pragmatik** yeteneklerine göre yapılacağı, ancak bunun doğruyu seçmek ile bir ilgisi olmadığı iyi anlaşılmalıdır. Pragmatik başarı doğruluk yaratmaz. Başarı çeşitli düzeylerde olabilse de son çözümlemede öznel, yani insana ya da onun yapısına görecelidir. Oysa doğruluk diye bir şey varsa bu nesnel ve öntik bir koşul olmalıdır.

Peki, savunduğumuz görüşü tam karşıt yöndeki ilişki önünde, yani Bilimsel Gerçekçilik'i yadsımayı gerektiren gerekçelerin Sağduyu Gerçekliği'ni de yıkacağı savına karşı nasıl koruyacağız? Bilimsel Gerçekçilik'in dışlanmasının Algısal Gerçekçilik'i dışlamayı gerektirmediğini, içermediğini nasıl göstereceğiz? Bu noktaya değin, böyle bir içermenin bulunduğunu göstermeye çalışan uslamlamaları geçersiz kılmaya çalıştık. Bu ilişkinin bulunmadığı doğrudan doğruya da gösterilemez mi? Kanımızca "algı verisi-

nin düzenliliğinden uslamlama" bunu yeterli bir güçle gösterebiliyor: Gözlemlenemezlere ilişkin olarak, deneysel veriye dayanarak oluşturduğumuz kuramların gerçeklikle karşılıklılık savı taşımayacağını söylemek, aynı bilinemezci tutumu sağduyu nesneleri alanına yaymayı ve Epistemizm'i örneğin Pozitivistler, Pragmacılar ve Köktenciler gibi bu alana da genelleştirmeyi hiç de geçerli kılmıyor. "Veri olan algı verisidir, yani bunlar renkler, sesler, kokular vb.'dir, dolayısıyla bunlardan **nesneler dünyasını** kurmak da kuramsal bir çabadır ve bunun ürünü de algıca belirlenme gerisindedir. Dolayısıyla, burada da yararın belirlemesine göre, farklı nesne kuramları, ya da 'nesne sayıt dünyaları' kurulabilir.. Bu tür bir yaklaşımın geçersizliğini daha yukarıda tartışarak gerekçelendirmiştik. Bunu yinelemeyecek, ancak van Fraassen'ın bizimkine koşut bir amaçla verdiği gerekçelendirmenin zayıflığına değineceğiz. Van Fraassen böyle bir olası itiraza karşı duyu-verileri ve onlardan kurulan nesneler arasındaki ayrımın geçerli olmadığı, çünkü çağdaş felsefenin soyut ve yalıtılmış anlamda duyu-verisi (veya deneyi) gibi şeylerin bulunmadığını artık göstermiş bulunduğunu söyleyip, konuyu kapayıveriyor. (49) Dogmacı gibi duran bu tutumu bir yana, öne sürdüğü şeyin içeriğinin bile halen iyice tartışmalı olduğuna dikkat çekeceğiz.

Van Fraassen'ın Bilimsel Gerçekçilik'çe ileri sürülüp duran ve gözlemlenemezlerin gerçekliğini yadsımanın "bilimsel başarıyı bir mucize konumuna getireceği" düşüncesine karşı ilginç ve etkili bir yanıtı var: Bilim biyolojik bir olgudur ve bir süreç olarak belirli bir organizma türünün çevresiyle olan karşılıklı ilişkisini kolaylaştırma etkinliğidir. Bu olguya, gerektiği biçimde, Darwin'ci bir açıdan bakacak olursak, düzeneğin bir doğal ayıklanma düzeneği olduğunu kavrayabiliriz. Dolayısıyla bilimin başarısı bir mucize olmak bir yana, şaşırtıcı bile değildir. Yalnızca başarılı kuramlar varlıklarını sürdürebilirler: Doğanın düzenliliğini başarıyla açıklayan kuramlar yaşayabilme hakkını kazanmış olanlardır. Bilimin başarısıysa, insanın varlığını sürdürebiliyor olmasının bir koşulu olarak, zaten beklenmesi gereken bir durumdur.(50)

Coup de Grâce

Bilimsel Gerçekçilik'e karşı son darbeyi sona sakladık. Uslamlamamıza geçmeden önce bir saptamada bulunalım. Her bilim felsefecisi bir bilimsel gerçekçi olmadığı gibi, her bilim adamı da böyle değildir. Tam tersine, gözlemlenemezlere ilişkin Gerçeksizcilik'in daha ağır bastığı bir dönemde yaşıyoruz. Kendi geleştirdiği ya da başkalarından alıp benimsediği kuramın başarısı karşısında hayranlık duyan, başı dönen herkes kuramın gerçekliği yansıttığı iddiasına atlayıvermiyor. Ayrıca Bilimsel Gerçekçilik de tek bir paket biçiminde gelmiyor. Gözlemlenemezlere ilişkin gerçekçiler kimi gözlemlenemezlerin gerçekliğini savunurken kimilerinkini savunmuyorlar. Örneğin kuantum fiziğinin bir kuram olarak getirdiği sayıtlar (felsefeci ya da bilim adamı olsunlar) bilimsel gerçekçilerin bile ancak küçük bir bölümünce "gerçek" sayılıyor. Bunun başlıca nedenlerinden biri, kuramın öntik yorumunda kendi içinde doğan güçlükler. (51) Bırakınız van Fraassen, Arthur Fine gibi bilinemezcileri ve Feyerabend gibi Köktencileri(52), örneğin Lawrence Sklar'ın da gösterdiği önemli güçlükler nedeniyle (53) Bilimsel Gerçekçilik'in havariliğini üstlenmiş Michael Devitt gibileri bile, bu kuramı "gerçek" olarak yorumlamıyorlar. (54) Arthur Fine'ın daha önce de değindiğimiz yazısı ("The Natural Ontological Attitude") Bohr önderliğindeki Gerçeksizcilik'in önerdiği Araçsalcılık'ın Bilimsel Gerçekçiler'e karşı nasıl daha başarılı olduğunu ve daha sağlam temellere dayandığını canlı bir biçimde gözönüne seriyor.

Artık uslamlamamıza başlayabiliriz. (Bu uslamlamayı meslekdaşım Yalçın Koç'a dostlukla sunuyorum.) Bilimsel Gerçekçilik'i benimsemek neleri içerir? Bu anlamdaki gerçekçi gözlemlenemezlere ilişkin kuramların dünyaya ilişkin doğru bir betimleme verdiğine inanır. Dolayısıyla Bilimsel Gerçekçi için gözlemlenemezlere ilişkin kuramın sayıtları ola

"nesneler", gerçek nesnelerdir. Bunların nitelikleri, geçirdikleri değişimler,durumları hep gerçektir. Şimdi iki soru doğuyor. Bilimsel Gerçekçi bu gerçeklik iddiasını **neye dayanarak** yapıyor ve gerçek olduğunu söylediği şeylerin dünyası **nerede bulunuyor?** Her iki sorunun yanıtı da, ilk bakışta gayet net, gayet kesin: Gözlemlenebilirlere ilişkin deney verisine dayanarak geliştirilen ve yine deneysel veri üzerindeki tahminleriyle başarılı olan kuramların sayıtlarıdır bunlar. Dolayısıyla gözlemlenemez şeylerin bilimsel dayanağı, gözlemlenebilir şeylere ilişkin olup, bize onlardan gelen deney verisidir. Gözlemlenemezlerin nerede bulunduğu da belli. Bunlar deneye neden olan ve sağduyu nesnelerin birarada oluşturduğunu söylediğimiz dünyadan başka bir dünyada değiller, elbet. Gözlemlenemezler gözlemlenebilirler ile aynı yerdeler; çünkü **onları oluşturuyorlar.** Yani şu üzerine baktığımız kağıt ile daha henüz 1974'te bulunan "charmed quark" aynı yerde örtüşüyorlar. O beyaz yüzeyli dörtgen biçimli nesne,"temeldeki" (küçük ölçekli) gerçekte bir arı kovanını andıran küçük parçacıklardan oluşuyor. Üstelik kuramlardan birine (fakat şu anki en başarılısına) göre bu parçacıkların varlık koşulları (biçim, yer, nitelik, vb.) algıda görülen nesnelerinkinden köktenci bir anlamda **farklı.** Bilimsel Gerçekçi'nin parçacıkların bu varlık koşullarını da kendileriyle birlikte "gerçek" saydığını düşünmek durumundayız. Böylesi gerçek varlıklar, büyük, gözlemlenebilir nesnelerle aynı yerdeler, çünkü onları oluşturuyorlar. (55) Bir başka deyişle, bu yaklaşıma göre (bölümlenmişlik konuları bir yana), bir özdek parçası olarak her orta boy nesne, kimi parçacıkların bir aradalığından oluşan **toplam** ile **özdeş** sayılmak durumunda. Şimdi burada safçasına bir rahatlıkla söylenen bir olanaksızlık var. Her nasıl ki şu gördüğüm tikel nesne bir tümelden pay alıyor olmasına karşın, olduğu tikel olarak, aynı yer ve zamanda bir tümel olamayacağına, ve aynen bu nedenle Platon da tutarlılık ve çelişkisizlik uğruna tümellere ayrı bir dünya "açmak" yoluna gitmişse, algıladığım şu özdek parçası olarak tikel nesne aynı zamanda varlık koşulları ve nitelikleri onunkinden çok farklı olan gerçek şeylerin bir aradalığıyla özdeş olmamalı. Çünkü bir nesnenin özdek parçasının küçük parçalarının toplamında bulunan nitelik, durum ve varlık koşulları o nesneninkinden çok farklı olamaz.Bununtersi, açıkça çelişen ve Leibniz ilkesine (Özdeşlerin Ayırt Edilmezliği anlamında) aykırı düşen bir düşünce olur. X ve Y çelişen nitelikler olsunlar (örneğin, içi dolu olmak ve içinde -onu oluşturan parçacıkların aralarında- büyük boşluklar olmak gibi). Şimdi, Y niteliğini taşıyan parçalar toplamının X niteliğini taşıyan bir şeyle özdeş olduğu savı da çelişik olacaktır. Bunu Aristoteles daha yirmidört yüzyıl öncesinden söylemişti.(56) Zaten, denecektir, öne sürülen, parçacıkların kendi bu farklı nitelikleriyle, gözlemlenebilir özdek parçalarının varlığını, nitelik ve durumlarını **açıkladıklarıdır.** Bu tabii ki doğrudur ve kimsenin bir itirazıyla karşılaşmayacaktır; çünkü kuramın görevi böyle bir açıklama vermektir. Eğer açıklamasaydı o zaten bir kuram olmazdı, bir kuram olmadığından onun sayıtları da olmazdı. Fakat şimdi durumu iyi saptayalım:Gözlemlenemez parçacıklar gözlemlenebilir nesneleri açıklıyorlar, fakat bunların toplamları ile oluşturdukları söylenen özdek parçaları uyuşmaz ve bağdaşmaz nitelikler taşıdıklarından toplamlar bu özdek parçalarıyla **özdeş** sayılamıyorlar. Öyle ise ne diyebiliriz? Önce, Platon'un ve Descartes'ın kendi sorunları karşısında yaptıkları gibi **ayrı dünyalar** "açıp" gözlemlenebilirleri birine, gözlemlenemezleri öbürüne koyabilir, böylece her iki ulamı da "gerçek" tutabiliriz. Böylece aynı yer ve zamanda uyuşmaz niteliklerin birlikte bulunmaları çelişkisinden kurtuluruz. İkinci bir yol da, eldeki iki ulamdan birini **tam olarak gerçek saymamak** olacaktır. Bunun da düşünce tarihinde örnekleri vardır. İ.Ö. 5 yy.'ın Çokcu filozofları gözün gördüğü şeyleri "görünüş' saymış, onları oluşturan görünmezleri de "gerçek" diye nitelemişlerdir. Üçüncü yol bunun tersi, yani bizim van Fraassen ile birlikte tuttuğumuz yoldur. Gözlemlenebilirleri gerçek sayıyor, gözlemlenemezlerde gerçeksizci oluyoruz. (57) Bilimsel Gerçekçilik için bu üç yoldan yalnızca ilk ikisi sözkonusu olabilir. Örneğin, gözlemlenebilir nesnenin uzayda bir boşluk bırakmadan yer kapladığı "yerde",

onu oluşturan parçacıklar arasında geniş boşluklar vardır demek, bir anlamda, "aynı yerde" **boşluksuz** ve **boşluklu** iki ayrı dünya düşünmek olmuyor mu? Ayrıca "iki dünya" ve "görünüş-gerçek" savlarını birleştirerek (yine Platon gibi) benimsemek de olanaklıdır. Nitekim, Eddington gibi bilim adamaları gelip de, "senin burada gördüğün **beyaz** kağıt parçası aslında renkleri bile olmayan kimi parçacıkların bir aradalığıdır" dediklerinde, "senin algıladığın bir **görünüştür** ve onu oluşturan gerçek böyle değildir" demeye getiriyorlar. Görünüşte tek ve deliği bile olmayan hareketsiz bir özdek parçası; gerçekteyse, aralarında büyük boşluklar bulunan ve sürekli devinim içinde olan küçük parçacıklar. Ayrıca bunların daha "derin" varlık koşulları da bayağı farklı. Dolayısıyla tutarlılık ve çelişkisizliği koruyacaksa, bilimsel gerçekçinin algı ve (algının tasarımını oluşturduğu) sağduyu nesneleri dünyası için gerçekten farklı olan bir görünüşler ortamı olduğunu söylemek zorunluluğu var. Aynı anlamda, ormana uzaktan baktığımızda ağaçların arasındaki boşlukları görmüyorsak bu uzaktan bizim onun yalnızca bir "görünüşünü" görüyor olduğumuzdan dolayıdır, demiyor muyuz? İşte Bilimsel Gerçekçilik'in iç tutarsızlığı da burada başlıyor. Tam olarak gerçek ve gerçeğe ilişkin saymadığı bir veri üzerinde kurulan bir kuramın getirdiği varlıksal yükümlülükler,sayıtlar, nasıl olup da tam anlamıyla gerçek sayılacaklar? Algıya dayanmayan ölçüm, onunla temellenmeyen bilimsel hipotezler mi var? Kuramın neresindeki hangi şey onlara gerçeklik kattı? Gerçek sayılmayanın üzerinde yapılanan kuram gerçekleri nasıl yarattı? Sanki Nesnel İdealizm ile bütünleşiyormuş gibi duruyor, Bilimsel Gerçekçilik. Kavrayışı kavramlara yedirip dışa yansıtmış, Parmenides, Platon ve nice 19. yy romantiğinin içinde dolaşıp sarhoşluğunu yaşadığı o kurguyu "gerçekleştiren" boyuta kaymış gibi. Onun tek güvencesi, tek payandası hesap ve matematik mi? Deney dünyasının **gerçekliğinden** vazgeçmekle kendini usçuluk borularının öttüğü, gözlemlenemezlerin "gerçek" dünyasına kapayıp kilitlemiş olmaz mı bilimsel gerçekçi? Eğer konumunun bu olduğunu onaylıyorsa, bizim kendisine olumlu ya da olumsuz olarak diyebileceğimiz bir şey yok. Tıpkı tam öbür uçtaki öznel idealist ve tekbenci gibi, bu uçtaki kavramsal gerçekçi ve gözlemlenemezciye de, eğer onlar kendi durumlarından hoşnutsalar, söyleyecek bir şeyimiz kalmıyor. Ancak kendisini o kayıp düştüğü "dünyadan" buralara çekmeye çalıştığında, ona tıpkı algısal dünyaya ilişkin olarak minimal gerçekçiye yapmış olduğumuz gibi, bir çelişki ve tutarsızlık batağına saplandığını gösteriyor, bir uyarıda bulunuyoruz.(58)

Ek

Son bölümde sunduğum uslamlamayı, öncüllerini belirginleştirerek formüllendirecek ve bunların onaylanabilirliklerini tartışacağım. Önce uslamlamayı kuralım:

A) Bilimsel Gerçekçilik'e göre, bilim kuramının betimlediği gözlemlenemez parçacıkların bilgisi **doğrudur**; yani bu parçacıklar ile onların durum ve nitelikleri nesne ve gerçektir.

B) Gözlemlenemezlere ilişkin bilgi gözlemlenebilirlerin deneysel bilgisinden kuram içinde çıkarımla üretilir.

C) Birçok durumda gözlemlenemezler gözlemlenebilirlerle uzay-zamanda örtüşürler (onlarla aynı yerdedirler): Her gözlemlenebilir özdek parçası gözlemlenemezlerin bir aradalığından oluşur. Gözlemlenebilir bir özdek parçası, onu oluşturduklar söylenen gözlemlenemezlerin toplamına **özdeştir.**

D) Gözlemlenebilir nesneler (özdek parçaları) ile onlara özdeş olduğu öne sürülen gözlemlenemezler bir aradalığının (topiamının) eşzamansal olarak **çelişen** nitelikler vardır. (Örneğin öncekiler girilmezlik anlamında **doluyken**, sonrakilerin içlerinde doluluktan çok **boşluk** vardır; öncekiler yalnızca özdekselken sonrakiler dalga

parçacık ikiliği gösteren varlıklardan oluşur: öncekiler durağanken sonrakiler değinen parçacıklardan olusur vb.)

E) Özdeşlerin ayırtedilmeziliği yorumundaki Leibniz yasası gereğince, ya gözlemlenemezlerin bir aradalığının gözlemlenebilirlerle özdeş olduğu (yani C) yanlıştır, ya da özdeş olduğu söylenenlerden biri (ve onun bilinen nitelikleri) tam anlamıyla gerçek olmak yerine bir **görünüştür.**

F) Bilimsel Gerçekçilik'e göre (C) doğrudur. Ayrıca aynı öğretiye göre (A) da doğru olduğuna göre, gözlemlenebilir nesneler (ve onların bilinen nitelikleri) tam gerçek olmayıp birer görünüştürler. ("*Eddington'un masası*" örneğinde sözkonusu edilen görüş gibi).

G) Oysa, (B)'nin doğruluğundan da vazgeçilemeyeceğine göre, ya (A) yanlış olmalı, ya da gözlemlenemezlerin bilgisinin temeli deneysellik dışı olmalıdır.

H) Demek ki, bilimsel gerçekçinin benimsediği (A),(B) ve (C)savları bir arada olanaksızdır. Yani küçükler fiziği ya temelde ussalcı veya sezgicidir, ya **gerçeği** betimlememektedir, ya da eğer gerçeklikteki birşeyleri betimliyorsa betimlediği şeyler nesneleri oluşturan şeyler değildir.

Bu uslamlamada (A) öncülü bilimsel gerçekçinin kendi savıdır. Bir tanım olarak doğrudur. (B) savıysa Bilimsel Gerçekçilik'çe de savunulan ve ayrıca deneyle temellendirilmiş anlamdaki bilimi korumak isteyen herkesin onaylayacağı bir öncüldür. (C) öncülü doğa biliminde 17 yy'dan beri benimsenmiş olan bir temel kuramsal önerme. Burada bölümlenmiş (articulated) bir nesnenin, kendisini oluşturan özdek parçasıyla özdeşliği söz konusu olmadığına göre, özdek parçasının onu oluşturan parçacıkların biraradalığıyla özdeşliğini yadsımak, atomcu öğretiyi de, olduğu gibi yadsımak anlamına gelecektir. Bunuysa, büyük bir çoğunluğumuzun yapmamayı yeğleyeceği kanısındayım. Bu uslamlamanın en "kritik" öncülü (D)'dir. Uslamlamaya karşı çıkmak, sanırım olsa olsa (D)'yi yadsıyarak sözkonusu olabilir. Ancak bu öncül bir yandan algının, öbür yandan da gözlemlenemezlere ilişkin bilimsel verinin içerdiği bir sonuçtur. (E), (D)'ye Leibniz yasasını uygulamaktadır. Bu yasanın temelinde çelişkisizlik ilkesi bulunduğundan (E)'ye Leibniz yasasını sorgulayarak karşı çıkmak bir çıkar yol değildir. (F), (G) ve (H), daha önceki öncüllerce mantıksal olarak içerilmektedir. Bir kez (A)'dan (E)'ye değin öncüller onaylandığında, (F), (G) ve (H) kaçınılmaz olmaktadır.

(D) öncülü orta boy özdek parçalarını ve parcacıkların bir aradalığını insan kavrayışı acısından "iki ayrı dünya" icine yerlestirerek yumuşatılamaz mı? Örneğin celiştikleri söylenen nitelikler farklı ölcek düzeylerine **göreceli** sayılarak, bunların birlikte kavranısı celişik olmaktan arındırılamaz mı? Düzeyleri birlikte kavrarken nasıl bir kural uyguluyor olursak olalım, böyle bir kural, tartıştığımız yaklaşımın bir vargısı olarak, **gerçeklikte** aynı uzay-zaman bölgesinde çelişik niteliklerin bulunduğu olgusunu değiştirmeyecektir. Örneğin şu toplu iğnenin başının bulunduğu yer aralıksız olarak dolu mudur, yoksa boşluklu mudur? "Düzeye göreceli olarak hem aralıksız doludur, hem de boşlukludur" demek, dünyaları ayırarak kavramayı varsayıyor. Bunu, insan kavrayışını yönlendirdiğini akılda tuttuğumuz sürece, onaylamamak için bir gerekçe yok. Ancak bu, bilimsel gerçekçiyi yukarıki, uslamlamadan kurtaramıyor. Çünkü Bilimsel Gerçekçilik tüm gerçekçiliği tek bir ontolojiyle, tek bir kuramla kavramayı amaçlayan bir yaklasım. Daha da önemli olan şeyse, çelişkisiz bir kavrayış için dünyaları ayırmanın, kendiliğindeki uzay-zamanın o bölgesindeki tekliğini değiştiremeyeceği. Olgu kendiliği acısından düşünüldüğünde, düzeylerin görecelik dışı olarak birlikte ele alınmaları ve doğrudan karşılaştırılmaları gerekmektedir. Bu durumdaysa,çelişen niteliklerin birinden birinin yeğlenmesi bir zorunluluk oluyor. Ben, insan sınırlılığının **içine çekilip** orta boy ölcekteki deneyselliğin sunduğu nitelikleri onaylıyor, öbürlerini gerçekçi olarak de-

ğerlendiremiyorum. Bilimsel Gerçekçi ise insan sınırlılığını aşmak denemesine girişiyor ve asıl niteliklerin küçüklerdeki nitelikler olduğunu söylüyor. Ona göre yeterli bir duyum gücü ve keskinliğine sahip algı organlarımız olsaydı toplu iğnenin başını dolu olarak değil, "gerçekte olduğu gibi", boşluklarıyla birlikte görürdük. Bu tıpkı uzaktan yeşil bir örtü gibi duran ormana güçlü bir dürbünle baktığımızda ağaçları ayrı ayrı seçebiliyor oluşumuz gibi olurdu. Orman için **gerçek** nasıl ağaçların toplamı, bir aradalığı olmaksa, özdek parçaları için de **gerçek**, parçacıkların bir aradalığı, topiamı olmaktır. Dolayısıyla, diyecektir bilimsel gerçekçi, **görünüşte** dolu olan nesneler **gerçekte** büyük ölçüde boştur. Belki de öyledir. Ancak durum kendiliğinde böyle olsa bile sorun, bunu insan olarak nasıl bir temele dayanarak söyleyebildiğimizde yatıyor. Her şey yolunda gidermiş gibi dururken bu noktada uslamlama darbesini vuruyor: Sonucta bilimsel gerçekci de bir insandır ve o da insana özgü sınırlanımlar içinde kavrar. (O bir tanrı olsaydı durum farklı olabilirdi tabii.) Dolayısıyla o da (H)'daki "trilemma" ile karşılaşacak, hiçbirini yadsımayı istemeyeceği üç savdan birinden vazgeçmek zorunda kalacak, böylece kendi felsefi tutumunun birliğini yitirecektir. Bilimi korumak için (B) ve (C)'den vazgeçilemeyeceğine göre (A)'dan vazgeçilecek. Bilimsel Gerçekçilik'i tanımlayan önerme yanlış olarak yadsınmasa bile, doğru olduğu da öne sürülemeyecek, bu doğrultuda yargıda bulunmaktan kaçınılarak bilinemezci bir konumda kalınacaktır. Buysa bizim önerimizden başkası değildir.

DİPNOTLAR

(29) **Meaning and the Moral Sciences.** Routledge, 1978, s. 34-35 ve 108-109
(30) Agy., s. 125-127
(31) Örneğin, Bkz. agy., s. 18-19. Ayrıca J.J.C. Smart, **Between Science and Philosophy,** Random House, 1968, s. 150 ss.
(32) Bkz. A. Fine, "The Natural Onotological Attitude", **Scientific Ralism,** J. Leplin (ed.) U.C.P 1984, s. 85.
(33) Bkz. Arda Denkel, **Bilginin Temelleri,** Metis Yayınları, 1984, 13. Bölüm.
(34) Bkz. L. Laudan, "A Confutation of Convergent Realism", Leplin (ayg).
(35) Bkz. A. Fine, agy.
(36) Bkz. R. Boyd, "Lex Orandi est Lex Credendi" **Images of Science,** Churchland and Hooker (eds.) U of Chicago Press, 1985.
(37) Agy.
(38) Bkz. M. Devitt, **Realism and Truth,** B. Blacwell, 1984, s. 105, 107.
(39) Bkz. "Epistemizm" s. 58-60.
(40) **The Scientific Image,** Clarendon Press, Oxford, 1980, s. 64.
(41) Agy., s. 12
(42) Agy., s. 12.
(43) Agy., s. 72 ve "Essence and Existence" **A. P. Q. Monograph,** 1977.
(44) Bkz. **Nesne ve Doğası,** Bölüm 17.
(45) **The Scientific Image,** s. 54-55.
(46) Bkz. "The Ontological Status of Theoretical Entities", **Minnesota Studies in the Pholosophy of Science,** 1962.
(47) **The Scientific Image,** s. 16
(48) Bkz. "Epistemizm" s. 71-72.
(49) **The Scientific Image,** s. 72.
(50) Bkz. agy. s. 39-40.
(51) Bkz. "The Charybdis of Realism: Epistemological Implications Bell's Inequality, **Synthese,** 52, 1982, s. 25-38.

(52) Bkz. "Realism and Instrumentalism", M. Bunge (der.) **The Critical Approach to Science and Philosophy**, New York: Free Press, 1964, s. 280-308.

(53) Bkz. "Do Unborn Hypotheses have Rights?", **Pacific Philosophical Quarterly**, 62 (1981), s. 17-29.

(54) Bkz. **Realism and Truth**, Oxford U. P., 1984, s. 122.

(55) Bkz. J. J. C. Smart, **Between Science and Philosophy**, Random House, 1968, s. 150, ss.

(56) $316^{a}15$-317^{a}.

(57) Bir kez daha belirleyelim: "Gerçeksizcilik" gerçeği ya da gerçekliği yadsımak anlamını taşımak zorunda değildir. Yadsıdığı Gerçeklik'tir. Gerçeksizcilik, yadsıdığı Gerçekçilik'in **alanına** ve **dozuna** görecelidir. Dolayısıyla, bu bağlamdaki bizim gerçeksizciliğimiz bir Minimal Gerçekçilik anlamını ve gücünü taşıyor.

(58) Bu yazının bir özetini, 13 ve 14 Nisan 1988'de, İzmir Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yaptığım iki konuşmada tartışmaya sundum. Sayın Doç. Dr. Harun Rızatepe'ye yazıya ilişkin ayrıntılı değerlendirmeleri için teşekkür ediyorum.

Denkel, Arda & Rızatepe, Harun. "Uslamlama Üzerine Yazışma,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(49-55).

USLAMLAMA ÜZERİNE YAZIŞMA

HARUN RIZATEPE ve ARDA DENKEL

18 Haziran 1988.

Arda Dost:

Usavurmanı sunuşunun yeni ve daha özlü biçimini (**Bkz. Ek**, "Bilgi ve Nesne") eskisine oranla gerçekten daha çok anladım; böylece eleştirilerimi de daha özlü olarak dile getirmem mümkün olacak. Bana kalırsa bilimsel gerçekçilerin büyük bir bölüğünde görülen, felsefi inceliklere yeterince duyarlı olmama zaafından aşırı kolaylıkla yararlanıp, onların bu zaafını öne sürdükleri görüşün yapısal bir zaafıymış gibi göstermeye çalışıyorsun.

Bana göre sorunun kaynağı (C) dediğin öncülde. Belki aşırı kıl yarmacılığı olacak ama ben bu öncülü ikiye ayırıp dile getirmeyi istiyorum:

C1) Gözlemlenebilirler ile gözlemlenemezler uzay-zamandaki konumlarında örtüşürler: Nerede bir gözlemlenebilir özdek parçası varsa orada bir gözlemlenemez parçacıklar öbeği vardır.

C2) Her özdek parçası kendisinin uzay-zaman konumunu paylaşan gözlemlenemez parçacıklar öbeği ile ÖZDEŞTİR.

C1 ile C2 bağımsızdır, yani C1'i kabul edip C2'yi reddetmek mümkündür; nitekim öne sürdüğün çözümün güçlüğü buna dayanıyor. Pek rânâ bildiğin gibi "özdeşlik" lafı anlamca kendine özdeş değildir; epey çok sayıda epey farklı anlamda kullanılır. Bana göre C2 bağlamında "özdeşlik" sözü "Harun'un en büyük oğlu ile en küçük oğlu özdeştir"de kullanılan, ve Leibniz'ci özdeşliğin yakın akrabası olan anlamında değil, daha çok "ayrılmazlar" sözünün anlamına yakın bir anlamda. "Ben, bedenim, ve onun yapısındaki moleküller, aynı şeyiz, özdeşiz" önermesinin doğru olmasına imkan verecek kadar yalınkat bir anlamda kullanılmıştır. "Özdeşlik" sözcüğünün bu anlamını "eşuzamlılık" sözcüğüne yüklemeyi öneriyorum. Eşuzamlılık özünde ve niteliklerinin bir çoğunda farklı olan nesneler, şeyler arasında tutan bir bağıntıdır: "A ve B eşuzamlıdır" demek "Nerede biraz A varsa orada biraz B vardır, ve nerede biraz B varsa, orada biraz A vardır" demektir o kadar. Bu bağıntının tanımının böyle muğlak olması tanımın lehinedir, çünkü tanımlanan bağıntı da muğlak olmaktan yararlanır. Örneğin bir yerde bir özdek parçası olması için o yerde tam ne kadar gözlemlenemez parçacık bulunması gerektiğini bilmeden de bir özdek parçası ile bir gözlemlenemezler öbeğinin eşuzamlı olduklarını öne sürebiliriz. Bu bağıntının tuttuğunu gözleme dayanarak öne sürebilmek için de gereklidir, bu muğlaklık. Çünkü eğer terimlerden biri, diyelim B, ögeleri ilkece teker teker gözlemlenemez şeylerin bir öbeği ise öbek ile ögeleri arasındaki bağıntıların ne olduğunu da gözlemle bilemeyiz: "Orada biraz B vardır" lafı bu yüzden de muğlak olmalıdır.

Eşuzamlılığa bence çok iyi bir örnek bir mum ile yapısındaki parafin arasındaki bağıntıdır. Bir çivi ile o çiviyi oluşturan spesifik maden kütlesi arasındaki bağıntıdır. Bu örneklere bakarak görülebileceği gibi eşuzamlı oldukları doğru olarak öne sürülen

terimlerin kaplamlarının bütün niteliklerinin ortak olmasını beklemek için hiçbir gerekçe yoktur: Mumun belli bir şekli vardır. Oysa onunla eşuzamlı olan parafin parçası sıcakta kalırsa tabak şeklini alır. Demek, onun belirgin bir şekli yoktur. Mum bir aydınlatma aracıdır, oysa parafin topağı böyle değildir. Çivi nala çakılır, maden topağı çakılmaz; çivi can yakar, maden topağı yakmaz. Bu gözlemlerin hepsi eşuzamlılık bağıntısının olumsal ve geçici bir bağıntı olmasına dayanır. Tam da o parafin topağından yapılmış olmak o mumun özsel bir niteliği değildir, ve fazlaca sıcak bir ortamda bu bağıntı tutmaz olur: Mum erir gider o parafin topağı kalır. Mumla beraber donup kalan nitelikler mum nitelikleri değildir. Demek eşuzamlı şeylerin farklı nitelikleri olması, söz konusu bağıntının beklenir, yapısal bir özelliğidir.

Bu gözlem özdek parçası ile gözlemlenemezler öbeği için de geçerlidir. O özdek parçası, örneğin bir kimyasal süreç sonunda özdek parçası olarak ortadan kalkabildiği halde gözlemlenemezler öbeği, her ne kadar o öbek olarak kalmayıp dağılsa bile, ögelerinin çokluğu olarak varlığını sürdürür. Zaten gözlemlenemezlerin varolduğunu ilk akla getiren, yanılmıyorsam, kimyasal değişimlerde bile sakınılan bir tür fiziksel varlığın bulunması gerekeceği yolundaki us kaynaklı bir inanış olmuştur. (Bana kalırsa özdek öğretisi baştan sona "Varolan büsbütün yokolmaz, yokluktan da varlık çıkmaz" usal doğruluğunun doğadaki yansımalarını ortaya çıkarma çabalarının ürünü olmuştur.)

Özdek parçaları ile gözlemlenemezler öbekleri arasındaki, C2'de sözkonusu olan ilişkinin Leibniz'ci bir özdeşlik olarak tasarlanmaması gerektiğini düşündüren bir başka husus özdekçi öğretilerin, gözlemlenemezlerin özdek parçalarının nedenleri, substratumları oldukları yolundaki iddialarıdır: Özdeş olan iki şeyden birini ötekinin nedeni, substratumu, olduğunu öne sürmek ilgili sözlerin semantiği ile bağdaşmaz, bir tür analitik yanlış olurdu.

Bu dediklerim kabul edilirse D diye belirlediğin iddia da düşer, çünkü yüklemler ancak aynı konuya uygulanırlarsa çelişik olabilirler. Yoksa mumun silindirik olduğunu öne sürmekle o parafin kütlesinin silindirik olmadığını, onun hiçbir şekli olmadığını öne sürmek nasıl çelişik değilse bunun gibi özdek parçasının dolu, yani her bölümünde özdeksel olduğunu öne sürmekle onunla eşuzamlı olan parçacıklar öbeğinin boşluklu, yani her yeri parçacık olmayan bir yapıda olduğunu öne sürmek arasında da bir çelişki yoktur. "Boza bardağı boza doludur" demekle "O bozanın içinde birçok köpük, yani hava boşluğu vardır" demek arasında çelişki görüyor musun? Dolu olan bardak, köpüklü olansa bozadır.

Gördüğün bağdaşmazlığı ortadan kaldırmak için bu kadarcık bir yeniden dilegetirme yetiyor. Üstelik bana kalırsa bu düzeltme Bilimsel Gerçekçilik'in lafzına olmasa bile niyetlerine çok uygun bir düzeltme. Buna rağmen B diye belirlediğin iddianın da bir ölçüde yeniden dilegetirilmesinin yararlı olabileceğini düşünüyorum.

Gözlemlenemezler ile ilgili iddiaların kuram ve deneyin işbirliği ile üretildiği görüşü korkarım durumu olduğu gibi yansıtmıyor. Kuramlar birer bütün olarak, bütün mümkün sonuçlarını en baştan mantıkça içeren, dedüktif yapılar olarak dilegetirilirler. Gözlemlenemezler ile ilgili iddialar sözkonusu kuramın dedüktif sonuçlarından kimisi olarak böylece en baştan, kuram deney verileriyle karşılaştırılmazdan önce, kurama göre doğuştan diyebileceğimiz bir anlamda dilegetirilmiş olurlar. Tabii kuramın bir bütün olarak öne sürülebilmesinde eski kuramların yetmezliklerinden, dilin ve aklın yapısından gelen sınırlamalardan, kültür kaynaklarından gelen düşünce alışkanlıklarından ve bir ölçüde öznel etmenlerden esinlenildiği gibi insanlığın deney birikimlerinden de esinlenilir. Ama bu esinlenmelerin hepsi kurama göre doğum öncesi olaylardır. Bu yüzden bu aşamadaki deneylerin kuramla birlikte bir takım iddialara kaynak olduğu öne sürülemez. Kuram bir bütün olarak dilegetirilip öne sürüldükten sonra ise bir bütün olarak deneylere karşı sınanır, bir takım can alıcı deneylerle doğrulanmasına, güvenilirliğinin ortaya konmasına çalışılır. Ama bu süreç kuramın içerdiği iddiaları ne artırabilir,

ne de eksiltebilir: Kuramı **bütünüyle** batırır veya çıkarır. Bundan dolayı kuram ile deneyin **birlikte** etkileşerek iddialar üretmeleri deneylerin kuramı etkilediğini söyleyebileceğimiz aşamaların ikisinde de söz konusu olamaz... ..Soran olursa selam! Harun.

28 Haziran 1988

Sevgili Harun,

Mektubuna ve uslamlamaya ilişkin değerlendirmelerin için çok teşekkürler. Kimi noktaları daha da açıklaştırabilmem için bana yardımcı oluyorsun. Hemen sadede geliyorum. Önce şu öyküye kulak ver: Buralardan pek çok uzaklardaki bir Güney Amerika ülkesinde bir gün generalin biri darbe yapmış ve oranın diktatörü olmuş. İlk işi, büyükçe bir tunç parçası döktürerek bundan kendi yontusunu yaptırmak olmuş. Sonra da yontuyu başkentin ana caddesine diktirmiş. Gel zaman git zaman, diktatör "Batılı" ülkelerin ekonomik baskısına dayanamamaya başlamış. On yıl sonra demokrasiyi geri getirmek zorunda kalmış. Bunun üzerine toplanan parlamento "eski" diktatöre tepki olarak bir yasa çıkarmış: Yontuyu erittirip o tuncu yeni parlamento binasında kullanılmak üzere görkemli bir pisuar haline getirtmiş... Şimdi yontu bir pisuar olmadığına göre (Bu tabii yontuya pisuar muamelesi yapılamayacağı anlamına gelmez, ama bu durumda o tunç "bir pisuar olarak" pisuar işlevinde kullanılmış da olmaz.) ve her ikisi de **aynı** tunç parçasından yapılmış olduklarına göre, bu tunç parçası ne yontuyla ne de pisuarla özdeş olamaz. Çünkü özdeşlik ilişkisi geçişlidir. Evet, belirli bir zaman kesitinde yontu ile tunç parçası aynı yeri paylaşmakta ve algılanabilir nitelikleri bütünüyle ortak bulunmaktadır. Ancak aralarındaki ilişki özdeşlik değil "oluşturma" (constitution) ilişkisidir. Tunç parçası yontuyu oluşturmakta, onun yapımına giden malzeme, ona içerik olmaktadır. D. Wiggins, Lesniewski'nin yapıtından da yararlanarak, bunu "...dır"ın özeşlikten farklı bir anlamı olarak saptıyor. (Bkz. Wiggins, **Sameness and Substance**, Blackwell, 1982, s. 18-44; "On Being at the Same Place at the Same Time", **Philosophical Review** 77, 1968; (bendenizin) **Nesne ve Doğası**, Metis, 1986, bölüm 11.) Yanılmıyorsam bu ilişki senin mum ile parafin arasında saptadığın ve "eşuzamlılık" dediğin şeyle örtüşüyor. İngilizce literatürde buna "cohabitation" deniliyor. Ben literatürü izleyerek (ve senden farklı olarak) burada "özdeşlik" sözcüğünün birden çok anlamıyla karşı karşıya olduğumuzu söylemek yerine "...dır"ın çokanlamlılığından sözedecek, bu anlamlardan birinin özdeşlikken, bir başkasının da "oluşturma" veya "eşuzamlılık" olduğunu öne süreceğim. Ancak bu terminoloji farkı bir yana, seninle hep aynı düşünceleri paylaşıyoruz. Aslında burada ikimiz de Aristoteles'i izliyoruz. Çünkü Aristoteles aynı ilişkiyi bir nesne ile onun dayanağı (hypekeimenon/substratum) olan "yakın özdeği" arasında saptamıştı. Ne var ki, tunç ile yontu, ya da parafin ile mum arasındaki ilişkinin bir özdeşlik **olmadığı** konusunda herkes bize katılmıyor. Özcülük'e karşıt olan felsefeciler bunun bir özdeşlik ilişkisi olduğunda ısrarlıyken, özcüler bizim gibi düşünüyorlar. Nesne ve Doğası'nda bu konuyu daha ayrıntılarıyla tartışmıştım (böl. 11), şimdi bu kadarla kesiyorum.

Senin ortaya attığın sorun şu: Yontuyla tunç arasındaki ilişki, tunç ile onu oluşturan parçacıkların toplamı arasında varolan ilişkiden farklı mı değil mi? Tabii, nasıl yontu tunç parçasından oluşuyorsa, tunç parçası da o parçacıkların (alaşımı bir arada oluşturan moleküllerin) toplanımından oluşur. Şimdi denebilir, durum buysa, önceki ilişki özdeşlik kadar sıkı olmayan bir oluşturma (eşuzamlılık) ilişkisi olduğuna göre, sonraki

de böyle olmalı, **ergo** tunç parçası ile onu oluşturan parçacıkların toplamı özdeş olmamalı. Bu senin argümanın. Tabii dediğin geçerliyse, benim argümanımdaki (C) önermesi yanlış olacak ve bilimsel gerçekçiye karşı çıkarsadığım sonuç mantıksal olarak gerektirilemeyecek. Ancak, senin dediğinin geçerli olması, yontu-tunç parçası (mum-parafin parçası) ilişkisinin, tunç parçası-parçacıklar toplamı (parafin parçası parafin molekülleri toplamı) ilişkisiyle koşut, yani analog olması koşuluna bağlı. Senin argümanının geçerli olup bana karşı döngüsel olmaması, böyle bir analojinin varsayılmak yerine kanıtlanmış olmasına bağlı. Bana kalırsa sen mektubunda analojiyi genelde varsayıyorsun. Ancak bir kanıt oluşturmak yönünde yol alan şöyle bir düşünce de öne sürüyorsun: Özdek parçasının ortadan kalkması, onu oluşturan parçacıklar öbeğinin ortadan kalkmasını içermez:

a) Parçacıklar molekül düzeyinin altında da dağıtılsalar, farklı kimyasal özelliklerle varlıklarını sürdürebilirler. (ör. parafin molekülünden ayrışmış karbon ve hidrojen atomları olarak)

b) Bu parçacıklar (moleküller) öbeği, artık bir parafin parçası oluşturmaksızın, ögeleri dünyanın çeşitli yerlerine dağıtılmış olsalar da, bir öbek olarak kendisiyle özdeşliğini sürdürür.

Dolayısıyla, ortada bir parafin (ya da tunç) parçası bulunmadığı zamanlarda da, parafin (tunç) parçacıklarının toplamından (dağıtılmış, fakat kendisiyle özdeş kalan bir öbek olarak) sözedilebildiğine göre bu ikisi özdeş olamamalıdırlar. Bu umarım senin usavurma biçimini doğru olarak dilegetiriyordur. Senin vardığın sonuç Henry Laycock'unkiyle ilginç yakınlıklar gösteriyor. (Bkz. "Some Questions of Ontology", **Philosophical Review**, 1971.) Ben **Demokritos/Aristoteles**'te (Kalamış Yayıncılık, 1988, s. 259-266) Laycock'un görüşünü daha dar bir açıdan eleştirdim. Öte yandan bu yıl içinde **Dialogue**'da yayımlanacak olan "Matter and Objecthood" başlıklı yazımda bu görüşü çok daha kapsamlı olarak çürütebildiğim inancındayım. Bu mektuptaysa genel bir eleştiriyi değil, senin ortaya koyduğun noktaları tek tek karşılamayı amaçlıyorum.

Benim görüşüm şu: (C)'nin dilegetirdiği gibi, bir özdek parçası, onu oluşturan parçacıkların yapısal **bir aradalık** anlamındaki toplamıyla özdeştir. Uslamlamam içinde toplamı bir "**bir aradalık**" olarak anladığımı sık sık belirtiyorum, bu nedenle. Bu bir yana parçacıkların **dağılmış haldeki toplamının**, senin yukarıdaki (b)'de dilegetirilen önerindeki gibi, özdek (tunç/parafin) parçasını (ona özdeş olmadan) **oluşturduğunu**, onunla **eşuzamlı** olduğunu öne sürmek olanağı var mı? Bana göründüğü kadarıyla: açıkça hayır. Çünkü böyle bir durumda ortada kendisiyle özdeş olunacak bir şey bulunmadığı ölçüde, kendisiyle eşuzamlı olunacak, oluşturulacak bir şey de yok. Öyleyse diyorum, böyle bir dağıtma işlemiyle özdek parçası ortadan kalktığı gibi eşuzamlılık ve oluşturma da ortadan kalktı. Tabii bu dağılmış haldeki parçacıklar öbeği **geçmişte** o özdek parçasını oluşturmuştu. Ama işlem ertesinde özdeş olmayıp de eşuzamlı olan şeyler değiller, bunlar. İşlem öncesindeyse eşuzamlı olanların aynı zamanda özdeş de olmadıklarını saptayacak hiçbir şey yok. Dolayısıyla (b)'nin özdek parçaları ve onları oluşturan gözlemlenemezler arasındaki ilişkinin bir özdeşlik değil de eşuzamlılık (oluşturma) ilişkisi olduğunu ortaya koyan bir yanı yok. Hepsinden önemlisi, dağıtma işleminden sonraki parçacıklar öbeğinin dağıtma öncesindeki aynı parçacıkların yapısal bir aradalığıyla **özdeş** olduğunu öne sürebilmenin hiçbir ussal dayanağı yok. İki noktayı yeniden vurgulayayım: (i) Parçacıkların dağılması özdek parçasının varlığına son verirken, bunlar arasındaki (özdeşlik olsun eşuzamlılık olsun) **ilişkilere** de son veriyor. (ii) Sen bu eleştiriyi yaparken benim parçacıkların **bir aradalık** anlamındaki toplamlarından sözedişimi gözardı ediyorsun.

(a)'ya gelince, durum yine senin istediğinin tersine, açıkça özdeşlik lehineymiş gibi duruyor. Tunç parçasını moleküllerine ayırırsak, kimyasal olarak onu tunç olmaktan

çıkarmış oluruz. Bu, parafin moleküllerini C ve H atomlarına dağıtmayla (bu bağlam içinde) bir benzerlik taşıyor. Çünkü bu kimyasal değişim ertesinde, elde kalan parçacıkların toplamı, daha önce özdek parçasını **oluşturan** parçacıkların toplamıyla özdeş değil. Tabii eldeki toplam aynı proton, nötron ve elektronların toplamı; ama özdek parçasını oluşturan parçacıklar ile kimyasal değişim ertesindekiler (yapısal nitelikleri dolayısıyla) farklı **özdek türleri.** Öncekiler parafin (veya tunç) sonrakiler böyle değil. Dolayısıyla özdek parçasını ortadan kaldırış biçimimiz (a)'daki gibi olduğunda, onu oluşturan kendi türündeki parçacıkların toplamını da ortadan kaldırmış oluyoruz. Kanımca bu olgu da özdeşlik savını destekliyor. Evet, parafinden geriye onu oluşturan atomlar kaldığı anlamda temeldeki kuarklar, ya da bunların dönüşebileceği karşılıktaki enerji korunmuş oluyor. Ama bu korunum ya da sakım, özdek parçasının, onu oluşturan, aynı özdek türündeki parçacıkların bir aradalığına (toplamına) özdeş oluşunu etkileyen bir olgu değil. Bu gerekçelere dayanarak (C)'yi çürütebilmiş olmadığın kanısını taşıyorum.

Ayrıca, senin buradaki uslamlama biçimine karşı şu soruların sorulması da gerekiyor: Bu amaçla bir an için durumun senin istediğin gibi olduğunu varsayalım. Parafin parçası ve parafin moleküllerinin toplamı **yalnızca** "eşuzamlı" olsunlar. Tabii bu durumda (C)'den vazgeçmek gerekecektir. Oysa uslamlamanın genel akışı bundan ne ölçüde örseleniyor? Yukarıdaki ikisinin **belirli bir zaman kesitinde** özdeş değil de yalnızca eşuzamlı olmaları (yani birinin öbürünü oluşturması) durumunda, birinde bulunup öbüründe bulunmayan nitelikler bir yana, bunların **çelişen nitelikler** taşımaları olanaklı mıdır? Analojiyi varsaydığımıza göre, kendi favori örneğine bakarak düşün: Mumun dış yüzeyinin örneğin mavi olduğu zaman kesitinde, onu oluşturan parafin parçasının dış yüzeyinin beyaz olması kavranabilir bir şey mi, sence? Bütünüyle tahta olan bir masanın uzunluğunun 2 m olduğu zaman diliminde, onu oluşturan tahtanın uzunluğunun 2.5 m olması olanaklı mı? Leibniz ilkesi ve özdeşlik olgusuna başvurmasak bile uslamlamayı aynı güçle kurabiliyormuşuz gibi geliyor bana. Bu durumda yaslanacağımız ilke, iki farklı, fakat eştürsel niteliğin aynı yer ve zamanda bulunmayacakları ilkesi olacak, hepsi bu. Tıpkı yukarıdaki örneklerdeki gibi, eşuzamlı olan özdek parçası ve parçacıklar bir aradalığının bulundukları o uzay-zaman yerinde hem dolu hem de boşluklu olmalarının açıkça çelişik olup olmadığını soracağız. Bu tabii ki açıkça çelişik olan bir şey! Ama diyebilirsin ki burada durum bozanınkini andırıyor. Bardağın içi uzaktan doluymuş gibi görünürken oradaki bozaya büyüteçle bakıldığında onun **aslında** köpük gibi bir şey olduğu ve içinde pek çok hava boşluğu bulundurduğu **görülür.** Boza gibi, ancak daha derinlerde olmak üzere, parafin topağı da aslında boşluktur. Hatta küçük ölçekte ele alındığında parafin topağının içinde doluluktan daha çok boşluk olduğu da söylenebilir. Kimi ışınlar böylesi aralıklardan geçip gidiyorlar. Bu açıdan nesneler aslında girilmez de değiller.. Bu noktaların hiçbirine karşı çıkmıyorum. Zaten uslamlamamın izlediği yol da aynen bu. Şimdi: (1) Orta boy nesneler ölçeğinde girilmez olan şeyler küçükler ölçeği açısından tabii ki girilir şeylerdir. Ama sayın Eşel'in de dediği gibi, parafin topağındaki bir elektronu ele aldığımızda, bunun o topağın bir parçası olması, hemen hiçbir bilgi değeri taşımıyor. Girilmezlik ölçeğe göreceli olmak zorunda. Bir mum başka gözlemlenebilir nesnelere göre girilmezdir. Buna koşut olarak da bir nötron, kendi ölçeğindeki başka parçacıklara göre girilmezdir. Girilmezlik ilkesini savunmak **ölçekler arası** girilmezlik gibi bir şeyi savunmayı da gerekirmez. Yine sayın Eşel'in dediği gibi, ayrı ölçekleri pek de karşılaştırılabilir olmayan kuramlar betimliyor, zaten. Her şey iyi ve güzel de, böyle bir göreceli açıklama, aynı anda hem büyükler hem de küçükler ölçeğinde gerçekçi **olamamayı** zorunlu kılıyor. Gerçekçiliğiniz hem gözlemlenebilirleri hem de gözlemlenemezleri aynı zamanda kapsıyorsa, onları aynı dünyanın varlıkları saydığınız sürece, **ölçeklerarası** boşluk/doluluk, girilmezlik, devinir-

lik/durağanlık sorunları yakanıza yapışmış demektir. İşte bilimsel gerçekçi böyle bir konumda. En azından benim uslamlamam **öncesinde** böyle. Bu nedenle alanları kendi hallerinde bırakıp onları ayrı ayrı kavrayamıyor. Onları birleştirmek, birbiri içine yaymak zorunda. (2) Ancak hem boşluk hem de doluluk bulunması gibi, birbirleriyle çelişen niteliklerin varolduğu vargısı oluyor.

Şimdi, bozadaki doluluğun (ayrıntıyla algılandığında) yalnızca bir görünüş olduğunu **gözlemliyoruz.** Burada artık bir çelişki kalmıyor. Parafin veya başka bir özdek parçası için de benzer bir seçim yapmak zorundayız. Çünkü Bilimsel Gerçekçilik doğrultusunda boşluk ya da doluluğu ölçeklerarası düşünmek gereğindeyiz. O zamansa mantık zorluyor. İşte bu zorlama sonucunda bilim adamı gelip, "Aslında" diyor "şu gördüğün masa, aralarında boşluklar olan ve devinim halinde bulunan parçacıklardan oluşuyor." Bozada olduğu gibi, aslında boşluk var orada.. Oysa iki durum arasında şöyle bir fark var: Bozanın boşluklarını gözlemleyebilirken, tuncun, parafinin, ya da masanınkileri **gözlemleyemiyoruz.** Laf aramızda, ayaklarımı felsefeci çarıklarından çıkardığımda, ben de herkes gibi bilimin dediklerine **inanıyor,** orta boy nesnelerin, görünüşün tersine, boşluk dolu olduklarını onaylama eğilimini (bilimin başarıları karşısında) kuvvetle duyuyorum. Ancak felsefi açıdan gözlemlenebilirlerin görünüşün tersine boşluk dolu olduklarının **nasıl söylenebildiği** büyük bir önem taşıyor. "Doluluk aslında yalnızca bir görünüştür" dendiğinde, bilimsel gerçekçinin başına olmadık işler açılmış oluyor. Durum ister bir özdeşlik isterse de bir eşuzamlılık olsun, çelişkisizlik ilkesini koruma gereği bilimsel gerçekçiyi (F) önermesini onaylamaya ittiğinde, bu kez o, kaçınılmaz olarak (G)'ye tosluyor. Bunu yaptığı anda da kendi çıkış noktasını yadsımış oluyor. Bu durumda benim naçizane önerim, gözlemlenebilirler dünyasını **bildiğimizi** söyleyebildiğimiz ölçüde, küçükler dünyasına ilişkin betimleme ve tahminlerimizi bilgi olarak değil de "başarılı bir kuram" olarak düşünmek, hepsi bu.

Şimdi mektubundaki birkaç başka noktaya değineceğim. İlk noktayı bütünüyle "parantez içinde" algılamanı dilerim, çünkü burada konunun özünde anlaşıyoruz: Eşuzamlı olarak saptadığın şeylerin özdeş olmadıklarına kanıt olarak birinde bulunup öbüründe bulunmayan nitelikleri sayarken kanımca yargılarının birçoğu tartışmalı kalıyor. Örneğin çivi batıp da can yaktığında tabii ki o metal parçası da can yakmıştır. O mum bizi aydınlattığında, aydınlatma için kullanmış olduğumuz şey tabii ki o parafin parçası da olmuştur, aynı zamanda. (Parafini-üstat Ari'nin deyimiyle "**qua** mum", yani mum **olarak,** kullanmışızdır ama, parafini **kullanmışızdır.**) Yineliyorum: burada tartışmalı olan, yapmak istediğin ayrım değil, örneklerini kullanış biçimin.

İkinci nokta: Moleküllerin o özdek parçası için temel doğayı, ya da özü oluşturdukları konusunda anlaşıyoruz. Ancak özlerin, neden-etki ilişkisi anlamında, o özdek parçası için birer **neden** oldukları öğretisini benimsemek bir yana, anlaşılmaz buluyorum, ben. Bu öğretinin, Locke'un Aristoteles'i çarpıtarak yorumlamasından kaynaklandığı kanısındayım. Ayrıca bildiğin gibi ben Platonculuk'a da karşıyım. Bence özdek parçası ve onun özü büyük ölçüde özdeştirler. Ancak, taşıdığı ilinekler anlamında, nesne özünden daha zengindir.

Üçüncü nokta, (B)'ye ilişkin olarak söylediklerini ilgilendiriyor. Bütünselcilik'in çeşitli versiyonları var, tabii. Bir uçta Kuhn ve Feyerabend gibi epistimist köktenciler, öbür uçtaysa Richard Boyd ve (bir zamanki) Putnam gibi gerçekçiler var. Epistemistler Bilimsel Gerçekçilik'e kuşkuyla bakan bütünselciler, bilimsel gerçekçiliklerinde de, köktencilere oranla çok daha **a posteriorist,** yani deneye çok daha kuvvetle öncelik veren bir tutum içindeler. Bütünselciler için dediklerine katılmıyor değilim. Ancak epistemist bütünselcilerin deneye tanıdıkları (daha az) dozu, gerçekçi bütünselcilere yediriyormuşsun gibi geldi bana. Bu bir yana, eğer senin dediğin gibi olursa, gözlemlenemezlerin epistemist, yani **gerçeksizci** bir yorumuna kayılmış olacak. Böyle bir yorumun **benim** işime

geleceği açık olmalı. Aynı yorum bu arada belki (B)'ye de kuşku düşürecektir ama, bunu yaptığı ölçüde de Bilimsel Gerçekçilik'in savını onun elinden alacaktır. Bu sonuncuysa benim amaçlarıma yine uygun düşüyor...

..Herkese selam. Arda.

Akdoğan, Cemil. "Bilimin Felsefeden Kopuşu,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(57-60).

BİLİMİN FELSEFEDEN KOPUŞU

CEMİL AKDOĞAN

Bu makalede on yedinci yüzyıla değin aynı çatı altında bulunan felsefe ile bilimin birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını ana nedenleri ile irdelemeye çalışacağım. Göreceğimiz gibi, bu ayrılma sayesinde bilim hızla gelişti, güçlendi ve bağımsız bir hale geldi. Bilimin bağımsızlığı daha çok mekanikçi felsefenin etkisi, bilimin profesyonelleşmesi ve teknoloji ile kaynaşması sayesinde gerçekleşti.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda mekanikçi filozoflar, örneğin Galileo, Descartes, Hobbes, Mersenne, Gassendi, Boyle, Hooke, Huygens ve Newton Rönesans döneminde etkili olan ve evreni bir organizma olarak kabul eden Hörmetizm'e ve Aristo'nun doğa felsefesine karşı çıktılar. Onlar fiziksel evreni yani doğayı büyük bir makine olarak gördüler.

Mekanikçi filozoflar şu üç noktada aynı düşünceyi paylaştılar:

1. Doğa (canlılar hariç) hareket halinde olan maddeden oluşur.
2. Nedensellik maddi değme sonucunda gerçekleşir.
3. Doğada gözlemlediğimiz nitelikler gerçekte algılama sürecinde ortaya çıkan yanılsamalardır.

Bu üçüncü düşünce bizi birincil ve ikincil nitelikler ayırımına götürmektedir.

Niteliklerin mekanikselleştirilmesi on yedinci yüzyılın ikinci yarısında herkesçe kabul edildi.

Birincil yani geometrik ve mekaniksel nitelikler gerçekten fiziksel nesneye aittirler. Oysaki ikincil nitelikler kişinin zihni ile dış dünyadaki fiziksel süreçler arasındaki etkileşimin sonucunda ortaya çıkan algısal duyumlar ve duygulardır. Birincil nitelikler doğada nesnel olarak bulunurlar. İkincil nitelikler ise algılayan kişinin bilincinde, zihninde bulunur. İkincil nitelikleri birincil niteliklere indirgeyerek mekanikselleştirmek mümkündür. Örneğin sıcaklık duyumu maddenin belli bir durumundan dolayı zihnimizde belirmektedir ve elbette ki bu durum bir grup atomun büyüklüğü, şekli ve hareketinden ibarettir.

Aristo felsefesinde ve ortaçağda ise bir nesnenin nitelikleri, özellikleri nesnenin kendisine mal ediliyordu. İşte mekanikçi felsefenin etkisi ile niteliksel yaklaşım yerini nicelikşel yani matematiksel yaklaşıma bıraktı. Bu nedenle doğa bilimleri felsefeden kopmaya başladı. Artık felsefe doğayı anlamaktaki eski rolünü devam ettiremezdi. Felsefe olsa olsa fiziksel olgulardan psişik olguların nasıl çıktığını ele alıp açıklayabilirdi.

Mekanikçi felsefede bilimin gelişmesi ve bağımsızlığını kazanması bakımından özellikle Pierre Gassendi'nin ortaya koyduğu yeni bilimsel amaç önemlidir. Gassendi akla fazla güvenilmemesi gerektiğini belirttikten sonra bilimin mümkün olduğu ölçüde sağlam temellere dayanmasını önerdi. Ona göre bilimin metafizikle, şeylerin özleri ile veya temel gerçeklik ile uğraşmamalıdır. Bilimin amacı algılar arasında ilişkiler kurmak ve

mümkün olduğu ölçüde bu ilişkileri matematiksel formüller aracılığı ile ortaya koymak olmalıdır.

Gassendi'nin bilim için önerdiği bu yeni amaç günümüze değin etkili oldu ve bilimin felsefeden yavaş yavaş koparak sonunda bağımsız bir hale gelişine önemli bir katkıda bulundu.

İsaac Newton yeni bilimsel amacı daha bilinçli bir hale getirdi. O olgulardan, algılardan elde edilen bilgiyi olguların açıklanması ile elde edilen bilgiden ayırdı. Olgusal bilgi kesindir, oysa olguların açıklanması spekülatif ve mekafiziksel olduğu için kesin olmayıp olasılıklıdır.

Newton; Gassendi'nin yeni bilimsel amacını çalışmalarında uyguladı ve olgusal, kesin bilgileri halk önünde savundu. Bu bakımdan Newton bir pozitivist olarak görülür.[1]

Örneğin Newton optikte pek çok deney yaptıktan sonra renkli ışıklara ilişkin olgusal anlamda yeni bilgiler elde etti. Her renkli ışığın belirli bir kırılma açısı olduğunu yaptığı ölçümlerle belirledi.

Ayrıca beyaz ışığın içinde renkli ışıkların varolduğunu ve renkli ışıkların birleşimi sonucunda beyaz ışığın oluştuğunu yaptığı deneylere dayanarak savundu.

Newton'un ortaya koyduğu bu bilgiler olgusaldır ve kesindir. Ancak Newton ışığı ve rengi kamu önünde açıklamaktan kaçındı, çünkü o kesin bilgi ile spekülasyona dayalı açıklamaları birbirlerine karıştırmak istemedi.

Newton mekanikte de yerçekim yasası ile gezegenlerin hareketlerini betimledi, ama o yerçekim kuvvetinin ne olduğunu açıklamadı.

Newton zamanında ve Newton'dan sonra filozofların doğaya karşı tutumları değişti, çünkü Newton'un çalışmalarıyla bilim kuramsal olarak bağımsızlığına kavuşunca doğaya ilişkin olguları kendi tekeline aldı. Newton'dan önce bilimde olup bitenler sadece bir başlangıçtı. İlk kez Newton'la birlikte bilim felsefeden bağımsız bir sistem, bir paradigma olarak ortaya çıktı.

Newton bilim dışındaki alanlarda, özellikle felsefe ve politikada da etkisini duyurdu. Bildiğimiz gibi, on sekizinci yüzyıl Akıl Çağı ya da Aydınlık Dönemi olarak bilinir. Bu çağda bazı düşünürler Newton'un paradigmasından dolayı Tanrıya kafa tutmaya bile cesaret ettiler. Politika alanında ise demokrasi ile **Principia** arasında paralellikler saptandı. Örneğin, doğal nesneler gibi insanlar da Tanrı önünde eşittirler.

Newton'un halk önünde pozitivist bir tutumu benimsemesi on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren bilim adamlarını daha da aşırılığa götürdü. Örneğin, Ostwald ve Mach Newton'un halktan gizlemeye çalıştığı metafiziğini bütünüyle yadsıyarak atomların dahi varolmadığını savundular. Mach Newton'un mutlak uzay ve mutlak zaman kavramlarını da şiddetle eleştirdi, çünkü mutlak uzay ve mutlak zaman kavramları salt düşünce ürünü olup ölçülebilecek şeyler değildir.

Mach atomların varlığını onları doğrudan algılayamadığımız için yadsıdı. O duyumları aşan bir gerçeklik kabul etmedi ve dolayısıyla dış dünyayı, atomları yani maddeyi yadsıdı. Mach bu şüpheci ve pozitivist tutumuyla on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan termodinamik ve elektromagnetik çalışmalarını destekledi. Ona göre bilimin amacı, Gassendi'de olduğu gibi, duyumlar, algılar arasında matematiksel formüller aracılığı ile bağlantılar kurmaktır.

Mach döneminde bilim adamları enerjiyi, kütleyi, basıncı, hacmi, sıcaklığı ve saireyi ölçmekle yetindiler ama onları atomlara indirgeme gereğini duymadılar. Onlar ayrıca gözlemlenemediği için esire de karşı çıktılar.

Gerçi Mach bir filozof olmadığını ısrarla belirtirse de 1880'lerden itibaren onun felsefî fikirleri hemen herkesi etkiledi.

Einstein bile Mach'ın etkisinde kalarak Newton'un mutlak zaman ve mutlak uzay kavramlarını yadsıdı. O 1905'te esirin gereksiz ve fazla bir kavram olduğunu ilân ettikten sonra Mach'tan etkilenerek kurduğu özel görelilik kuramında zaman ve uzayın Tan-

rı ile olan ilişkilerini kopardı ve onları insanlara ilişkin göreli birer kavrama dönüştürdü. Artık zaman ve uzay düşünce ürünü olmayıp ölçülebilen şeyler haline geldi.

Quantum mekanikte yapılan çalışmalar da Mach'ın fikirleri doğrultusunda gerçekleşti. Örneğin, belirsizlik ilkesine göre tek bir elektronun izleyeceği yol önceden kestirilemez, çünkü biz bir elektronun yerini ve hızını aynı anda algılayamıyoruz.

Bilimsel bakımdan Tanrının olmadığı bu evrende insan kendi başına kalmıştır. Artık araştırmanın nesnesi doğanın kendisi değildir, ama insanın sorgulamasına maruz kalan doğadır. Yani insana göre anlam kazanan doğadır. Böyle bir durumda insan kendi kendisiyle hesaplaşmaktadır, çünkü her şeyin ölçütü insandır. Çağdaş bilim felsefesinin bu etki akımı pozitivizm ile varoluşçuluğun kaynaşması sonucunda ortaya çıkar.

Günümüz biliminde görelilik mekaniği ile kuantum mekaniği çağdaş evren görüşünün temel çerçevelerini oluşturur. Matematikselleştirme hem Newton biliminin hem de çağdaş bilimin temel özelliğidir. Dolayısiyle doğa bilimleri mekanikseldir ve aynı zamanda matematikseldir. Doğanın metamatiksel kavramlarla tasvir edilme süreci yirminci yüzyılda da hızla sürmektedir.

Gassendi'nin önerdiği yeni amaç ışığında bilimin algılarımızı temele alarak doğayı matematiksel olarak betimlemesi bilim adamları arasındaki anlaşmazlıkları en asgari düzeye indirdi, çünkü algılar arasındaki matematiksel bağlantıları gözlemsel ve deneyimsel olarak doğrulamak ya da yanlışlamak hiç te zor değildir. Bundan dolayı bilim adamları hemen her konuda fikir birliği içinde oldukları için bilim hızlı gelişimini sürdürdü. Demek ki metafiziğin hasır altı edilmesi yani pozitivizmin egemen oluşu bilimin bağımsız ve başarılı olmasının en temel nedenlerinden biridir.

II

Bilimin profesyonelleşmesi ve bilim ile teknolojinin birbirlerini karşılıklı etkilemeleri bilimin felsefeden daha da kopması sonucunu doğurdu.

Sanayi devriminden önce bilim adamları zengin ailelerden gelen amatörlerden oluşuyordu.

Fransız devrimi gerçekleştikten sonra Fransada birinci sınıf bilim adamlarına yeni kurulan üniversitelerde ve özellikle Ecole Polytechnique'de görevler verildi. Ayrıca Ecole Polytechnique'de ilk kez fizik ve kimya laboratuvarları kuruldu.

Almanya ise daha çok Ecole Polytechnique'i örnek alarak yeni üniversiteler ve yüksek okullar kurdu. Bu yeni kurulan okullarda doğa bilimleri ön plana çıktı ve kimya, fizik ve fizyoloji alanlarında laboratuvarlar faaliyete geçti.

Almanlar şahane eğitim sistemleri sayesinde pek çok ikinci sınıf veya profesyonel bilim adamları yetiştirdiler. Bu bilim adamları üniversitelerde ve sanayi laboratuvarlarında araştırma yapabilirlerdi.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren dokuma endüstrisinde yeni renklere ihtiyaç duyulunca Alman kimyacıları endüstri laboratuvarlarında katrandan kimyasal yöntemlerle yeni sentetik boyalar elde ettiler ve bu şekilde bilim ilk kez teknolojiye gerçek anlamda bir katkıda bulundu. Elektrik endüstrisinde ve elektriksel haberleşmede de gene bilimin çok önemli katkıları oldu. Teknoloji ise alet yapımcıları ve cam sanayii sayesinde, örneğin x ışınlarının bulunuşuna yardım etti. Bilim ile teknoloji arasındaki bu karşılıklı etkileşim başdöndürücü bir hızla günümüzde de sürmektedir.

Bugün halk bilimi otomobil, elektrikli ev aletleri, televizyon, radyo, telefon, ilaçlar ve nükleer silahlarla özdeşleştirmekte ve hayat standardının yükselişine önemli katkılarda bulunan bilimi malî olarak desteklemede bir sakınca görmemektedir.

İlk kez Almanyada gerçekleşen ama hala süren üniversiteler, sanayi kolları ve hükümet arasındaki yakın işbirliği bilimin ne denli güç kazandığının bir kanıtıdır.

III

Son olarak bilimin felsefeden gerçekten kopup kopmadığını inceleyelim. Gördüğümüz gibi, bilimin felsefî boyutu Gassendi'den sonra ve özellikle Newton'un çalışmaları ile halktan gizlendi. Bilimin felsefî boyutunun halktan gizli tutulması pratik bazı olumlu gelişmelere (bilim adamlarının fikir birliği içinde olmaları, bilimin nesnel bir uğraş olarak görülmesi ve halkın bilime mali destek sağlaması gibi) neden olmakla birlikte felsefe bakımından gerçeği yansıtmamaktadır, çünkü Gassendi'den sonra bilim felsefeden kopmuş görünse bile metafizik bilimin temelini oluşturmaya ve onu yönlendirmeye devam etmektedir. Örneğin, Newton bilimsel çalışmalarını Gassendi'nin felsefî paradigması çerçevesinde gerçekleştirdi. Çağdaş bilim ise Mach'ın pozitivizmine dayanarak gelişmesini sürdürdü. Ancak yakın zamanlarda Thomas S. Kuhn ve başka düşünürler, haklı olarak, metafiziği yadsıdığı ve bilimi felsefeden yapay olarak kopardığı için pozitivizme savaş ilan ettiler. Dolayısıyla bilimin felsefeden kopuşu halk bakımından ve görünüşte bir kopuştur.

DİPNOTLAR:

1. Newton Gassendi'nin atomcu anlayışını benimsediğinden bir pozitivist değildir. O ışığın bir doğru boyunca devinen atomlardan oluştuğuna, rengin atomların büyüklüğü ile ilişkili olduğuna ve hatta yerçekim kuvvetinin atomlarla veya esirlerle açıklanabileceğine inandı. Ancak Newton metafiziğe ilişkin bu inançlarını spekülasyona dayandıkları ve kesin olmadıkları için bilim adamları ve halk önünde savunmadı.
2. Kuramsal bir uğraş olduğu için bilimin teknoloji ile özdeşleştirilmesi yanlıştır.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. "Zihin ve Gerçekllik,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(61-73).

ZİHİN VE GERÇEKLİK

VEHBİ HACIKADİROĞLU

Bilgi ve onun dile getirilişiyle gerçeklik arasındaki bağıntının sarsıcı biçimde sorguya çekilişinin Sofistlerle başladığı söylenebilir. Gorgias "hiç bir şeyin varolamayacağını, şeyler varolsaydı bile bunun bilinmesinin olanaksız olduğunu, bilinebilseydi bile bu bilginin başkalarına iletilemeyeceğini" söylüyordu. Şeylerin varolması konusunu şimdilik bir yana bırakarak, bir şeyler bilsek bile bu bilgimizin başkalarına iletilmesinin olanaksız olduğunu söylerken Gorgias'ın ne demek istediğini araştıralım. Ona göre, şeylerin varoluşunun bilgisini duyularımız yoluyla elde edebiliriz. Demek ki başkalarına anlatılması söz konusu olan şey en az beş duyumuz aracılığıyla öğrendiğimiz bilgilerdir. Oysa dil, dinleyende yalnızca işitsel duyumlar doğurabilir. Bu durumda öteki dört duyumuzla öğrendiklerimizi işitsel duyuma nasıl dönüştürüp de karşımızdakine iletebiliriz? Burada Sofistlerin bir şakası olarak geçiştiremeyeceğimiz bir sorunun ortaya çıktığı açıktır. Gerçekten, bir kimseye, diyelim kanaryayı, sözcüklerle, yani ses yoluyla, nasıl anlatabiliriz? Eğer taklit gücümüz yeterliyse kanaryanın sesini, oluşturum (simulation) yoluyla, yani kanarya gibi öterek, bir ölçüde anlatabiliriz. Fakat kuşun rengini, büyüklüğünü, tüylerinin yumuşaklığını, yani işitsel duyumla ilgili olmayan bir çok özelliklerini başkasına anlatmak olanaksız görünüyor.

Gerçekte dış dünya, ya da onun başlıca oluşturucuları olan nesneler, üzerine bir şeyler söyleyebilmek için, önce, dış dünya üzerine neleri ve nasıl bilebildiğimiz ve başkalarına ne türden bilgileri nasıl iletebildiğimiz konularında bir karara varmak gerekir. Bu konuları başka bir yazımda[1] açıklamaya çalıştığım için, burada yalnızca o yazımda vardığım sonuçları kısaca özetlemekle yetineceğim. Orada, nesnelerin **ne olduğunun** bilinemeyeceği, gerçekte nesnelerin ne olduğu üzerine kavranabilir bir bilgi türünün de bulunmadığı sonucuna varılmıştı. Nesneler üzerine bilgimiz, yalnızca, onların bizde ne gibi duyumlar uyandırdığının bilgisi olabilir ve bu da kendi içimizde geçen şeylerin bilgisidir. Kısaca, bir çiçeğin renginin sarı olduğunu **benim** bilmekte oluşum, bu çiçeğe bakarken **bende** uyanan renk duyumunun, daha önceden renginin sarı olduğu üzerinde başkalarıyla anlaşmış olduğum bir nesneye, diyelim altına, bakarken yine **bende** uyanmış olan renk duyumuna benzediğimi bilmekte oluşumdandır. Bu çiçeğin sarı olduğunu başkasına söylediğim zaman da, ona, bu çiçeğe bakarken **kendisinde** uyanacak olan renk duyumunun, daha önce altına bakarken yine **kendisinde** uyanmış olan renk duyumuna benzediğini söylemiş olurum. Böylece çok eskiden Gorgias'ın, günümüzde de Tasarımcı felsefeye karşı çıkanların ortaya attığı "kendi zihnimizde ortaya çıkan duyumları başkalarına iletemeyiz" karşı çıkması yanıtlanmış oluyor. Biz karşımızdakine kendi duyumlarımızı iletmiyoruz, ona, kendisinde ortaya çıkacak olan duyumun, daha önce yine kendisinde ortaya çıkmış olan bir duyuma benzediğini söylemiş oluyoruz. Şimdi artık, bilgi ya da konuşmalarımızın nesneleriyle dış dünyanın nesneleri arasındaki bağıntının incelenmesine geçebiliriz.

Demek ki bir nesneyi, yalnızca, bizde, diyelim sarı, yuvarlak, sert gibi duyumlar uyandırdığını saptayarak tanıyabiliriz ve bu bilgimizi başkalarına, o nesneler karşısında kendilerinde ne türden duyumlar uyandıracağını bildirme yoluyla iletebiliriz. Oysa, bir nesnenin sarı, yuvarlak, sert vb. duyumları uyandırdığını söylemek, onun, sarı nesneler, yuvarlak nesneler, sert nesneler vb. öbekleri (class) içinde bulunduğunu söylemektir. Böylece, nesneleri tanırken de tanıtırken de, onları belli öbeklerin üyeleri olarak görmekten başka yapacağımız bir şeyin bulunmadığını görüyoruz. Bu, bir adamı, **kendisi** olarak değil, ancak 'adam' öbeğinin herhangi bir üyesi olarak düşünebildiğimiz ve başkalarına, ondan, ancak bir öbek üyesi olarak söz edebildiğimiz anlamına gelir. Yani bizim düşündüğümüz ya da sözünü ettiğimiz adamla gerçekteki adam arasında, 'adam' öbeğinin herhangi bir üyesiyle gerçekteki somut adam arasındaki kadar önemli bir ayrım vardır.

Bir nesneyi betimlemede kullanılan niteliklerin sayısı arttığı ölçüde betimlenen şeyin daha belirgin olacağı açıktır. Örneğin bir nesnenin 'adam' olduğunu düşünüp söylemenin dışında, onun, uzun boylu, yeşil gözlü, yürekli, namuslu vb. olduğunu da söyleyebildiğimiz zaman sözünü ettiğimiz nesne büyük ölçüde belirginlik kazanır. Fakat bu yoldan zihnimizde ortaya çıkan tasarım, yine de, "uzun boylu, yeşil gözlü, yürekli, namuslu vb. öbeklerinin üyesi olan herhangi bir adam" tasarımından öte bir şey olmayacaktır. Oysa bir öbeğin bir üyesi üzerine bildiğimiz tek şey, o üyenin bizde uyandırdığı duyumun; öbeğin başka üyelerinin bizde uyandırdığı duyuma benzediğidir. Bu da nesnenin kendiliği üzerine bir bilgi değildir.

Böylece, dış dünyadaki bir nesneden söz etmenin, nesnenin niteliklerinin sonsuz sayıda oluşundan gelen, kılgısal olanaksızlığına, bir de, nitelikleri **kendileri** olarak değil de yalnızca bir **öbeğin üyeleri** olarak anlatabilecek durumda oluşumuzdan ileri gelen, bir kavramsal olanaksızlık eklenmiş oluyor. Öte yandan 'öbek üyeliği' doğadaki bir varlık değil, bizim zihnimizdeki bir tasarım olduğuna göre, bu sonuç "Nesne olarak düşündüğümüz ya da sözünü ettiğimiz şeyler, nesnelerin kendileri değil, zihnimizdeki tasarımlardır" önermesinin bir genel kural olarak kabul edilmesi zorunluluğunu doğurur. Öyle ki, "Dış dünyanın nesnelerinden söz edilemez" önermesinde, sözünün edilemeyeceğini söylediğimiz şeyin, sözünün edilemeyeceğini söylemek için bile olsa, sözünü etmiş gibi göründüğümüz için bu önerme anlamsızdır. Bu türden önermeleri bu çelişkiden kurtarmak için "dolaylı yoldan anlatma" ya da "anıştırma" gibi yeni bir kavrama baş vurmanın uygun olacağını biraz sonra göreceğiz.

Burada hemen ortaya çıkan bir soru, herhangi bir evden söz ederken zihnimizdeki bir tasarımdan söz ettiğimizi kabul etsek bile, önümüzdeki bir evi parmakla göstererek, ya da ona dokunarak, "şu ev" dediğimiz zaman da yine belli bir evi düşünmekte ya da ondan söz etmekte olmadığımızı söylemenin uygun olup olmadığı sorusudur. Yukarıda belli bir nesneden söz etme olanaksızlığının kavramsal bir olanaksızlık olduğunu, bu yüzden de bunun her durum için böyle olması gerektiğini belirtmiştim. Gerçekten, herhangi bir nitelik, bizim için, aynı türden niteliklerin öbeğinin bir üyesinden başka bir şey olamayacağına göre, belli nitelikleri taşıyan bir nesne de aynı türden nesneler öbeğinin bir üyesinden başka bir şey olamaz. Bir evi "şu ev" diye göstermek, o evin gözlemlenebilen öteki niteliklerine ek olarak onda bir de "şu anda şurada bulunma" niteliğinin bulunduğunu söylemektir. Bu nitelik, o evin, şu anda, diyelim güneşe ya da rüzgara karşı olduğunu, ılıman ya da sert iklimli bir yerde, ana caddenin yakınında, iki sokağın kavşağında vb. bulunduğunu belirtir. Öteki nitelikler gibi bu nitelikleri de **kendileri olarak** değil, bir öbeğin üyeleri olarak algılarız.

Burada gözden kaçmaması gereken bir durum vardır. Bir öbeğin üyeleri yalnızca onun bu dünyada varolan örnekleriyle sınırlı olmadığından öbek üyelerinin sayısının her zaman sınırsız olduğunu kabul etmek gerekir. Örneğin "Pandalar etçil hayvanlardır" önermesinin ortaya atıldığı sırada dünyadaki pandaların sayısı bire inmiş ya da dünya-

da hiç panda kalmamış olabilir. Yine de 'panda' kavramı bizim için bir öbektir ve bu öbeğin sayısı sınırsızdır. Bunun gibi "şu anda şurada bulunan nesne" cümleciğindeki "şu anda şurada bulunan" sıfatı da 'yuvarlak', 'katı', 'mavi' vb. sıfatları gibi, sınırsız sayıda üyeler içeren bir öbeğin adıdır. Yalnız, yuvarlak, mavi, katı vb. nesnelerin dünyamızda pek çok sayıda örneklerinin bulunmasına karşın şu anda şurada bulunan nesnelerin, gerçek dünyada, birden çok örneği bulunamaz. Böylece, bir nesneyi "şu nesne" diyerek parmakla gösterdiğimiz zaman, onu, bir yandan sınırsız sayıda üyesi bulunan bir öbeğin üyelerinden biri olarak **betimlerken**, bir yandan da, o öbeğin dünyada tek üyesi bulunduğunu, o tek üyenin yerini de göstererek belirtmiş olduğumuzdan, dünyadaki o tek örnekle fiziksel ilişkiye girmiş oluruz. Yinelemekte yarar var, o tek örnekle düşünsel ya da dilsel ilişkimiz yine de onun tasarımı, yani öbek üyeliği, yoluyla olmaktadır.

Öte yandan, bir nesnenin dünyada tek örneğinin bulunduğunu bilmenin, onun yerini göstermenin dışında da yolları vardır. "Bu odada bulunan en uzun boylu kimse"nin de dünyada tek örneği vardır. Odada bulunanların boyları ölçülerek o tek örnek bulunabilir. "Dünyanın uydusu" tanımıyla bildirilen tek örneği bilmek ve ona bakabilmek için biraz gökbilim bilgisi yeterlidir. Böylece, bir nesneyi düşündüğümüzü ya da ondan söz ettiğimizi söylediğimiz zaman, gerçekte, zihnimizdeki bir tasarımı düşünmekte ya da öyle bir tasarımdan söz etmekte olmamıza karşın, çok zaman, dış dünyada o tasarımın nedeni olan bir dil-dışı varlığın bulunduğunu bildirmiş ve o varlıkla fiziksel ilişki kurmanın yollarını dolaylı olarak anlatmış oluruz. Kendilerinden söz etmemize olanak bulunmadığını saptadığımız bu varlıklardan söz etmek gerektiğinde bunlara dil-dışı (extra-linguistic) varlıklar diyebiliriz.

Böylece, dil-dışı varlıklardan söz etmemizin çelişkili bir yanının bulunduğu savına karşı anlatımlarımızın onları **dolaylı yoldan** anlattığını belirtmekle bu çelişkiyi bir ölçüde ortadan kaldırdığımız söylenebilir. Gerçekte bütün düşünme ve konuşmalarımızın amacı, dolaylı yoldan, o dil-dışı nesneler üzerinde düşünmek ya da konuşmaktır. Çünkü düşünme ve konuşma dışındaki bütün yaşamsal etkinliklerimiz de dil-dışı nesnelerle ilişkilidir. Ata bineceksem ancak o dil-dışı atlardan birine binebilirim. Fakat "Ata bindim" dediğim zaman karşımdakinin zihninde ortaya çıkacak olan tasarım, benim türümden bir nesneyle ata binme türünden bir eylemin sonsuz sayılardaki örneklerinden birer tanesi arasındaki bağıntının tasarımıdır. İnsanın düşünme ve konuşmayla bütün ilişkilerinin kesilmiş gibi göründüğü bir durumun örneği olarak bir insanla bir yırtıcı hayvanın boğuşma durumunu ele alırsak, boğuşan insan, bir yandan karşısındaki hayvanın yaptığına benzeyen doğal davranışlarda bulunurken, bir yandan da o **türden** bir hayvanla nasıl boğuşmak gerektiği konusunda bildiklerine dayanarak bir takım bilinçli davranışlarda bulunur. İnsanın böyle bilinçli davranışları, kendisi ayrımına varsa da varmasa da, "Boğuştuğum hayvan bir kurt (yani kurt türünden bir hayvan) olduğuna göre elimdeki sopayı onun gözüne, iki kulağının arasına vb. vurmak en etkili yoldur" türünden düşüncelere dayanır. İşte bu düşüncelerde ortaya çıkan 'kurt' 'sopa', 'göz' 'kulak' vb. dil-dışı gerçek nesnelerdir.

Bu 'dilsel' ve 'dil-dışı' ayrımının en önemli uygulama alanlarından biri de özel adlarla ilgilidir. Yakın zamanlara gelinceye dek özel adların, adı oldukları şeylerle ilgili olarak hiç bir anlamlarının bulunmadığı, bunların doğruca, adı oldukları gerçek nesnenin yerini tuttuğu kabul edilirdi. Oysa yukarıdaki açıklamalar "şu nesne" biçimindeki bir göstermenin bile o nesneyi ancak dolaylı yoldan belirlediğini gösterdiğine göre, bir özel adın da dış dünyada adlandırdığı nesnenin yerini tuttuğu kabul edilemez. Özel adların, sözcük olarak, adlandırdıkları nesneyle ilgili bir anlamlarının bulunmadığı göz önünde tutulduğunda, bu kez de, bu adlarla dolaylı yoldan gösterdikleri dil-dışı nesneler arasında ne türden bir bağıntının bulunduğu sorusu ortaya çıkıyor. Bu soruyu bir örnek üzerinde yanıtlamaya çalışalım. Ünlü romancı Yaşar Kemal'in özel

adını oluşturan sözcüklerin romancının kişiliğiyle ilgili bir anlamı bulunmadığına göre, bu adın Yaşar Kemal'i belirlemek bakımından ne gibi bir anlamı olabileceğini araştırmamız gerekiyor.

'Yaşar Kemal' adını hiç işitmemiş ya da işitmişse bile bunun kimin adı olduğu üzerinde hiçbir bilgi edinmemiş olan bir kimse için bu adın herhangi bir anlamının bulunmadığı açıktır. Demek ki bir özel adın anlamı o adın adlandırdığı şey üzerinde bir şeylerin bilinmesine bağlı oluyor. Yaşar Kemal'ın yalnızca ünlü bir romancı olduğunu bilen birisi için bu adın anlamı "ünlü bir romancı", onun **İnce Memet**'in yazarı olduğunu bilen için de anlamı "**İnce Memet**'in yazarı"dır. Demek ki aynı özel ad bir kimseyi "**İnce Memet**'in yazarı" olarak tanıyanlar, onu "**Orta Direk**'in yazarı" olarak tanıyanlar, onu "kendisinin bütün kitaplarının yazarı" olarak tanıyanlar ve onu hem romanları hem de günlük yaşamıyla tanıyanlar için ayrı ayrı anlamlara gelmektedir. Buna karşı dil-dışı Yaşar Kemal onu değişik yollardan bilenlerin **dolaylı olarak** gösterdikleri varlıktır. (Doğal olarak burada Yaşar Kemal üzerine bir şeyler bildiklerini düşündüğümüz kimselerin bu bilgilerinin **doğru** olduğunu kabul ediyoruz, yoksa aynı dil-dışı varlığı göstermezler). Öte yandan, aynı adın anlamı, yazarı yalnızca, diyelim "**İnce Memet**'in yazarı" olarak tanıyanlar için de değişik olabilir. Bunlardan birine göre bu ad Türkçedeki en güzel romanı yazan kimsenin, öteki için de orta değerde bir romanın yazarının adı olabilir.

Bu dolaylı yoldan anlatma konusunun felsefede ilk olarak Locke'un şu gözleminde ortaya çıktığını sanıyorum:

> yalın idelerin ve cisimlerin adları,dolaysız olarak imledikleri, zihindeki soyut idelerle birlikte, kendi özgün biçimlerinin ondan türemiş olduğu bir varoluşu da anıştırırlar (intimate)."[2]

Locke bu anlatımıyla, cisim adlarının gerçekteki cisimlerin yerini tutmayıp onları yalnızca anıştırdıklarını öne sürdüğüne göre, onun, dış dünyadaki nesnelerden söz etmenin olanaksızlığını görmüş olduğu anlaşılıyor. Ancak Locke o anlatılamayan nesnelerin gerçekteki varoluşlarını yadsımayı hiç düşünmemekte, tersine bu adların özgün biçimlerinin o gerçekteki nesnelerden türetilmiş olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Buna karşı Locke'un bu konu üzerinde yeterince durmadığı, özel adlarla, adlandırdıkları nesneler arasındaki bağıntı konusunda bir açıklık getirmediği söylenebilir. Locke'un, yeri geldikçe, **genel ideler**'in dışında bir de **tikel ideler**'den söz etmesi, onun, kimi idelerin doğadaki nesneleri **oldukları gibi** temsil ettiklerini yani kimi tasarımlarla doğadaki dil-dışı nesneler arasında bir tür özdeşlik bulunduğunu kabul etmek gibi bir yanılgıya düşmüş olabileceğini düşündürmektedir. Eğer böyle bir yanılgıya düşmüşse bile, yukarıda kendisinden yaptığımız alıntı, onun, zihinle dış dünya arasındaki ilişkiyi doğru olarak kavradığından kuşku duymanın yersiz olduğunu gösterir. Ancak yine de, Locke'un tikel nesnelerin zihnimizdeki tasarımları üzerinde açık bir görüş ortaya koymadığını da kabul etmek gerekir.

Locke'tan sonra J. S. Mill aynı konuyu çok değişik bir görüşle ele almıştır. O, Hobbes ve Locke'un tasarımcı görüşlerine kesinlikle karşı çıkmaktadır. Ona göre, adlar zihinlerimizdeki ideleri değil, doğruca, ilgili oldukları nesneleri imler. Böylece, genel adlar o nesneleri bir yandan betimleme (connotation) bir yandan da gösterme (denotation) işlevini görür. Mill şöyle diyor.

> "Genel ad, özneleri dolaysız, öznitelikleri (attributes) dolaylı olarak imler; özneleri **gösterir**, öznitelikleri içerir ya da gerektirir ya da belirtir ve buna **betimler** diyeceğiz. Bunlar betimleyici adlardır".[3] Öte yandan: "Özel adlar betimleyici değildir, bunlar adlandırdıkları bireyleri gösterir. Fakat bunlar bu bireylere ilişkin herhangi bir yüklemi göstermez ya,

da gerektirmez"[4]

Mill'in bu görüşleri, konunun epistemolojik yönünü bir yana bırakarak yalnızca sözcüklerin kullanılma biçimlerini irdelemekle yetinen bir yöntemin ürünüdür ve böyle bir yöntemin doğru bir sonuç elde etmek için yeterli olmadığını gösterir. Gerçekte daha Skolastik felsefede, adların nesnelerin yerini tuttuğu görüşünün ad-nesne bağıntısını açıklamakta yetersiz kaldığı görülmüştü. "Bu adada gül vardır" önermesindeki 'gül' sözcüğünün adadaki güllerin ya da o güllerden herhangi birinin, yerini tuttuğu kabul edilse bile "Bu adada gül yoktur" önermesindeki 'gül' sözcüğünün hangi nesnenin yerini tuttuğu sorusu yanıtsız kalıyordu. Belki bu güçlükten de etkilenen, Frege, Russel ve Wittgenstein gibi günümüze yakın kimi düşünürlerin konuyu yine dilsel çözümleme yöntemiyle ele aldıklarını, fakat Frege'nin özel adlar konusunda elde ettiklerinin dışında, önemli sonuçlara ulaşamadıklarını görüyoruz.

Frege "a ile b özdeştir" önermesini irdeleyerek yeni bir çözüme yöneldi. a ile b nin özdeş olduğunu söylediğimize göre, bu adların yerini tuttukları nesnelerin birbirleriyle özdeş olmaları gerekir. Eğer a ve b nin anlamları, yerini tuttukları nesnelerle özdeşse bu iki adın anlamlarının da özdeş olması, yani yukarıdaki önermenin çözümsel (analytic) olması, gerekir. Oysa Sabah Yıldızıyla Akşam Yıldızının aynı yıldız olduğunu bildiren önermenin doğrulanması deneysel bilgileri gerektirdiğinden bu önerme bireşimseldir (synthetic). Böylece Frege anıştırma [5] sorununun özel adlarla ilgili bölümüne yukarıda elde ettiğimize uygun bir çözüm getirmiş oluyor.

Ancak, Frege'nin bu örneğindeki özel adların, "Akşam Yıldızı" ve "Sabah Yıldızı" gibi, kendi başlarına, hem de konuyla ilgiliymiş gibi görünen birer anlamları bulunan cümleciklerden (phrases) yapılmış olması, açıklamada yine de bulanık bir bölümün kalmasına neden oluyor. Oysa aynı nesneye, konuyla ilgili hiçbir anlamları bulunmayan iki sözcüğün iki ayrı özel ad olarak verildiği durumlar vardır. Örneğin Türkçede yukarıda adı geçen yıldıza hem Venüs hem de Zühre adı verilir. Eğer Frege de böyle bir örnek alıp da "Hem Venüs hem de Zühre aynı dil-dışı nesneyi anıştırırlar, oysa bunu bilmeyen bir kimse, Venüsü, akşam vaktinde gökyüzünün belli bir yerinde görülen bir yıldız, Zühreyi de sabah vaktinde gökyüzünün başka bir yerinde görülen bir yıldız sanabilir ve böylece, o kimse için, aynı yıldızın iki adı olan 'Venüs' ve 'Zühre' sözcüklerinin anlamları ayrı olurdu" demiş olsaydı, kendi başlarına bir anlamları bulunmayan 'Venüs' ve 'Zühre' sözcüklerinin, özel ad olarak kullanım yoluyla, birer anlam kazandıklarını daha iyi anlatmış olurdu.

Bir kez özel adların anlamlarıyla anıştırdıkları nesnelerin ayrı şeyler olduğu kabul edilince, genel adlar için de durumun aynı olduğunu yani dış dünyanın nesnelerinden, anıştırmanın dışında, doğrudan söz etme olanağının bulunmadığını, kabul etmek büsbütün kolaylaşmış olur. Böylece, yukarıda epistemolojik (kimilerine göre de ruhbilimsel) yoldan elde edilen sonucun, en azından bir bölümünü, Frege'nin de dilsel çözümleme yoluyla elde etmiş olduğunu görüyoruz. B. Russell'ın, kendisinin katılmadığını bildirerek verdiği örnek, Frege'nin ortaya attığı kuralı bütün sonuçlarıyla birlikte kabul ettiğini gösteriyor:

> "Frege'ye göre 'Mont Blanc 1000 metreden yüksektir önermesinde, önermenin anlamının bir oluşturucusu olan şey gerçekteki dağ değil 'Mont Blanc'' sözcüğünün anlamıdır"[6]

Frege'nin görüşü çok açık biçimde ortaya konmuştur. Ancak burada da 'Mont Blanc' adının anlamının Türkçeye 'Ak Dağ' olarak çevrilebilecek olan sözcük anlamı olmayıp, bu önermeyi söyleyen ya da bunların kendilerine söylendiği kimselerin bu dağla ilgili olarak bildikleri şeyler olduğunun unutulmaması gerekir. Oysa B. Russell Frege'nin bu görüşüne temelden karşı çıkmaktadır. Ona göre:

" 'İngiltere Kralı keldir' dediğimiz zaman, öyle görünüyor ki, bu, 'İngiltere Kralı'nın karmaşık anlamı üzerine değil, anlamla gösterilmiş (denoted) olan gerçek adam üzerine bir bildirimdir"[7]

Bu görüş, temelde, J. S. Mill'in görüşünden bir ayrım göstermiyor. Ancak yine de B. Russell kimi yenilikler getirmektedir. O, yukarıdaki örnekte, özel ad olarak 'İngiltere Kralı' gibi, konuyla ilgili bir anlamı olan cümleciği özel olarak seçmiştir. Ona göre 'İngiltere Kralı'nın anlamı bu sözleri söyleyen ya da dinleyen kimselerin bu kral üzerine bildikleri şey değil, doğruca, yan yana gelen anlamlı iki sözcüğün birlikte oluşturdukları dilbilgisel anlamdır ve bu anlam, bizim ancak anıştırabilir olduğunu belirttiğimiz o gerçekteki kralı bir yoldan göstermiş oluyor. Burada "Ali keldir" dediğimiz zaman " 'Ali' sözcüğü gerçekteki adamı hangi anlamıyla gösteriyor?" sorusu ortaya çıkmış gibi görünüyor. Fakat Russell için anlamsız özel adlar bir sorun oluşturmaz. O türden özel adlar, ilgili oldukları nesneleri, araya anlamla ilgili bir bağlantı girmeden, doğrudan doğruya gösterirler. Öte yandan, yine Russell'a göre "Fransa Kralı keldir" önermesi,Fransa'nın bir kralının bulunmayışı yüzünden, doğru ya da yanlış olduğu söylenemeyecek türden bulanık bir anlam kazanır ve bu bulanıklık da, özel ad yerine, kendisinin "gösterici cümlecikler" (denoting phrases) dediği böyle deyimler kullanılmasından doğar. Russell'a göre genel adlar için de buna benzer bir durum vardır. "Odada bir tek adam (one man) vardı" önermesindeki 'adam' adı açıkça gerçek adamı gösterir; buna karşı "Yoldan bir adam (a man) geçiyordu" önermesindeki 'adam' adının gösterdiği gerçek adam yoktur.

İşte B. Russell, kendisinin kimi önermelerde bulunduğunu kabul ettiği bu bulanıklıktan kurtulmak için bu "gösterici cümlecikler" yerine açık anlamlı betimlemeler koymak gerektiğini öne sürüyor. Örneğin "Waverly'nin yazarı bir adamdı" tümcesi yerine "Waverly'yi bir ve yalnızca bir varlık yazdı ve o varlık bir adamdı"[8] biçiminde bir tümce koymak gerekir. Sanırım bu son tümcede geçen 'bir' sözcüklerinden sonuncusunun kendi kuralına uymadığını gördüğü için, B. Russell, kendi önerdiği bu örneği de beğenmiyor ve tümcenin sonundaki "o varlık bir adamdı" bölümünde "o varlık 'adam' niteliğini taşıyordu" türünden bir değişiklik yapmayı uygun görüyor. Daha sonra bununla da yetinmeyererek "Scott Waverly'nin yazarıydı" tümcesinin açık biçiminin "x in Waverly'yi yazdığı x için her zaman yanlış değildir ve eğer y Waverly'yi yazdıysa y, x ile özdeştir ve Scott x ile özdeştir"[9] olduğunu öne sürecek kadar ileri gidiyor. Ancak, hangi koşullar altında olursa olsun, genel adların da özel adların da anlamlarının nesneler olması ya da adların nesnelerin yerini tutması olanaksız olduğuna göre, önermelerin dilbilimsel biçimleri üzerinde yapılan değiştirmelerin Russell'ın istediği türden bir yarar sağlaması olanaksızdır.

Gerçekte, genel ve özel adların anlamları ve anıştırma işlevleri iyi anlaşıldığında B. Russell'ın yaptığı türden düzenlemeler yalnız yararsız değil gereksizdir de. Çünkü adların anlamlarıyla ilgili olarak onun çözmeye çalıştığı türden sorunlar yoktur. Örneğin "Bu adada gül yoktur" önermesinde söz konusu olan durum 'gül' sözcüğünün doğadaki bir nesnenin yerini tutmadığı değil, bu adın bir gerçek nesneyi anıştırmadığıdır. Bir adın her zaman gerçekteki bir şeyi anıştırmasıysa gerekli değildir. "Fransa Kralı keldir" önermesi "Fransa Kralı olan gerçek bir adam vardır ve bu adam keldir" biçiminde açıklanabilir ve tümcenin böyle anlaşılması için bu açıklamanın edimsel olarak yapılmasına gerek yoktur. "Ahmet keldir" tümcesi 'Ahmet' adında insansal bir varlığı anıştırdığı gibi "Fransa Kralı keldir" tümcesi de Fransanın kralı olan gerçek bir adamı anıştırır. Ancak, birinci tümcenin anlamlı olması için söyleyenle dinleyenin 'Ahmet' adındaki kimse üzerinde az çok bilgileri olması gerekirken, ikinci tümcenin anlamlı olması Fransa'nın ne olduğu üzerinde az çok bilgiyi gerektirir. Tümce bu yoldan anlam kazandıktan sonra, eğer Fransa'nın bir kralı yoksa, o tümceyi söyleyen ya yanlış bir

şey ya da yalan söylemiş olur. Yalan ve yanlışın bir takım dilbilgisel düzenlemelerle önlenmesi de olanaksızdır.

B. Russell'ın adlarla nesneler arasındaki bağıntıyla ilgili bu yanılgısı, onu, inançlarla, dolayısıyla da bu inançları dile getiren önermelerle, olgular arasındaki bağıntı konusunda daha da önemli yanlışlıklara götürmüştür. Russell şöyle diyor:

> "Dikkatinizi çekmek istediğim ilk apaçıklık (truism) dünyanın olgular (facts) içerdiği ve biz onlar üzerine ne düşünürsek düşünelim onların neyse o olduklarıdır; ve ayrıca inançlar vardır ve bunlar olgulara yöneltirler ve olgulara yöneltmeleriyle doğru ya da yanlış olurlar"[10]

Burada 'yöneltme' diye çevirdiğim sözcük 'reference'tır, fakat Russell'ın bu sözcüğü 'dolaylı anlatma' ya da 'anıştırma' değil, doğruca 'anlatma' anlamında kullandığı anlaşılıyor. Çünkü biraz sonra şöyle diyecektir:

> "Dış dünya bir takım tikellerle büsbütün doldurulamamıştır; benim olgular dediğim, tıpkı tikel iskemle ve masalar gibi dış dünyanın birer parçası olup birer tümceyle anlattığımız (burada doğruca 'express' sözcüğünü kullanıyor. V. H.) türden şeyleri de hesaba katmamız gerekiyor."[11]

Yani Russell'a göre tümceler olguları **anlatırlar**. Bu, tümcelerin anlamının olgular olduğunu söylemektir ki, adların **anlamının** nesneler olduğunu söylemeye bakışla daha büyük bir yanılgıdır. Nesneler, genellikle, uzay içinde sınırları belli bir yer kapladıklarından, bir adın ilgili olduğu nesneyi "Bu ad bu nesneyi anlatıyor" diye gösterebilirsiniz. Adlar nesneleri **anlatmadığına** göre bu tümce yanlıştır, fakat yine de anlamlı bir tümcedir, çünkü gösterdiğiniz nesne bellidir. Buna karşı "Kitap masanın üstündedir" önermesiyle ilgili olarak gösterebileceğiniz bir **olgu** yoktur. Masayla onun üstündeki kitabı birine gösterdiğiniz zaman, gösterdiğiniz olgunun "Bu masayla bu kitap benimdir", "Kitap masanın üstündedir", "Bu odada bir masayla bir kitap vardır" vb. tümcelerinden hangisiyle ilgili olduğunu gösteremezsiniz. Bu durumda Russell'ın, önermelerin anlamı konusunda kabul edilebilir bir açıklama getirmesinin olanaksız olduğu açıktır.

Wittgenstein için de durum böyledir. Onun, Tractatus döneminde, sözcüklerin anlamının nesneler olduğu görüşüne sıkıca sarıldığı görülür. Önermelerin anlamının olgular olamayacağını kabul eder, fakat bu, eğer önermelerin anlamı olgular olsaydı, bir olgunun bulunmadığını bildiren bir önermenin anlamsız olması gerekeceği türünden, Skolastik felsefeden esinlenmiş bir gerekçeye dayanır. Yoksa o da, B. Russell'da olduğu gibi, kendiliğinden belirlenmiş olguların bulunmadığı gerçeğini görebilmiş değildir. Öyle ki o, olguları da tikel şeyler gibi dış dünyanın birer parçası olarak gören B. Russell'dan daha da ileri giderek "Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil"[12] tümcesini kitabının ikinci tümcesi olarak ortaya koymuştur. Öte yandan yine Wittgenstein, örneğin "Kitap masanın üstündedir" önermesinin "kitabın masanın üstünde olduğunu gösterdiği" türünden bir açıklamanın bir eşsöz (tautology) olmaktan öteye gitmediğini de gördüğü için, bütün kitabı boyunca, doğadaki olayların önermeler yoluyla bir tür resminin çizilmesinin ya da modelinin yapılmasının ne yoldan gerçekleştirilebileceğini araştırmıştır. Bu, bir yandan, olmayan bir şeyin fotoğrafını çekmek, bir yandan da, Gorgias'ın çok öncelerden olanaksızlığını belirttiği bir şeyi, renkleri, kokuları vb. seslerle **anlatmayı**, başarmaya çalışmak gibi iki başarısızlık nedenini birlikte taşıyan bir girişimdir.

Sonraki Wittgenstein, adların anlamının onların karşılığı olan nesneler olmadığını

görmüş ve şöyle söylemiştir:

> "...'anlam' sözcüğü, sözcüğün 'karşılığı' olan şey anlamında kullanılırsa yanlış kullanılmış olur. Bu, bir adın anlamını o adı taşıyan nesneyle karıştırmak olur. Mr. N. N. öldüğünde o adı taşıyanın öldüğü söylenir, anlamın öldüğü değil. Bunu söylemekse saçma olurdu, çünkü adın anlamı kalmadığı zaman 'Mr. N. N. öldü' demenin de anlamı kalmaz."[13]

Biraz sonra da şöyle diyecektir:

> "Adın dildeki anlamı yok edilemez olmalı; çünkü yok edilebilir olan her şeyin yok edilmiş olduğu olgu durumlarının betimlenebilmesi olanağı da bulunmalıdır. Bu betimlemeler de sözcükleri içerecektir; demek bu sözcüklerin karşılığı olan şeyler yok edilemezler, çünkü o zaman sözcükler anlamsız olurdu"[14]

Böylece Wittgenstein, özellikle bu son alıntıdan anlaşıldığına göre, adların imlediği şeylerin yok edilemez türden bir şeyler olması gerektiğini görmüş, bunu çok incelikli ve parlak bir biçim içinde anlatmış, fakat bu yok edilemez şeylerin bir takım zihinsel kavramlardan başka bir şey olamayacağını görememiştir. Onun zihinsel durumlara karşı çıkmak için gösterdiği gerekçelerin geçersiz olduğunu başka bir yazımda [15] belirtmeye çalışmıştım. Fakat o bu gerekçeleri geçerli saymış ve sözcüklerle o sözcüklerin anıştırdığı şeyler arasında ortaya çıkan zihinsel durumları bir yana bırakarak, anlamı doğruca kullanımla özdeşleştiren bir kurama yönelmiştir. **Philosophical Investigations**'ın temelindeki bu yanlış kurama karşın, kitabın pek çok kimselerce başyapıt olarak kabul edilmesinin, bir yandan, sözcüklerle kavramlar arasındaki, özdeşliğe yaklaşan sıkı bağlılık yüzünden, kavramlarla ilgili olarak söylenebilecek her şeyin sözcüklerle ilgiliymiş gibi söylenmesindeki tutarsızlığın örtülü kalışıyla, bir yandan da, yukarıdaki alıntılarda da kendini gösteren ve Wittgenstein'dan başkasında pek az rastlanan son derecede parlak ve incelikli çözumleme biçimleriyle açıklanabileceğini sanıyorum.

Böylece, adlarla nesneler ya da önermelerle olgu durumları arasında dolaysız bir bağlantı kurma çabalarının başarıya ulaşmasının olanaksızlığı ortadayken, dış dünyanın nesnelerini dolaysız olarak algılayamadığımızı öne sürmenin sağduyuya aykırı olduğunu kabul eden ve bunu idealizme karşı çıkmanın bir yolu olarak gören bir anlayışın en yaygın düşünce akımı olarak günümüz felsefesi içinde yer aldığını görüyoruz. Şu ya da bu türden bir gerçekçilik taşıdığı öne sürülen bu düşünce biçimine göre "Bir dış dünya vardır ve bu, algılarımızla bir tür benzerlik içindedir."[16] Bu düşüncenin, bu durumuyla, idealizme karşı çıkacak bir gücü bulunduğunu kabul etmek zordur. Çünkü hangi deneylerimizin ürünü olduğunu belirtmeden bir 'dış dünya'nın varolduğunu bildiren tümcenin bir şeyler bildirdiğini kabul etmek, istense de istenmese de, "Zihnimizde doğuştan bir 'dış dünya' kavramı vardır ve bizim dışımızda varolduğunu kabul ettiğimiz dış dünya işte o kavramın karşılığıdır" anlamına gelir ki, bu, Platon'unkini de aşan bir idealizmin belirtisidir. Çünkü Platon dış dünyayı, ruhun eskiden bildiği kavramları (ideaları) anımsamasının **nedeni** olarak gösterir.

Öte yandan, böyle bir dış dünyanın varoluşu bir yoldan kabul edilse bile onun "algılarımla bir tür benzerlik içinde bulunduğu" neye dayanarak söylenebilir? Dış dünyanın algılarımızın nedeni olduğu kabul edilmiş bile olsa neden-etki bağıntısını bir benzerliğin dayanağı olarak ileri sürmek olanaksız görünüyor. Bedenimizin bir yerine iğne batmasının bir acı duyumuna **neden** olduğunu biliyoruz. Bir acı duyumuyla bir iğne ya da iğne batması arasında ne gibi bir benzerlikten söz edilebilir? Öyle görünüyor ki "Tanrıların bizi aldatmayacağı" türünden bir varsayıma dayanmadan algılarımızla dış

dünya arasında bir benzerlik bulunduğu öne sürülemez. (Locke'taki gibi birincil niteliklerle bunların neden oldukları ideler arasındaki benzerliğin nereden geldiğini biraz sonra göreceğiz). Yani algılamanın deneysel bir açıklamasını yapmadan yalnızca dış dünyanın varoluşunu ve bunun algılarımızla benzerliğini **a priori** olarak kabul edivermekle idealizmden kurtulunmuş olmuyor. Gerçekte Platon ve Kant gibi büyük idealist filozofların idealizmi, dış dünyadaki nesneleri yadsımalarından değil (çünkü bunu yadsımazlar) idealar, kategoriler, kavramlar gibi bir takım bilgi ögelerinin deneyden elde edilebileceğini görememelerinden yani onları **a priori** olarak kabul edişlerinden gelir.

Algısal gerçekçiliğe göre, dış dünyanın nesne ve olaylarını doğrudan algılamayıp, bunların bilgisini, onların zihnimizdeki tasarımları aracılığıyla elde ettiğimizi öne sürmek "kavrayış ile kavranılan şeyi birbirine karıştırmak, bunları birbirine yedirmektir".[17] Arda Denkel'e göre bu karıştırma, ya kavrayışı kavranılanla ya da kavranılanı kavrayışa örtüştürme yoluyla oluyor ve bunlardan birincisi, en büyük temsilcisi Platon olan nesnel idealizme götürürken, ikincisi de kendisinin epistemizm (bilgicilik) adını verdiği bir tür öznel idealizme götürüyor. Kavranılanla kavrayışı örtüştürdüğü öne sürülen ve 'bilgiselcilik' olarak nitelenen bu ikinci türden felsefe anlayışı, benim, varoluşun ancak bilgi yönünden açıklanabileceğini kabul eden görüşlerime uygun göründüğü için ben bu anlayış üzerinde duracağım ve yukarıda açıkladığım 'anıştırma' kavramının ışığı altında, o anlayışın, ne öznel ne de nesnel, herhangi türden bir idealizme götürmediğini belirtmeye çalışacağım.

Kavranılan şeyle kavrayışın birbirine karıştırılması (benim görüşüme göre özdeşleştirilmesi) söz konusu olduğuna göre, önce, 'kavranılan şey'in ne olduğu üzerinde bir karara varmak gerekiyor. Denkel'e göre kavradığım şey örneğin "önüme baktığımda gördüğüm şu kâğıttır" Oysa, yukarıda, bir dış nesneyi **kendisi olarak** kavramanın da ondan söz etmenin de olanaksız olduğunu belirtmeye çalışmıştım. Buna göre 'kavranan şey' diyerek kendisinden söz ettiğimiz şey de, ancak anıştırma yoluyla belirleyebildiğimiz dışardaki kâğıt değil, zihnimizdeki tasarım olabilir. Bu durumda, birbiriyle karıştırıldığı öne sürülen (ve benim özdeş olduklarını kabul ettiğim) şeyler, kavrama edimiyle dış dünyadaki herhangi bir nesne değil, doğruca, 'kavrayış' dediğimiz bir zihinsel edimle 'tasarım' dediğimiz bir **zihinsel** ya da **düşünsel** nesnedir. Burada 'zihinsel nesne' derken, kafa tasımızın içinde ve beynimizin herhangi bir yerinde, bir kum tanesinin, ya da en azından bir lekenin, ortaya çıktığı gibi ortaya çıkmış herhangi bir nesneden söz etmediğimiz açıktır. Hatta bu zihinsel nesnenin doğuşunun nedeni olarak, beynin herhangi bir hücresinde, ortaya çıktığının kabul edilmesi gerektiğini sandığım belli belirsiz fiziksel değişmeler de ayrı bir konudur. Zihinsel nesnelerin **ne** olduğunu ve bunların **yerinin** neresi olduğunu soranlara verilecek en uygun yanıt "Düşte gördüğümüz bir dağ ve onun yeri nasıl şeylerse zihinsel nesneyle onun yeri de öyle şeylerdir" olabilir Bir de zihinsel etkinlerimizin nesnelerinin tasarımlar olduğu kabul edilse bile, ne türden olursa olsun bir takım **nesnelerin** bir zihinsel **edim** olan kavrayışla nasıl özdeş olacağı sorulabilir. Oysa bu, zihinsel edimlerin özelliğidir. İnsanda, biri tasarım kuran, öteki de o tasarımı kavrayan, olmak üzere iki ayrı öznenin bulunduğu düşünülemez. Bir tasarımın ortaya çıkışı onun kavranışıyla aynı şeydir.

Bu durumda, kavrayışla kavranılan şeyi özdeşleştirmenin idealizmle bir ilgisi yoktur. Bu özdeşleştirmeyi yapan kimse için, dış nesneler dış dünyadaki yerlerinde durmaktadır. Onları anıştırma yoluyla belirleyebilir, her birinin, bizi ya da kendi çevresini ne gibi etkiler altında bırakan **hangi türden** bir şey olduğunu bilebiliriz. Fakat kavradığımız, ya da sözünü ettiğimiz, şeyler o tür dış nesneler değil zihnimizdeki tasarımlardır. Ancak bu kez de, eğer düşüncemiz (dolayısıyla da bilgimiz) kendi tasarımlarımızın dışına çıkamıyorsa bu tasarımların birer **sanrı** olmadığını, sanrı olmadıklarının kabul edilmesi durumunda da, bunların, kendilerinin nedeni olan nesnelere ne ölçüde benzediğini nasıl bilebileceğimiz sorusu ortaya atılıyor. Bu, genellikle Locke'un tasarımcı felse-

fesine karşı ortaya atılan bir sorudur. Ancak, kimi felsefeciler, Locke'u kendi idealizm suçlamalarının dışında bırakmak için onu yanlış yorumlama yolunu tutmuşlardır. Arda Denkel de, hem tasarımlarımızı aşmadıkça onların sanrı olmadığını bilemeyeceğimizi öne sürüp, hem de, Locke'un felsefesi üzerinde şimdilik durmayacağını söylemekle birlikte, onun "su katılmamış bir Gerçekçi" olduğunu kabul ettiğine göre, onun da bu yanlış yorumculara katıldığı düşünülebilir.

Locke'u idealizmden kurtarmak için onu yanlış yorumlamanın tümüyle gereksiz olmasına karşın bu yola baş vuranlar öylesine çoktur ki, ben burada bunlardan iki örnek alarak tasarımcılıkla dış dünyanın bağıntısı konusuna bu yoldan açıklık getirmeye çalışacağım. Birinci örnek tartışma konusunu tam bir açıklıkla özetlediğinden, yapacağım alıntının biraz uzun olmasından çekinmeyeceğim. Locke'un ünlü yapıtının yayımcılarından biri olan Woozley, kitaba yazdığı Giriş'te, Locke'un tasarımcılığını eleştirenlerin onun felsefesini anlayış biçimlerini şöyle özetliyor:

> bütün duyu-deneyleri, ve bilgi ve inancın kendisinden üretildiği her şey, kaçınılmaz olarak ikinci eldendir. Biz hiçbir zaman dış dünyadaki nesne ve olayları dolaysız olarak deneyimizden geçiremeyiz, deneyimize giren şeyler, ancak, dışarıda geçen şeylerin vekilleri durumundaki kendi idelerimizdir... İdelerimizin çemberi dışına hiç çıkamayız... Bundan iki sonuç çıkar: birincisi, Locke'un, bir yandan bütün insan deney ve bilgisinin kendisiyle sınırlı olduğu ideler dünyasına, bir yandan da buna bir tür nedensellikle bağlı olan büsbütün ayrı bir zihin-dışı dünyaya inanmış bir epistemolojik ikici olduğu biçimindeki genel sonuçtur; ikincisi de, onun, bizim zihinden-bağımsız dünyadaki hiçbir şeyi gözlemleyemediğimiz, ve onun üzerine bildiğimiz her şeyi ancak erişebildiğimiz biricik şeyler olan vekil-ideleri inceleme yoluyla bilebildiğimiz biçimindeki kaba bir tasarımsal algı kuramı savunduğu biçimindeki özel sonuçtur".(18)

Woozley'e göre, eğer Locke'un ideler görüşü buysa, buna yapılacak karşı çıkmalar öylesine ilksel, öylesine açıktır ki, bunları göstermek için bir Berkeley'e gerek yoktur. Oysa Locke'un tasarımcı felsefesi üzerine burada söylenmiş olan hemen her şey doğrudur. Hatta "epistemolojik ikicilik"in Descartes'çı ikicilikle hiç bir ilişkisinin bulunmadığı bir anlamda, Locke'un felsefesini **epistemolojik ikici** olarak nitelemekte de bir sakınca yoktur. Ayrıca, zihinsel açıdan tasarımlarımızın dışına çıkmanın olanaksız olduğunu kabul etmek **kaba** bir tasarımcılıksa Locke'un kaba bir tasarımcı olduğu da doğrudur. Yukarıda 'anıştırma' *(intimate)* terimini *kullanışımın gerekçesini açıklamak* üzere Locke'tan aldığım tümce, onun dış dünya nesneleriyle zihinsel ilişkinin ancak dolaylı yoldan kurulabileceğini düşündüğünü açıkça göstermektedir. Gerçi Locke'un, özel adlarla nesnelerin bağıntısı konusuna bir açıklık getirmemiş olması bir yana, tikel nesnelerin dolaysız idelerini edenebileceğimizi kabul etmek gibi, kendi felsefesiyle bağdaşması olanaksız tutumlar üstlendiği durumlara da rastlanır. Fakat bu tutarsızlıklar, Locke'un, felsefesini tam bir açıklığa kavuşturmasını sağlayacak önemli eleştirilerle karşılaşmadan ölmüş olmasıyla açıklanabilecek ve felsefesinin ana çizgilerini değiştirmeyecek türden kusurlardır.

Woozley, Locke'un düşüncesini yukardaki gibi özetledikten sonra, kendisine göre bir ilk-sınıf felsefe öğrencisinin bile bulmakta güçlük çekmeyeceği yanlışlıkların şöyle özetlenebileceğini öne sürüyor:

> "... bunu anlamıyorum, çünkü bir resmin temsil ettiği şeyi hiç görmemişsem onun o şeye benzediğini nasıl bilebilirim? ... Buna göre, zihnimde sık sık ortaya çıkan bir at idesiyle bir santor idesinin kesinlikle aynı

olması gerekir; çünkü bu, aynı idenin her zaman aynı oluşundan başka bir şey değildir; fakat bunlardan hangisinin dışarda varolan şeye benzediğini, yazarımızın ilkelerine göre, ne o ne de bir başkası bilebilir".(19)

Woozley bu bölümü tırnak içinde verdikten sonra, buradaki düşüncelerin Locke'u eleştiren birisinin değil, Locke'un kendisinin Malebranche'ı eleştirirken ortaya attığı düşünceler olduğunu da ekleyerek, kaba bir tasarımcı felsefeye karşı ortaya atılan eleştirilerin (Arda Denkel'in de bu eleştirilere katıldığını sanıyorum V. H.) Locke'un kendisinden kaynaklandığını göstermeye, bu yüzden onun felsefesinin kaba tasarımcı olmaması gerektiğini kanıtlamaya çalışıyor. Oysa Locke yukarıdaki sözleri Malebranche'ın felsefesini eleştirirken söylüyor. Malebranche'a göre, özdeksel şeylerde tinsellik bulunmadığından, bunlar tinsel şeyler olan **ideleri** üretemez. Nesnelerin kendileri görünmez olup, bunları Tanrının zihnimizde yerleştirdiği ideler aracılığıyla görürüz. İşte Locke, görmediğimiz şeylerin bizdeki idelere benzeyip benzemediğini nasıl bilebiliriz, hatta **bizi etkilemediğini** kabul ettiğimiz şeylerin bizim dışımızda varolduklarını nasıl saptayabiliriz? diye soruyor ki bunda yerden göğe kadar haklıdır. Çünkü Locke'un kendi felsefesinde nesneleri, onların duyu organlarımızı etkiledikleri anlamında olmak üzere, görürüz, duyumsarız, tadarız, koklarız vb. Locke'ta 'at' idesiyle 'santor' idesi birbirinden ayrımlıdır, çünkü bizdeki 'at' karmaşık idesinin oluşturucuları arasında "üstüne binilebilirlik", "tekmesinin korku vermesi" gibi, dış dünyadaki bir nesnenin anıştırılmasını sağlayan bir takım idelerin bulunmasına karşın, 'santor' karmaşık idesinin oluşturucuları arasında o türden ifadeler yoktur.

Gerçekte, Locke'taki, birincil idelerin (niteliklerin değil) dış dünyadaki nedenlerine benzediği, ikincil idelerinse benzemediği görüşü öyle çok eleştirilmiştir ki bu durumu bir örnek üzerinde açıklığa kavuşturmanın büyük yarar sağlayacağını sanıyorum. Tam karşımda, benden üç adım ötede, aralarında birer karış açıklık bulunan, 1m. ×2m. boyutlarında, herhangi bir nedenle sallanır durumda bulunan, yeşil renkli üç tane paravan bulunduğunu düşünelim. Locke diyor ki: bu paravanlara baktığım zaman, bende, "üç adım uzaklık", "birer karış aralıklılık", "üç tanelik", "sallanırlık" ve "yeşillik" diyebileceğimiz başlıca beş görsel ide ortaya çıkar. Bunlardan ilk dördü birincil ideler-dir ve paravanlardaki, kendilerini üreten, uzamsal nitelikleri (ki bunlar birincil niteliklerdir) oldukları gibi yansıtırlar. Buna karşı 'yeşil' idesi, "yüzeylerin renk üretme gücü" denilen bir neteliğin ürünüdür ve bu rengin kendini üreten güçle bir benzerliği olamaz. Bu yüzden renk, ses, tad gibi duyumlar üreten ve ürettikleri idelere benzemeyen (benzemeleri de olanaksız olan) bu **güçlere** Locke "ikincil nitelikler" diyor.

Birincil niteliklerin benzerliği konusuna gelince, gerçekten, paravanlar doğrultusunda üç adım attığımda, paravanlara dokunmuş olmaktan gelen, bir dokunma duyumu, paravanları elle tuttuğumda bir sallanma duyumu, 1 ve 2 m. uzunluğunda cetvellerle ölçme yaptığımda, cetvellerin paravanlarla uç uca gelişinin görsel duyumu, paravanların arasını karışladığımda baş ve küçük parmaklarımın kendi yanlarındaki kenarlara değmesinin verdiği dokunsal ve görsel duyumlar ortaya çıkıyor. Bu durumda, paravanların uzaysal konumlarıyla ilgil tasarımların gerçekteki niteliklere uygun olduğu sonucuna, denetleme yoluyla, varmış oluyorum. Gerçi denetlemeyi de duyularımı kullanarak yaptığıma göre denetlememin gerçeğe uygunluğunu nereden bildiğim sorusu ortaya çıkabilir. Ancak, dokunma duyumuna dayanarak yaptığım denetlemeler, paravanların öte yanına nasıl geçebileceğim, yine paravanların yerlerini değiştirmek istediğim zaman onları nerelerinden nasıl tutacağım, kısacası, bu cisimlerle nasıl fiziksel ilişkiler kurabileceğim konularında bana bilgi verir. Oysa bu türden bilgiler, son aşamada, elde etmek istediğim şeyleri (yani hazları) nasıl elde edebileceğimin ve kaçınmak istediğim şeylerden (yani acılardan) nasıl kaçınabileceğimin bilgisidir ve bu da "dış dünyanın bilgisi" dediğimiz şeydir. Paravanların renkleriyle ilgili olarak böyle bir denetle-

me olanağı bulunmadığı gibi, ışığın olmadığı yerde renklerin de bulunmayışı ve buna benzer gözlemler gerçek paravanların yüzeylerinde renk bulunmadığını, renklerin yalnızca zihinlerimizde ortaya çıktığını gösterir. Hele ses duyumunun ortaya çıkış koşulları göz önünde tutulduğunda durum daha da açıktır. Yani idelerimizden bir bölümünün doğadaki niteliklere uygun olup bir bölümünün de uygun olmadığını söyleyebilmek için duyularımızın çemberini kırarak doğayla dolaysız yoldan **zihinsel** ilişkiler kurmak gerekmez. Doğayla sürekli olarak içinde bulunduğumuz fiziksel ilişkilerin neden olduğu haz ve acı duyumları ve bu duyumların belli kurallara göre ortaya çıktığının gözlemi bize bir dış dünyanın varoluşunu kabul ettirmek için yeterlidir.

Locke'un düşüncelerinin başka bir yanlış yorumu da, onun yaşamöyküsünü yazan ve Woozley'nin "Locke'un önde gelen bir çağdaş eleştiricisi" diye nitelediği R. I. Aaron'dan geliyor. Aaaron'a göre Locke'un görüşü şöyledir:

> "Zihin fiziksel nesneyi görmez. Onun gördüğü şey, zihinde bir yoldan varolan, fakat zihnin kendisi ya da değişimi olmayan, bir şeydir".(20)

Doğal olarak Woozley burada "zihnin fiziksel nesneyi görmediği" savına karşı çıkıyor. Oysa Locke'un öyle düşündüğü doğrudur. Aaron'da yanlış olan şey, zihnin, ilerde kimi filozofların duyu-verisi dediği şeyi gördüğüdür. Yukarıda da belirttiğim gibi, Locke'ta, önce bir duyumun ortaya çıkması sonra da zihnin onu görmesi diye nitelenebilecek iki olay yoktur. Locke'un felsefesinde düşünce etkinliği, kendisi bunu açıkça belirtmemiş olmakla birlikte, ortaya çıkan bir tasarımı görmek gibi, ne anlama geldiği belli olmayan bir etkinlik değil, doğruca, zihinde görsel bir tasarımın ortaya çıkışıdır.

Bütün bunlardan çıkan sonuç, zihnimizde bir takım tasarımların ortaya çıktığını kabul etmeden düşünsel etkinliklerimizin inandırıcı bir açıklamasını vermenin olanaksız olduğudur. Bir kez zihnimizde tasarımların ortaya çıktığını kabul ettikten sonra, zaman zaman bu tasarımların çemberini kırıp aralayarak dış dünyanın nesneleriyle dolaysız düşünsel ilişkiye girebileceğimizi öne sürmek, ileri doğru atılmış bir adımı geri almak olur.

Demokritos'un inanılması güç bir görüş gücüne dayanarak binlerce yıl önce ortaya attığı ve bilimin de yüzlerce yıldan beri doğrulamış olduğu olguları yeniden sorguya çekip, renklerin, seslerin, duyargaların, ağrıların ve başka her türden duyumların zihinsel ortaya-çıkışlar olup olmadığı konusunda kuşkuya kapılmanın felsefeye bir şey kazandıracağı düşünülemez. Algısal gerçekçilik yerine gerçek bir algı kuramı getirmenin yollarının Tasarımcı felsefenin doğru bir uygulanmasında aranması gerektiğini sanıyorum.

NOTLAR:

1) Felsefe Tartışmaları, 2. Kitap, s. 34-52
2) J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding, III, IV, 1
3) J. S. Mill, Logic, II, 5
4) Agy., II, 5
5) Buradaki 'anıştırma' kavramı için Frege 'bedeutung' sözcüğünü kullanmış ve bu sözcük İngilizceye 'reference' diye çevriliyor. Ben de daha önce, belki de A. Denkel'in 'yönletme' sözcüğünü biraz değiştirerek, 'yöneltme' sözcüğünü kullanıyordum. Fakat hem kavramı ilk ortaya atan Locke'un 'intimate' (ima etme, anıştırma) terimini kullandığını hem de 'reference'ın bu anlamlara da geldiğini düşünerek, Frege'den söz ederken de 'anıştırma' sözcüğünü kullanmayı yeğliyorum.
6) B. Russell, Logic and Knowledge, s. 46
7) Agy., s. 47

8) Agy., s. 51
9) Agy. s. 51
10) Agy., s. 182
11) Agy., s. 183
12) Tractatus 1.1
13) Philosophical Investigations, § 40
14) Agy., § 55
15) Felsefe Tartışmaları, 2. Kitap, s. 44
16) Arda Denkel, Nesne ve Doğası, s. 11
17) Arda Denkel, Felsefe Tartışmaları, 1. Kitap, s. 58
18) A. D. Woozley, J. Locke, An Essay ..., Introduction, s. 25-26
19) Agy., s. 27
20) Agy., s. 28

Çotuksöken, Betül. "Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema," Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(75-86).

GENEL ÇİZGİLERİYLE ORTAÇAĞ FELSEFESİ YA DA ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE BİRKAÇ TEMA (*)

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

Ayrıntılarda çok büyük farklılıkları olmakla birlikte, her çağın, her dönemin varolana bakışında, araştırıldığı zaman birbirine benzer yönler bulunabilir. Bir dönemi, bir çağı kavramanın yolu, hem onu diğerinden ayrı, hatta benzersiz kılan yönleriyle sergilemekten, hem de daha önceki dönem/dönemlerden, bakış açılarından, kavrayış biçimlerinden, düşünme doğrultularından neleri aldığını saptamaktan geçer. Başka deyişle, önceleri gizilgüç durumunda olan artık "yeni" denilen bir biçimle ve hatta içerikle nasıl ortaya çıkmıştır; "yeni"yi nasıl oluşturmuştur; onu "yeni kılan" ne olmuştur; üzerinde durulması gereken, herşeyden önce budur. İşte bütün bu açıklamalar, bizi, bir dönemi betimleme çabasına girdiğimizde temkinli olmaya çağırıyor. Kesin, hiç kuşku götürmeyecek denli belirgin, değişmez yargılamalardan kaçınmak artık bir görev oluyor bizler için.

Konumuz Ortaçağ olduğuna göre bu belirtilenleri gözardı etmeden, konumuza girebiliriz artık. Ortaçağın tarihlendirilişi oldukça büyük bir sorun oluşturmuştur felsefe ve kültür tarihçileri için. Bu konuda Gilson'a bir kulak verelim;şöyle diyor: "IX. yüzyıldan, XIV. yüzyıla değin gelişmiş olan felsefe öğretileri, genel olarak Ortaçağ felsefeleri adı altında gösterilir. Zamanla ilgili bu sınırlama, kuşkusuz, oldukça yapay bir nitelik taşımaktadır. Ortaçağ düşüncesinin, Ortaçağın kendi sınırları içinde sonuna varmış gibi düşünülemeyeceği ortadadır; XIII. yüzyıldan başlayarak yavaş yavaş biçimlenen ve XIV. yüzyıldan itibaren de gerçekten, modern dönemin ayırt edici bir niteleği olarak düşünülen bir felsefe tutumunun oluştuğu görülür." (E. Gilson, **La Philosophie au Moyen Âge. De Scot Erigène à G. d'Occam.** 1925 s. 3) Ortaçağın sonu ile ilgili olarak yapılan bu değerlendirme başlangıç dönemi için de yapılabilir. Antikçağ ile Ortaçağ arasına tam bir sınır konabilir mi? Ortaçağa doğru ani bir dönüşüm olmuş mudur? Ayrıca üretilen düşünceler salt felsefe adına mı üretilmiştir? Başlangıçta hiç de felsefî boyutu olmayan düşünceler, hangi düzlemde kendilerini sergilemişlerdir?

Herkesçe kabul edildiği gibi, Antikçağ bize çok yönlü düşünüşün en güzel örneğini vermiştir. Özellikle Helenistik dönem yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan yaşama biçimlerinin temelinde yer alacak olan düşünsel öndayanaklar açısından, düşünce tarihinin en zengin, en karmaşık dönemini sergilemektedir denebilir: Akılcı tutumların yanında mistik eğilimlerin kendilerine verimli ortamlar bulmaları, hatta bu ortamları yaratmaları, yaşamın içine doğrudan girmeleri, bir tür yaşama felsefeleri olarak asıl niteliklerini kazanmaları, daha sonraki düşünsel gelişimler için büyük önem taşımaktadır. Helenistik dönemde, insan yaşamına, bilinen sınırları içinde dünyaya yeni anlamlar yükleme denemeleri, kuramla-eylemi bütünleme çabaları, gündelik yaşayışı, kurgusal metafiziklerle kavrama istekleri içiçe girer. Stoacılık, özellikle Yeniplatonculuk düşünmenin yeni yöntemleri olarak çok kişiye seslenir.

İnsanlık dünyasına din olgusunu büyük bir ağırlıkla katan ama aslında metafizikselfelsefî söylemle pek bir alışverişi olmayan Yahudilik ve ardından gelen Hıristiyanlıkla

(*) 12 Mayıs 1988 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde yapılan konuşma

dinler, bu tektanrıcı dinler çok etkin olmaya başlar. Lange'nin dediği gibi "bütün tektanrıcı dinler içinde evrenin yoktan varlığa geldiği fikrini ilk olarak tasarlayan Yahudilik olmuştur" (F. A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, s. 107). Ancak, başka bir değerlendirmeyi yapan Gilson'a göre de "Yahudi dehası felsefî bir deha değildi; onların dehası dinsel nitelikliydi. Nasıl ki, felsefedeki ustalarımız Eski Yunanlılarsa, Yahudiler de din konusundaki ustalarımızdır. Yahudiler kendilerine özgü dinsel açınlamalarını kendilerine sakladıkları sürece, felsefeyle ilgili herhangi bir şey olmadı" (E. Gilson, **God and Pholosophy** ss. 40-41). Oysa Hıristiyanlar dinsel görüşlerine felsefeden bir temel arama, onları felsefeleştirme çabasına girdiler. İ. S. I.ve II. yüzyılda ortaya çıkan kimi düşünüş biçimleri bunun örneğidir.Gnostikler(x) ve Apologyacılar (xx)felsefeye ilişkin farklı tavırlar almanın birer ürünü olarak kendilerini gösterirler. Dolayısıyla, dinsel içeriği felsefeleştirenler Hıristiyanlar olmuştur: "Ben varım" diyen Tanrı herşeyin hatta felsefenin de ilkesi olmuştur artık. Kendi modern terminolojimizi kullanmak söz konusu olunca, Hıristiyan felsefesinin kendine özgü bir yapı içinde 'varoluşsal' bir felsefe olduğunu söylemek gerekir." (E. Gilson, **God and Philosophy**, s. 41)

Varolan toplumsal kurumları hiç bir zaman, doğrudan karşına almayı düşünmeyen Hıristiyanlık, toplumsal örgütlenişin her kademesine zaman içinde girmeyi başarmıştır. Çok farklı dinsel inanışların, akımların kol gezdiği Avrupa'da, Akdeniz uygarlığının egemen olduğu yörelerde, inancın gücünü hep önplanda tutma savaşımı sürüp gitmiştir. İnsanlara güven veren, onların her türlü sorununa çözüm getirmeyi vaad eden tavrıyla yandaşlarının sayısını günden güne artırmış ve önceki kültür dünyasıyla da bağını hiç koparmamıştır bu din. Dolayısıyla da, özgün olmasa da doğrudan Eski Yunan kaynaklarına dayalı olarak yaratılan Latin kültürünü ve böylelikle doğrudan olmasa da Eski Yunan kültürünü özümseme çabasına girmiştir. Kullanılan ve geliştirilen ortak dil (Latince), önceki zaman boyutunun kültür dünyasını bütünüyle bu insanlara açmıştır. Artık oluşturulan yeni kurumlar, salt inanca ilişkin gereksinimlerin doyurulduğu bir yer olmaktan çıkmış, birer kültür kurumu, yeni düşünüş biçimlerinin oluşup serpildiği yerler haline gelmiştir. M. de Wulf'un yerinde bir deyişiyle, bir anıt gibi yükselen felsefeye, düşün dünyasına yeni yeni taşlar eklemeye başlamıştır bu insanlar.

Ortaçağın başlangıçlarında nasıl bir insan tipi, düşünür tipi ile karşılaşıyoruz? Sanırım bunun en ilginç örneği Aurelius Augustinus olacaktır. Bir ayağı Antikçağda, ötekisi de Ortaçağın başlangıçlarında olan düşünürlerden biridir Augustinus. Augustinus'un yaşadığı dönem, her türlü yaşama serüveninin içinden geçmiş ve artık sonunda çileci bir yaşamı ilginç ve yaşamaya değer bulmaya başlamış insanlarla doludur. Augustinus da bunlardan biridir. Bu geçiş döneminde genellikle Yenipythagorasçı, Yeniplatoncu görüşler doğrultusunda kurgusal metafizikler söz konusudur. Roma'nın en canlı, en renkli son dönemini yaşayan biri olarak Augustinus, çağının tam bir temsilcisidir. Kuzey Afrika'nın kimi kentleri Roma, Milano gibi yörelerde, diğer deyişle çağını kuran kültür kentlerinde yaşamını sürdüren, çağının etkilerine uzak kalmayan, yeni eğilimle-

(x) Tinsel gizler bilimi, bilgisi demek olan **gnosis**'ten türemiştir. Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılında ortaya çıkan dinsel, felsefî birçok grubun ortak adı. Bunlar kimi zaman birbirleriyle uyumlu görüşler sergiledikleri gibi, kimi zaman da birbirlerine karşıt tutum içine girerler. Bu tür felsefî bir anlayış, Antikçağ Yunan felsefesini, Platonculuğu, Pythagorasçılığı, İlkçağın gizemsel edimlerini, Yahudiliği ve Hıristiyanlığı seçmeci bir tutumla birleştirmiştir. Gnostiklere göre dinler, mutlak bilginin sağlanmasında yetersizdir. Mutlak bilgiler, spekülatif ve gizemli bilgilerdir. İşte bu nedenle Hıristiyanlar, Gnostikleri sapkın olarak görür. Gnostikler, Hıristiyan dogmalarını yadsır; İsa, onlar için sıradan bir insandır. Tanrı'yı doğrudan doğruya, düşünce ile değil duygu ile bilme önemlidir gnostikler için. Bir gnostik olan Sinop'lu Markron'a göre, **Markos** incili gnosisten türemiştir. Origenes de gnostiklerden biridir. İskenderiye'li Clemens de bir gnostiktir.

(xx) Hıristiyanlığı savunmak üzere çeşitli yazılar yazanların ortak adıdır. Asurlu Tatianus örneğin, Hıristiyanlığı Yunan felsefesine karşı savunur. Justinus ise Hıristiyanlık ile Yunan düşüncesinin arasında bir uyum olduğunu dile getirir.

rin, yeni düşünüş biçimlerinin kendilerini götürdüğü son sınırlara değin gitmekten vazgeçmeyen ve edindiği bilgileri "yalın bilgiler" olmaktan çıkarıp yaşamına geçiren bir filozoftur Augustinus. Felsefeyle tanışmasını Cicero'ya, felsefi spekülasyonlar yapabilme gücünü de Plotinos'a borçlu olan Augustinus aynı zamanda, temelleri atılmakta olan yeni düşünüş biçiminin de, Ortaçağ felsefesinin de mimarlarından biridir.

Ortaçağ düşüncesini özetleyecek olan **Credo ut intelligam**'ın da ilk savunucusu olacaktır Augustinus. Tanrıbilimle, felsefenin kesiştiği noktada yer alan sorular ve bu sorulara ilişkin olarak gözler önüne serdiği çözüm denemeleri; onu, çok çeşitli yönlerden hep gündemde kalmayı başaran bir filozof haline getirmiştir. Felsefe literatürüne yeni bilme türleri de katan, bilgiyi özne ile nesnenin salt bir karşılaşması olarak görmeyip, özneye ilişkin bilmeyi bu arada önplana çıkaran tutumuyla farklılığını ortaya koymuştur. "Kendini bilme" sorununa yaklaşımını tanrıbilimsel ögelerle de zenginleştirmesi, bilmenin varoluşsal boyutuna yer vermesi, onu çok sonraları felsefenin gündemine girecek olan düşünüş biçimlerinin en verimli damarlarından bir durumuna getirmiştir; bu üstü kapalı adı geçen düşünme biçimi varoluşçuluktan başka bir şey değildir. Daha yukarıda da dendiği gibi, Ortaçağ felsefesi, bir Hıristiyan felsefesiyle kimi yerlerde ortak sorunları paylaşırken yine ortak olarak, varlığa, varoluşa ilişkin bir felsefe biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Augustinus'un kültür kalıtının yeni kuşaklara geçirilmesinde büyük payı olan **septem artes liberales**'e ilişkin çabaları da, ayrıca çağının yapısı gereği böyle bir eğitimden geçmiş olması da, Ortaçağda, daha sonraki yıllarda adeta kemikleşecek olan yeni bir düşünme modelinin doğmasına yol açmıştır.

Varlığa fenomenal boyutu ile bakmama eğilimi daha bu ilk yüzyıllarda belirgin bir biçimde kendini göstermiştir. Bu dönemi araştıran birçok felsefe tarihçisi haklı olarak, "Ortaçağın, doğası yoktu" diyecektir. İşte, gerçekten de Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesinin en ayırt edici, en karakteristik yanı sorunlarında kendini açığa vurur. Antikçağ filozofu "doğa nedir?", "evrenin ana maddesi, ilkesi nedir?" diye sorar. (E. Gilson, **God and Philosophy**, s. 44). Bundan böyle felsefede, varlığın bütününe ilişkin söylemler yer almaya başlayacak; gramer, retorik ve diyalektik aracılığıyla keskinleştirilmiş zihinler, en yüce varlığı kavramaya çalışacaklardır ve bu kavrayışların türce, bir sonsuzluğu yaşanacaktır âdeta; birbirinden çok farklı yaklaşımlar, tutumlar, anlatım biçimleri söz konusudur bundan böyle.

Her türlü dinsel inanıştan ayrı, salt bir biçimde inanılan şudur ya da düşünmeye verilen ödev sudur: "varlık nedir?" sorusunu yanıtlama. Antikçağda olmayan "yoktan varetme" "yaratma" gibi deyişler, yeni dinsel inanışlarla birlikte her türlü düşünüş biçimini kökten etkilemektedir. Hıristiyan düşüncesinin getirdiği dönüşümdür bu: Tanrı kendisi gibi olmayanı yaratmıştır. Ancak bu yaratma nedir? Bu bir şeyi varetmedir. Ama tam da bu noktada Ortaçağ düşüncesi, Antikçağdan tam anlamıyla kurtulmuş değildir. Burada Ortaçağ filozofu "varlık"ı, "öz"e indirgemekte; "bir şeyin varolması ne demektir"i, "o şeyin olduğu şey" "o şeyi o şey yapan şey" diye yanıtlamaktadır (E. Gilson, **God and Philosophy**, s. 61).

"Varlık nedir?" sorusuna yanıt vereceği inancı büyüktür bu dönemin filozoflarında: düşünme, insan zihni varlığı kavrayabilir. Düşünmenin, zihnin varlıktan edindiği "şey" yani "bilgi" varlığı tam anlamıyla, upuygun bir biçimde yansıtır İnsanın anlama gücüne ilişkin çok köklü çözümlemeler yok bu bağlamda: insan yine birçok düşünmenin gündeminde ama, insan düşünmesinin, anlama gücünün, zihnin kendisi henüz soru konusu değil; bu iş çok sonraki dönemlerin vazgeçilmez uğraş alanı olacaktır. Ortaçağda bu konuda salt amaç olarak değil, araç olarak, başka şeyleri anlaşılabilir kılma açısından insan düşünmesine eğilen birkaç filozof vardır. Boetius, Abelardus bu tür düşünceler de üreten filozoflara örnek teşkil ederler. Ancak daha sonraları felsefi söylem, hatta IX. yüzyılda da, hep varlıkla ilgili: doğrudan doğruya zihin gücüyle, zi-

hinle ilgili değil. Varlıktan dolayı zihne geçiliyor kimi zaman, ama asıl ağırlık hep varlıktan yana. Üstelik de varlığa gelişin ilkesinin tam anlamıyla altüst olduğu bir düşünme dünyasında, düşünen varlığa ilişkin çözümlemeler ne kazandırır? Her şeyi yoktan vareden bir Tanrı, her şeyin ilkesi durumunda: tam güçlü, her şeyi bilen, duyumlara gereksinimi olmayan, en yetkin, en gerçek ve en iyi varlık. Varlığın bütün niteliklerini bir "eksiksizlik", "tamlık" içinde kendinde toplamış; her şeyi yaratan, üstelik yoktan vareden ve kendisi yaratılmamış olan varlık. Bu dönemde her türlü düşünce, Tanrı'nın varlığının ipoteği altındadır. Düşünme yöntemi, varlığa geliş ilkesini **ex nihilo** olarak kabul ettikten sonra, Antikçağda sınırları çizilmiş düşünme modelleriyle varolana yaklaşmaktan başka bir şey yapmıyor.

Yeniplatoncu çizgisini yüzyıllar boyu koruyan Ortaçağ düşüncesi varlığa gelişi böyle bir ilkeye dayandırdıktan sonra artık, her şey bu en yetkin varlığa göre, ona oranla belli bir yer alacaktır evrende. Tanrı'nın varlığının dışındaki her varlığın betimlenişi yine Tanrı'ya göre olacaktır. Tek tek varlıklar belli bir sıra düzeni içinde Tanrı'ya göre konumlandırılacaklardır. Örneğin Boetius'a göre, varolanlar arasında bir sıra düzeni vardır. Şöyle der **Felsefenin Tesellisi**'nin 5. kitabında: "Dünya üzerinde yayılmış olan varlıkların biçimlerinde ne büyük bir çeşitlilik var!... Fakat onların biçimlerinin çeşitliliği ne denli çok olursa olsun, bu varlıkların hepsinin yüzü öne doğru eğilmiştir ve keskinliği azalmış duyumları adeta onları ağırlaştırmıştır; sadece insan cinsi yüksek ve narin başını kaldırır ve yeryüzüne kendi ayakları altındaymış gibi bakarak ayakta kalır." (Boetius, **La Consolation de la Philosophie:** Livre V, Poésle V. s. 293).

Bilgiyi salt özneye ilişkin olarak görmeyen, asıl bilgi derken, "özne tarzında" bilgiyi anlamayan Boetius, bilgide ağırlığı yine de özneye verir. Bilgi elde etme araçlarını duyumlar (sensus), imgelem (imaginatio), akıl (ratio) ve anlama gücü (intelligentia) diye bölümlere ayıran Boetius, insanı Tanrı'ya göre kavramadan yanadır. Boetius'ta görülen kuşkusuz bir zihin çözümlemesi; ama Tanrı'ya göre bir zihin çözümlemesi; ölçüt Tanrı.

Bilgiye ilişkin çözümlemelerde Tanrı'ya göre insanı ele alan bu anlayış her yönde tutarlılığını sergiliyor: Varlığın kipi olarak zorunluluğu ve zorunlu olmayışı da ele alan bu dönemin anlayışında, varlığı zorunlu olan tek varlık Tanrı'dır. Onun dışında kalan hiçbir varlığın varoluşu zorunlu değildir; Tanrı dışındaki her türlü varlık şöyle ya da böyle olabilir.

"Bir şeyi o şey yapanın" ne olduğunun açığa çıkarılması büyük bir önem taşır bu dönemde. Varlığı anlamada **Metafizik**'i ile tanıştıktan sonra Aristoteles'in düşünme biçimine büyük ölçüde bel bağlayan Ortaçağ filozofları bu bağlamda onun kategori öğretisini, töz-ilinek ayrımını, neden kuramını hep önplanda tutarlar. Bu tür düşünme biçiminin doğruluğunda yer alan bir filozoftur Thomas Aquinas. O, metafiziğini yargı biçimlerini, varlık kipleriyle özdeş kılmayı isteyen Aristoteles'in ana düşünceleri doğrultusunda kurmaya çalışır. Oysa Aquinas'a gelinceye değin, kurulan metafizikler Yeniplatoncu ögelerden oluşmaktaydı.

Gilbert Murray'ın (**Five Stage of Greek Religion**, New-York Columbia U. P. 1925 s. 17) dediği gibi nasıl ki İ.S. III. yüzyıla yani Plotinos'a gelinceye değin Platon'un eserinin dinsel gizilgücü ortaya çıkmadıysa, İ.S. XIII. yüzyıla, Thomas Aquinas'a kadar da Aristoteles'in bu gücü ortaya çıkmamışır. (E. Gilson, **God and Philosophy**, s. 62). Edim olarak varolma, asıl üzerinde durulması gereken yöndür. Ama bu da "varlık"ı tam olarak kavramlaştırmayı sağlayamaz. Bir şeyi o şey yapan "öz"e geri gitmek gerekmektedir artık. İşte bu noktada, hiçbir şeyin özü "varolmak" değilken, Tanrı'nın özü varolmaktır; "Ben varım" demektedir Tanrı. Onun varlığı ile özü bir ve aynıdır. Burada biraz geriye Aristoteles'e dönelim. Aristoteles'te tek tek varlıklar için durum nasıldır? Aristoteles'te tikel varlığın durumu nedir?

Aristotales'te sorun a.) salt madde b.) madde-nesne arasındaki ilişkide kendisini

gösterir. "(Aristoteles'te) somutluk aktüelliği zorunlu kıldığından, salt özdek de hiçbir aktüellik ya da nitelenim taşımadığından, onun bağımsız ve somut varlığı da söz konusu olmamalı. Ancak, Aristoteles'e göre salt özdek yine de vardır... Çünkü Aristoteles'e göre herhangi bir şey potansiyel olarak da varolabilir." (A. Denkel, **Demokritos/Aristoteles İlkçağda Doğa Felsefeleri**, s. 207). Salt özdek nasıl vardır? Aristoteles'e göre salt "özdek vardır ama **ayrı** bir varlık taşıyamaz. Onun varlığı varolan somut nesneler içinde, onlarla fiziksel olarak özdeş, ancak tanımsal olarak ayrılabilir bir anlamda söz konusudur. Salt özdek aktüel olarak varolan her somut nesnede, o nesne ile birlik içinde vardır. Ayrılabilirliği ancak kavramsal olarak söz konusudur. Bu da demek ki, salt özdek **ayrı** bir varlık olarak ancak soyuttur; kavramsaldır. Somut olduğu her durumdaysa, bir aktüel tikelle fiziksel olarak özdeştir." (A. Denkel, **Demokritos/Aristoteles İlkçağda Doğa Felsefeleri**, s. 208).

Aristoteles'in salt madde ve tikel "şey"le ilgili bu görüşleri daha sonraki kimi düşünürlerin, bütünüyle ya da bölümlü olarak benimsedikleri, kendi varlık-neşne anlayışlarını saptarken yararlandıkları görüşler olmuştur. Hep yinelendiği gibi, Aristoteles'in varlık anlayışının etkisi altında kalmış olan en önemli filozoflardan biridir Thomas Aquinas. Varlığı ayrıntılarıyla incelemeyi amaçladığı yapıtı **De Ente et Essentia**'da dile getirdikleri onun geleneğe bağlı tutumunu açıkça sergilemektedir; ayrıca perspektifi oldukça geniş bir geleneksel tutum içinde yer alan Aquinas, İbni Sina ve İbni Rüşt'ün Aristoteles'ini benimsemektedir. Bu açıdan adı geçen bu yapıtın I. Bölümü çok ilginçtir; Aquinas burada şöyle diyor: "Aristoteles'in **Metafizik**'in beşinci kitabında dediği gibi, tam anlamıyla varlığın (ens per se) iki anlamı olduğunu bilmek gerekir:

1. on kategoriye ayrılan varlık
2. yargıların (propositionum) doğruluğunu gösteren varlık.

Bu iki anlam arasındaki fark şudur: ikincisinde, kendisi hakkında olumlu bir önerme oluşturabilen her şey **varlık** (ens); bununla, gerçeklik alanındaki (in re) hiç bir şey arasında uygunluk yoktur-yoksunluklara (privationes) ve yadsımalara (negationes) varlık denmesi bu anlamdadır; olumlama (affirmatio) yadsımanın karşıtıdır (oppositа negationi) deriz; körlük gözde vardır deriz. Fakat birinci anlama göre, gerçeklik alanında (in re) varolan şeye varlık (ens) denebilir yalnızca. Bundan ötürü, bu anlamda, körlük ve diğer benzer şeyler varlık değildir (varlıklar -entia). Öz (essentia) terimi varlık hakkında (ab ente) ikinci anlamda alınmış değildir: gerçekten de, bu anlamda, yoksunluklarda görüldüğü gibi **varlık** denilenin özü yoktur; fakat öz birinci anlamda alınmıştır. Bu nedenle, Aristoteles'in metnini yorumlayan İbni Rüşt (Commentator) "birinci anlamdaki varlığın (ens), şeyin tözü (substantiam rei) anlamına gelen şey" olduğunu söyler.

Fakat, söylendiği gibi, birinci anlamdaki varlık on kategoriye ayrılan şeyi gösterir; bundan ötürü, özün (essentia) bütün yapılarda ortak olan herhangi bir şey anlamını taşıması gerekir; işte bu yapılarla farklı varlıklar (diversa entia) farklı türler ve cinsler halinde (in diversis generimus et speciebus) sınıflandırılmışlardır; tıpkı insanlığın, insanın özü olması ve başkalarının da böyle olması gibi. Şeyin ne olduğunu belirten tanım, bu şeylere varlıkların kendine özgü cins ve türde (in proprio genese vel specie) kurulmuş olduklarını gösterir: öz adı (nomen essentiae) filozoflar tarafından quidditas[x] (in nomen quidditatis) olarak değiştirildi ve yine bundan dolayı Aristoteles, sık sık **quod quid erat esse** yani, bir şeyi o şey yapan şey der (Aquinas, **De Ente et Essentia**, I. Bölüm ss. 16-18). Görüldüğü gibi, varlık, öz, şey, gerçeklikte olan varlık, varlığın özü, quidditas, bir şeyi o şey yapan şey üzerinde, geleneksel tutumları sergileyerek ve düşünüşünün kökenlerini, arkaplanlarını açıkça sergileyerek durmaktadır Aquinas. Daha önceki dönemde de özellikle mantık bağlamında, Porphyrios'un, Boetius'un Aristoteles'i etkili olmuştur.

İşte bu noktada Aristoteles'le ilgili farklı değerlendirmelerin ya da başka bir deyiş-

(x) Öz: nedir? (Quid est?) sorusunun yanıtı: tanım.

le, Aristoteles'in engin yapıtının verdiği esinin önceleri nasıl olduğuna ve Ortaçağ felsefi literatüründe ne gibi görüşlere yol açtığına biraz geriye dönerek bakmakta yarar var sanırım.

Bilindiği gibi, Yeniplatoncu Porphyrios, Aristoteles'in **Kategoriler**'inin kolay okunmasını sağlamak amacıyla **Isagoge**'yi yazar. Felsefe tarihçilerinin çok yerinde belirlediği gibi, yapıtında ortaya koyduğu sorularla yüzyıllar boyu sürüp gidecek olan tartışmaların da başlatıcısı olur. Sorular şunlardır: "İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduğunu son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre varolup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım; burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır." (Porphyrios, **Isagoge**, s. 31).

Temelde; dille, varlıkla, düşünmeyle ve bunlara ilişkin felsefe disiplinleriyle ilgili bu sorulara Ortaçağda önerilen yanıtlar zengin bir literatürü oluşturur. Soruları açık seçik bir biçimde ilk dile getiren Porphyrios olmuştur; ama Platon'da ve Aristoteles'te de bu sorularla bir hesaplaşma vardır. Konuya, Platon söz konusu olduğunda onun Idea öğretisi doğrultusunda, Aristoteles sözkonusu olduğunda da onun özellikle, Platon'a yöneltilmiş eleştirilerle yüklü görüşleriyle birlikte, felsefesinde yer alan kategori; töz-ilinek; neden kavramı; gizilgücten edime geçme gibi kavram ve bakış açılarıyla yaklaşmak gerekmektedir. Aristoteles söz konusu olduğunda ayrıca gözden kaçırılmaması gereken, onun bilgi kuramının özelliklerinin saptanmasıdır. Ama dendiği gibi bu da birçok güçlükleri içermektedir. Aristoteles'in görüşleri bir bütünlük içinde birçok görüşe temellik edecek durumda görülebilir; ama ayrıntılarda birçok güçlük söz konusudur. Şu görüş bunun bir örneğidir: "**Metafizik Zeta**'daki sınamada Kategoriler'in birincil tözü varlıksal ölçütü karşılayabilirken, bilgisel ölçütleri karşılayamayacak, ikinci töz ise, bilgisel ölçütleri karşılayabilirken, bu kez varlıksal ölçütü tatmin etmeyecektir." (A. Denkel, **Demokritos/Aristoteles İlkçağda Doğa Felsefeleri**, s. 231).

Aristoteles'i incelerken nasıl bir görüş edinmeli? Onun aslında kucaklayıcı olan ve adeta çok farklı yorumlara açık bu görüşlerinden nasıl bir yol bulup da gerçeğe yakın olanına ulaşabilmeli? Bu bir serüven olacaktır hem de yüzyıllar boyu süren bir serüven.

Asıl bilginin genele, tümele ilişkin olduğu anlayışı zihinleri çok uzun zaman işgal etmiştir. Ama bu nasıl bir tümel? Bu tümelin "varlığı" nasıl bir varlık? Tümeller kimi zaman Tanrı'ya kadar götürülmüş ve onların "gerçekten" varoldukları savı böyle temellendirilmiştir (Augustinus'ta, Erigena'da olduğu gibi). Kimi zaman da Anselmus'ta olduğu gibi, düşünmede varolmanın varlıksal boyutu bir ve özdeş görülmüştür. Hiç kuşkusuz alternatif görüşler de belirmiştir arada. Bu görüşler de ılımlı bir bakış açısı sergiledikleri gibi aşırılıklar biçiminde de ortaya çıkmışlardır. Tek tek varlıkların dışında hiçbir şeyin olamayacağı, tümel denilenin boş, anlamsız bir şeyden **flatus vocis**'ten başka bir şey olmadığı görüşü ileri sürülürken, ılımlı bir görüşün temsilcisi olarak Abelardus belirmiştir. M. de Rijk'in dediği gibi, Abelardus felsefi açıdan gerçekçi, mantıksal açıdan adcıdır. "Abelardus'un bir mantıkçı olmasından ötürü, mantık hakkındaki düşüncesi, mantığın 'bir **ars sermocinalis**' olması bakımından '**voces**'le, '**sermones**'le ilgilidir sadece: bu da mantıksal adcılıktır. Eğer obje olarak 'şeyler'i olsaydı mantığın, artık o, mantık olmaz fizik olurdu. -Bununla birlikte Abelardus felsefi gerçekliğe bağlı kalır." (L. M. d Rijk **Dialectica. Introduction** s. XCIV.)

Abelardus'un burada şöyle bir dokunulup geçilen görüşlerinden de anlaşılacağı gibi tümeller sorunu, o dönemin felsefi üretiminin asıl konusuydu. Artık bu sorunla birlikte, mantık (diyalektik), bilgi felsefesi, varlık felsefesi, dil felsefesi içiçe giriyordu. Özellikle Abelardus bunun bilinçli bir biçimde ayrımındaydı.

Bireyin "gerçek" varlığı kavram gerçekçilerini son derece tedirgin etmiştir. (Bu noktada özellikle Anselmus anımsanmalı.) Burada, asıl varlığı, tek tek varlıklardan yükse-

lerek, düşünme planına aktarış söz konusudur. Bu görüş biraz olsun sallantıya düştüğü takdirde, kendini korumak için neye sığınacaktır? Aquinas'ta görüldüğü gibi, bireyselleştirici ilkeye (principium individuationis). İbni Sina ve İbni Rüşt'ün Aristoteles'ini kendine Philosophus olarak seçen Aquinas, aslında İbni Sina'nın yolundadır; şöyle der **De Ente et Essentia**'da sırasıyla: "Ayrıca, İbni Sina, bileşik tözlerin (biçim ve maddeden oluşan töz, yalın töz Tanrı) quidditas'ının madde ile biçimin bileşimi olduğuna işaret eder: 'Doğabilen şeylerde tür denen yapı (doğa) bir çeşit aracıdır; yani madde ve biçimin bileşimidir (compositum ex materia et forma). Akıl bununla uyuşur; çünkü bileşik tözün varlığı ne yalnız biçimin ne de yalnız maddenin varlığıdır; bunların bileşimidir. Bundan dolayı, kendisiyle nesnenin varlık olarak adlandırıldığı özün yalnız biçim ya da yalnız madde olması gerekmez ama her ikisi de olması gerekir. (...); bireyselleştirici ilke (individuationis principium) madde olduğu için, bundan, kendinde aynı zamanda hem maddeden hem de biçimden oluşan özün sadece tekil olup tümel olmadığı sonucu çıkabilecekmiş gibi görünüyor; (bundan da B. Ç.) tümellerin tanımının olmadığı sonucu çıkacaktır-özün tanımla belirtilen şey olduğu kabul edilmiş olarak kaldığı takdirde. Bundan ötürü bireyselleştirici ilke olan maddenin, herhangi bir anlamda anlaşılan madde olmadığını, onun yalnızca belirli bir madde olduğunu (**materia signata**: bu, tamamen farksız (ayrımsız) olan ilk maddeye karşıt olarak, duyulur maddenin bir parçasıdır; işte "bu" diye gösterilen maddedir. Öyleyse, bu sözcükle bireyleşme sorununa girilmiştir ve bu sorunu Thomas Aquinas kendinden öncekilere göre, özgün ve net bir biçimde çözmüştür. C. Capelle) bilmek gerekir. Ben buna belirli boyutlar içersinde tasarlanmış olan **belirli madde** (materia signata) diyorum. İmdi bu madde, insan olarak insanın tanımının bir bölümünü oluşturmaz, ama eğer Sokrates'in bir tanımı olsaydı o, Sokrates'in tanımına girecekti ("Sokrates" böyle bir bireyi göstermektedir C. Capelle.) İnsanın tanımı tam tersine, belirlenmiş olmayan maddeyi (materia non signata) içerir; bu tanıma, gerçekten, belirlenmiş **bu** kemik, **bu** et girmez, ama insanın belirlenmiş olmayan maddesini oluşturan ve soyutluk içinde alınan kemik ve et girer."
(Aquinas, **De Ente et Essentia**, II. Bölüm s.s. 22-24).

Aquinas bu görüşleriyle Aristoteles'in geniş perspektifini yakalayabilmiştir. Lange'nin yorumuna göre ise durum şudur: "Skolastiklerin diliyle konuşacak olursak 'bireyselleştirici ilkeyi' nereden bulacağız? Bu konuda Aristoteles'ten ayrılarak bu bireyselleştirici ilkeyi, yani tümel köpek kavramının şu belli köpeği meydana getirmesini sağlayan şeyi maddeye aktarır. Ancak, Aristoteles'ten bu sapış, ya Aristoteles'in ve özellikle Platon'un anladıkları anlamdaki madde kavramını ortadan kaldırır veya Platon gibi bireyi buharlaştırıp yok eder. Arap yorumcularını kullanırken onların yanlışlarından sakınmak yönünde her zaman için gösterdiği bütün tedbirliliğine karşın, Aquino'lu Thomas da bu tuzağa düşmüştür. O da bireyselleştirici ilkeyi maddeye aktarmış ve böylece mezhep sapkınlığına gitmiştir (...) Bu güçlükten Duns Scotus, çoğunlukla fikirlerin bağlantısı gözönüne alınmaksızın skolastik saçmalıkların bir doruk noktası olan ünlü 'Haeccitas'(x)ını ortaya atmakla kurtulmaya çalışır." (F. A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, s. 126).

Hiç kuşkusuz bütün bu güçlükler farklı ince ayrımlarıyla gerçekçiler (kavram) için söz konusuydu. Adcılar bu güçlüklerden, asıl varlığı somut bireysel şeye, nesneye vermekle kurtuluyorlardı. Adcılara göre bireysellik, böylesine büyük güçlüklere yolaçmayacak kadar açıkça ortadadır. İşte bu nedenle 'Ockham rahat rahat, bireyselleştirci il-

(x) "Bu olma": Duns Scotus tarafından bireysel varlığı göstermek üzere kullanılmıştır. Kendi sınıfı içinde bireysel bir varlığın ortak olmayan niteliklerinin oluşturduğu yapı; bireysel ayrım; tekillik. Scotus bunu varlığın özel bir kipi olarak düşünür; Thomasçılar genellikle bireyselliği, belirli maddeye verirler (örneğin, doğal yapılardaki kök gibi) ve tinsel yapılarda birey ile özü özdeşleştirirler; Suarez tüm olarak somut bireyin kuruluşuna bunu atfeder

kenin, bireylerin kendilerinde bulunduğunu söylemektedir ve bu noktada, ikinci dereceden tözleri (cins ve tür kavramlarını) ve tözsel formları uydurmuş olan Platoncu Aristoteles'le tam bir uyum içindedir. (F. A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, s. 126). Öyleyse, Aristoteles, Ortaçağ filozofları için çok verimli bir kaynak durumundadır. Tümeller tartışmasının içerdiği sorulara yanıt arama cabasına giren tüm filozoflar için Aristoteles vazgeçilmez bir hoca olmuştur. Asıl tözün birey olduğunu söyleyen, tözün tümel olmadığını **Metafizik**'inde kendinden öncekilere özellikle Platon'a karşı geliştirdiği düşüncelerle savunan Aristoteles, adcıların bile çıkış kaynağıdır denebilir.

Varlıkla, yer yer de tümellerle ilgili olarak sunulan bu görüşlerde görüldüğü gibi, Ortaçağ, Antikçağı yalın bir biçimde gün ışığına çıkaran bir çağ olarak görülemez: başka bir deyişle, Ortaçağın, Antikçağa yaklaşımı edilgin değildir, etkindir tam tersine. Yeni kurulan düşünme dünyasına uygun gelecek, karşılaşılan güçlükleri çözümleyecek, yeni theoria'yı açık kılacak güclendirecek öncüller sadece, Antikçağdan alınmışlardır. Böylesi bir tutum, tüm felsefe cabası için söz konusudur. Ortaçağda hatta her filozof, bütünün bir bakıma bir parçası durumunda olan kendi küçük theoria'sını oluştururken, özgünlüğünü de sergilemektedir. Varlık ile ilgili soyiem sadece Thomas Aquinas'ınki değildir. Johannes Scotus Erigena, Aquinas'tan çok farklı bir boyutta bakıyordu konuya ve hatta genel theorianın sınırlarını zorluyordu: tepkiyle karşılaşıyordu. IX. yüzyılın bir ürünü olan **De Divisione Naturae**'de doğa şöyle bölümlenir: 1. Yaratan ve yaratılmamış olan doğa; 2. yaratılan ve yaratan doğa; 3. yaratılan ve yaratmayan doğa; 4. yaratmayan ve yaratılmayan doğa (quae creat et non creatur; quae creatur et creat; quae creatur et non creat; quae nec creat nec creatur). Birinci ve sonuncu basamağın ortak özelliği yaratılmamış olmalarıdır. İkinci ve üçüncü basamağın ortak özelliği ise yaratılmış olmalarıdır. Varlığı anlamayı on kategori ile sınırlı olan anlamanın dışına çıkaran Erigena, özce en üstün varlık olan Tanrı'nın anlaşılamayacağını, bilinemeyeceğini açıkça ortaya koyarak olumsuz bir tanrıbilim anlayışını sergiler. Üstelik ona göre doğayı: "yaratılmamış ve yaratmayan doğa diye düşünen bizim aklımızdır; bu ayırma onda değildir; sadece ve sadece bizim onu tasarlama biçimimizdedir." (E. Gilson, **La Philosophie au Moyen Âge**, s. 16). Yarattığı Tanrı'nın kendisini bir göstermesi olarak tanımlayan Erigena, Yeniplatoncu cizgide kurgusal bir metafizik ortaya koymuştur böylece.

Ortaçağın İkinci Augustinus'u diye ünlenen Anselmus'un, varlığa yaklaşımında üzerinde durduğu iki temel nokta vardır: **Mologium**'da ortaya koyduğu düşüncelerde varolanların yetkinlik yönünden eşit olmadıkları ve her varolanın Tanrı'dan başka bir şey olmayan mutlak yetkinlikten az ya da çok pay almasının gerekli olduğu üzerinde durur. Adcıları eleştirerek, sözcüklere göre değil (secundum vocem), şeylere göre (secundum rem) düşünmenin asıl benimsenmesi gereken bir düşünme biçimi olduğunu belirten Anselmus, "*şeylerin*" *düşünme ve dil aracılığıyla, kendi doğasına uygun bir biçimde yansıtılacağı* inancını taşımaktadır. Tüm felsefesini, "anlamak için inanıyorum" önermesi ile 'aklı araştıran inanç" önermesi üzerine yerleştiren Anselmus, theoriasında mutlak hakikate büyük bir yer verir. Gerceklik alanında varolma ile, düşüncede varolmaya, aynı hakkı tanıyan Anselmus'un dizgesinde kuşkunun yeri yoktur. İnsan zihni, açıkça söylenmese bile, düzgün calıştığı takdirde varlığı tam olarak yansıtabilir ve uygun bir ilişki kurabilir varlık ile kendisi arasında ve bunu dille de ifade edebilir; öyleyse hakikati elde edebilir. **De Veritate**'nin başlıklarına bir göz atmak, böyle bir sonuca varmak için yeterlidir.

— Hakikatin ne başlangıcı ne sonu vardır (Salt varlık Tanrı)
— Anlamın hakikati ile önermenin iki tür hakikati üzerine (dinsel bağlamda)
— Düşüncenin hakikati üzerine
— istencin hakikati üzerine

— Doğal eylemin ve doğal olmayan eylemin hakikati üzerine
— Duyuların hakikati ve aslında düşüncede olan yanlışlığın duyulara yüklenmesi üzerine
— Şeylerin özünün hakikati üzerine vb. başlıklarda hakikat ele alınmaktadır. Anselmus varlık-düşünme-dil-düşünce arasında tam bir uyumun olduğu kanısına varmaktadır.

İster mistik eğilimler doğrultusunda olsun, ister skolastik kavrayışlar doğrultusunda olsun, en yüce oluşu kabul edilen Tanrısal varlık uğruna, başka bir deyişle onunla ilgili söylemlerin somut durumu olan dogma uğruna yapılan ve döneme özgü bir akılcılıkla sergilenen düşünceler, tanrı-bilimle felsefenin kesiştiği noktada felsefe yapmaya yolaçmıştır ve bu noktada Haureau'nun şu değerlendirmesi çok yerindedir. "Felsefe dinlere çok şey vermiştir: ama o, onlara hiçbir şey borçlu değildir." Henüz erginleşmeyen aklın, yaşadığı bu serüvende bütünü kavrayan söylemler öne çıkmıştır. Ama zamanla belirginlik kazanan yeni düşünüş biçimlerinde, yeni oluşan theoria'larda aklın doğruları ile, inancın doğrularının sınırları belirginleşmeye, örtüsme ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu da yine insan aklının bir başarısıdır. Bu da akılcı bir tutumdur ama artık içeriği, amacı farklı olan bir akılcılık burada söz konusu olmaya başlayacaktır; üstelik bu değişme çok uzun zaman gerektirmiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Porphyrios'tan beri süre gelen ve felsefe literatüründe büyük bir zenginlikle beliren tümellere ilişkin tartışma, bu dönemde yine tanrıbilimsel sorunlarla içiçe girmiş bir biçimde düşünme alanına çıkmıştır. Filozoflar, mantıkçılar bu tartışmada uzun ve zorlu bir yol katetmişlerdir. Bu tartışma bağlamında, Ortaçağda dilsel ürünler asıl araştırma konusu olmuştur. Önermelerin ayrıntılı bir biçimde incelendiği, her dilsel ifadenin işlevinin önerme yapısı içinde gösterildiği bu çalışmalarda dilde varolan bir dünyanın, bir evren tablosunun sergilendiği görülmektedir. En yalın bir önermede bile, doğrudan gramere ilişkin olmayıp, anlama ilişkin olan ve sözcüklerin anlamı ile işlevleri arasında bir bağ kurmaya çalışan bir yöneliş söz konusudur. "Kategorematik"(x), "Sinkategorematik"(xx) ayrımı bu dönem, mantıkçı-filozoflarının gündemlerinde yer alan en önemli sorunlardan biridir artık.

Gerçeklik-dil-düşünce ilişkisinde dinsellik öteden beri önplanda olmakla birlikte, gerçekçi olduklarını ileri süren filozoflar özellikle Anselmus "şeye göre" düşündüğünü dile getirirken sonuna dek tutarlı kalabiliyor muydu? Dilin gücü onu hiç zorlamıyor muydu? Dilde anlamını bulmuyor muydu dile getirdikleri? Dilin gücü kavrandıkça ve çözümlemeler bu noktada yoğunlaşmaya başlandıkça, artık gerçeğin yerine geçen, onun yerine duran gündeme girmiyor muydu? Üstelik de gerçeklik alanında artık sadece teklerin, bireylerin olduğu, onların dışında varolan hiçbir şeye "gerçek" niteliğinin verilemeyeceği uzun uzun tartışmalarla berraklık kazandığından bu yana, bu yeni düşünce, oluşmakta olan düşünceleri yönlendirici olmaya başlamıştır denebilir. Dil çözümlemeleri bundan böyle daha da önem kazanmaya başlar.

Oluşan yeni terminolojinin yaratıcısı William Ockham'dan başkası değildir artık. "Bilgi"yi ayrıntılı bir biçimde inceleyen Ockham, bilginin önerme ya da önermelerle yapılmış olduğunu açıkça ortaya koyar. Ona göre önermeler, duyulur şeylerden ya da tözlerden değil, bu tür şeylere ilişkin zihinsel içeriklerden ya da kavramlardan oluşur. Öyleyse bilgi, doğrudan tözlerle, tikellerle ilgili değil, tikellerin , tözlerin yerine geçen, onların yerine duran deyişlerle, kavramlarla ilgilidir. Ona göre bilim, doğrudan maddesel şeyler hakkında değil, maddesel şeylerle ilgili zihinsel içerikler hakkındadır. Önermelerde, kavramlar maddesel şeylerin yerine geçer, onların yerine durur. İşte Aristote-

(x) Kendi başına bir anlam taşıyan ve bir önermede özne ya da yüklem olabilen. İnsan, kedi gibi.
(xx) Kendi başına bir anlam taşımayan fakat, cümle içinde diğer sözcüklerin (terimlerin) belli anlamlar kazanmasına yardımcı olan sözcükler. Bunlar sadece sözcüktür; terim değildir. Örneğin: ve, değil, veya, ise, öyleyse, bunun, hiçbir, biri, sadece gibi.

les, bilginin tekil şeylerle değil, ama tekil şeylerin yerine duran tümellerle ilgili olduğunu söylediğinde anlatmak istediği budur. Bilgi, tek tek şeylerin, tözlerin yerine duran terimlerle ilgilidir. Ama hiç kuşkusuz bu terimlerin de (bir bakıma tümellerin) varolana, nesneye başvurduğunu da hesaba katmak gerekmektedir. Bu noktanın önemini daha XII. yüzyılda Abelardus kavramıştı.

Ockham yapmış olduğu bu açıklamayla konuya bir açıklık getirdiğini de göstermiş olmaktadır. Ama yine de şöyle bir açıklama hala geçerliliğini korumaz mı? "Sonsuz anlamı gereğince birey tamımlanamazdır... son türlerin araştırılması bilgin için yararsızdır. Ama beri yandan ARİSTOTELES'in sık sık doğruladığı gibi sadece genelin bilgisi varsa (existentia est singularum, scientia est universalibus), sonucu olarak bundan, bilgi kuramı ile varlık kuramı arasındaki köklü bir ayrım ortaya çıkacaktır ve biz de varolmayanın bilim konusu olduğunu söylemek zorunda kalacağız. Bu Aristoteles'in dizgesinin ve belki de her kavramsal bilginin dikkate değer bir güçlüğüdür. Biz burada artık duramayız, konusu obje olan birçok incelemeye döneriz." (J. Tricot, **Isagoge**, ss. 64-65).

Ockham "yerine durma"yı "suppositio kuramı" ile açıklar. Ockham'ın "suppositio" kuramının en iyi biçimde açıklanışı 1329'dan önce yazılmış olan **Summa Logicae**'ın ilk bölümünün sonunda yer alır.

"Ockham'a göre 'suppositio' terimin bir niteliğidir; terime ilişkindir ama bu durum sadece bir önermede terimin kullanılması durumunda söz konusudur. Eski mantıkçıların doğal 'suppositio'sunu Ockham dikkate almaz. Çünkü ona göre, 'suppositio' terimin bir işlevidir; bu terim önermede özne ya da yüklem olabilir, Ockham 'suppositio'yu terimlerin işlevleri olan özne ya da yüklemle gösterebilir." (P. Boehner, **Medieval Logic**, s. 38).

"Suppositio" eğer özneyse böyle bir önermede, yüklem ya öznenin bizzat kendisine ya da öznenin yerine geçen daha genel bir terime yüklenmiştir. **İnsan hayvandır** örneğinde olduğu gibi. Bu önerme insanın hayvan olmasına işaret eder yani Sokrates'in hayvan olduğuna işaret eder. Bu nedenle bu önerme şöyle de dile getirilebilir: **Sokrates hayvandır** ya da **bu hayvandır**. Burada, **hayvan** yüklemi **bu** diye çok genel bir ifade biçimine yüklenmiştir. **Bu**, Sokrates'in yerine geçmektedir, yerine durmaktadır. Dolayısıyla **Sokrates hayvandır** önermesi de doğrudur, onun yerine söylenen **bu hayvandır** önermesi de doğrudur. İnsan hayvandır önermesinde **insanın** yerine geçen, onun yerine duran "suppositio"lar vardır; yani onun yerine geçen şeyler vardır.

Ayrıca "suppositio" yüklemle de ilgili olabilir; şu örnekte olduğu gibi: **Sokrates beyazdır. Sokrates budur.** Yüklem konumundaki **bu, beyazın** (bir önceki önermedeki yüklemin) yerine geçendir yani "suppositio"dur.

Ockham'a göre bizim bütün bilgimiz önermelere dayanır. Önermeler de ister yazılmış, ister düşünülmüş, isterse sadece dile getirilmiş, söylenmiş, konuşulmuş olsun, terimlerden yani tümellerden oluşur. Bir terim, önermede yerini tuttuğu, yerini aldığı nesneye işaret eder, onu gösterir. İşte terimin, nesnenin yerini tutmaya ilişkin olan bu işlevinden başka bir şey değildir "suppositio". Ockham'a göre üç türlü yerine durma, ya da yerine geçme vardır. Birinci durumda yani **suppositio materialis**'te saptanması gereken üç durum vardır. İlkin, terimin herhangi bir şeyi göstermek gibi bir işlevi yoktur. İkinci olarak, dolaylı da olsa, zihinsel bir terime ya da kavrama işaret etmesi ya da göstermesi gerekmez. Sonuç olarak da, sadece maddesel bir sesi ya da yazılı bir sözcüğü göstermek zorundadır. **Suppositio materialis**'e şu örnekler verilebilir: **İnsan bir sözcüktür. İnsan beş harften oluşmuştur.** (P. Boehner) (Tümeller tartışmasında tümele **flatus vocis** diyen Roscelinus'un bu görüşü Ockham'ın bu değerlendirmesine göre, tümelin sadece bu türden bir işlevi olduğunu görme aşamasında kalmıştır denebilir. (B.Ç.)

İkinci durumda, terimin anlam düzleminde, gösterme düzleminde bir işlevi vardır

ve gösterdiği şeyin yerine durmaktadır artık. Her kategorematik terim, **suppositio personalis** olmaya elverişlidir. Burada terim artık gerçek bireyleri gösterir; örneğin, **insan koşuyor**; burada koşan insan sözcüğü değildir bir kişidir, bireydir, insanın kendisidir.

Üçüncü durumda ise terim, ortak herhangi bir şeyi gösterir. Örnek olarak şu verilebilir: **İnsan bir türdür**; burada "insan" bir bireyi, bir kişiyi göstermez, bir ortaklığı yalın bir biçimde gösterir; buna da **suppositio simplex** denir.

Önermedeki terimin işlev bakımından zenginliğini bu biçimde çözümlemeye çalışan Ockham, dilin aşkın yanını, gerçeklikle bağını, zihinle olan bağını böylece dile getirmeye, ortaya koymaya çalışmıştır. Gerçeklik-dil-düşünme (düşünce) arasındaki ilişkiyi böyle bir içerikle dile getirmekten başka bir şey değildir **suppositio kuramı**. Dil ne tümüyle aşırı gerçekçilerin sandığı gibi hep **suppositio personalis** düzlemindedir ne de aşırı adcıların sandığı gibi salt **suppositio materialis** düzlemindedir. Önermenin bölümleri olan terimlerin birer suppositio olarak çok yönlü işlevleri vardır. **Suppositio simplex** sayesinde de bilimlerin yolu açılmıştır; bu soyutlamayı sağlar. Dolayısıyla Ockham soyutlayıcı bilgiye büyük önem verir; bu da bilimin yolunu açmaktan başka bir şey değildir. Soyutlayıcı bilmenin koşulu, sezgisel bilmedir. Soyutlayıcı bilme, sezgisel bilmeyi koşul tutar, önceden varsayar ama bunun tersi olamaz. Soyutlayıcı bir bilme edimiyle ortaya çıkan soyutlayıcı bilgi, temelde varolana, tekil olana ilişkin bir bilgidir ve hiç kuşkusuz bilginin ilk aşaması da tekil şeyle ilgilidir. Öyleyse sonuç olarak böyle bir bilgi tekil şeye başvuran, onunla ilgili olan bir bilgidir; ama tam olarak ortaya çıktığında artık doğrudan tekil bir şeye özgü değildir ve böyle bir bilgi artık tümeldir.

Ockham'a giden yolu açanlar, bilgi elde etme ediminde dilin rolünü iyice kavrayan filozoflar olmuştur. Bunların başında da hiç kuşkusuz Abelardus gelir. "Gerçekten de Abelardus'un mantıkla ilgili çalışmaları, mantık anlayışı Ortaçağı derinden etkilemiştir. Mantığın şeyleri mi (res) yaksa sözcükleri mi (voces) incelediğini bilmek büyük bir sorun oluşturur ve görüşler de dolayısıyla ikiye ayrılır. Birinci çözümü yani mantığın şeylerle ilgili olduğu çözümünü bir yana atan Abelardus mantığın özerk bir bilim olmasına çabalayanların başında gelir; böyle bir mantık aynı zamanda her türlü metafizik varsayımdan da uzaktır, bağımsızdır. Mantık dönemin özgür sanatlarla ilgili Fakültelerinde, bugün adları pek bilinmemekle birlikte yaşadıkları dönemin büyük mantıkçıları olarak değerlendirilen mantıkçılar sayesinde varlığını sürdürür. Bu büyük mantıkçılar William Shyreswood (1249) ve onun öğrencisi İspanyalı Petrus'tur (öl. 1277). Onun, **Summa Logicales adlı yapıtı çok önemlidir**; Auxerre'li Lambert'in ise **Summa Logicae**'yı vardır; bu yapıt yaklaşık 1250'lerde yazılmıştır ve esinini aynı gelenekten almıştır." (E. Gilson, **La Philosophie au Moyen Âge**, 1944, s. 288).

Joan Jolivet'nin yerinde bir deyişle bir dil filozofu olarak değerlendirdiği Abelardus, tüm felsefeyi bu çerçevede ele alır, metafizik içeriklerden sıyrılmaktır bütün amacı da. Ancak bir yandan da tümeli **flatus vocis** olmaktan çıkarır onu **vox significativa** olarak görür ve bu görüşünü de temellendirir.

Asıl varolmayı bireysel olana indirgeyen Abelardus anlayış yetisine büyük önem verir bilginin kurulmasında, oluşmasında. Ona göre "anlayış yetisi maddeyi saf durumunda, biçimi de yalın durumunda düşünür; ne biri saf olarak ne de öteki yalın olarak vardır; öyle ki bu saflık ve bu yalınlık tasarlanan şeyin varlığı ile değil, onu tasarlayan akılla ilişkilidir; artık bunlar da varoluşsal değil, zihinsel varlık biçimleridir." (P. Abelardus, **Logica Ingredientibus**, ss. 115-116).

Ortaçağ felsefesinde düşünme yöntemi salt **argumentatio** olarak başlamış ama giderek, tekile, bireysel olana ilişkin olanın **günışığına** çıkarılması yönünde gelişmiştir. Anselmus ve Ockham'ın görüşlerini bir an gözönüne getirmek böyle bir sonuca varmak için yeterlidir.

Özetle, varlık, tümel, hakikat, bilgi ve düşünme yöntemi gibi konularda yoğunlaşan bu sunuşta somut olarak görünen şudur denebilir: Ortaçağda **halis** bir felsefe çaba-

sı vardır. Felsefe sorunları ve onlara ilişkin çözüm denemeleri yoğun bir biçimde Ortaçağda sürüp gitmiştir.

Söze Gilson'un bir değerlendirmesiyle başlamıştım, yine onun bir değerlendirmesi daha doğrusu bir saptamasıyla bitiriyorum. "Ortacağı bilmezlikten gelen her türlü Batı düşüncesi, kendi kendisini bilmezlikten geliyor demektir. Ortacağı inkar edersek, tarihimizi de bir yana atmış oluruz. İnsan geçmişi unutarak önceki yaşamından kendini kurtaramaz. (E. Gilson, **La Philosophie au Moyen Âge**, 1944, s. 763).

Soykan, Ömer Naci. "Yalan Söylerken Dilde Neler Olur?"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(87-91).

YALAN SÖYLERKEN DİLDE NELER OLUR?

ÖMER NACİ SOYKAN

Bu yazıda yalan söylemenin/söyleyebilmenin dildeki durumunu araştırmak istiyorum. ("İnsan yalan söyleyebilen bir varlıktır" biçiminde bir cümleyle yazıma başlayabilirdim. Bunu yapmamamın nedeni: O takdirde insanı bir bakımdan tanımlamış olacaktım ve yazı, beni Antropoloji'ye ya da ethik'e ilişkin bir araştırmaya sürükleyecekti. Oysa amacım o değil. Öyle bir cümlenin beni iteleyeceği bir yola girmemekle, dilsel-kavramsal bir araştırmayı yapmayı amaçladığım bir yazıda, daha baştan kendim hazırlamış olacağım bir tuzaktan kendimi kurtardığımı düşünüyorum. Yazı boyunca bu tür tuzaklardan sakınmak için çaba göstereceğim.)

Yazıya başlık yaptığım sorunun ve ona eşlik eden aşağıdaki soruların dile getiriliş tarzları bakımından yaptıkları yol göstericilikte, yine aynı sorularla ortaya konanın yanıtını aramayı deneyeceğim. Yalan hangi dil-durumunda söylenir? Yalanın söylendiği bir durum mu vardır, birden çok durumlar mı? Birden çok durumlar varsa, bu durumları birleştiren ortak bir payda var mıdır? Böyle bir ortaklık varsa, bu ortaklık nereden geliyor? Yoksa birbiriyle bağı olmayan ayrı ayrı yalan söyleme durumları mı var dilde? Yalanın söylenemediği 'diller' var mı? Böyle 'diller' varsa, neden bu 'dillerde' yalan söylenemiyor? Bu neden, bu 'dillerin' hepsinde aynı neden midir? Yalan söylenemeyen 'diller'le, yalan söylenebilen dil arasında ne gibi ayrımlar bulunur?

Yalanın söylendiği birden çok dil-durumlarının olduğunu varsayalım ve bu durumları, öncelikle, çeşitli örneklerde görmeye çalışalım:

1. Örnek: Ali, Ayşe'ye "seni seviyorum" diyor (A). Ali, Mehmet'e "Ayşe'yi sevmiyorum" diyor (B). A doğruysa, B yalan; B doğruysa A yalandır. Ali, ya Ayşe'ye ya da Mehmet'e yalan söylemiştir. Ali, Ayşe'ye ya sevgi duyuyordur, ya duymuyordur. Birinci durumda B bildirimi, Ali'nin duygusunu doğru dile getirmediği, doğru betimlemediği için yalandır. Buna karşın, A bildirimi, betimlediği, bildirdiği duyguyu doğru betimlemekle (doğru betimleme: betimleyenin betimlenene uygunluğu) doğru bir bildirim olur. İkinci durumda; B doğrudur, A ise doğru bir betimleme olmadığı için yalandır. Örneğimizde yalan duygunun bildirilmesi durumunda ortaya çıkmıştır. Bunun için duygu ile bildirimin birbirinden ayrı olması ve bildirimin duyguyu doğru betimlememesi gerekiyor. Bu ayrım ve karşıtlık ya da uygun gelmeme yalan için vazgeçilmez koşuldur. Böyle bir ayrılığın söz konusu olmadığı bildirimlerde yalan da söz konusu olmaz. Örneğin, bir düşünce ile onun bildirimi diye iki ayrı şeyden söz edilmez. Burada bir betimlenen-betimleyen ayrımı yoktur. Çünkü bir düşünce ile onun dile getirilmesi, bildirilmesi bir ve aynı şeydir. Düşünce dile getirilmiş olmakla oluşur. Ancak bu düşünce-bildirim ayrımsızlığı, insanın bir ve aynı konuda içinden başka düşünüp, düşündüğünü başka biçimde dile getirmesindeki ayrımlılığı yok saymaz. Bir ayrımlılığın olduğu bu durumda da yalan söyleme söz konusudur. Örneğin, kendisine 'hükümetin icraatı'ndan memnun olup olmadığı sorulan bir bürokrat, gerçekte memnun olmadığı halde "memnunum" derse, yalan söylemiş olur. Burada birbirinin tersi olan iki ayrı düşünce

dile getirilmiştir. Aralarındaki ayrım, birinin açıkça, sözle dile getirilmesine karşın, diğerinin yalnızca o kişinin içinden geçirilmiş olması, kendi kendine ya da yalnızca kendisini ele vermeyeceğine güvenebileceği yakınlarına söylemiş olmasıdır. Aynı konuda gizli ya da açık olarak birbirine karşıt biçimde iki bildirimin yapıldığı bu durumda yalan söylemenin koşulu yerine getirilmiştir. Fakat, bir düşüncenin (:bildirimin) konusuna uygun olmadığı her durumda, bir ayrım bulunmakla birlikte, bu tek başına, o bildirimin yalan olduğunu göstermez. Örneğin, bir Türk, ABD'nin başkentinin New York olduğunu sanabilir ve bu sanısında yanıldığının ayrımında olmayabilir. Böyle birine "ABD'nin başkenti neresidir?" diye sorulduğunda, o, "New York" demekle yalan değil, yanlış bir bildirimde bulunmuş olur. Bu bağlamda yalan ile yanlış bildirim arasındaki ayrım şuradadır: Bildirimde bulunan, bu sırada, bilerek yanlış bildirimde bulunuyorsa, yalan; yanlışının ayrımında olmadan aynı bildirimde bulunuyorsa yanlış bir bildirimde bulunmuş olur. Yanlış bildirim, genellikle, bu yazının sınırları dışında tutulduğu için, yalan-yanlış ayrımına zaman zaman kimi değinmelerde bulunmakla yetineceğiz.

2. Örnek: Ahmet, dün İstanbul'da olduğu halde, "Dün Ankara'daydım." diyor. Ahmet, dün nerede olduğuna ilişkin yanlış bilgi veriyor. Ahmet'in bilincinin, belleğinin yerinde olduğunu varsayıyoruz. O halde, Ahmet dün nerede olduğuna ilişkin bilerek yanlış bilgi veriyor. Demek ki Ahmet yalan söylüyor. Yalan, bilerek yapılan bir yanlış bildirim olarak görülüyor. Bu bilerek yanlış bilgi verme birinci örnekte de söz konusuydu: Ali, Ayşe'ye sevmediği halde Ayşe'ye "seni seviyorum" demekle, duyguları hakkında bilerek yanlış bildirimde bulunmuştu. Ancak birinci örnekte bulduğumuz betimlenen duygu ile betimleyen bildirim ayrımına benzer bir ayrımı, bu ikinci örneğimizde de bulabilir miyiz? Şöyle düşünelim: Ahmet "Dün Ankara'daydım." derken Ankara'da olmadığını, İstanbul'da olduğunu bildiriyor, yani içinden geçiriyor. Ahmet'in içinden geçirdiği ile diliyle söylediği birbirinden ayrı ve birbiriyle uyuşmuyor; tıpkı, Ali'nin Ayşe'yi "seni seviyorum" derken Ali'nin içinden geçenin, yani duygusunun onun bildirimi ile birbirini tutmaması gibi.

3. Örnek: Selim, Leylâ'ya "Benimle evlenirsen, sana Boğaz'da bir ev alacağım" diyor. Ama Selim'in ne Boğaz'da ev alacak parası, ne de böyle bir gerçek niyeti vardır. Selim, Leylâ'yı kendisiyle evlenmeye ikna etmek için, ona yalan söylüyor. Bu sözün ilk iki örnektekilerden ayrı yanı geleceğe ilişkin olması ve bir bilgi değil, bir vaad bildirimi olmasıdır. Bunun dışında diğer ikisinde ortak olan yanlar burada da vardır. Selim, Leylâ'ya bir vaatte bulunuyor, ama bu sırada böyle bir sözü yerine getiremeyeceğini biliyor: Selim'in Boğaz'da ev almak gibi gerçek bir niyeti yoktur. Bu niyeti olmama, birinci örnekteki Ali'nin Ayşe'ye sevgi duymamasıyla aynı yerdedir. İkinci örnekteki Ahmet'in Ankara'da olmaması da aynı düzlemde bulunur. Demek ki, yalan söylemenin bu üç örneğine de yukarıda belirttiğimiz betimlenen-betimleyen (bildirim) ayrımı açısından baktığımızda, ayrımın bir bölümü bir varlığı dile getirmesine karşılık, diğer bölümde varlık bildiriminde bulunulan şeyin olmadığı görülür. Ancak her yalanda betimlenenin yokluk, betimleyenin varlık bildirimi olmasına karşılık, betimleyen bir yokluğu bildirebilir. Örneğin, birinci örnekte Ali'nin Ayşe'yi gerçekten sevdiğini varsayalım. Bu durumda Ali, Mehmet'e yine "Ayşe'yi sevmiyorum" demiş olsun. Ali'nin Mehmet'e söylediği söz (betimleyen) bir yokluğu (sevginin olmaması) dile getirmesine karşın, betimlenen (Ali'nin Ayşe'ye duyduğu sevgi) bir varlığı bulundurur. Ne ki, sırası değişik olsa da her yalanda betimlenen ile betimleyenden birinin ya diğerinin bulundurduğu varlığı hayırlaması, ya da olmayan bir şeyi varmış gibi dile getirmesi gerekir. Betimlenen ile betimleyen arasında, her zaman bir karşıtlık olacaktır. Böyle bir karşıtlık yoksa, yalan da yoktur. Örneğin, yine birinci örneğe dönelim: Ali, Mehmet'e "Belki de Ayşe'yi seviyorum" demiş olsun ve Ayşe'ye bu konuda hiçbir şey söylememiş olsun. Gerçekten de Ali'nin Ayşe'ye ilişkin duygularından emin olmadığını varsayalım. Bu durumda ortada bir betimlenen-betimleyen ayrımı ve karşıtlığı olmadığı gibi yalan da yoktur. Aynı açıdan ikinci örneğe bakalım: Ahmet, dün İstanbul'da olduğu halde "Dün belki de Ankara'daydım" demiş olsun. Burada da yukarıdakinin benzeri bir durumla karşılaşıyoruz. Ahmet, gerçekten bu bildirimde içtense, demek ki bir bellek yitimine

uğramıştır ve onun nerede olduğu hakkında kesin bir bilgisi yoktur. Tıpkı Ali'nin Ayşe'ye ilişkin duygularından emin olamayışı gibi, Ahmet de dün nerede olduğu hakkında emin değildir. Bu durum değişikliğini üçüncü örnek için de yapabiliriz: Selim, Leylâ'ya "Benimle evlenirsen, belki de sana Boğaz'da bir ev alırım." demiş olsun. Selim'in yine Boğaz'da ev alabilecek parası da varsın olmasın. Ortada ne bir betimlenen-betimleyen ayrılığı ne de bir yalan söyleme durumu vardır. Çünkü Selim, bu kez, tutamayacağı bir vaatte bulunmamış, yalnızca bir olasılıktan söz etmiştir. Bu olasılık, ilerde bir zaman gerçekleşebilir de gerçekleşmeyebilir de.

Ele aldığımız üç örnekte ve bunlarda kimi değişiklikler yaparak elde ettiğimiz diğer örneklerde, dilin kullanımında birden çok yalan söyleme durumları olmasına karşılık, her durumda aynı temel özelliklerin varlığını koruduğunu görmüş bulunuyoruz. Öyle sanıyorum ki, örnekleri ne denli çoğaltsak da şu iki temel özelliğin bulunmadığı bir örneğe rastlanmayacaktır: 1) Her yalanda bir karşıtlık vardır. Başka bir deyişle, her yalanın bir doğrusu vardır. 2) Bu karşıtlığı, yalanı söyleyen, yalanı söylediği anda bilir, onun ayrımındadır. Bu iki özellik ya da iki koşul her yalanda birlikte bulunur.

Demek ki, yalanı belirleyen, onun yalan olduğunun bir gün ortaya çıkması değildir. Yalancının mumu yatsıdan sonra da yanmayı sürdürebilir. Öyle yalanlar söylenmiş olabilir ki, hiçbir zaman yalan olduğu ortaya çıkmamış olabilir. Yalan söyleyebilmek bir olanaktır. Bu olanağı insana dil verir. Yalanın dilsel bir olanaktan kaynaklanmasının nedeni, dilin betimsel niteliğinden ileri gelir. Yalan bir betimlemedir. Bir duygu, bir kanı, bir inanç, dille bildirilebilen herhangi bir içerik, bu bildirimle betimlenirken, betimlemenin içeriğine uygun olması zorunlu değildir. Bu zorunlu olmama durumu, hem yanlışı hem de yalanı olanaklı kılar. Ancak, betimleyici olmayan iletişimler de vardır. Diyelim ki, bir insan birdenbire ağır bir darbeye maruz kalıyor. Bu darbeyi yiyen insan "Ah!" gibi bir ses çıkarır. Bu "Ah!" sesi, o insanın o anda duyduğu acıyı betimleyen bir ses, bir sözcük değildir, tersine acının doğal bir tepkisidir ve onun yerine geçer. Bu durum, kuşkusuz, yalnızca insana özgü değildir. Hayvan da böyle bir darbe karşısında benzeri bir ses çıkarır. Burada "Ah!" sesiyle, duyulan acı betimlenmediği için, betimlemenin içeriğe (acıya) uyup uymadığı söz konusu olamaz ve ne bir yalan ne de yanlış bir bildirim olanağı doğar. Demek ki, öğeleri doğal tepki ifadelerinden oluşan ilkel bir dilde yalan söylenemez. Fakat insanların gösterdikleri doğal tepkilerin, her zaman, gerçekten doğal tepki olup olmadıklarını bilemeyebiliriz. "Ah!" diyen her insanın illâ da bir acı çektiğini varsayamayız. Ancak acı ifadesini veren sesler çıkaran bir hayvanın acı çektiğinden emin olabiliriz. İnsanın çıkardığı "Ah!" sesinin doğal bir acı tepkisi olup olmadığına kesin olarak karar verebilmemiz için bu sesin çıkma nedenine tanık olmamız ve bu tanıklığımızda da bir aldanma olmaması gerekir. Bir insan gerçekte hiçbir acı duymadığı halde ah'layıp vah'layabilir. Belki de o, bir acı taklidi yapıyordur. Bu taklit bir betimlemedir. Bu durumda bir yalan bildirim söz konusu olur. Hayvanların çıkardığı tüm seslerin doğal, içgüdüsel sesler olduğunu, bir betimleme olmadığını bildiğimiz için onlar karşısında, insan karşısındaki gibi bir kuşkuya kapılmayız. Oysa insan, sesleri, sözcükleri doğal tepkiler dışında serbestçe kullanabilir. İnsanın bir acı duygusunu doğal tepkiler dışında dile getirmesi, dil kullanımını öğrenmesiyle olanaklı olur. Bu da yalanın öğrenmeyle ilgili olduğunu gösterir.

Yalanın öğrenmeyle ilgisinden şunu anlıyorum: Bir çocuğun yalan söylemeyi öğrenebilmesi için, illâ da onun çevresinde yalan örnekleri görmüş olması gerekmez. Yaptığı bir hareket hakkında doğruyu söylemenin kendisine zarar vereceğini ya da yalan söylemesinin kendisine bir avantaj sağlayacağını ayrımlayan bir çocuk, o ana kadar büyüklerinden, çevresinden hiçbir yalan örneği görmemiş olsa da yalan söyleyebilir. Böyle bir ayrımlama için çocuğun daha önce benzeri deneyimleri olması yeterlidir. Örneğin, annesi yokken bir eşyayı camdan dışarı atan bir çocuk, bu eylemini annesine söylediğinde, annesi onu cezalandırmışsa ve buna benzer deneyimleri çocuk birkaç kez yaşa-

mışsa, bir zaman sonra benzeri bir hareketle bulunduğunda yalan söylemeyi keşfedebileceğinden öğrenebilir. Dilin kullanımı öğrenilirken, dilin zorunlu doğru betimleyici olmamasından ötürü, yalan betimlemenin seçilmesi şansı dilde bulunur. Çıkarını gözetme ve benzeri nedenler, bu şansın kullanılmasına yol açabilir. Yalan, insana dille sunulan bir olanaktır. Hayvanların yalan söyleyememesi, onların betimleyici bir dili olmayışlarındandır. Hayvanlar da çeşitli sesler çıkartarak, kokular saçarak birbirleriyle iletişimde bulunurlar. Ama bu iletişim ögeleri (sesler, kokular vb.) betimleyici değillerdir. Onlarla yapılan iletişimde bir betimlenen-betimleyen ayrımı ve karşıtlığı bulunmaz. Trafik ışıkları da böyledir. Kırmızı işareti "Dur!"u betimlemez. Gerekli uzlaşım sağlanarak, kırmızı yerine "Dur!" anlamına gelen başka bir renk kullanılabilir. "Dur!" istenilen renkle ifade edilebilir. Kırmızı renk, "Dur"u betimlemiyor, onun yerine geçiyor; tıpkı bir darbe yiyen insanın "Ah!" demesinde olduğu gibi. Orada "Ah!" acının yerine geçmişti. [Bu tür seslerin, duyumların asli, doğal ifadesi olduğunu ve duyumların yerine geçtiklerini Wittgenstein (Philosophische Untersuchungen, 244) da belirtir.] Dil kullanımının öğrenilmesi, dilin betimleyici niteliğinden ötürü, yalan söyleme olanağının da elde edilmesini sağlar. Betimleyici olmayan bir sinyal dilinde (trafik lambalarında veya herhangi bir mekanik sistemde kullanılan bildirişim araçlarında) yalan (ya da yanlış) söyleyebilme olanağı kendiliğinden ortadan kalkar. Böyle bir dilde yalnızca arızalardan söz edilebilir. Oysa betimleyici doğal dilde yalanın söylenmesiyle dilde bir arıza ortaya çıkmaz ya da bu dilde bir arıza (dil sürçmeleri, dilbilgisi yanlışları vb.) ortaya çıktığında, bu, yalan söyleniyor anlamına gelmez. Hatta, yalanın inandırıcılığının artırılması isteniyorsa, dil-kullanımına ilişkin arızaların tümüyle ortadan kaldırılması gerekir.

Yalan söylemenin olanaklı olmadığı, anlamı uzlaşıma bağlı bir sinyal dili, insanın doğal tepkiler vermesindeki iletişim ya da 'hayvan dili'ndeki iletişim biçimiyle benzeşir. Burada ele aldığımız konu açısından aralarındaki ayrım, işaretlerin anlamının sinyal dilinde uzlaşıma bağlı olmasına karşılık, doğal ya da hayvansal iletişimde 'anlam'ın işaretleri kendisinde doğal olarak bulunmasıdır. Hatta, bir bakıma bir anlamları olduğu bile söylenemez. Sinyal dilinde, sinyallerin (işaretlerin) herhangi bir şeyi betimlememeleri nedeniyle yanlış bir bildirimde bulunabilme olanağı da yoktur. Arıza varsa, zaten bu, dilin tümüyle ortadan kalkmasına neden olur. Betimleyici olmadığından ötürü, matematik-mantık dilinde de bir yanlış anlama olasılığı yoktur. Hepsinin ortak özelliği, betimleyici olmamakta birleşen doğal tepkilerin dile getiriliş dilinde, hayvan dilinde, sinyal dilinde betimlemenin olmaması, bu dillerin öğelerinin (inildinin, kokunun, rengin, sinyalin, matematik-mantık işaretlerinin) herhangi başka bir şeyi işaret etmeyen birer işaret olmasındandır. Bu ögelerin 'anlamı' onların kendilerindendir. "2", "4" "–", "=" işaretleri, herhangi bir şeyi işaret etmez, betimlemez. Ama "kız", "güzel" sözcükleri, bir varlığı, bir duyguyu gösterir, betimler.Bu nedenle, 2 + 2 = 4 dediğimde, bu önerme hiçbir şey durumunu betimlememesine karşın, "kız güzeldir" dediğimde bu cümle, bir betimleme olur. Herhangi başka bir şeyi betimlemeyen, hayvanların kızışma zamanında çiftleşme isteklerini belirten sesler ve kokular, doğal tepkilerimizin kendiliğinden dile gelişleri, anlamları uzlaşımsal olarak belirlenmiş sinyaller, matematik işaretlerinden ayrı olarak bir şeyin yerine geçtikleri halde (matematik işaretler, hiçbir şeyi betimlemedikleri gibi hiçbir şeyin yerine de geçmezler), yerine geçtikleri şey ile kendileri arasında hiçbir ayrılığın, karşıtlık olasılığının bulunmamasından ötürü, tıpkı matematik işaretler gibi betimleyici olamamaktadırlar. Ancak bu yerine geçmede bile bir yerine geçilen-yerine geçen ayrımı ve karşıtlık olasılığı yoktur. Bununla ne demek istediğimi, daha açık bir biçimde örnekleyerek göstermeyi denemek istiyorum: Yine yukarıdaki darbe örneğine dönelim. Darbe yiyen bir insanın çıkardığı "Ah!" sesi, onun duyduğu acı yerine geçer. Ama bu yerine geçme bu "Ah!" sesini duyan ikinci kişi için söz konusudur, o sesi çıkaran için değil. Bu ikinci kişi "Ah!" sesini, "Bu insan şimdi

bir acı çekiyor" biciminde yorumladığı zaman, ancak bir yerine geçme durumundan söz edilebilir. Ama darbeyi yiyen, "Ben şimdi bir acı çekiyorum" dememiştir, duyduğu bir acıyı betimlememiştir. Eğer darbeyi yiyen kişi, önce bir "Ah!" dese (ya da herhangi bir ses çıkarmayıp, yalnızca bir acı duyumuna sahip olsa), sonra "Ben şimdi bir acı çekiyorum" demiş olsa, o zaman duyduğu acıyı betimlemiş olacaktı ve böylece ortaya bir betimlenen(acı duyumu)-betimleyen(bildirim) ayrımı çıkacaktı.

Böylece, yalan söylemenin dilsel temelinin dilin betimleyici özelliğinden geldiği ve betimlenen-betimleyen ayrımından ötürü, betimleyenin yaptığı betimlemenin betimlenene uygun olsa da olmasa da (ister doğru, ister yalan/yanlış söylensin) dilin bu kullanımlarında herhangi bir dilsel sorunun ortaya çıkmadığı anlaşılmış bulunuyor. Yalan/yanlış söylediğimiz halde, yine de dili doğru kullanabilmemizin nedeni, dilin doğal tepki gösteriminde olduğu gibi gerçekliğe (onun dile getirdiği şeye) zorunlu olarak bağlı olmamasından kaynaklanıyor. Eğer dilimiz, doğal tepki gösteren seslerden ibaret olsaydı, o zaman yalan/yanlış söyleyemeyecekti; ama böyle bir dil bir hayvan dilinden farksız olacaktı.

Kaynardağ, Arslan. "Türkiye'de İlk Felsefe Dergisi ve Baha Tevfik,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(93-98).

TÜRKİYE'DE İLK FELSEFE DERGİSİ VE BAHA TEVFİK*

ARSLAN KAYNARDAĞ

İlk dergimiz 1849'da yayınlanmaya başlayan **Vekayi-i Tıbbiye**'dir (hekimlik olayları). Bu dergi, hekimlik ve eczacılık konularındaki bilgilere ve haberlere yer veren bir meslek dergisi özelliği taşır.

Fen ve toplum bilimlerine, bu arada felsefeye de yer veren ilk dergi 1862'de yayınlanmaya başlayan **Mecmua-i Fünun**'dur (fenler, bilimler dergisi).

Osmanlılarda Batı'ya yönelişin bilim ve teknik hayranlığı ile başladığını biliyoruz. İlk dergilerimizin adında hemen hep "fünun" ve "fen" sözcükleriyle karşılaşmamız bu bakımdan ilgi çekicidir. Arapça "fünun", "fen" sözcüğünün çoğuludur. İşte ilk dergilerimizden birkaç tanesinin adı: **Mecmua-i Fünun, Rehber-i Fünun, Servet-i Fünun, Hazine-i Fünun.**

Bilim anlamına gelen "ilim" sözcüğü daha çok klasik İslam bilimleriyle, Avrupa'dan yeni gelen çağdaş insan bilimleri için kullanılmaktaydı. İlimin çoğulu "ulûm"dur.

Bir süre sonra "fünun"lu adlar taşıyan dergilerin yanında "ulûm"lu adlar taşıyan dergiler çıkmaya başladı: Tanzimat'ın tanınmış yazarı Ali Suavi'nin çıkardığı Ulûm, onun arkasından çıkan ve daha çok İslamcı akımların sözcüsü olan **Mecmua-i Ulûm**, daha sonra da pozitivist ve liberal düşüncelere yer veren **Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası** gibi.

İlk dergilerimize baktığımızda, büyük bir bilim ve teknik hayranlığının yanında Batı'daki felsefe akımlarının da ilgi çektiği göze çarpıyor. İlgi çeken başlıca akımlar arasında Fransızlar'ın akılcı ve bilimci felsefeleri ön sırada yer almaktadır. Bilimci felsefe, yani pozitivizm, yeni terimle "olguculuk"

Yalnız felsefe konusunu ele alan, her şeyi felsefe açısından değerlendiren bir derginin çıkması için 1911 yılını beklemek gerekecektir.

İkinci Meşrutiyet, Prof. Tarık Zafer Tunaya'nın da dediği gibi "bir düşünce patlamasıdır. O yıllarda sadrazamdan posta memuruna kadar herkes bir şeyler yazmaya çalışıyordu (1). Bu broşürler, gazeteler ve dergiler dünyasında çok büyük özgürlükler yaşanmaktaydı. Böyle bir ortamda çeşitli düşünceler çığ gibi büyüdü." Tarık Zafer Tunaya, "O günlerdeki aydınlar bugüne göre daha özgürdüler." diyor (2).

Felsefe Mecmuası adını taşıyan ilk felsefe dergimiz işte böyle bir ortamda yayınlanmaya başladı. Bu dergiyi o dönemin çok verimli yazarlarından eleştirmen ve düşünür Baha Tevfik İstanbul'da çıkarmıştır.

Dergiden önce, Baha Tevfik'ten söz etmek istiyorum:

1881'de İzmir'de doğan (3) Baha Tevfik yüksek öğrenimini İstanbul'da Mülkiye'de bugünkü adıyla Siyasal Bilgiler Okulu'nda tamamladı. Çok kısa süren devlet hizmetinden başka, özel bir okulda felsefe öğretmenliği yaptı. Fransızca'yı iyi biliyordu. Fel-

(*) Eskişehir Anadolu Üniversitesi'nin düzenlediği 2. Türk Düşüncesi Tarihi Semineri'nde bildiri olarak okunmuştur.

sefe alanındaki yazı ve çevirileriyle kısa sürede tanındı ve etkili oldu. Bilimsel ve felsefi kitaplar yayınlamak için 1909 yılında "Tecedd[illegible]-ü İlmî ve Felsefe Kütüphanesi" yani "Bilimsel ve Felsefi Yenilikler" adını verdiği bir yayınevi kurdu. Birbuçuk yıl içinde onbir kitap yayınladı. Salt felsefe kitabı çıkarma amacıyla kurulan ilk yayınevimiz budur. Yayınladığı kitapların hepsi de önemlidir. Bunlar arasında özellikle **Nietzsche.Darvinizm. Feminizm. Madde ve Kuvvet. Vahdet-i Mevcut. Bir Tabiat Aliminin Dini** (4), **Tecedddüt-ü İlmî ve Edebî** (5), **Felsefe-i Fert** (6) ilgimizi çekmektedir. Bunlardan birkaçı Baha Tevfik tarafından cevrilmiştir. Örneğin, **Madde ve Kuvvet** Alman felsefeci Ludvid Büchner'in o yıllarda tüm dünyada tanınan devrimci nitelikli kitabıdır.

Baha Tevfik bir ara kesilen yayınlarını daha sonra **Felsefe Mecmuası** ile sürdürdü. **Felsefe Mecmuası**'nın 1911 yılında yayınlanmaya başladığı anlaşılmaktadır (7).

Baha Tevfik bu dergiye yazdığı önsözde şöyle diyor:

"Yayınladığımız kitaplar çok ilgi gördü, büyük istekle karşılaştık. Bu kitaplar genç Osmanlı aydınının ilerlemeye elverişli kafalarını yeni felsefe incelemeleriyle beslemiş, en küçük ailelerden, en büyük salonlara, özel okullardan resmi okul programlarına kadar girmiştir. Bundan birkaç yıl önce memlekette felsefe yoktu, hatta felsefeden söz etmek için gereken dil bile yoktu."

Baha Tevfik bu dili birçok eksikleri olmakla birlikte kendisiyle arkadaşlarının meydana getirdiğini söylüyor. Ona göre İkinci Meşrutiyet döneminde kullanılan felsefe terimlerinin yüzde seksenini kendileri bulmuştur. Baha Tevfik, yine bu önsözde, Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik, Suphi Ethem, Ziya Gökalp, Ali Canip ile Memduh Beylere ve kütüphanenin kurucularından Ahmet Nebil Bey'e teşekkür etmektedir.

Tanzimat döneminde Fransız aydınlanmacılığı ile pozitivizminin Türk aydını üzerinde büyük etki yaptığını az önce söylemiştim. Meşrutiyet döneminde ise bu etki sürmekle birlikte kimi zaman Batı'daki maddeci akımların da etkili olduğu görülmektedir.

Baha Tevfik'in **Madde ve Kuvvet**'i çevirmesi onun maddeci bir düşünür olarak tanınmasına yol açmıştır. Kuşkusuz o günlerin birçok aydını gibi o da maddeci düşünceye karşı değildi. Bu tutum onların bilime karşı olan sevgisinden doğuyordu. Bu nedenle Baha Tevfik'in maddeci eğiliminden çok bilimci bir eğilim taşıdığını, her türlü metafiziğe karşı olduğunu söylemek daha doğru olur. Akılcı felsefelere saygı duyduğu anlaşılıyor.

Prof. Hilmi Ziya Ülken'in de dediği gibi, Batı felsefesine Doğu'dan gelen önyargılardan sıyrılarak bakmak istiyordu. Türkiye'deki tüm düşünce ve kültür etkinliklerini izliyor, onları yorumluyor ve eleştiriyordu. Aynı zamanda bir ahlak eleştiricisiydi. Dönemin bozulan ahlakını eleştirenlerin başında o geliyordu. Güçlü bir yergi yeteneği vardı. **Felsefe Mecmuası**'nda gördüğümüz bu yeteneği daha sonra çıkardığı **Eşref, Eşek, Musavver Eşek, Edep Yahu** gibi gülmece dergilerinde iyice ortaya çıktı.

Bütün bunları toplumu eğitmek, Türk insanını uyandırmak, bilinçlendirmek için yapıyordu. Salt çocuklara yönelik bir dergi yayınlaması eğitime verdiği önemin bir başka göstergesidir. **Çocuk Duygusu** adını taşıyan bu dergiyi 6 Şubat 1913'te yayınlamaya başlamış, 15 Mayıs 1914'e kadar 50 sayı çıkarmıştır. Her bakımdan ilgi çekici olan bu dergi ayrıca tanıtılmaya değer. Baha Tevfik bu dergide çocuklara bilim sevgisiyle ahlak değerlerini aşılamaya çalışıyor, toplum sorunlarını onların anlayabileceği bir dille anlatmaya çalışıyordu.

Bu genç ve çalışkan düşün adamı, bir yandan Selânik, bir yandan da İzmir'de oluşan düşünce ortamlarıyla ilişki içinde idi. Her iki ortamın ünlü düşünürleriyle dostluk kurmuş, onlardan etkilenmiş, kimisini de etkilemişti. Örneğin tanınmış öykücümüz Ömer Seyfettin onun arkadaşı idi. Ömer Seyfettin'in yazınımıza getirdiği yenilikte Baha Tevfik'in etkisi vardır.

Baha Tevfik yazılarında, felsefe, birey ve ahlak kavramları üzerinde duruyor, kadının özgürlüğünü savunuyordu. Birey kavramı üzerinde onun kadar duran düşünürü-

müz azdır.

Ne yazık ki, apandisit hastalığı sonucunda 1914 yılında öldü. Bu çok değerli felsefecimiz 32 yıl kadar süren kısa ömründe kendisi dünyamıza büyük aydınlık getirmiş, önemli işler yapmıştır. Yaşasaydı, Türkiye'de felsefenin yazgısı değişecekti; düşünce hayatımızdaki gelişmeler bu kadar gecikmeyecekti.

Baha Tevfik'e ilişkin bu kısa bilgilerden sonra asıl konumuza geliyorum: 1911'de yayın hayatına giren **Felsefe Mecmuası** 15 günlük bir dergidir. 10 sayı çıkabilmiş ve çok ilgi görmüştür. O dönemde bu içerikte bir derginin onbeş günde bir çıkabilmesi ve satılması önemlidir. Daha sonra neden çıkamadı? Bana kalırsa dergiyi yayınlayanlar yüzünden değil, satışsızlık yüzünden ise hiç değil. O bunalımlı yılları düşünürsek sorunun yanıtını bulmuş oluruz.

Derginin birinci sayısının kapağında Alman filozofu Schopenhauer'in güzel bir fotoğrafını görüyoruz.

Her sayıda **Felsefe Mecmuası** yazısının üstünde şu tümce okunuyor: "Din elde olmadan yapılan bir felsefe, felsefe ise isteyerek seçilebilen bir dindir" (8) tümcesi, onun altında da, "Karşı görüşlere saygı duyuyoruz, felsefeye ilgi duymayanlara ise acıyoruz" (9) tümcesi okunmaktadır.

Baha Tevfik, birinci sayıya yazdığı "tanıtma" yazısında amaç ve felsefi görüşlerini açıklarken "Felsefe geleceğin bilimidir" diyor. Ona göre dün felsefe alanına giren şeyler bugün bilim olmuştur. Yarının bilimi de bugünün felsefesi olacaktır. Felsefesiz ülke olmaz. Bir ülkenin her şeyine felsefe egemendir. Felsefi düşüncelerden habersiz olanlar hayvanlar gibi yaşarlar. Yazar, felsefe dergisini Osmanlıların'ın iyi düşünmesini sağlamak, eylem ve hareketlerinde bilinçli olmalarına yardım etmek için çıkardığını söylemektedir. "Zira" demektedir "İyi düşünenler iyi hareket ederler, iyi hareket edenler de ilerler, yükselir, mutlu ve bağımsız olur. İnsanlığı, özellikle çevremizi aydınlatmak için ilerlemeye çalışacağız." Daha sonra şöyle sürdürüyor düşüncelerini:

"İlerleme için yöntem gerekir. Bir yeri gezerken nasıl kılavuz gerekiyorsa, doğrunun araştırılmasında da yöntem gerekecektir. Yolumuzu bilimin sağlam yöntemi aydınlatacaktır. Nitekim, **Felsefe Mecmuası**'nın yöntemi de budur. Çünkü felsefe denen şey, bilim ve teknikle o denli içice girmiştir ki, yeni buluşlardan habersiz olanların yeni bir felsefi düşünce ortaya koymaları olanaksızdır. Laf felsefesinin zamanı geçmiştir; öyle ki, yıllar önce sözle, mantıkla önemli doğrulara ulaşan Descartes, Spinoza, Leibnitz gibi filozoflar bile bugün için tarihsel birer değerden başka bir şey değildir.

Artık Avrupa'da filozof yoktur; doğa ve matematik bilginleri vardır. Metafizik denilen şey çok yakında garip bilimler arasında sayılacaktır."

Baha Tevfik, dergide, hiçbir geleneğe, hiçbir akıma bağlı kalmadan, açık ve seçik, saf ve çıplak ne ise onun araştırılacağını bildiriyor. Şöyle diyor: "Asıl düşman cahilliktir. Ondan daha büyük bir düşman olamaz. Bu nedenle derginin amacı cahilliğe karşı savaş açmaktır. Voltaire'in dediği gibi, **doğru ve gerçek her zaman, her yerde söylenmelidir.** Çünkü doğruyu söylemenin özel bir zamanı, özel bir mevsimi ve yeri yoktur."

Bundan sonra gelen ilk yazıda "millileşme" konusu üzerinde duruyor Baha Tevfik, ırkçı eğilimleri eleştiriyor, akılcılığa, ticarete önem verilmesini öneriyor. Politikaya varıncaya değin birçok konuda düşüncelerini açıklıyor. Ona göre Osmanlılar'ın geçmişinde sağlam bir ahlak olmadığı gibi, sağlam bir politika da bulunmuyordu."

Düşüncelerine inanmayanlara, tarihimizde baştan başa kıyım ve idamlarla siyaset edenleri, kardeş ve ana-baba katillerini, yüzyıllarca uzayan yeniçeri kavgalarını, isyanları, eşkıya gürültülerini hatırlatıyor "Türk toplumu artık geri dönemez" diyor.

Dil konusuna da değiniyor Baha Tevfik. Şu sözler onun: "İleri kafa, ilerlemiş bir dil ister. Türkçe'de ticaret ve iktisada ilişkin deyimlerin olmayışı bir eksikliktir."

Baha Tevfik'in ticarete bu denli önem vermesi ilginç. Bu, kuşkusuz, siyasetteki bağımsızlığın iktisat ve ticaretteki bağımsızlıkla ilgisini bilmesinden ileri geliyordu.

O aynı zamanda milliyetçidir: "Milliyetçilik milli özellikler yaratmakla olur; milli özellik bireysel özelliklerle sağlanır; bireysel özellikler ise geniş bir özgürlük, bağımsız düşünce, kişisel girişim yeteneği ile ortaya çıkar ve gelişir."

Baha Tevfik'e göre milliyetçilik aynı zamanda çağdaşlaşmak demektir. Çağdaşlıktan uzak bir milliyetçilik istibdattır, zorbalıktır, baskı rejimidir.

Bu dikkate değer yazının ilgi çekici yönlerinden biri de orada "gaye-i hayal" terimi ile karşılaşmamızdır. Bunu biz bugünkü dilimizle "hayalin amacı" diye çevirebilirsek de "ideal" diye çevirmek daha doğru olacaktır. Çünkü o terim "ideal" karşılığı olarak kullanılmıştır. "Milliyet toplumumuzun ideallerinden biridir."

Baha Tevfik şöyle demektedir: "Biz milliyet yerine gaye-i hayal sözcüğünü kullanmak düşüncesindeyiz. Zannederiz ki, milliyet davasının ciddi savunucuları da, gaye-i hayal yahut, yeni deyimle **mefkûre** diyecek yerde milliyet sözcüğünü kullanmışlardır. Çünkü Türklüğü kurtaracak şey mutlaka bir gaye-i hayaldir. Avurpalılaşmanın gayesi de uygar ve ileri olmaktır."

Burada ister istemez Ziya Gökalp'i hatırlıyoruz. "Mefkûre" daha çok onun kullandığı bir sözcüktü. Belki de o uydurmuştu. Baha Tevfik'in Ziya Gökalp'i tanıdığına yukarda değinmiştim.

İkinci sayının önemli yazısı "Türkiye'deki ahlak" sorunları üzerinedir. Baha Tevfik bu yazıda "Bir ülkenin koruyucusu, kurtarıcısı, öncüsü nasıl hükûmetten çok millet, milletten de çok birey ise, bireyin dayanacağı en gerçek, en önemli şey de ahlaktır" demektedir. Ahlaka gelince, o da, "iyiyi kötüden ayırt etmekten çok, iyiliği kesinlik kazanan eylemlerin tam olarak yerine getirilmesi, kötülükten kaçma iradesinin güçlenmesi, nefse egemen olmaktır. Böyle bir ahlak ise akılcılığı gerektirir."

Görüldüğü gibi, Baha Tevfik toplumcu olduğu kadar bireycidir de. Onda bu iki kavram çatışmamaktadır. Toplumculuk bireyin koşulu olmaktadır. Ahlakı bireyin eylem ve iradesine bağlaması ayrıca önemlidir.

Bu düşünürün eleştirilerinde de akılcı yön göze çarpar. Örneğin Celis adındaki şairin şiirlerini akılcı bir bakışla eleştirir ve onun için bir kitap yazar.

Felsefe Mecmuası'ndaki yazıların çoğunu Baha Tevfik'in yazdığı anlaşılıyor, biçemi (uslubu) hemen belli olmaktadır. Bu bakımdan ikinci sayıdaki "Felsefi Hareketler" başlıklı haber yazısını onun yazdığını söyleyebiliriz. Yazıda o günlerde yayınlanan felsefe yazıları özetlenmekte, yurt dışındaki felsefe yayınlarından haberler verilmektedir.

Dergide, o dönemin tanınmış yazarı ve siyaset adamı Ali Kemal'le bir tartışmaya giriyor Baha Tevfik, onun **İlm-i Ahlak** kitabını uzun uzun eleştiriyor. Ali Kemal Fransız yazınını oldukça iyi bilir, ne var ki bu kitabı yanlışlarla doludur.

İlm-i Ahlak'da sözü edilen kuramlar, modası geçmiş, terkedilmiş şeylerdir diyen Baha Tevfik eleştirisini şöyle sürdürüyor: "Felsefe bilmeyen, felsefe dallarında az çok düşünce sahibi olmayan kimse yazar olamaz. Ahlak kitabı yazamayacağı gibi politika yazısı da yazamaz. Yazarların, bilim ve felsefedeki ilerlemeleri izlemesi, yeni kuramları öğrenmesi gerekir. Bu bakımdan **İlm-i Ahlak**'ı eleştirirken indireceğim darbeler, benim değil bilimin darbeleri olacaktır."

Ali Kemal bu eleştiriye oldukça yumuşak bir dille yanıt vermiş, Baha Tevfik'i haklı bulmuştur. Ancak, yanıtının sonunda Baha Tevfik'in yapıtlarını küçümsemiştir.

Baha Tevfik kendi kitaplarının küçümsenmesi üzerine şu bilgileri vermektedir:

"**Madde ve Kuvvet** 3000 tane basıldı, şu ana kadar 2200 satıldı; **Tarih-i Felsefe** 3500 tane basıldı hemen hepsi satıldı. Öteki kitaplarımız da öyle. **Yeni Ahlak** ikinci kez basıldı."

Buna karşılık Ali Kemal'in kitapları satılmamakta, sokaklarda işporta köşelerinde sürünmektedir. Baha Tevfik böyle söylüyor.

Yukarıda anlattıklarım, Felsefe Mecmuası'nın ilk dört aylık sayısının içeriğinin neler olduğunu gösteriyor. Geri kalan altı sayının içeriğini ise, şöyle özetleyebilirim:

Dil ve dil felsefesine ilişkin yazılar. Bu yazılarda dilimizin biçimsel ve anlamsal gelişmesi incelenmekte, uyum kuralın[illegible] felsefesi yapılmaktadır. Bu yazılar M. Necip imzasıyla çıkmış. İmza sahibinin, İzmir'de dil çalışmalarıyla tanınan Necip Türkçü olduğu anlaşılıyor. Yazar, filoloji, etimoloji gibi, o zamanlar Türkiye için çok yeni olan dil konularına ustaca değiniyor.

Baha Tevfik, evlenme ve aileyi ele aldığı bir başka yazıda o günlerin aile anlayışını, kadının aile içindeki acıklı durumunu eleştirmektedir.

Dinlere, din felsefesine, hukuka ilişkin yazılar var.

Görgü kurallarının felsefesini yapan, bu kuralları ahlaksal ve toplumsal bir bakışla ele alan uzun yazı ilgi ile okunuyor.

Elden geldiğince eğitim konularına değinmeye çalışılmış. Batılılaşma sık sık ele alınan konulardan biri...

Bilindiği gibi, o yıllarda Abdullah Cevdet **İçtihat** dergisini çıkartmaktadır. Bu dergide felsefe yazılarına da yer verilir. Baha Tevfik bir yazı ile bu dergiyi tanıtıyor. Yine Baha Tevfik'in o dönemin ünlü felsefecisi Rıza Tevfik'e yazdığı felsefi içerikli sitem mektubunu da belirtmek gerek.

Yazılar arasında Batı Felsefesi'ni tanıtmak açısından önemli bir inceleme ile karşılaşıyoruz. Baha Tevfik, **Kant Felsefesi**'ni tanıtıyor. Her sayıda bölümler halinde yayınlanan bu yazı 24 sayfa tutuyor. Kant'a sevgi ve ilgiyle yaklaşılmış.

Baha Tevfik bu yazısını "Kant, bir takım batıl itikatları yıkan, kendinden önceki felsefelere eleştirel bir bakış getiren ilk büyük filozoftur." diyerek bitiriyor; ayrıca onun felsefesinin eksikliklerini de belirtmekten geri kalmıyor. Bu yazının bizde Kant konusunda yayınlanan ilk yazı olduğunu sanıyorum.

İngiliz filozofu Herbert Spencer'ın yaşamöyküsü ile felsefesi uzunca bir yazı ile anlatılmakta, felsefe tarihi özetleri başlığı altında Condillac, Diderot, d'Holbach, Voltaire, Rousseau gibi filozofların düşünceleri kısa yazılar içinde yer almaktadır. Lamarck ve lamarkizme ilişkin uzun bir yazı görülüyor.

Heackel'in ünlü yapıtı **Kâinatın Muammaları**, Türkçe söylersek, **Evrenin Bilmeceleri**'nin çevirisi yayınlanmakta, bir başka yazıda fizyoloji biliminin özellikleri anlatılmaktadır.

Derginin bir başka özelliği de "felsefi şiirler" başlığı altında şiire de yer verilmesidir. Çok şair yoktur ama yayınlananlar ilginçtir. Ömer Seyfettin'in şiirleri yayınlanmıştır bu dergide. Goethe'den bir şiir çevirisi vardır. Ömer Seyfettin'in şiirleri şu başlıkları taşıyor: **Ayasluğ** (Efes), **Harap Mabed, Mânâyı Hayat** (Yaşamın Anlamı).

Baha Tevfik dile, özellikle felsefe diline önem veren bir insandır. Bunu başta da söyledim. Bizde ilk sistemli felsefe terminolojisi çalışmasını yapan odur. **Felsefe Mecmuası**'nda "Kamus-u Felsefe" başlığı altında 170 felsefe teriminin açıklanmasını yapmış, Osmanlıca ve Fransızca karşılıklarını vermiş, Türkçe karşılıklarını bulamamışsa da yaptığı açıklamalarla anlaşılmalarını kolaylaştırmıştır.

Dil bilincine sahip bir kimse olduğu için, terminoloji çalışması yaparken yeni oluşan felsefe dilinde Türkçe sözcüklere ulaşmayı, felsefeci yazarlar arasında birlik sağlamayı düşünüyordu. Ona göre "Bir bilimin terimlerini öğrenmek o bilimin yarısını elde etmek demekti"

Baha Tevfik'in dergide yaptığı işler bununla da bitmiyor. Her sayıda "felsefe dersleri" yayınlamıştır. Bu dersler üniversite ve lise öğrencileri için hazırlanıyordu. Derslerde, bilim, teknik, tekniğin felsefesi, estetik, ilerleme, metafizik, mantık, eğitim gibi konular ele alınmıştır.

Felsefe Mecmuası kapandıktan sonra ona benzeyen, felsefe ağırlıklı bir başka derginin yayınlandığını görüyoruz: **Piyano**. Bu dergiye neden böyle bir ad verdiklerini bilemiyoruz. İçindeki yazılar felsefe ve yazınla ilgilidir. Müziğe ilişkin bir şey yoktur. **Piyano**'da Baha Tevfik'in sekiz kadar yazısı var. Bunlar eleştiri ve felsefe yazıları, iki de

öykü yazmış Baha Tevfik.

Piyano 17 sayı çıkıyor, son sayıda imzasız bir yazı ile Baha Tevfik tanıtılıyor, yazınsal portresi çiziliyor.

Derginin adı 18. sayıdan sonra **Düşünüyorum** oluyor. **Düşünüyorum dergisinin** dört sayı kadar çıkabildiği anlaşılmaktadır. Baha Tevfik'in burada da iki yazısı var, biri felsefe, biri de eleştiri konusunda.

Baha Tevfik, **Piyano** ve **Düşünüyorum** dergilerinin yazı kurullarında bulunuyor. **Düşünüyorum**'un son sayısı özel sayı olarak çıkmıştır ve Ocak 1326 tarihini taşımaktadır, yani 1911.

1912-1914 yılları arasında yayınlanan **Yirminci Asırda Zekâ** ve **Zekâ** dergilerini de Baha Tevfik çıkarmıştır.

Adı geçen bu dergileri daha sonraki yazılarımda anlatacağım. (11)

Bütün bu etkinlikler, Türk insanın bilinçlenmesi, felsefeyi, düşünmeyi öğrenmesi için yapılmıştır ve felsefeye büyük bir çağrıdır.

Baha Tevfik, Siyasal Bilgileri 23 yaşında bitirdiğine ve 32 yaşında öldüğüne göre, bütün bu yayınları, bu önemli yazıları, o güzel çabaları 9 ya da 10 yıla sığdırmış. Doğrusu inanılacak gibi değil. O dönemde felsefeye susamış aydınların en güzel örneğidir Baha Tevfik. Bütün kuşakların ona teşekkür borcu var. Bu emeğin, bu çalışkanlığın, bu bilincin önünde saygı ile eğilelim.

NOTLAR

(1) **Cumhuriyet** (gazete) 25.3.1988
(2) **Cumhuriyet** adı geçen yazı
(3) Edindiğimiz bilgilerden kesin tarih saptaması zor. 1881, 1882 ve 1884 üzerinde duruluyor.
(4) Bir doğa bilgininin dini
(5) Bilimsel ve yazınsal yenilik
(6) Bireyin felsefesi
(7) Bu derginin hep ciltli olanları elime geçti. Üzerinde tarih göremedim. İçindeki yazılara bakılınca 1911 yılı uygun düşüyor. Az sonra Selânik'te yayınlanan bir felsefe dergisi daha var: **Yeni Felsefe Mecmuası**. Bu dergiyi başka bir yazının konusu yapmak istiyorum.
(8) Din gayrı ihtiyari bir felsefe, felsefe ihtiyari bir dindir.
(9) Muarızlara hürmet, lâkaydlara merhamet
(10) **Piyano**'nun yayınlanmaya başlaması da 1911'dedir. Bir olasılık olarak **Felsefe Mecmuası**'nın kapanmasından az önce çıkmaya başladığı düşünülebilir.
(11) **Felsefe Mecmuası**'nın yayınlandığı sırada, ondan belki az önce, ya da sonra Selânik'te yayınlanan **Yeni Felsefe** dergisini görüyoruz. Yukarıda da söylediğim gibi bu dergiler elime hep ciltli olarak geçti. Çıkış tarihleriyle ilgili bir işaret yok. Bu bakımdan **Felsefe Mecmuası** ile **Yeni Felsefe**'den hangisinin daha önce çıktığını söylemek güç. Bu konuya **Yeni Felsefe** dergisini incelerken yeniden döneceğim.

Yıldırım, Cemal. "'Matematik Önermeleri'," Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(99-100).

"MATEMATİK ÖNERMELERİ"

CEMAL YILDIRIM

Hacıkadiroğlu, "Matematik Önermeleri" başlıklı yazısında (bkz. **Felsefe Tartışmaları**, 3. Kitap) ilk bakışta bilinen görüşleri aşan bir sonuç ortaya koymakta, okuyuculardan, getirdiği çözümün irdelemesini beklemektedir. Bu kısa eleştiride yazarın istediği tartışmayı başlatma umuduyla birkaç noktaya değinmekle yetineceğiz.

Hep bildiğimiz gibi, matematiğin ne olduğu felsefede sürgit tartışılan bir konudur. Platon'dan günümüze değin ünlü filozofların pek çoğu konuyla ilgilenmiş, ancak ortaya çıkan görüşlerin hiçbiri tartışılır olmaktan kurtulamamıştır. Etkisini bugün bile bir ölçüde sürdüren Platoncu görüş matematiği, deneyimlerimiz dışında apayrı bir dünyaya, "İdealar" dünyasına ilişkin kesin bilgi veren, salt anlıksal bir çalışma sayar. (1) Yaklaşımlarındaki kimi farklara karşın, Descartes, Leibniz, Kant vb. rasyonalist filozoflar için matematiğin ayırıcı özelliği **a priori** niteliğinde yatmaktadır. Öte yandan, J. S. Mill'in matematiği temelde olgusal bilim sayan görüşü, kimi empirist filozoflar dışında, destekleyici bulmamıştır. Bilgi kuramı alanında empirist eğilimli Russell, Carnap, Ayer gibi mantıkçı empiristler bile, matematik söz konusu olduğunda, Mill'e değil, rasyonalistlere yakın bir tezi, matematiğin mantığa indirgenebileceği tezini, işlemişler; matematik önermelerin analitik karakterini vurgulamışlardır. Günümüzde, salt **a priori** görüşe karşı çıkan W. V. Quine, H. Putnam, I. Lakatos, M. Steiner ve P. Kitcher gibi düşünürlerin hiçbirinin henüz doyurucu bir açıklama ortaya koyduğu söylenemez. (2) Kesinliğiyle "bilinen" matematiğin ne olduğu sorusuna, tüm uğraş ve tartışmalara karşın, kesin bir yanıt verilememiştir.

Hacıkadiroğlu matematik önermeleri tanıtlamaya yönelik çalışmasında klasik görüşlere karşı çıkmakta; matematiğin ne Frege ve Russell'ın öne sürdüğü gibi mantığın bir uzantısı, ne de J. S. Mill'in dediği gibi kesinlik derecesi yüksek, olgusal bir bilim olduğunu benimsemektedir. Ona göre matematiksel önermeler, Locke'un ve daha sonra değişik terminolojiyle Kant'ın belirttiği gibi doğruluğu zorunlu bireşimsel yargılardır. (Kant, bilindiği gibi, matematik önermeleri "sentetik **a priori**", yani deneyime gitmeksizin doğruluğu belirlenebilen bireşimsel önerme diye nitelemişti. Hacıkadiroğlu'na göre ise, bireşimsel olan matematiksel önermeler zorunlu ama **a priori** değildir.) Hacıkadiroğlu, matematiğe özgü bu özelliği (yani hem bireşimsel hem zorunlu olma özelliğini) inceleme konusu nesnelerin "değişmez özellikli bireyler ya da birimler" oluşu, bu birey ya da birimlerin uygulandığı "bire-bir karşılıklılık" denen belirleme biçimine bağlamaktadır. Oysa Kant, bireşimsel saydığı matematiksel önermelerin **a priori** niteliğini insan anlığının deneyimden bağımsız donatımlarıyla açıklıyordu. Ona göre, dış dünyayı algılama, tanıma ya da kavrama anlığın sağladığı formlarla ancak olasıdır. Duyu verileri, benzetme yerinde ise, konduğu kabın biçimini alan su gibi, anlıksal formlarla bilgiye dönüşür. Uzay ve zaman sezgilerimiz anlığımızdan kaynaklandığına göre, bu kalıplarda algılanan geometrik ve aritmetik verilerin bizim için zorunlu olması doğal-

dır. Uzay sezgimize ilişkin geometrik ilkeler (örneğin, iki nokta arasındaki en kısa mesafenin bir doğru parçası olduğu; üç noktanın bir düzlem belirlediği, vb.) ya da zaman sezgimize ilişkin $5 + 7 = 12$ gibi aritmetik doğrular **a priori** doğrulardır, çünkü bu özellik aslında algılama sürecinde anlığımızın dış dünyaya yüklediği özelliktir.

Kant'ın anlığın donatımına bağladığı zorunluğu Hacıkadiroğlu, bir tek özelliğine indirgenmiş nesneler üzerinde yürütülen bir belirleme biçimine dayamaktadır. Yazar böylece Kant'ın öznelliğine düşmeksizin, bireşimsel saydığı matematiksel önermelerin nasıl zorunlu olduğu sorusunu yanıtladığı inancındadır. Öyle mi acaba?

Önerilen çözüme yakından baktığımızda, Kant'ın öznelliğinden sıyrılan yazarın asıl karşı çıktığı görüşün, matematiği mantığa indirgeyen mantıkçı empirist görüşün kucağına düştüğünü görmekteyiz. Açıklayalım:

"Bire-bir karşılıklılık" denilen belirleme işlemi, sayı sistemine başvurmaksızın yürütülen ilkel bir sayma türüdür. Bire-bir karşılıklılık uygulandığı çokluklardaki nesnelerin, Hacıkadiroğlu'nun deyişiyle, "değişmez özellikli bireyler ya da birimler" olarak alınmasını gerektirdiğinden, bu nesneler tüm diğer özelliklerinden soyutlanmakta, dolayısıyla birbiriyle özdeşleşmektedir. Başka bir deyişle, bire-bir karşılıklılık belirlemesinin geçerliliği, uygulandığı nesnelerin özdeşliği varsayımına dayanır. Bu ise, bire-bir karşılıklılığın, mantığın temel ilkesi özdeşliğin işleme dönüşmüş özel bir örneği olduğu demektir. Öyleyse, Hacıkadiroğlu "matematik, mantığın bir uzantısı değildir," tezini temellendirmeye yönelik çözümlemesinde farkında olmaksızın matematiksel zorunluğu mantığa dayamaktan ileri gitmemiştir. Gerçekten, matematik için A, A'dır ilkesi yeterli değilse, bu ilkenin işleme dönüşmüş bir örneği olan bire-bir karşılıklılığın da yeterli olmaması gerekmez mi?

Kaldı ki, Hacıkadiroğlu'nun çözümlemesi doğru olsa bile, bu çözümlemeye ilişkin kimi noktalara açıklık getirmesine ihtiyaç vardır. Bunlardan önemli gördüğümüz dört tanesini sıralıyoruz:

(1) "Matematik önermeleri zorunlu ama **a priori** değildir," yargısı bulanıktır. Doğruluğu zorunlu olan bir önerme ile doğruluğu **a priori** bilinen bir önerme arasında fark varsa, bunun açıklığa kavuşturulması gerekir.

(2) Bilindiği gibi, Kant'ın sentetik **a priori** öğretisi Euclide-dışı geometrilerin ortaya çıkmasıyla geçerliliğini yitirmiştir. Bu öğretiye koşut olan zorunlu bireşimsel görüşü, birden fazla geometri olayını nasıl açıklamaktadır?

(3) Matematikte doğrudan ya da üstü örtülü "analitik" diyebileceğimiz önermeler yanında, düpedüz varlıksal nitelikte önermeler de vardır. Değişik nitelikte önermeleri aynı kaba koyup tümünü "zorunlu bireşimsel" diye nitelemek yerinde midir?

(4) Matematiğin deneyimsel temelden mantıksal yapıya geçişi tarihsel bir gelişmedir. Bu olay gözönüne alınmaksızın matematiksel önermeleri şu ya da bu şekilde nitelemek sağlıklı bir yaklaşım olur mu?

Hacıkadiroğlu bu türden noktalara açıklık getirirse, değerli çalışmasının daha etkili bir biçimde tartışılmasına olanak vermiş olur, herhalde.

NOTLAR

(1) Bu görüşün izlerine G. H. Hardy ve Kurt Gödel gibi seçkin matematikçilerde de raslamaktayız.
(2) Bkz. Quine, W. V., **The Ways of Paradox**, 1966; Putnam, H., "What is Mathematical Truth", **Philosophical Papers**, vol. 1, 1975; Lakatos, I. **Proofs and Refutations**, 1976; Steiner, M., **Mathematical Knowledge**, 1975; Kitcher, P. **The Nature of Mathematical Knowledge**, 1984.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. "Prof. Cemal Yıldırım'ın Eleştirisi Üzerine,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(101-103).

PROF. CEMAL YILDIRIM'IN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

VEHBİ HACIKADİROĞLU

"Felsefe Tartışmaları"nın 3. Kitabındaki "Matematik Önermeleri" adlı yazım üzerine Prof. Cemal Yıldırım'ın bu kitapta bir eleştirisi yayımlanıyor. Kendisine yazıma gösterdiği ilgi için teşekkür ettikten sonra, ben de bir kaç açıklama yapmak istiyorum. Sayın Yıldırım'ın, yazımın, matematik önermeleri konusunda yeni bir bakış açısı getirdiğini kabul ettiği anlaşılıyor ve bu, önerimin bir yönüyle başarıya ulaştığını gösteriyor. Bu bakış açısının konuya gerçek bir çözüm getirdiğine ilişkin düşüncelerimin hemen kabul edilmesi zaten beklenemezdi. En azından ben beklemiyordum, çünkü önerimin gerçek boyutlarıyla değerlendirilebilmesi için, önce, şu iki genel yargıyı iyice irdeleyip bunlardan kurtulmak gerektiğini sanıyorum:

1) Matematik öylesine sınırsız bir düşünce dizgesidir ki, bir ya da iki tip önerme üzerine yaptığımız çözümlemenin bütün matematiği kapsayacak biçimde geliştirilmesi olanaksız gibidir.

2) Bu konu üzerinde o kadar büyük düşünürler öyle çok görüş belirtmişlerdir ki bunlara eklenecek yeni bir şey kalmamış olmalıdır.

Önce birincisini ele alalım. Özellikle simgesel mantıkla birlikte, mantığın da, matematik kadar değilse bile, çok karmaşık ve kapsamlı bir yapı kazandığı açıktır. Buna karşı, bütün mantığın A, A dır özdeşliğinden kaynaklandığı düşüncesinden vaz geçilmiş değildir. Sayın Yıldırım'ın da belirttiği gibi (F. T. 3. Kitap, s. 33) Leibniz matematiksel doğruları "tanım gereği doğrular" olarak yorumlarken doğruca $1 + 1 = 2$ önermesinden yola çıkmıştır. Kant da $5 + 7 = 12$ önermesinin hem sentetik hem de a priori oluşuna dayanarak bütün matematiksel önermelerin de böyle olduğunu öne sürdüğü zaman hiç bir filozof ya da matematikçi bu niteliğin bütün matematiğe yaygınlaştırılamayacağını söylememiş, hepsi de bu önermenin analitik olduğu üzerinde durmuştur.

İkinci yargıya gelince, F. T. nın son üç sayısındaki yazılarımda, Locke'un felsefesinin ne kadar yanlış anlaşılmış olduğunu belirtmeye çalışıyorum. Locke'un kendisi açıkça söylemiş olsa da olmasa da, bu felsefeye göre, herhangi bir nesne üzerine bilebileceğimiz şeylerin tümü, o nesnenin bizde uyandırdığı duyuma benzediğidir. Yani, örneğin "şu çiçek sarıdır" demek "Bu çiçeğe bakarken bende uyanan renk duyumu daha önceden rengini tanıdığım bir nesneye, diyelim altına, bakarken uyanan renk duyumunun aynıdır" demektir. Büyük filozoflar bu tek ve çok yalın bilgi türüyle yetinmeyip, şeylerin neye benzediğini değil de ne olduğunu sözde açıklayacak bir takım idealist kavramlar geliştirmeye çalışmışlardır. Kant'ın a priori kategorileriyle, uzay ve zamanın anlığın sağladığı formlar olduğu türünden görüşleri, olmayan bir bilgi türü arama yolunda bir takım kurgular (speculation) olarak görünüyor. Nitekim bunlar günümüz düşünürlerine inandırıcı görünmediği için, onlar, Kant'ın matematik yargıları için önerisini kabul etmemişler, fakat soruna deneyci yoldan bir çözüm arayacak yerde, bu tür önermelerin analitik olduğunu söyleyerek işin içinden çıkmayı yeğlemişlerdir.

Locke matematik önermelerinin hem (alıştığımız terimiyle) sentetik hem de zorun-

lu olduğunu görmüş, fakat pek çok konularda olduğu gibi, bunun da, kendi felsefesine uygun bir açıklamasını yapmak için uğraşmamıştır. Eğer uğraşmış olsaydı, o, Frege, B. Russell vb. gibi, sayının **ne olduğunu** arama yoluna gidip de sonunda onun bir mantıksal varsayım olduğunu kabul etmek zorunda kalmazdı. Sayılar toplulukların nitelikleri olduğuna göre, Deneyci felsefenin yapması gereken şey, tıpkı, bir şeyin rengini, **renk bakımından tanıdığımız bir şeye benzeterek tanıdığımız gibi, bir şeyin sayısını da, bire bir karşılıklılık bakımından** tanıdığımız bir şeye benzeterek belirlemeye çalışmaktır. Burada bire bir karşılıklılığın sayılarla ne bakımdan ilgili olduğu sorusu ortaya çıkarmış gibi görünüyorsa da, gerçekte bizim yaşantımız içinde kullandığımız kavram bire bir karşılıklılık kavramıdır (adlarıyla tanıdığımız misafirler için bir tabağa bir kaç elma koymanın uygun olacağını bilmek türünden). Sayılar toplulukların, bire bir karşılıklılık yönünden, niteliklerine verdiğimiz adlardır. Böylece sayıyı "bir topluluğun, tanıdığımız bir toplulukla bire bir kaşılıklı olma niteliği" olarak tanımlayabiliriz. Bunları belirttikten sonra içerikle ilgili konulara geçiyorum:

Bir açıklamada gereksiz şeyler söyleme, kimi durumlarda, yanlış şeyler söylemekten daha da yanıltıcı oluyor. Benim yazımda da durum böyle olmuş. Toplulukların üyelerinin birbirleriyle özdeş olarak kabul edildiği konusunda gereksiz şeyler söylemişim. Soyutlama ve özdeşliğin böylesine vurgulanması da Sayın Yıldırım'ı, haklı olarak, "bire bir karşılıklılığın, mantığın temel ilkesi olan özdeşliğin işleme dönüşmüş bir örneği olduğu" düşüncesine götürüyor. Oysa, biz bir nesneye, yalnızca "toplum üyesi" adını değil, herhangi bir ad verdiğimiz anda, onu, adının içerdiği nitelikler dışındaki bütün niteliklerinden soyutlamış ve aynı adı verdiğimiz başka nesnelerle özdeşleştirmiş oluruz. Eğer öyle olmasaydı, diyelim 'öğrenci' adının sonuna bir çoğul takısı takıp "bu sınıftaki öğrenciler" diyemezdik. Armutlarla elmalar toplanamadığı gibi, özdeş olmayan şeyler de bir çoğul takısı altında bir araya getirilemez. Yani soyutluk ve özdeşlik topluluk üyelerine özgü nitelikler değildir. Bu yüzden yazımın ilgili bölümünü, konuya gereksiz bir soyutluk katıyormuş gibi görünen 'soyutlama' ve 'öz-deşlik' kavramlarını hiç kullanmadan, şöyle açıklamaya çalışacağım:

Deniz düzeyindeki bir ovada 100 derecede kaynadığını pek çok deneylerle saptadığımız bir su örneğini dağda kaynattığımız zaman, diyelim 95 derecede kaynadığını görürüz. Bu, doğanın düzenliliğinin o anda bozulmuş olmasından değil, dağa çıkarken suyun (kaynama yönünden) niteliğinin değişmiş olmasındandır (nitekim aynı suyu yeniden ovaya indirsek yine 100 derecede kaynayacaktır). Bu, ovadan dağa çıkarken suyun (kaynama yönünden) niteliğinin, her adımda değiştiğini ve her baktığımızda tıpkı eskisine benzediğini sandığımız su örneklerinin, kaynama yönünden birbirine benzemediğini gösterir.

Şimdi de, yine ovada, iki küçük sepetten birinde beş elma ötekinde de beş armut bulunduğunu düşünelim. Elmaların da armutların da, hem bir elimizin parmaklarıyla hem de birbiriyle bire bir karşılıklı olduğunu biliyoruz. Bu meyveleri dağa çıkardığımız zaman, hele yürüyüşümüz uzun sürmüşse, elma ve armutlarda, yalnızca su örneğinde olduğu gibi gözle görülmeyen türden değil, açıkça göze çarpan bir çok değişmeler ortaya çıkar. Her meyve renk değiştirebilir, ıslanır ya da kurur, giderek çürüyebilir. Bu değişmelerle birlikte meyve topluluklarının da değiştiği açıktır. Fakat yine de bu toplulukların bire bir karşılıklılık yönünden niteliklerinin en ufak bir değişikliğe uğramadığını söyleyebiliriz. Üstelik deney koşullarında, yer değişmesinin dışında da herhangi bir değişmenin bu toplulukları **bire bir karşılıklılık yönünden** etkileyemeyeceğini biliyoruz. Meyvelerden biri ya da bir kaçı çürüyebilir. Fakat bunlar atılmadıkça konumuz açısından bir değişme yoktur. Çürüyenler atıldığı, daha doğrusu meyvelerden biri herhangi bir nedenle eksildiği zaman da topluluk **o topluluk** olmaktan çıkar.

Böylece, deneysel bilgilerin kesinlikten yoksun oluşunun, bilgi nesnesinin **belli bir yönden** değişebilirliği olduğunu bir kez daha ortaya koyduktan sonra, toplulukların özel-

liğinin **bire bir karşılıklılık yönünden** değişmezlik olduğunu açıkça göstermiş olduk. Matematiksel bilginin nesnesinin doğruca bire bir karşılıklılık olduğunu, matematiğin temel işlemleri olan toplama, çıkarma, çarpma ve bölme işlemlerinin (gerçekte bu dört işlem de bire indirgenebilir) doğruca bire bir karşılıklılığa dayanarak yapılabildiğini asıl yazımda göstermeye çalıştığım için Prof. Yıldırım'ın yazısının sonundaki soruların şöyle yanıtlanabileceğini sanıyorum:

1) "Matematik önermeler zorunlu fakat a priori değildir" önermesindeki bulanıklığın Kant'ın a priori kavramından, ya da en azından benim onu yorumlayışımdan, geldiğini sanıyorum. Bana öyle geliyor ki Kant'ın sentetik zorunlu önermelere a priori deyişinin nedeni bu önermelerdeki zorunluluğun, sonucun her zaman aynı çıkması anlamına gelen basit bir zorunluluk olmayıp, bu tür bilgilerin, anlığın dış dünyayı tanıma ve algılama yetisinin ürünü olduğunu düşündüğündendir. Üstelik Kant, varlığını kabul ettiği bu yetinin en güçlü kanıtı olarak da matematiksel bilgiyi gösteriyor. Ben yazımda matematiksel bilginin anlığın özel bir yetisinin ürünü olduğunu kabul etmek için bir neden bulunmadığını, bu tür bilginin hem sentetik hem zorunlu oluşunun bilgi nesnesinin özelliğinden geldiğini belirtmeye çalıştım ve bu yüzden de a priori terimine karşı çıktım.

2) Euclides-dışı geometrilerin ortaya çıkışı Kant'ın sentetik a priori kavramı için gösterdiğini sandığı kanıtlardan en önemlisinin geçersizliğini ortaya koymuştur. Benim görüşüme göre uzay ve zaman, deneyi olanaklı kılan değil, doğruca deney yoluyla kazandığımız kavramlar olduğuna göre, yeni geometrilerle benim önerilerim arasında kavramsal bir uyuşmazlık söz konusu olamaz. Ben yazımda yalnızca aritmetiğin sentetik ve zorunlu olduğunu gösterdim. Descartes'ın analitik geometriyi bulmasıyla Euclides geometrisinin tümünün aritmetiğe dayanarak kurulabileceği anlaşılmış olduğundan aritmetik üzerine söylediklerimin Euclides geometrisi için de geçerli olması gerekir. Sonradan çıkan geometriler aritmetik terimleri içinde anlatılamıyorlarsa onlar için bir şey söyleyecek durumda değilim.

3) Gerek bu yazımın başında gerekse 2. sorunun yanıtı olarak belirtmeye çalıştığım gibi, sentetik ve zorunlu olup olmama bakımından $5 + 7 = 12$ türünden bir tek önerme üzerinde elde edilecek sonucun bütün matematik için geçerli sayılabileceği konusunda hemen hemen genel bir anlaşma vardır.

4) Matematiğin deneysel aşamadan mantıksal aşamaya geçişi bir yapılaşma ya da dizgeleşme işi olabilir. Yoksa deneysel denilen aşamada da bir çobana önce 5 sonra da 7 koyun teslim eden bir kimse, akşam çobanın kendisine kesinlikle 12 koyun getirmesi gerektiğini bilirdi.

Dürüşken, Çiğdem. "Düzeltme Notu,"
Felsefe Tartışmaları, 1988, 4(105-106).

DÜZELTME NOTU:

3. Kitap'ta yayımlanan "Thales'in Arkhesi Üzerine Filolojik Bir İnceleme" isimli makaledeki orijinali Grekçe olan kelime ve cümlelerin, matbaamızda Grekçe harfler olmadığı için, aslını yayınlayamamıştık. Makale matbaaya hazırlandığı sırada, yazarının yurt dışında olması sebebiyle, transkripsiyon olanağı bulunmadığı için bu kelime ve cümlelerin sadece okunuşlarına yer verilmişti. Fakat bu durum kelimelerin aslının anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu yüzden, bu sayımızda, adı geçen makaledeki Grekçe kelime ve cümlelerin transkripsiyonunu, okuyuculara yararlı olması amacıyla yayınlıyoruz.

physis: Varlığın temel yapısı
arkhē: İlk ilke
hydōr: Su
hygros: Islak, yaş, nemli, sulu, akıcı vs.
khylōdēs: Sıvı, özsu (khylos-khēo- özsu, nemli vs.)
ombros: Fırtınalı yağmur; bir element olarak su.
hydatinos: Sulu, nemli, ıslak vs.
hydrēlos: Sulu, nemli vs.
Arkhēn de tōn panton hydōr hypestēsato:Her şeyin ilk ilkesinin su olduğunu ileri sürdü.

Aristoteles
a) ek tu panton horan tēn trophēn **hygran** usan (Bundan, bütün her şeyin besininin su -sıvı- olduğunu,)
b) kai auto to thermon ek tutu gignomenon (ve bundan sonra sıcaklığın oluştuğunu.)
c) kai tutō zōn (ve bununla yaşam sürdüğü için,)
d) ...kai dia to pantōn ta spermata tēn physin **hygran** ekhein (ve bundan dolayı da her şeyin tohumlarının nemli bir yapıya sahip olduğunu [söyledi]).

Theophrastos
c) kai gar to thermon tō **hygr'ōz** zē
(Gerçekten sıcaklık su ile yaşar)
kai ta nekhrumena zērainetai
(ve cansız varlıklar kurudurlar)
d) kai ta spermata pantōn **hygra,**
(ve her şeyin tohumları nemlidir.)
a) kai ta spermata panton **khylōdēs.**
(ve bütün gıda sıvıdır.)
Aetius, Plac. 1 7 11. (Diels, H., a.g.e., S. 301).

> Stobaeus: Thalēs nun tu kosmu ton theon, to de pan empsykhon hama kai daimonōn plēres. diēkein de kai dai tu stokheiōdus hygru dunamin theian kinētikēn autu.
> (Thales evren aklının Tanrı olduğunu, diğer yandan, her şeyin canlı olduğunu ve aynı zamanda daimonlarla dolu olduğunu [söyledi]. Öte yandan, ilk element olan suyun [sıvının] içinde onun hareketini sağlayan tanrısal bir gücün yaygın olarak bulunduğunu [söyledi].)

S. 73. panta plērē theōn: Her şey tanrılarla doludur.
S. 73. theos
S. 73-74 nus tu kosmu: Evren aklı.
Plato, **Nomoi** 10, 899B. "Esth'hostis tauta homologōn hypomenei mē theōn einai plērē panta?"
"Herşeyin tanrılarla dolu olmadığını kabul edecek ve bu kabulünü sürdürecek birisi var mı?"

ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

İLHAM DİLMAN
Wittgenstein ve Kendimden Başka İnsanların Varlığı

•

M. ALİ KUNTMAN
Özdek-Alan-Nesne

•

ARDA DENKEL
Alanlı Nesne

•

M. A. KUNTMAN
Denkel'in Eleştirileri Üzerine Notlar

•

ARDA DENKEL
Gerçekçilik İçin Sınırlar

•

HARUN RIZATEPE
Uslamlama Üzerine Yazışma

•

CEMİL AKDOĞAN
Bilimin Felsefeden Kopuşu

•

VEHBİ HACIKADIROĞLU
Zihin ve Gerçeklik

•

BETÜL ÇOTUKSOKEN
Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema

•

ÖMER NACİ SOYKAN
Yalan Söylerken Dilde Neler Olur?

•

ARSLAN KAYNARDAĞ
Türkiye'de İlk Felsefe Dergisi ve Baha Tevfik

•

CEMAL YILDIRIM
"MATEMATİK ÖNERMELERİ"

•

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Prof. Cemal Yıldırım'ın Eleştirisi Üzerine

KDV dahil
35 000 lira