FELSEFE TARTIŞMALARI

9. Kitap



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
9. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

FELSEFE TARTIŞMALARI

9. Kitap

PANORAMA

FELSEFE TARTIŞMALARI
9. Kitap

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

Genel Dağıtım:
İletişim Pazarlama A.Ş.
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 516 22 63-64

Dizgi:
Yazıevi (512 60 43)

Baskı:
Kent Basımevi
İstanbul, Aralık 1990

İÇİNDEKİLER

Sunuş 9

Bir Kişisel Dil Olabir mi/*Rush Rhees – Çev: V. Hacıkadiroğlu* 11

Anlam, Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları/*Erkut Sezgin* 24

Wittgenstein ve Kişisel Dil/*V. Hacıkadiroğlu* 42

Evrimsel Özgecilik Nedir?/*Elliot Sober* 57

Diyalektik Materyalizm ve Bilim/*Cemal Yıldırım* 75

Karl Popper'ın Üç Dünya Kuramı ve
Bilimsel Bilginin Nesnelliği/*Gürol Irzık* 84

Felsefede Bilimsel Söylem mi Yoksa
Felsefi Söylem mi?/*B. Çotuksöken* 95

Godot, Glasnost ve Felsefe/*Yaman Örs* 102

Türkiye'de Schopenhauer/*Aslan Kaynardağ* 113

Bir "Eleştiri"ye Yanıt/*Cemal Yıldırım* 123

İmleme mi Yöneltim mi?/*V. Hacıkadiroğlu* 126

(1990). "Sunuş." Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 9.

SUNUŞ

Büyük güçlüklere karşın yine de dolgun bir içerikle sunabilmekten mutluluk duyduğumuz bu kitap Wittgenstein ağırlıklı olarak ortaya çıkıyor. Yüzyılımızın en büyük filozoflarından biri ve hiç kuşkusuz en ilginç filozofu olan Wittgenstein'ın *Philosophical Investigations*'la belirlenen ikinci dönem felsefesinde *kişisel dil* konusu çok önemli bir yer tutar. Rush Rhees'den yaptığımız çeviriyle Erkut Sezgin'in ve Vehbi Hacıkadiroğlu'nun yazıları bu konuyu işlemektedir.

Visconsin Üniversitesi'nden, özellikle biyoloji kapsamındaki nedensellik öğretisiyle etkili olan ünlü bilim felsefecisi Elliot Sober'ın yazısı *evrimsel özgecilik* gibi çok özel bir konuda ilginç bir felsefi çözümleme örneği veriyor. Cemal Yıldırım ve Gürol Irzık da yine bilim felsefesinin değişik konularını ele alıyorlar. Betül Çotuksöken ve Yaman Örs felsefeyi dil ve tanım yönünden aydınlatma yolundaki çabalarını bu kitapta da sürdürüyorlar. Aslan Kaynardağ'ın yazısı çok yakın günlerde bile Schopenhauer'ın Türkiye'de nasıl anlaşıldığını (buna belki de nasıl anlaşılmadığını denebilir) gösteriyor.

9. Kitap iki tartışma yazısıyla sona eriyor. Bunlardan birinde Cemal Yıldırım bir yazısıyla ilgili bir anlaşmazlığa açıklama getirirken, ötekinde daha önce Harun Rızatepe ve Tunca Eşel arasında başlayan tartışmaya Vehbi Hacıkadiroğlu da katılıyor.

Zevkle okuyacağınızı umuyoruz.

Rhees, Rush (1990). "Bir Kişisel Dil Olabilir Mi?" Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 11-23.

BİR KİŞİSEL DİL OLABİLİR Mİ?

RUSH RHEES
Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu

Kişisel dil sorunu sözcüklerin ne anlama geldiği sorunudur. Bu tam da bir kuralın ne olduğu sorusudur.

Biz bir şey üzerine konuşurken dilimiz o şeyi göstermez, onu yansıtmaz da. Her durumda, gösterme ya da yansıtma, şeylere ancak bir uylaşıma (convention) göre yöneltir: ancak göstermenin, içinde anlaşıldığı bir yol, ve yansıtmanın, içinde anlaşıldığı bir yol bulunduğu zaman. Ben bir göstermeyi onu anlayacak birisi için yaparım. Bu olmasa o boş bir tören olurdu; şeylerin karşısında sesler çıkarmak kadar boş.

Sözcüklerimiz söyleme girdikleri yoldan şeylere yöneltir; örneğin insanların ne söyleyip ne yaptıklarıyla bağlantıları aracılığıyla ve söylenenleri ve yapılanları etkilemeleri yoluyla. Söylediğimiz şey bir değişiklik yapar. Hangi anlatımları kullanmış olduğumuz bir değişiklik yapar. Ve bir kural kavramı bununla birlikte gider. Hangi sesi ne zaman çıkardığınız bir değişiklik yapmamışsa anlaşılmış olamazsınız ve bir şey söylemiş de olmazsınız. Bir şey söylediniz söyleyiminiz belli bir yönde anlaşılacak, başka yönde anlaşılmayacaktır. Bir çok durumlarda başka şeyler söylemek, size bir şey sorulduğunda belli yollardan yanıtlamak, ya da belli şeyler yapmak üzere kendinizi bağlamışsınızdır. Bu sizin sözcüklerinizin düzenli kullanımıyla ilgilidir ve bunların yerine başka sözcükler kullanmış olsaydınız durumun aynı olmayacak oluşu bu yüzdendir. Dili öğrenmenin olanaklı oluşu da bu yüzdendir.

'Kullanma'dan söz ederken genel uygulamayı düşünebiliriz ve kuralları düşünebiliriz. Yerine göre bunlar birlikte bırakılabilir, fakat yerine göre dikkat etmemizi gerektiren ayrımlar vardır. Ben bir anlatımın kullanımını öğrendiğimde ya da onun ne anlama geldiğini öğrendiğimde –yani başkalarının nasıl konuştuğunu öğrendiğimde. Ancak, başkalarının ne yaptığını öğrendiğimi söylüyor değilim; onun ne anlama geldiğini öğrenmişimdir. Onun ne anlama geldiğini başkalarının ne yaptığını gözlemleme *yoluyla* öğrenebilirim, doğal olarak bunun ne anlama geldiğini bilirsem dili konuşan başkalarının onu bu

yolda kullanacaklarını da bilirim. Fakat öğrendiğim şey genellikle nelerin ortaya çıktığı değildir. Ben bir kural öğrenmiş oldum.

Bu kimi yönlerden bir oyunun kurallarını öğrenmek gibidir, oysa kimi yönlerden çok değişik bir şeydir. Bu bir hesaplama işinin kurallarını öğrenmekten de farklıdır. Gerçekte kimi yönlerden burada kurallardan söz etmek yanıltıcıdır. Fakat bu kimi şeyleri, örneğin bir anlatımın yanlış olarak kullanılabileceğini açıkça gösterir.

Bir kural *elde tutulan* bir şeydir. Ne üzerine konuştuğumuzu bilebilmemiz bu yüzdendir. Anlatımın nasıl kullanılacağını öğrendiğinizde, yalnızca başkaları gibi davranabilmekle kalmaz, bir şey de *söyleyebilirsiniz.* Bu bir özel biçimde davranma olayı değildir. 'Bu kırmızıdır' anlatımı 'Herkes buna kırmızı der' anlamına gelmez. Eğer hepsi bu kadar olsaydı, hiçbir şeyin bir anlamı olmazdı.

Ancak, yine de kuralların olabilmesi insanların ne yaptığına ve onların ne yaptığı üzerinde bir anlaşmaya varılmasına bağlıdır. Bir kimseye bir renk sözcüğünün anlamını renk örnekleri göstererek öğretirseniz onun anlaması olasılığı vardır; anladığı zaman da sözcüğü yeni durumlarda sizin kullandığınız gibi kullanmayı sürdürecektir. Eğer sizin anlattıklarınızı iyice anımsar da sizin gösterdiğiniz örnekler 'gibi olma' dediği şey üzerinde sizinle keskin bir anlaşmazlığa düşerse ve siz açıklamanızı kaç kez yinelerseniz yineleyin yine de bu böyle sürerse, o zaman o, bu renk sözcüğünün ne anlama geldiğini hiç öğrenemeyecektir. Ve bu yalnızca renkler için değil genellikle böyledir. Bu, Wittgenstein'ın *Investigations* K. 242 de sözünü ettiği konudur. Doğal olarak uygulamada bu durum ortaya çıkmaz. Eğer bu genel bir durum olsaydı konuşamazdık.

Ben 'İnsanlar tepkilerinin uyuştuğunu görürler ve bu da iletişimi olanaklı kılar' demiyorum. Bu daha önceden önemli ölçüde anlaşmayı ve dili gerektirir. Benim sözünü ettiğim uyuşma, insanların, tepkilerinin uyuştuğunu ya da başka bir şeylerinin uyuştuğunu onsuz 'göremeyecekleri' bir şeydir. Biz tepkilerimizin uyuşup uyuşmadığını saptamadan da birbirimizi anladığımızı görürüz. Tepkilerimizde uyuşmamız *yüzünden* benim size bir şey söylemem ve sizin bana bir şey öğretmeniz olanağı vardır.

Bu anlamda, tepkiler üzerinde anlaşmak dile önceldir, fakat tepkilerin kendileri anlatım değildir. O da dilin göründüğü gibi görünür, dilin anlatımlarını anlamanın bir ortak yoludur. Bunlar dilin akışı içindeki ortak tepkilerdir, dilin önceki ya da onun dışındaki bir şeye tepki değil.

Bu anlaşma olduğu için birbirimizi anlayabiliyoruz. Birbirimizi anlayabiliyoruz, öyleyse kurallarımız vardır. Belki de bizim için tek doğal olan yola gittiğimize 'inandığımızdan' söz edebiliriz. Fakat dili öğrendinizse bunu kabul edersiniz. Birisi dili öğrenmediyse onu hiç anlayamayız.

Bu anlaşma olduğu için bir şey söyleme olanağı vardır. Size hastanın derisindeki renkli bölümün kırmızı olduğunu söylediğimde ona kırmızı dendiğini değil, onun kırmızı *olduğunu* söylemekteyim. Fakat sözcükleri bizim öğrendi-

ğimiz gibi öğrenen kimseler buna kırmızı demekte anlaşmış olmasalardı, bununla ben belli bir şey söylemiş olmazdım, siz de beni anlayamazdınız. Eğer insanların sözcüğü düzenli biçimde kullanmaları sağlanamasaydı; eğer bize öğretildiği yoldan öğrenen bir kimse bize bir renge verdiğimiz adı tamamlayıcı renk dediğimiz şeye vermeyi sürdürseydi; eğer bir başkası onu pazartesi günü bizim gibi, fakat çarşamba günü başka türlü kullansaydı ve başkaları bu ölçüde de bir düzenlilik göstermeselerdi, o zaman herhangi bir kimsenin bir sözcüğü yanlış kullandığını söylemek olanaksız olurdu. Doğru söylemekle yalnış söylemek arasında fark kalmazdı. Bir şeyin kırmızı olduğunu söylemekle başka bir şey söylemek arasında bir fark bulunmazdı.

Bu benim yaptığım üzerine, ya da insanların genellikle yaptıkları üzerine bir bildirim değildir. Fakat sözcüklerin düzenli bir kullanılışı olmasaydı onun kırmızı olduğunu bilemezdim ve onun ne renk olduğunu bilemezdim, çünkü ortada bilinecek bir şey bulunmazdı. Onun ne renk olduğunu biliyorum, çünkü kırmızıyı gördüğüm zaman onu tanıyorum, kırmızının ne olduğunu biliyorum. Bir boğa kırmızı flamaya saldırabilir ve fareler kırmızı ışıklara bir yönde, mavi ışıklara başka yönde tepki gösterecek biçimde eğitilebilir, fakat boğa da fare de kırmızının ne olduğunu bilmez ve hiçbiri bunun kırmızı olduğunu bilmez. Bunu, onlarda 'kırmızı' kavramı bulunmadığını ve 'renk' kavramı bulunmadığını söyleyerek belirtebiliriz. Hiç kimse yalnızca renklere bakarak renk kavramını ve yalnızca kırmızı şeylere bakarak kırmızı kavramını edinemez. Eğer bende kavram varsa 'kırmızı' sözcüğünün nasıl kullanıldığını bilirim. Yine de bir kullanım *olmalı;* ortak tepkiler dediğim şeyin olması gerekir. 'Aynı renk' cümleciğinin bir anlamı olmalı ve genel olarak anlaşılmalı, 'farklı bir renk' için de öyle. Aynı rengin değişik tonlarından söz edilmesinin ne zaman bir anlam taşıdığını bilmeliyim; ve bunun gibi. Neyi söylemenin anlamlı olduğunu bilmedikçe, renkler üzerinde konuşmaya ve başkaları konuştuğu zaman anlamaya alışmadıkça, kırmızının ne olduğunu bilemem ve kırmızıyı gördüğümde onu tanıyamam.

Doğal olarak kırmızı renk 'kırmızı' sözcüğü değildir. Görmeyen bir insanın kırmızının ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğini kabul ediyorum. Fakat kırmızı renk *bu* da değildir. Bu kırmızıdır. Fakat 'kırmızı *renk* budur' dersem bu bir tanımdır. Size bir örnek göstererek bir tanım veriyorum. Bunun özü, tanımın özel bir yönde anlaşılmasına bağlıdır; ayrıca onun, dilin öteki kullanımlarıyla bağlantısına da bağlıdır? Örneğin size bir şey söylemeden ve siz sormadan yalnızca gösterseydim bundan ne öğrenmiş olurdunuz? Her durumda kırmızı rengin ne olduğunu değil.

Bir kimse diyebilir ki ' "Kırmızı" derken ne demek istediğimi biliyorum. Bu, şuna baktığımda geçirdiğim deneydir. Bu deneyin sizi sözcüğü kullanmaya götüren koşullar altında geçip geçmediği sorusu, fiziksel nesnelerin tanımını kararlaştırmada önemli olabilecek ayrı bir sorudur. Fakat bu koşullarda hangi rengi gördüğümü biliyorum'. ('İyi de, hangi rengi görüyorsunuz?' diye sormamak elde değil). Buradaki önemli noktanın, bunu, (genel) dili öğrenmiş

olmaktan bağımsız olarak bildiğim olabileceğini sanıyorum. Eğer bununla ne demek istediğimi biliyorsam o zaman öyle görünüyor ki– eğer hangi renge yöneltimde bulunmakta olduğumu biliyorsam– bu yoldan kendime bir tanım vermeye benzer bir şey yaptım. Fakat bir yandan da bir tanım vermeyle bir tanıma uymayı birbirine karıştırmış olmalıyım. Benim 'bir tanıma uyma' *diyeceğim* şeyin güçlüğünden kaçınmamı sağlayan budur. Bu gerçek bir güçlüktür: Tanıma – 'benim' tanımıma – yanlış olarak uyduğumu söylemek ne anlama gelebilir? Fakat bunun anlamı yoksa o zaman da tanımın amacı nedir? Ve tanım neyi *saptamıştır?*

Birisinin 'Kırmızı ne renktir?' diye sorduğunu ve bunun 'Kan ne renktir?' diye sormaya benzediğini kabul edelim. O, bunun yalnızca kendi deneyimle, kendi dolaysız deneyimle, öğrenebileceğim bir şey olduğunu düşünebilir. Size kanın ne renkte olduğunu söyleyebilirsem de, kırmızının ne renkte olduğunu söyleyemem. Size ancak onu kendinizin bulma olanağını size verecek şeyler önerebilirim. Tamam, fakat bu durumda 'Kırmızı hangi renktir?' in anlamı nedir? Eğer bunu kimse söyleyemezse kimse soramaz da. Bunu yalnızca kendime sorduğumu kabul edin – fakat sorduğum şey nedir? Bilmek istediğim bir şey mi? Fakat bunun anlamı yoksa kendime söylediğim bir şey de yoktur. Belki de 'Ne renkmiş ya' diyebilirim, fakat hepsi budur.

Rengi görmeden öğrenemem, fakat dil olmadan da öğrenemem. Onu biliyorum çünkü dili biliyorum. Duyumlar için de böyledir. Bir baş ağrısı duyduğumda onun ne olduğunu bilirim ve dün baş dönmesi duymuş olduğumu da bilirim, çünkü baş dönmesinin ne olduğunu bilirim. Geçmişteki bir duyumumu anımsayabilirim, tıpkı gördüğüm bir rengi anımsayabildiğim gibi. Bu aynı duyum, bu aynı renktir. Fakat özdeşlik –aynılık– dilden gelir.

Bir kural elde tutulan bir şeydir. Bir sözcüğün anlamı elde tutulan bir şeydir. Bu sebepledir ki bir rengin biraz önce gördüğüm renk olduğunu söyleyebilirim. Salt kırmızıyı gördüğümde onu tanıyabildiğim için aynı rengi görebiliyorum. Hatta özel bir ad vermemiş olduğumuz tonlar için de aynı şey geçerlidir: aynı rengi gördüğümde onu tanıyorum.

Duyumlarda da bunun gibi olduğunu söyledim. Neyi duyumlamış olduğumu söyleyebiliyorum, neyi duyumlamakta olduğumu söyleyebiliyorum ve bu kez bunun ötekinin aynı duyum olduğunu söyleyebiliyorum. Çünkü sözünü ettiğim duyumların hangileri olduğunu biliyorum. Denebilir ki, aynı şey olduğunu ancak aynı şeyi *duyumluyorsam* bilebilirim; bu da dilin bana söyleyebileceği bir şey değildir. Ben sizin eski duyumladığınızı duyumlamakta olup olmadığınızı da bilemem. Bunu bana ancak siz söyleyebilirsiniz, çünkü ne duyumladığınızı bilen tek kişi sizsiniz. Evet, bu duyumlamanın eskisinin aynı olduğunu hiçbir dilin söyleyemeyeceğini kabul ediyorum. Bunların aynı renkler olup olmadığını da hiçbir dil bana söyleyemez. Ölçü yöntemlerini tanımakta oluşum da şu iki arsanın yüzeylerini ölçmeden önce o yüzeylerin aynı olup olmadığını bana söyleyemez. Fakat dil olmasaydı da bu duyumlamaların aynı olduğunu söyleyemezdim; her şey bir yana, sormuş olamayacağım için.

Doğal olarak bir duyumu tanıma bir rengi tanımadan başka türden bir şeydir. Bu, kendimin ya da başkasının duyumundan söz etmekte olup olmadığıma bağlıdır. Bir şeyin neye benzediğini ya da ne olup bitmekte olduğunu bilmekten farklı bir şeydir. Köpeğin acı çekmekte olduğunu söylediğimde köpeğin ne yapmakta olduğunu betimliyor değilim, kendimin acı çektiğimi anlatırken ne yaptığımı betimlemekte olmadığım gibi. Bu bir acıma bildirimini aşan bir şeydir. Ne olursa olsun, ama acıma duymak, onu rahatlatmaya çalışmak v.b. – ya da belki de görmemek için başka yöne dönmek – hepsi de onun acı çektiğine inanmamın bölümleridir. Ve benim bunda açıkça haklı olduğumu – belki de yanıldığımı – onun bir kırığı bulunduğuna inanmakta haklı ya da haksız olduğumu söylemekten başka türden bir şeydir. Çocuğun acı çektiğine inanmakla yanıldımsa o hile yapmıştı ve benim acımam yersizdi. Buradaki yanılma ona hiçbir şey olmamışken olduğunu sanmaktan gelmiyor. Böyle bir şeyi, belki bir kramp geçirdiğini, sanmış da olabilirim, fakat bu farklı bir yanılmadır. Köpeğin acı çekmesi ona bir şey olması değildir. Bu doğruca onun acılı *olmasıdır.* Onun acı çektiğini kesin olarak biliyorum ve bunu bilişim acının ne olduğunu ve acı çekmenin ne olduğunu bilişimdendir. Onun acı çektiğini görmekle kendimin acı çekmekte oluşum arasında önemli bir ayrım vardır, çünkü ben kendi acı çektiğimi görüyor değilim ve onunla ilgili olarak yanıldığımın anlaşılabilir olmasına karşın, benim durumum için bu anlamsızdır. Fakat bu, kendim üzerine, onun üzerine bilemeyeceğim bir şeyi bildiğim anlamına gelmez.

Duyumlardan, renklerden ya da süreçlerden söz ettiğimiz biçimde söz etmeyiz. Bir duyumun adı bir renk adına göre başka türden bir addır. Fakat benim yine acı çektiğimi ya da onun yine acı çektiğini söylemenin bir anlamı varsa, bu, 'acı' sözcüğünün düzenli bir kullanımı oluşundan ve bizim de acının ne olduğunu bildiğimiz zaman o kullanışı bildiğimizdendir. Eğer bu yalnızca benim kendi bildiğim bir şey olsaydı, o zaman, 'Bu şimdi farklı bir şey' de diyebilirdim, 'yine aynı şey' de diyebilirdim ya da bunlardan hiçbirini söylemeyebilirdim ve bunlardan hiçbiri farklı bir şey olmazdı. Bu benim belleğime güvenebilip güvenemeyeceğim sorusu değildir. Bu, anımsamadan söz etmenin ne zaman anlamlı olduğu; iyi bir bellek mi yanılan bir bellek mi sorusudur. Eğer belleğime güvenemeyeceğimi düşünseydim o zaman doğal olarak doğrulama arardım. Fakat burada bir doğrulama sorunu olamaz, kuşkulanma sorunu da olamaz. Doğruca, aynı olanla aynı olmayan şeyler için bir kural yoktur; doğru olanla olmayan arasında bir ayrım yoktur; söylediğimin bir fark yaratmaması bu yüzdendir. Doğal olarak bu da hiçbir şey söylemediğim anlamına gelir.

Dili bilmeden hiçbir şey söyleyemem. Fakat dili – herhangi dili – kişisel olarak da bilemem. Gizli bir şifrem olabilir, fakat konumuz bu değil. Bu, benim kişisel bir anlayışımın olup olmayacağı; başka herhangi bir kimsenin anlayabileceği bir dilde söylenmesi *olanaksız* olan bir şeyi anlayabilip anlayamayacağım sorunudur. (O benim konuştuğum dili anlayabilir, fakat benim ne anladığımı anlayamaz.) Ben diyorum ki, bir dili kişisel olarak bilemem, çün-

kü ortada *bilecek* ne olabilir? Dilde, söylediğimiz bir şey bir fark yaratır. Fakat kişisel olarak söylediğimiz şey ne fark yaratır? (Kendi kendimize konuşmamızdan söz etmiyorum.) Öyle görünüyor ki bir kişisel dilde her şey hem bildirim hem de tanım olur. Bir işareti istediğim gibi tanımlayabileceğimi sanıyorum. Eğer işaretin her kullanımı aynı zamanda tanımsa, eğer yanıldığımı görmenin bir yolu yoksa, gerçekte yanılmış olabileceğimi öne sürmek olanaksızdır – o zaman hangi işareti kullandığımın ve onu ne zaman kullandığımın bir önemi yoktur.

Şöyle bir şey sorulabilir, 'neden kendimce bir tanım saptayıp da kendi tanımıma uymanın ne olabileceğine kendim karar vermeyeyim?'. Fakat ne zaman? Her seferde mi? Eğer her zaman geçerli olmak üzere tek karar verecek olursam, bu, sorunu yalnızca yenilemiş olur: 'kararıma uygun olarak' nedir? Bu bir yana, karar ne olabilir? Olağan dilde bir anlatımı özel biçimde kullanmaya karar verebilirim, ve bunu nasıl elde tutacağımı bilirim. Bunu yerleşik uygulamalar ve kurallarla bağlantılı olarak yaparım. Bu yüzden de 'özel biçimde'nin bir anlamı vardır. Yine bu yüzdendir ki bir gizli dilin anlatımlarını ya da bir şifrenin imlerini özel bir biçimde kullanabilirim. Çünkü uğraştığım şeyler anlaşılır anlatımlardır ve konunun olağan dilde nasıl anlatılacağını biliyorum. Söylediğimin daha öncekiyle aynı olup olmadığını biliyorum ve neye karar verdiğimi biliyorum. Fakat olağan dilde söylenmesi *olanaksız* olan şeyde böyle değildir. Burada, sözgelimi, 'Şunu demek istediğimde S i kullanacağım' demenin bir anlamı yoktur, çünkü 'şunu demek isteme'nin ne olduğunu bilmiyorum.

Bunun sebebi benim sözlerimin neye yönelttiğini başkalarının bilmesinin gerekli olması değildir. Sebep yalnızca, eğer sözcüklerim bir şeye yöneltiyorsa bunun anlaşılması gerektiğidir. Sözcükler bir kuramla bağlantılı olmadıkça yöneltimde bulunamazlar, buradaki kullanım, sözcüğün ne anlama geldiğini öğrendiğimiz zaman öğrenmiş olduğumuz kullanımdır. Sözcükler dilin konuşulduğu bir yol olmadıkça bir şeye yöneltemezler. Bir kişisel anlamanın olmayışı bundandır. Ne söylemiş olduğum bir fark doğurmamışsa hiçbir şey anlatılmış değildir.

Doğal olarak yalnızca benim gördüğüm bir şeyin bir açıklamasını yapamamam için bir sebep yoktur. Yalnızca benim duyumlayabildiğim bir şey için de öyle: bir doktora karnımda ne duyumladığımı söylediğimde olduğu gibi. Doktor benim duyumumu duyumlamaz (bunun bir anlamı varsa); fakat ne üzerine konuştuğumu bilir; bunların hangi duyumlar olduğunu bilir.

Ayer Crusoe'nin kendi durumları için niçin ad bulamayacağını soruyor. (O gerçekte 'kendi duyumlarını *betimleyecek* adlar' diyor, fakat ben bunu anlamıyorum). Duyumlarım için ad bulabilirim. Fakat bu, duyumlar için adlar bulunan bir dili konuştuğum içindir. Bir duyumun adının ne olduğunu biliyorum. Ad bulma ya da bir şeye bir ad verme konuştuğumuz dile ilişkindir.

Yeni anlatımlar, hatta bir anlamda yeni diller bulmanın olanaklı olduğu açıktır. Fakat bir kimsenin bir dili icat edebilip edemeyeceği ayrı bir sorudur.

Dil, insanların kabul edeceği bir düzen ya da bir yöntem olsaydı o zaman belki icat edilebilirdi. Fakat böyle değildir. Bir kimsenin ticareti icat etmesinden aynı kolaylıkla söz edebilirsiniz; gerçekte daha da kolaylıkla. Çünkü onun icat edeceği şey kullanım ve anlam dediğimiz şeydir. Benim söylediğimse, bunun herhangi bir kimsenin gücünü aştığı değil de bunun anlamsız olduğudur.

Bir dilin anlatımları; anlamlarını ve güçlerini uygulamalarından, yaygın kullanımlarından, alır. Onlardan bir çoğu yaptığımız hemen her şeye girer. Bu da onlara yeni bağlamlardaki güç ve apaçıklıklarını verir. Böylece, birisi ortada hiç dil yokken bir dil düşleseydi bile bunu bir 'kılgısal önerme' olarak nasıl ortaya koyabilirdi? Ya da ortaya *ne* koyabilirdi? İşaretler ve sözler öyle anlaşılmaz olurdu ki. Bir söz dağarcığı icat edebilmek için en azından bu sözcükleri değişik koşullarda kullanma yolları icat etmeliydi ve bu koşullar gerçekte dille *birlikte* büyüyen ve dil gibi o da icat edilemeyen bir toplumsal yaşamın koşulları olmalıdır. Ve insanlar da bunları anlamalıydı. İnsanlar yalnızca şu imin burada ve ötekinin şurada ortaya çıktığını görmekle kalmayıp, bunlardan birini ya da ötekini kullanmak arasında ne fark bulunduğunu da görmeliydiler. Yine de güçlük, ortada anlayacak bir şeyin bulunmamasındandır; yerleşik bir kullanım bulunmadığı için hiçbir şey 'fark budur' diyemezdik.

Wittgenstein bir ime anlam yüklemenin doğrulama gerektiren bir şey olduğunu söylememiştir. Genellikle bu, dilin doğrulama gerektirdiğini söylediğimizde olduğu gibi, anlamsız olurdu. Wittgenstein demiştir ki, bir imin anlamı varsa o yanlış olarak kullanılabilmelidir. Öte yandan, eğer bir kimse dil icat etmeye ve onu başkalarına öğretmeye çalışsaydı, o zaman dilin ve anlatımların kullanımının doğrulama gerektirdiğini söyleyebilirdiniz.

Fakat egemen bir kimse, halkın, Wittgenstein'ın ilkel-dil oyunlarından birindeki insanlar gibi davranmasını niçin sağlayamasın? Bizim hayvanları eğittiğimiz gibi, egemen de insanları buna niçin zorlayamasın? Onları, bir buyruk verildiğinde, düzenli biçimde tepki gösterecek, belki de yamt verecek, biçimde niçin eğitemesin?

İyi de, hiçbir hayvan bu dil-oyunlarında yapılan ilkel şeyleri yapmak için bile eğitilmiş değildir. O insanlar yalnızca karmaşık bir oyun oynuyor değillerdir; söyledikleri, gereksinimlerine ve elde ettiklerine bağlıdır. Onlar yalnızca buyruk uygulamakta değildirler. Kullandıkları anlatımları, söyleyecek bir şeyleri olduğu ve bu kullanım bütün taraflarca anlaşıldığı için kullanırlar. Hayvanları değişik sözcük ve imlere 'yerinde' tepki gösterecek biçimde eğitebilseniz de, hayvanlar kendileri değişik sözcükler *kullanamaz.* Bir köpek 'terlikler' dendiğinde bir yönde, 'sepet' dendiğinde başka yönde tepki gösterebilir, fakat kendisinin bunlardan birisi için bir sesi, öteki için de başka bir sesi yoktur; o, yiyecek istediğinde her zaman iki kez, su istediğinde bir kez havlama gibi bir şey de yapamaz. Hiçbir eğitim bir hayvanın ilkel biçimde bile konuşmasını sağlamamıştır. Bu, hayvanların yetenekleriyle ilgili bir sorun değildir. Eğer kimi hayvanlar konuşma öğrenirse, onlar bunu doğruca bir oyun öğrenir gibi

öğrenmeyeceklerdir. Bir köpek, ona bir şey söylediğinizde, 'onun ne yapmasını istediğinizi' bilir; fakat sözcüğün ne anlama geldiğini bilmez.

Eğer insanlar yalnızca buyrukları uygulasalar ve kendilerine buyurulduğunda kimi söyleyimler ortaya koysalardı – ve bu, 'kendilerinden, kimi imler yaptıkları kabul edildiği zaman, beklenecek olan imleri yapmak' olsaydı – konuşmuş olmazlardı. İnsanların bunu, Yunanca bilmeden Yunanca tümcelerle, yapacak biçimde eğitilebileceklerini sanıyorum. Ve bu örnekteki insanlar söyledikleri şeyi anlamazlardı. Anlatımları kendileri kullanmadıkça onları anlayamazlardı ve anlatımları kullanmak yalnızca onlarla söylenen şeyleri yapmak değildir. Dilde bir kurala uymak dediğimiz şey buyruklara uymak değildir. Bir dile 'katılmaktan' söz edişimiz bundandır – dil, ne bir kimsenin ne de bir başkasının yaptığı bir şeydir ve kurallar, eğer dil kurallarıysa tek kişi kuralları değildir. Anlama yönünden bu özsel bir durumdur.

Olabilirdi ki, insanlar bizim düşlediğimiz gibi eğitildiklerinde sonunda konuşmaya başlarlardı. Fakat bu icat edilen şey olmazdı ve bir icatla da ortaya çıkmazdı. Bu, hiçbiri o dili icat etmiş olmayan değişik kimselerin girişimi ve kendiliğinden tepkileriyle gelişirdi.

Bir kimsenin *kimin* için dil icat ettiğini de sorabilirdik. Ya da niçin? Örneğin hayvanlar için mi? Ya da bizim gibi bir toplumsal yaşamı olanlar için mi? Eğer sonuncusuysa uğraşmamız gerekmez, çünkü dilimiz var. Fakat bu, dil bilen insanlarda olan türden bir toplumsal yaşamı olanlar için değilse, o zaman amaç nedir ve ne icat ediyor? Sözgelimi bir papağan sürüsü için dil ne olabilir? Papağanların, çocuk masallarında olduğu gibi, insansal varlıkların sürdürdüğüne benzer bir yaşam sürdürdüklerini düşleme saçmalığına düşmeden bir yere varabilir misiniz?

Önemli olan, hiç kimsenin salt bir *dil* icat edemeyeceğidir. Dil bir yaşam biçimiyle birlikte gider. İcat edilmiş bir dil bir duvar kâğıdı süslemesine benzer, bunun ötesine geçmez.

Bir kimse değişik nesnelere göre imler icat edebilir. Ayer'in Crusoe'si hayvanları ve bitkileri *betimleyecek adlar* icat ettiği zaman, icat ettiğinden daha çoğunu edinmiş olmaktadır. Onun bir günce tuttuğu da varsayılmaktadır. Ayer onun bunu, Cuma geldikten sonra yapabileceğine göre, yalnızken de yapabileceğini düşünmektedir. Fakat bir günce tutmak, bu ne olabilir? Bunun yalnızca kâğıt üzerine (ya da taş ya da başka bir şey üzerine) işaretler koymak olmadığını sanıyorum. Diyebilirsiniz ki, 'İyi de, bu işi ben yaptığım zaman nedir ki? Crusoe için de, biraz daha ilkel biçimde olmak üzere, neden aynı şey olmasın?' Fakat böyle olamaz. Benim imlerim ya başka insanlarla iletişimde kullandıklarımdır ya da başka insanlarla birlikte kullandığım anlatımların yerini tutar. 'Ne fark eder ki? O da onları benim kullandığım gibi kullanabilir'. Hayır, çünkü ben onları değişik anlamlarıyla kullanıyorum. O bunu yapamaz.

Onun yapamadığı nedir? Benim yapabildiğim ve onun yapamadığı şey nedir? Onun da benim gibi davrandığını varsaymakta mantıksal olarak saçma

hiçbir şey yokmuş gibi görünüyor. Geniş ölçüde, kabul ediyorum. Fakat onun kullandığı imlerin bir anlamı olabileceğini kabul etmek saçmadır; hatta onun o imlerle, bir şeyler söylemek istemiş olmanın bütün davranışlarını denediğini söylemiş olsaydık bile.

Eğer 'bir şey demek istemek' ruhbilimsel bir şey olsaydı onun bunu anlaşılır biçimde yapabileceğini kabul ediyorum. Eğer bu başka kimselerle işbirliğim yoluyla zihnime konmuş olan şey sorunu olsaydı, o zaman bunun, bu birlik olmadığında da insanın zihnine geleceğini varsaymakta mantıksal olarak saçma hiçbir şey yoktur.

'... yapabileceğim şey nedir?' Bir şey demek istemenin benim yaptığım bir şey olduğunu söylemek, onun o anda ortaya çıkan bir şey olduğunu söylemeye benzer. Önemli olan, benim konuşulmakta olan bir dili konuştuğumdur. Söylediğimin bu dilde anlamı vardır, başka türlü yoktur. Ya da başka deyişle, eğer bir şey *söylüyorsam* bunu bir dilde söylemem gerekir. Eğer benim davranışımın, yaptığım imler ve benzerlerinin, dışında bir şey olmasaydı, o zaman bir şey demek de isteyemezdim.

Bundan 'daha çok' bir şey var dediğim zaman anlatımları anlamlarıyla kullanmış oluyorum. Crusoe aynı anlatımları kullanmış olsaydı o böyle yapmış olmazdı. O farklı anlatımları yalnızca bu anlamlarla da kullanamazdı. O, anlatımları hiçbir anlamda kullanamaz.

Onları kendi anlamlarında kullanmak bir kurala uymak dediğimiz şeydir. Dilin olabilmesi için 'anlatımların kullanıldığı yol'un olması gerekir ve bu da insanların yaşam biçimine göre ortaya çıkar. Benim onları kullandığım zaman o yolda yaşamam gerekmez. Defoe'nun Crusoe'si bir günce tutabilir fakat Ayer'inki tutamaz. Defoe'nun Crusoe'sininin güncesini bir kimsenin okuması gerekmez ve yazdığı şeyin anlamı da buna bağlı değildir. Onun yazdıklarının başka kimselerin yaşamlarında hiç işlevi olmayabilir. Fakat onun yazıldığı dilin böyle bir işlevi vardır. Bu sebeple de yazdığını anlayabilir, ne diyeceğini bilir. O kullandığı anlatımların kullanımlarını ya da uygulanmasını bilir ve onların onun için taşıdıkları anlamı kazanmaları bu yüzdendir. O ne üzerine konuşmakta olduğunu bilir. Ayer'in Crosoe'si bilmez ve bilemez.

Ayer'in Crusoe'si imleri özel amaçlarla kullanabilir – belki bir şeyi nereye sakladığını göstermekte – ve bunu bizim düşünebileceğimiz ölçüde düzenli olarak yapabilir. Bizim bir anlatımın bir dildeki düzenli kullanılışıyla demek istediğimiz bu değildir. Eğer o birdenbire *bizim* bu imlerin tümüyle farklı kullanımı diyebileceğimiz bir şey yapsaydı, onun yanlış bir şey, ya da daha önceki yaptığıyla bağdaşmayan bir şey, yaptığını söylemenin bir anlamı olmazdı. Onun o imleri aynı anlamda ya da farklı anlamda kullandığını söyleyemezdik. Eğer o bunları her zaman aynı amaçla kullanıyorsa –her zaman aynı amaçla çalı topladığı gibi – bizim bir anlatımı aynı yolda kullanma derken demek istediğimiz şey bu değildir. *Bir anlatımı aynı yolda kullanmak onu aynı amaçla kullanmak demek değildir.* (Benim özdeşlik konusunda söylediğim bununla bağlantılıdır.) Benim belli bir zamanda söylediğimle başka bir zamanda söyle-

diğim arasında bir karşıtlık varsa bu, benim bir im ya da sesle belli bir zamanda yaptığımın daha önce onunla yaptığımdan farklı olduğu anlamına gelmez. Eğer ben bir imle her zaman bunu yapmışsam bunda dil kuralı olacak bir şey yoktur.

'Fakat o bu imleri tıpkı dili konuşan birinin kullandığı *gibi*, yani anlaşılması olanaklı olacak biçimde, kullanıyorsa, onun bunları anlamlarına göre kullandığını söylemekte ne sakınca vardır?' İlk sakınca onun bunları anlamadığıdır. Bu da gerçekte onun onları tıpkı dili konuşan birisinin kullanacağı biçimde kullanmadığı anlamına gelir. Çünkü onun imleri onun için, sözcüklerin sizin ve benim için olduğu biçimde yol gösterici değildir.

Bu onun gücünü aşan bir şey sorunu değildir. Bir makinenin sözcükleri anlayabilip anlayamadığını ya da bir makinenin konuşabilip konuşamadığını sorduğumuzda, bir makinenin ne yapmak üzere tasarlandığını sormuş olmayız. Bu bir yetenek ya da beceri sorunu değildir.

Bana bir şey söylerseniz sizi anlarım. Eğer bir teyp aleti sizin söylediğinizi yinelerse, *işittiğim şeyi anlarım, teyp aletini değil.*

Eğer sizin bir şey söylediğinizi teyp aletininse söylemediğini söylersem, sizin durumunuzda, ötekinin durumunda ortaya çıkmamış olan bir şeyin ortaya çıktığını söylemiş olmam. Fakat size ve sizden işittiğim şeye karşı tümüyle farklı bir tutumum vardır ve size karşı, makineye karşı davranmayacağım bir çok yoldan davranabilirim – sözgelimi size yanıt verebilirim, makineye ise hiçbir zaman yanıt veremem. Sizin dili bildiğinizi ya da benim anlamadığım bir dilde bir şey söylediğinizi düşünmeseydim size de yanıt vermeye çalışmadığım gibi sizin bir şey söylemiş olduğunuzu da kabul etmezdim. Ve sizin dili, konuşulduğu gibi konuştuğunuzu kabul ederdim.

Eğer sizi işitmişsem sizin bir şey söylediğiniz konusunda kuşkuya düşmem. Fakat benim söylediklerimi anlamadığınızı ve sözlerinizin yöneltimde bulunduğu konular üzerinde bir şey biliyor gibi görünmediğinizi görseydim kuşkulanmaya başlardım. Bu durumda kuşkulandığım şey sizde bir şey geçip geçmediği olmazdı. Ne söylediğinizi bilip bilmediğinizden kuşkuya düşerdim. Fakat bütün bildiğim, eğer bilmiş olsaydınız 'yapmış' olacağınız her şeyi yapabileceğinizdir. Buradaki terslik, söyleyiminizin, sizin konuşmada ya da dilde yaptığınız bir devim olmayışındandır.

Eğer dili bildiğinizden kuşkuluysam, o zaman bir çok bakımdan size bir teyp aletine baktığım gibi bakmam gerekir. Bu, başkalarının yaptığı bir şeyi sizin yapmayışınız yüzünden değildir. Onların yaptığı şeylere katılmıyor oluşunuzdandır. Onların konuştuğu dili konuşmuyorsunuz. Ve onların konuştuğu dili *konuşmak* yalnızca sözcükleri söylemek değildir; nasıl ki dili anlamak da yalnızca sözcükleri 'tanımak' değildir. Bu, sözgelimi, bir konuşmayı sürdürmektir; ya da raporlar yazmak ya da tiyatroda bir oyunu dinlemektir. Bu, geride kalan bizlerin kendisiyle konuşacağı ondan yanıt alacağı bir kimse olmaktır; kendisine bir şey söyleyeceğimiz ve kendisiyle şakalaşabileceğimiz, onu aldatabileceğimiz bir kimse. Bütün bunlar ve doğal olarak ölçülemeyecek kadar

daha çok olan başkaları da, dili konuşmaya ilişkindir. Sözcükleri anlayabilirsiniz, çünkü nasıl konuşulacağını biliyorsunuz. Aynı sebeple, bir makine sözleri anlayamaz. Bu fiziğin ya da mühendisliğin neyi başarabileceği türünden bir soruyla ilgili değildir. Yalnızca bir makinenin sözleri anlayabileceğini söylemenin anlamsız oluşudur. Bu, makine için kesinlikle söylenebilir, fakat Crusoe için değil, çünkü Crusoe bir dil öğrenebilir. Fakat o da, bir dilde konuşmaya katılma anlamında, herhangi bir dil öğrenmemiş olsaydı onun da sözcükleri anlamadığını söylemek bir elektronik kompüter için aynı şeyi söylemek kadar anlamsız olurdu.

Bir makine bir yanlışlık mı yaptı ya da söylediğini bilerek mi söyledi diye soramam. Bir makine bozulabilir ve siz ona güvenemezsiniz. Fakat bu bir yanlışlık değildir. (Benim bir yanlışlık yaptığım durumda da bozulan bir şey yoktur.) Bir makine olumsuz geri-itilim işlemiyle bağlantılı olarak 'yanlışları düzeltebilir'. Fakat burada anlam yanlışlığı ya da hesaplama yanlışlığı gibi bir şey yoktur. Bu, bir makinenin sözcükleri niçin anlayamadığını, bunun niçin anlamsız olduğunu, açıklayan sebeplerden biridir. Ben yalnızca bir yanlışlığın ya da bir yanlış anlamanın en azından anlaşılabilir olduğu bir yerde sözcükleri anlayabilirim. ('Evet, *doğal olarak* bunun anlamı budur'.) Öyle olmasaydı onları anlama dediğimiz şeye benzer bir şey olmazdı.

Sözcükleri anlamadığım zaman onlara doğru ya da yanlış biçimde tepki gösterebilirim. Sözcükler benim bilmediğim bir dilin sözcükleri olabilir ve bana, onları bağıran birisinin buyruklarına boyun eğmem öğretilmiş olabilir. Belki de başka hiç kimse o sözcükleri onun kullandığı düzende kullanmıyordur, benim için bunun da önemi yoktur. O kimse sözcükler yerine kendi seslerini kullansaydı da durum tam olarak aynı olurdu. Bir hayvanın da yapabildiği gibi, yanlış tepki de gösterebilirdim. Fakat ben buna yanılma desem de bu onun kullandığı sözcükleri anlama bakımından yanılmaya benzemez; tıpkı yanlış yapmadığım zaman bununla sözcükleri anladığımı göstermiş olmadığım gibi. Onun ne istediğini biliyorum, hepsi bu. (Havlayan bir köpekten kaçmayı da yeterince bilirim). Eğer sözcükleri anlamış olsaydım, bunların başka durumlarda ne anlama geldiğini anlama olasılığım da vardı; her durumda, o sözcükleri bir başkası söylediğinde de ne anlama gelebileceğini bilirdim. Önemli olan bu sonuncusudur. Bu, eğer sözcükleri anlarsam bunları kendimin de, en azından bir ölçüde, kullanabileceğim olgusuyla ilgilidir. Beni sözcüklerin yönlendirmesi ya da benim sözcükleri anlamam bakımından bu özseldir. Fakat bu durum eğer sözcükleri anlamak için zorunluysa onları yanlış anlamak için de zorunludur; bununla demek istediğim, bu olmadıkça yanlış anlamadan söz etmenin anlamsız olduğudur. Yanlış anlama ya da anlamda yanılma dile katılmayla ilgilidir. Bu olmadıkça o dili konuşamazsınız.

Ayer'in Crusoe'si hayvanların yaptığı türden yanlışlar yapabilir. Etini sevmediği bir kuşu etini sevdiği bir kuş sanma yanlışlığına düşebilir. Bu bir anlatımın anlamını kavramadaki yanlışlığa ya da söyleneni anlamadaki yanlışlığa benzemez.

'Neden olmasın? Eti yenen kuşa *ba* adını verir, eti yenmeyeni gördüğünde ona "ba" der ve onu öldürür.'

Bu, sözcüklerin anlamını kavramadaki bir yanlışlık değildir. Aynı yanlışlığı hiç sözcük kullanmadan da yapabilirdi. (Belki de bu, kabaca, olumsuz geri-itilim yoluyla düzeltilebilen bir yanlışlık türüdür.) Öteki türden yanlışlığı yaptı mı diye soramazsınız; tıpkı bunu bir makine için soramadığınız gibi[1]. [(1) *Ayer diyor ki Crusoe 'daha yakından inceleseydi, gerçekte kendisi için ona başka bir ad verilmesine yetecek kadar farklı olacak olan' bir kuşun 'daha önce adlandırdığı bir kuşla aynı türden' olduğunu sanabilir. Burada italik olarak yazdığım sözcüklerin anlamı nedir?*]

Sizin kullandığınız sözcüklerin anlamında yanılabilirim, çünkü sözcükleri kendim de kullanabilirdim. Eğer değişik kimseler aynı sözcükleri kullanabiliyorsa o zaman anlamlar bağımsızdır. Sizin sözcüklerinize ben de yanlış anlam verebilirim. Bu biraz farklıdır, fakat yine bununla bağlantılıdır. Erkek 'Bunun ne kadar süreceğini düşünüyorum' dedi, kadın onun durumlarını çekilmez bulduğunu sandı, oysa o tam tersini demek istiyordu. Kadın erkeğin kullandığı sözcüklerin anlamını biliyordu, bilmese onu bu yolda yanlış anlamazdı. Erkek aynı sözcükleri kadının sandığı anlamda da kullanmış olabilirdi. Fakat sözcüklerinin anlamı bağımsız olmasaydı, yani bunlar bir dilin sözcükleri olmasaydı, bunlardan ne birini ne de ötekini demek isteyebilirdi. Sözcüklerin anlamı için 'bağımsız' deyişimin bir nedeni de onların öğrenilmiş olmalarının gerekmesidir. Dil için bu, öznitelikseldir.

Sözcüklerin anlamı bağımsız olmadıkça – onların öğrenilmiş olmaları gerekli olmadıkça – yanlış anlaşılamazlar. Başka bir hayvanın sesini kuş sesi sanabilirsiniz. Bir düşman bağırmasını bir dost sesi sanabilirsiniz. Bu, sözünü ettiğimiz anlamda bir yanlış anlama değildir. Birisi bir sesin anlamının öğrenilmesinden söz etmişse, bu bir sözcüğün anlamını öğrenme gibi değildir. Belki de onun, bunun anlamını 'içgüdüsel olarak bildiği'ni söylemek anlamsız olmazdı. Fakat onun bir sözcüğün anlamını içgüdüsel olarak bildiğini söylemek anlamsızdır.

Öğrendiğiniz şeyi yanlış anlayabilirsiniz. Ve siz, bir kuralı yanlış anlamış olursunuz, bir olgu durumunu değil. Bir kuş sesini başka bir hayvan sesi sanmak bir kuralı yanlış anlamak değildir.

Bir ağacın bağımsız varoluşundan söz edildiğinde, bunun bir anlamı da benim orada ağaç bulunmadığını düşünebileceğim ve böylece yanılmış olacağımdır. Fakat sözcüklerin anlamları bununla tam olarak karıştırılamaz ve sözcüklerin bağımsızlığı derken ben tümüyle aynı şeyi düşünüyorum. Ağaç konusunda yanılıyorsam ona çarpabilirim. Bir sözcüğün anlamında yanılıyorsam böyle olmaz. Yalnızca sözcüğü yanlış anlarım ya da onu yanlış kullanırım. Bu, hemen hemen, eğer yanılıyorsam yanılıyorum demeye benzer. Bir anlamda benim demek istediğim de budur. Bu durumda 'anlamlar bağımsızdır'ın doğruca onların öğrenilmiş olmalarının gerekli olduğu anlamına geldiğini söylemenin daha iyi oluşu bundandır. Yine burada *yanlış anlama*'dan söz etme-

nin, bir olgu durumundaki yanılmadan söz ederken olmadığı biçiminde doğal oluşu bundandır.

Bunun nasıl bir yanılma olduğunu anlamamış olan birisi, kurala uygun olanla olmayan arasındaki ayrımı da anlamaz. Fakat o zaman o, sözcüklerin ne olduğunu da anlamaz.

Kullandığımız anlatımların anlamlarını öğrenmiş olduğumuza göre, söylediğimizin demek istediğimiz olmaması olanağı vardır. En azından, konuşmuş olan birisine, bunu mu söylemek istediğini sormanın bir anlamı vardır. Eğer söylediğini demek istememişse bu olağandır ve yeterince belirlidir, fakat bunun betimlemesini onun her yaptığını betimleyerek yapamazsınız. Bunu ancak onun başka insanlarla olan ilişkisini hesaba katarak betimleyebilirsiniz. Bu durumda bu, yalnızca değişik kimselerin aynı sözcükleri kullanması değildir, yine de bu onun büyük bir bölümüdür. Önemli olan, kişinin onları söylerken gördüğü özel işlev ya da katılmadır. Onun 'onları demek istemesi' budur. Bu da dil için, bağımsız anlamların bulunduğu ölçüde özniteliksel ve özseldir. Değişik kimselerin aynı sözcükleri kullanabilmelerinin özsel olduğunu söyledim. Fakat eğer bütün bu insanlar aynı şeyi yapıyor olsalardı, bu, dil olmazdı. Burada daha çok deyim yerindeyse, içinde değişik işlevler gören değişik kimselerin bulunduğu bir örgütlenmeye benzeyen bir şeyin bulunması gerekir. (Benzetme aksıyor, fakat içinde önemli bir şey de var. Burada yararlı olmalı). Bu, dilin kullanımına ilişkindir. Bunsuz sözcükler olmazdı ve anlam da olmazdı.

Dil konuşulan bir şeydir.

Sezgin, Erkut (1990). "Anlam Doğruluk Bağlamı Ve Oyunun Kuralları." Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 24-41.

ANLAM DOĞRULUK BAĞLAMI VE OYUNUN KURALLARI

ERKUT SEZGİN

-I-

Anlamın Yapısı

Bir oyunda yanlış bir hareket yapmanın mümkün olması, yanılmanın *olabilirliği,* mantıksal (kurallara göre) düşünme hakkında geleneksel epistemolojinin bu durumdan çıkarsadığı anlam ve doğruluğun olumsal (contingent) bağlantılı olduğu görüşünün tersine Wittgenstein'a göre bir önermenin ortaya konabilmesinin mantıksal koşuludur. Örneğin bir imi nesnenin anlamını temsil etmek/göstermek üzere kullanabilmenin, bir imi anlam ifade eden bir kurala bağlayabilmenin koşuludur.

İnsan doğruluğunu nasıl araştıracağını anlamadığı bir sözü anlayabilir mi? Bu sözün adlandırdığı nesneyi, duyumu belleğinde canlandırabilir, imgeleyebilir mi? Kırmızıyı imgeleyebiliyorum, sert ve yumuşak sözlerinin anlamlarını da; fakat ilkini görsel olarak, ikinciyi dokunsal olarak, yani bu kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak onları bellekten düşünüyorum; düşünürken de kırmızının yerini/doğruluğunu dokunma duyu'mu kullanarak bulmayı/araştırmayı düşünmüyorum.

Wittgenstein *Tractatus*'ta adların nesnelere önermenin bağlantılarıyla bağlandığı, yani anlamı temsil eden yapı bağlamında adın nesneyi temsil ettiği görüşünü getiriyor, önermenin yapısına iki kutuplu (bipolar) bir yapı olarak işaret ediyordu: Bir önermeyi anlıyorsam onu/resmi gerçekliğe nasıl tutacağımı,[1] gerçeklikle nasıl bir karşılaştırma yöntemi içinden ona doğru veya yanlış diyeceğimi de bilirim. Böylece doğruluk ve yanlışlığın önermenin anlam yapısı dışında değerler olmadığı, önermenin anlam yapısının ve onu gerçeklikle karşılaştırma, doğruluğunu araştırma yönteminin birbirini mantıksal olarak gerektiren ortak bir yapısı olduğu ifade ediliyordu.

(1) Bu karşılaştırmada önermeyi cetvele, adları cetvelin ölçtüğü yere çakıştırılma noktalarına benzetiyordu.

'Önermenin anlamı onun doğrulanma yöntemidir.' Bu, bilindiği gibi *Tractatus*'un da etkisiyle Mantıksal Pozitivizm'in ortaya koyduğu slogandı. Zihnin duyu deneyleriyle ideler, algılar edindiği varsayımına yaslanan, duyu deneylerini anlam ölçütü olarak ortaya koyan deneyci epistemolojinin şematizminden daha ince düşünceli bir görüş olmakla birlikte, sözkonusu anlam ve doğrulanma yönteminin mantıksal birliği; bu birlik'te yapılan bir yanlışın önermenin anlam yapısında nasıl mantıkça ona esas olan bir yer tuttuğu; önermeyi anlamak, düşünmek, kullanmakla doğrulanma/yanlışlanma yöntemi arasındaki mantıksal bağlantı... Yani Wittgenstein'ın sonraki incelemelerinin aydınlatmayı hedef gözettiği temel sorunlar henüz yanıtlanmamış olarak bütün belirsizlikleriyle bu sloganın içinde gizlidir.

Wittgenstein'ın Çözümlemeleri ve Epistemoloji Sorunları

Gerçekte, önermenin anlamıyla doğrulanma yöntemi arasındaki ilişkide Wittgenstein'ın vurgusu bağlantının olumsal değil mantıksal olduğu, ve bu koyum onun önermenin (düşüncenin) mantıksal yapısı üzerine bir belirlemesiyken, mantıksal pozitivizmin bu görüşe ilgisi epistemolojik bir ilgidir. Örneğin duyu deneylerine dayanması gerektiği varsayılan temel önermelerin duyu deneylerinden kuruluşunda epistemolojik özne/zihin ve ona yüklenen tanıma, hatırlama, algılama varsayımlarının doğurduğu solipsizm temelli sorunların da anahtarı olarak görünmesiyle ilgilidir. Gerçekte bu anahtarı kullanmak sonuç olarak yine Wittgenstein'a kalacaktır: 'Duyu deneyleri', 'zihin', 'algılama'... gibi genellemelerle deneylerden, düşünmeden sözetmek yerine duyumları adlandıran kavramların aralarındaki kavramsal/mantıksal ayrılıkları ifade eden, dilde temsiline esas olan olgulara ve aralarındaki özgül ayrılıklara dikkatimizi çeviriyor: Acı, sert, yanma, soğuk, dişağrısı kırmızı... sözlerinin ayırdettiği duyumlar arasındaki kavramsal/mantıksal ayrılıkların tanınmasını bu duyumları bellekte canlandırmanın temsil etmediğine işaret ediyor. Sözgelimi insan kırmızıyı veya dişağrısını, veya karıncalanma duyumunu belleğinde canlandırabilir, duyumun izlenimine, imgesine dikkatini bu canlandırma içinden yöneltebilir. Fakat bu, sözkonusu duyumları aralarındaki mantıksal farklarla zihnin nasıl ayırdettiğini/tanıdığını temsil eden bir olgu mudur?!

Böyle bir yönelim içinden bir duyumu tanıyabilir, ona bir ad verebilir miyiz?

> Şöyle bir durum düşünelim: Bir duyumun tekrarı hakkında bir günlük tutmak istiyorum. Bu amaçla onu 'D' imiyle birleştiriyorum ve bu imi duyumun ortaya çıktığı her gün takvime yazıyorum. –'İmin bir tanımının belirlenemeyeceği öncelikle göze çarpıyor.'– Fakat yine de onun göstermeye dayanan bir tür tanımını kendime verebili-

rim.– Nasıl? Duyumu gösterebilir miyim? Alıştığımız yoldan değil. Fakat imi söyler ya da yazarım, bunu yaparken de dikkatimi duyum üzerinde yoğunlaştırırım– ve böylece sanki ona içsel olarak işaret ederim.– Fakat bu tören ne için? Çünkü bütün yapılan bundan ibaret görünüyor! Bir tanım kuşkusuz bir imin anlamını belirlemeye yarar.– İşte o tam da dikkatimin yoğunlaştırılmasıyla yapılmıştır; çünkü bu şekilde imle duyum arasındaki bağlantıyı kendi kendime damgalamış oluyorum. –Fakat 'onu kendime damgalamış oluyorum'un anlamı ancak şu olabilir: Bu işlem gelecekte bağlantıyı *doğru* olarak hatırlamamı sağlar. Fakat şimdiki durumda hiçbir doğruluk kriterine sahip değilim. Bu şunu demeye götürüyor: Bana ne doğru görünecekse doğrudur. Bu da sadece burada doğrudan sözedemeyeceğimiz anlamına gelir. (Phil, Inv., 258).

Bu örnek bize olası görünen bir adlandırma denemesinin sonuç olarak olanaksızlığına işaret ediyor. İmin duyumu anlamlı olarak ayırdetmesi, onun adı gibi işlemesi için burada gerekli mantıksal koşulların yerinde olmadığına işaret ediyor. Öte yandan denemenin olası görünmesi burada olmadığına işaret edilen mantıksal koşulların neler olduğu hakkında açık bir kavrayışımızın olmayışının sonucu: Burada duyumu *aynı duyum olarak* tanıyışımızın onu ikinci defa 'D' imiyle göstermenin, ayırdetmenin kriteri olmaya yettiğini düşünüyoruz. Bu tartışma da, aynı duyum olarak tanıma'nın burada doğru veya yanlış bir imlem ifade etmeden kaldığına; burada gerçek anlamda bir tanıma veya anımsamadan sözedemeyeceğimize işaret ediyor.

Bu deneme sanki her gün kullandığımız anımsama yeteneğimizi burada aynı duyumu anımsamada kullanamayacağımızı tartışıyor! Denemenin bize *olası* görünmesi hergün başarıyla kullandığımız hatırlama yeteneğimizi bu denemede de başarıyla kullanmamak için bir neden görmeyişimizle ilgili. Gerçekte deneme de bizi bunu yapmaya çağırıyor. Fakat burada *aynı* duyumu hatırlamış olduğumu düşünmemin, bunun doğruluğuna zihinden/bellekten inanmanın bir kriter oluşturmadığına işaret ederek sonuçlanıyor.

Bu denemedeki duyumu tanıma/anımsama varsayımı ile her gün kullandığımız anımsama yeteneğimizin kendini ortaya koyuşu arasında önemli bir fark var: Günlük hayatta anımsadıklarımızın doğru mu yanlış mı olduğunun karşılaştırmasını yine bellekten bir anımsamayla yapmıyoruz. Günlük hayattaki anımsamalarımızda yanlış anımsamayla doğru anımsama arasında bir *fark* kendisini gösteriyor. Almak istediğim kumaşın örneğini yanımda getirmeyi unutmuşsam, belleğimden kumaş örneğini hatırlamaya çalışarak bir karşılaştırma ve seçme yapabilirim. Fakat doğru bir seçim yapıp yapmadığım sonuç olarak seçtiğim kumaş, kumaş örneğiyle karşılaştırıldığı zaman ortaya çıkacaktır. Yanlış hatırlamışsam kumaşlar arasında fark, doğru hatırlamış-

sam aralarındaki benzerlik doğru veya yanlış hatırlamanın imlemleri olarak kendini gösterecektir.

"Fakat burada da sonuç olarak kumaşların benzer veya farklı olduğuna karar veren ben değil miyim; burada gerçek karşılaştırmada da kumaşları benim benzer veya farklı olarak tanımam ve anımsamam kriter olmuyor mu?"

Kuşkusuz bu, insanın tanıma/anımsama yeteneğinin bir başarısıdır. Fakat ikinci durumda tanıma ve anımsama *savıyla* değil, tanıma ve anımsamanın bir ifade olarak, ifadesiyle birlikte temsil edildiği bir olgu sözkonusu. Bu durumda karşılaştırmaya zihnimden, belleğimden anımsamam/tanımam değil, doğrudan doğruya başka insanların tanımalarıyla *karşılaştırılmaya açık*, başka insanların da paylaştığı bir tanıma etkinliği ve bu paylaşımın sonuçları eşlik ediyor.

Burada bir tanımayı veya anımsamayı ifadesinden ve onu çevreleyen sonuçlarından soyutlayarak düşünmeye bizi zorlayan nedir? Kırmızıyı tanıdığım/hatırladığım için kırmızı sözünü doğru kullandığımı düşünüyorum. Kelimenin doğru kullanımına zihnimin kırmızı rengi tanımasının kural olduğunu düşünüyorum! Oysa bu varsayım renk kavramlarını öğrenmiş insanın bellek alışkanlığının onun tarafından yönlendirilen bir tekrarı.

Zihin tanıdığı şeyin 'renk' ve 'kırmızı' olduğunu hangi kriterlere dayanarak biliyor? Kırmızıyı tanıdığımı düşünüyorum. Seçtiğim renge, yaptığım karşılaştırmalara bakanlar renk değil ama kırmızı körü olduğumu düşünebilir.

İnsan renk kavramlarını nasıl öğreniyor? Renkleri ayırdederek. Renkleri nasıl ayırdediyor? Benzer ve farklı renkleri ayırarak, benzer olanları 'benzer' veya 'aynı renk' olarak biraraya getirerek. Burada 'benzer', 'aynı' kelimelerini doğru kullandığını ne gösteriyor? Doğrudan doğruya yaptığı ayırma, seçme, karşılaştırmalar değil mi? Doğru bir seçime zihnin tanımasının kural olduğu varsayımı her şeyden önce burada sözkonusu olan tanımanın tanınan şeyin kavramsal olarak ne olduğunu nasıl bildiğini; örneğin onun bir renk olduğunu bu tanımanın zihne nasıl verdiğini açıklamayacaktır. Çünkü kavram bizzat insanın doğru seçimleriyle, 'benzer', 'aynı' kelimelerini doğru kullandığını gösteren benzetme, karşılaştırma vb. *etkinlikleriyle* temsil ediliyor. Doğru bir seçim, örneğin benzer renkleri bir araya getirme *paylaşılıyor*. Paylaşılan gerçekte insanların bu durum içindeki *tepkileri* (renk kavramları sözkonusu olduğunda *görme tepkileri*) olarak bu durum içinde paylaşılan bir anlam ifade ediyor. Bu nedenle renklerin anlamını sözle *açıklayamayız*, ancak gösteririz. Fakat gösterme de anlaşılmak için göstermeyle dikkatini çektiğimiz insanda paylaşımını beklediğimiz bir tepkinin kendini göstermesine, açığa çıkmasına dayanır. Böylece nesnelerin adlarını onları göstererek öğretirken in-

sanlar onları onlara karşı gösterdikleri doğal tepkileri içinden veya kültürel kullanımlarını öğrenerek ayırdetmeyi öğrenirler.

> Çocuklar kitapların, koltukların vs. vs.'nin varolduğunu öğrenmez; fakat kitapları getirmeyi, koltuklarda oturmayı vs.'yi öğrenir. (On Certainty, 476).

İnsanın kelimeleri, nesnelerin adlarını çeşitli eylemler içinden, belli davranışları tepkileri göstererek öğrendiğini kabul etmenin, dili öğrenme hakkında bu gözlemi yapmanın bir zorluğu yoktur. Zor olan burada sözkonusu davranış, yönelim, tepkiyle kırmızı, veya dişağrısı, sert, yuvarlak... sözlerindeki kavramsal ayrımların dünyaya/uygulandığı yere yansıtılmasındaki mantıksal yapı bağlantısının bu gözlemler aracılığıyla ayırdedilmesidir. Bu öğrenme/kullanma bağlamında Wittgenstein'ın gözönüne çıkarmaya çalıştığı budur. Sözkonusu: kelimelerin yerlerini doğru ayırdetmesinde, bir nesneyi kavramın mantıksal özellikleri altında *aynı* olarak ayırdetmesinde ve dilde temsilinde kural/kriter olarak işleyen olguların *tanınması*, dilin temsile esas olmayan kısımlarından ayırdedilmesidir.

Yukarda incelediğimiz 'duyumu tekrar ettiği zaman aynı duyum olarak D imiyle adlandırma denemesi' gerçekte bir duyumun adıyla dilde temsiline esas olmayan bir tanıma/anımsama varsayımına ne kadar kolay saplandığımızı; bizi böyle bir varsayımla düşünmeye iteleyen koşullanmaları keşfetmesi, olgularla karşılaştırması bakımından ilgi çekici bir örnektir.

Denemede *aynı* duyumun tekrarından sözedilmiş, fakat duyumu hissetmenin, duyumun tekrarını temsil eden semptomlar sözkonusu edilmemiştir. Örneğin gelip giden bir başağrısı veya dişağrısından aynı ağrı olarak sözetmeye analog koşullar bu denemede verilmemiştir. Öte yandan 'tekrar eden bir duyum' sözü ister istemez bu tekrarı bizi dişağrısı, karınağrısı, karıncalanma gibi duyumların tekrarına analog olarak tasarlamaya yöneltiyor. Bu nedenle, karıncalanma veya karın ağrısı ortaya çıktığı zaman onu doğru tanıma/anımsama sorunu ortaya çıkmazken, neden bu denemede ortaya çıkan duyumu aynı duyum olarak tanımam/anımsamam, ona ad vermem mümkün olmasın... diye düşünüyoruz.

> "Duyumuna bir ad verdi." dediğimiz zaman, sadece bu ad-verme ediminin bir anlam ifade etmesi için sahne düzeninin dilde hayli kurulmuş olarak bunun mümkün olduğunu insan unutuyor. (Phil. Inv. 257).

Böylece sahne düzeninin burada temsile esas, mantıksal koşul olan yönlerinin tanınması, büyük ölçüde çeşitli duyumlarımızı adlandıran kelimeleri nasıl, hangi koşullarda öğrendiğimize/kullandığımıza dikkat etmeyi; örneğin du-

yumu hissetmenin ifadesi semptomların, tepkilerin duyumdan sözetmeye, yerini bulmaya, aralarındaki kavramsal ayrımları yapmaya... nasıl mantıksal bir yapı, yöntem, derin gramer... oluşturduğunu görmeyi gereksiyor.

Kelimenin kullanıldığı, uygulandığı, ifade bulduğu koşulları gözeten bir inceleme bize, bizzat *kullanımın çevresiyle birlikte*– sözgelimi fren kolunun sistemin hareketinde yarattığı değişiklikle temsil edilen anlamı misali– kavramın mantıksal imlemlerini nasıl temsil ettiğini; burada kuralla onu örnekleyen uygulama arasındaki anlam mantık bağlantısını farkettirecektir.

Böylece Wittgenstein'ın tanımayı, anlamayı, anımsamayı... bir *zihin süreci* olarak (insanın tanıma, anlama etkinliğini doğuran *nedensel* bir süreç olarak) temsil eden zihin süreci varsayımlarıyla neden karşılaştırdığı; onlara neden daima belli bir durumda insanın gösterdiği tepki, davranış veya kavramları kullanma etkinliği olarak işaret ettiği; neden zihin süreci varsayımlarına sistemin işleyişine esas olmayan, kendisiyle birlikte başka bir çarkın dönmediği varsayımlar olarak dikkat çektiği anlaşılabilir. Çünkü bizzat öğrenme veya kullanma, uygulama etkinliğinin kendisi kavramın anlam kriterlerini ifade ve temsil eden etkinliğin bir parçası veya onun uzantısıdır.

Tanımayı, anımsamayı insanların onu ifade eden tepkilerinden soyutlayarak düşünmeye (örneğin zihinde olup biten bir süreç olarak) çalıştığımızda, doğru tanıma/anımsama varsayımlarının havada kaldığı; buna karşılık insanların tepki, davranış veya kavramları kullanma etkinliği olarak görüldüğünde bizzat kavramları bu etkinliklerin dinamik olarak temsil ettiği göze çarpıyor.

> Sadece imgelemimizde olan bir tablo (sözlük gibi bir şey) hayal edelim. Bir sözlük x gibi bir kelimenin y gibi bir kelimeyle karşılanmasının doğruluğunu kontrol etmek için kullanılabilir. Fakat böyle bir tabloya sadece imgelemde bakılacaksa ona hâlâ doğrulama diyecek miyiz? –"Evet; çünkü o zaman bu öznel (subjektif) bir doğrulamadır."– Fakat doğrulama bağımsız bir şeye başvurmakla olur.– "Fakat kuşku yok ki belleğimde bir anıdan ötekine başvurabilirim. Örneğin, trenin kalkış saatini doğru anımsadığımdan emin değilim; kontrol için zaman cetvelinin görünüşünü imgelemimde canlandırırım. Burada da aynı değil mi?" –Hayır; çünkü bu işlem gerçekte doğru olan bir anımsama doğurmak zorundadır. Zaman cetvelinin bellekteki imgesi doğruluğu için kontrol edilemezse, önceki anının doğruluğunu nasıl kontrol edebilir? (Sanki gazetedeki haberin doğruluğundan emin olmak isteyen birinin aynı gazeteden birkaç kopya daha satın alarak emin olmaya çalışması gibi.) (Phil. Inv. 265).

Tartışma, anımsamanın doğruluğunu kontrol etmenin öznel ve nesnel

kriterleri üzerinde bir tartışma olarak görünebilir. Bu görünüş altında bizim de kolaylıkla katılacağımız bir görüşü: Anımsamanın başkalarının tanıklığıyla karşılaştırılabilmesinin daha nesnel, doğruluğuna daha güvenilir bir koşul olduğu görüşünü, bir tartışma gerektirmeyecek kadar doğruluğu orta malı bir görüşü çarpıcı bir benzetme içinde takdim etmiş gibi görünebilir. Fakat benzetme ve tartışma daha derindeki bir gerçeğin örtüsünü kaldırıyor: Burada işaret edilen: 'bir anımsamanın başkalarının anımsamalarıyla karşılaştırılabilir, bellekte olup bitmeyen bir anımsama olması' koşulu anımsamanın bir insan tepkisi olarak belli sonuçlar doğurması ve bunların insanlar arasında *paylaşılıyor* olmasıyla ilgilidir. İşaret edilen sadece doğruluğun nesnel bağlamı ve kriterleri değil, 'bellekten düşünme' sözünün anlamının kriterlerini de temsil ve ifade eden anlam ve doğruluk bağlamıdır.

Tanıma, anımsama bir insan tepkisi olarak başka insanların tanıma, anımsama tepkileriyle ve bunların sonuçlarıyla birlikte gitmeseydi, 'bellekte, imgelemde bir anıyı canlandırmanın, anımsamanın kriterleri de olmazdı. Bir kumaşın veya bir rengin veya trenin zaman cetvelinin görünüşünü bellekte, imgelemde canlandırmaktan sözedemezdik. Renk, kumaş, zaman cetveli... kavramlarını, tanıma/anımsama tepkileri bizim tanıma/anımsama tepkilerimize ve bunun sonuçlarına uyum gösteren insana öğretebiliyoruz. Bu kavramları, anımsama/tanıma tepkilerinin sonuçları bizim ve başka insanların anımsama/tanıma tepkilerinin sonuçlarına uyum içinde öğrenmiş olarak insan bellekte canlandırma, bir anının çağrışımlarına başvurma esasına dayalı bir düşünmeyi gerçekleştirebiliyor. Örneğin tanık olduğum bir kazada, kaza yerinden kaçan arabanın ilk bakışta tam anımsayamadığım eşkaline ait özelliklerini olayı, arabanın görünüşünü belleğimde canlandırarak çağrışım yoluyla anımsamam olasıdır. Sözgelimi arabanın renginin sarı olduğunu anımsıyorum; arabanın sarı renkli imgesini canlandırıyorum; birden bu anımsamayla arabanın üzerinde bu renge bir kontrast oluşturan siyah renkli bir yazının dikkatimi çekmiş olduğu aklıma geliyor...

Şiir İmgelerle mi Yazılır, Kelimelerle mi?

Dili, kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak belleğimi/imgelemimi böyle kullanabiliyorum. Fakat önemli olan nokta, belleğimi böyle kullanabilmem burada zihinle imgelem arasında zihne özel başkalarına kapalı bir tanıma/anımsama (imgeyi tanıdığımı, anımsadığımı kendi kendime düşündüğüm için varolduğunu düşündüğüm) gerçekleştiğine tanıklık etmiyor; tersine imgelemden, bellekten düşünmenin dilde nasıl kendini gösterdiğine, bir dil olayı olarak dilde nasıl işlediğine bir örnek oluşturuyor.

Dili öğrenmekle bellek alışkanlıkları da ediniyoruz: Kırmızının görünü-

şünü veya saatın kadranını gözümüzün önünde canlandırmak gibi. Böylece saate bakmakla ona imgelemde bakmak arasında bir fark görmüyoruz; ya da rengi görünüşünden tanımakla, imgesini tanımak arasında.[1] Aradaki fark bakma'nın, görme'nin, tanıma'nın, anımsamanın... kavramların öğrenilmesine, kullanılmasına, dilde temsiline esas olan rolünün kavranmasıyla ilgili: Bakma'nın, görme'nin sonuçlarının başkalarının görmelerinin sonuçlarıyla karşılaştırılabilir/paylaşılır bir sonuç olmasının mantıksal gereğini ve rolünü.

> Saatin kaç olduğunu görmek için ona bakabilirim: Fakat saatin kaç olduğunu *tahmin* için saatin kadranına da bakabilirim; veya aynı amaçla saatin ayarıyla kolların pozisyonu bana doğru gibi görününceye kadar oynayabilirim. Böylece saatin görünüşü zamanı belirlemeye birden fazla yoldan hizmet edebilir. (Saate imgelemde bakma.) (Phil. Inv. 266).

Burada sözkonusu birden fazla yol 'imgelemde bakma' varsayımına açık olan bir yol değil. Görülebileceği gibi, bakma'nın, görme'nin veya imgelemin işleyişinin kavramların dilde temsiline esas olan rolünün kavranması, olguların aralarındaki özgül farklarla tanınmasından ayrılmıyor. Burada sözkonusu birden fazla yol her insanın saatı kullanışında, saatın görünüşüyle kurulabilecek ve birbiriyle karşılaştırılabilen, sonuçları paylaşılan, saati kullanmanın anlamını temsil eden yollar. İmgeleminde saatin insana nasıl göründüğü, bu görünüşü nasıl kullandığımızı temsil eden saati kullanma yolları dışında salt imgelemde olup biten görmeye/tanımaya benzer bir zihin sürecinin gerçekleştiğini ne ölçüde doğruluyor?

Resmin zihne-özel gibi algılanan, tanındığı varsayılan anlamı bellek alışkanlığının yarattığı bir yanılsamadır. Gözümün önünde imgesini canlandırdığımdan, izlenimini anımsadığımdan, tanıdığımdan sözederken kırmızı kavramını kullanmayı öğrenmiş insanın bellek alışkanlıklarının sonuçlarını ifade ediyorum. Gerçekte ne zihne-özel imgesi ne de fiziksel nesnenin kendisi kendi kendine bir kavramı temsil eden bir resimdir. Renk örneğinin *nasıl kullanıldığı*[2] onu 'renk' ve 'kırmızı'nın örneği olarak temsil ediyor. Böylece kural da bu kullanımda kendini gösteriyor. Resmi (kavramı) onun temsil araçları imler (ne zihne-özel başkalarının görüşüne kapalı imgeler olarak, ne de başkalarının görüşüne açık fiziksel nesneler olarak) kendi başına temsil etmiyor; fakat onların kullanımı; insanların onlarla ne yaptığı ve bu kullanımın sonuçları temsil ediyor.

---

(1) Bkz. Ayer aşağıda 'temel tanıma' (primary recognition) adını verdiği bir tanıma varsayımıyla tam da burada sözkonusu temelli farka itiraz ediyor.

(2) 'Şu rengin kırmızı olduğunu nasıl biliyorum?' sorusunu, 'İngilizce'yi öğrendim.' demek bir yanıt olabilir.' şeklinde yanıtlayan Wittgenstein'ın neden böyle dediğini bu nokta sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'na yeterince açıklayabiliyor mu?

Dilde kavramın kullanımını yöneten kuralın neden 'zihne-özel'bir tanıma/anımsamaya bağlı olarak işleyemeyeceği, anımsama veya tanıma kendisini bir başka türlü de ortaya koymadıkça burada tanımanın bir imlem ifade etmeyeceğini görmekle kavranabilir.

Göstermeye çalıştığım gibi, Wittgenstein kendisini başka türlü de ortaya koyan bir tanıma/anımsamanın başkalarının tanıma, anımsama tepkileriyle ve onların sonuçlarıyla birlikte gittiğine işaret ederken, buna anımsamanın doğruluğunun, güvenilirliğinin derecesiyle ilgili bir koşul olarak değil, doğrudan doğruya burada anımsamanın bir anlam ve doğruluk ifade etmesinin mantıksal koşulu olarak işaret ediyor.(1)

> "Sahip olduğum iki imgenin aynı olduğuna karar vermeden önce onları aynı olarak tanımış olmam gerekir." O gerçekleştiği zaman, burada 'aynı' kelimesinin tanıdığım şeyi tasvir ettiğini nasıl bileceğim? Sadece buradaki tanımamı başka bir biçimde ifade edebiliyorsam, ve başka birinin de burada 'aynı' kelimesinin doğru uygulanmış olduğunu bana öğretmesi mümkünse. (Phil. Inv. 387).

Bunu bir örnekle göstermek gerekirse: Bizim benzetmelerimize benzer bir benzetme yapan insana 'benzer', 'aynı' kelimelerini doğru kullanmayı öğretebiliyoruz. 'Benzer' sözünün burada ve başka yerde aynı anlamı ifade etmesi de bununla bağlantılı. Sözgelimi renk örnekleri arasında benzer olanları seçmesini istiyoruz çocuktan; seçtiği renkleri göstererek adlarını öğretiyoruz, ve yaptığı başka bir seçim öncekiyle ve bizimkiyle benzer bir seçim olarak *aynı anlamı* ifade ediyor. Aynı rengi tanımaya/ayırdetmeye esas olan ölçütün işleyişini, burada bizzat yapılan seçimin onu çevreleyen başkalarının seçimleriyle karşılaştırılabilir bir uyum göstermesi ve bu uygulamanın dilde devam eden diğer sonuçları temsil ediyor.

> "Uyuşum" ve "kural" sözü birbiriyle ilişkilidir. Birinin kullanımını öğretirsem diğerinin kullanımı da onunla birlikte öğrenilir.
>
> "Kural" sözünün kullanımıyla "aynı" sözünün kullanımı birbirine örülmüştür. ("Önerme"nin kullanımıyla "doğru"nun kullanımının olduğu gibi.) (Phil. Inv. 224, 225).

---

(1) Bkz. Aşağıda Ayer bu tartışma dizisinde anlamın dilde temsiliyle ilgili mantıksal koşullara fenomenolojik olarak, yani tanıma, anımsamayı dilde temsil eden olguların nasıl işlediğine işaret edilerek işaret edildiğini sistematik olarak gözden kaçırıyor ve tartışmayı anlam ve doğruluğun pekinleştirilmesiyle ilgili bir tartışma olarak alıyor. Sonuç olarak 'temel tanıma' (primary reognition) adını verdiği bir zihin sürecinin tanımayı doğurduğunu tartışıyor.

Bir tanıma, anımsama ancak bir başka türlü de kendini ortaya koyabiliyorsa ve sonuçları birbiriyle ve başka insanların tanıma, anımsama tepkilerinin sonuçlarıyla *karşılaştırılabiliyorsa* burada kuralın işlediğinden; tanıma'nın bir imlem ifade ettiğinden ve burada kural oluşturacak bir düzenin ortaya çıktığından sözedilebilir.

Böylece bir adada her nasılsa tek başına büyüyen bir insanın tanıma ifade eden davranışlarından da sözedilebilir: her akşam sahibini karşılamaya çıkan köpeğin davranışının da burada bir tanımayı ifade ettiğinden sözettiğimiz anlamda.

Adada tek başına büyüyen insanın bir düzen gösteren tanıma vb. davranışları için de şu söylenebilir: Bu davranışları gösteren insan, zamanında insanlar arasında büyüseydi ona dil öğretilebilirdi. Fakat düzen gösteren davranışın kendisi ilkel bir dil bile oluşturmuyor. Köpeğin sahibini tanıdığından sözettiğimiz zaman da oluşturmadığı gibi. (Burada 'köpeğin tanımasından' sözederken sözümüzdeki antropomorfizmin sınırlarını duyarlıkla gözetmek koşuluyla.) Öte yandan, köpeğin düzen gösteren tanıma davranışı için değil, insanınki için insanlar arasında büyüseydi dili öğrenebilirdi diye düşünüyoruz. Bu nokta 'Bir aslan konuşsaydı, onu anlayamazdık.' diyen Wittgenstein'ın bu sözüyle ilgili.

Düzen gösteren davranışın kendisi tek başına bir dil oluşturmuyor; fakat insanların ortaya koydukları tepkiler, tanıma/anımsama reaksiyonları insanlarca paylaşıldığı yerde bu paylaşımın görülmesinden, farkedilmesinden doğan yeni insan davranışlarına ve ondan doğan yeni sonuçlara yol açıyor. Dilde bir kavramın kullanımında kendini gösteren kural, onu örnekleyen davranış veya insan etkinliği, tek insanın davranış düzeninden ayrı bir yapı oluşturuyor. Sözgelimi gülme adada tek başına büyüyen insanın gösterebileceği doğal bir davranış mıdır; ya da bu insanın gülmeyle sonuçlanacak tanıma, anımsama tepkileri gösterebileceğini içinde olduğu durum içinde anlamlı olarak düşünebilir miyiz?! Birçok duygu ve davranış için de aynı şey söylenebilir. Yalnız burada bu duygu ve davranışlar için gerekli toplumsal çevreden/dil etkinliğinden sözederken burada sosyolojik anlamda bu çevreye işaret etmedik, fakat bu duyguların kavramsal olarak dilde temsilinin mantıksal koşulları/-mantıksal çevresi olarak rolünü gözönüne çıkarmaya çalıştık. Sayın Hacıkadiroğlu bu konunun sosyolojik varsayımlarla değil, mantıksal tartışma içinden kavranması gereğinde haklı. Fakat mantıksal tartışma burada doğru fenomenolojik gözlemler yapmayı, dili karakterize eden insani olguları, koşullarını, ifadenin çevresini, aradaki dinamik ilişkileri dikkatli bir gözle ayırdetmeyi gerektiriyor. Bunun yeterince görünmediği yerde mantıksal tartışma da bir şematizm'den öteye gitmiyor.

-II-

Anlama, Tanıma, Anımsama Nedir? Tanıma'nın, Anımsamanın Ölçütleri; Tanımayı, Anımsamayı Temsil Eden Olgular Üzerine Ayer ve Wittgenstein

Aşağıda alıntıladığım Ayer'ın Wittgenstein'la ilgili takdimleri ve eleştirileri hem temsil hem eleştiri yönünden üzerinde durmak istediğim yanlışlıklar içeriyor. Ayer şöyle diyor:

> ... Yanlışlığı ileri sürülen: Yargıların eyleme dönüşümünde zihne bir piston işlevi yüklenmesidir.
>
> Aynı şekilde Wittgenstein çok daha yaygın bir görüşe saldırır: Nesnelerin zihinsel imgelerle karşılaştırma sonucu tanındığı görüşüne. Zihinsel imgelerin ortaya çıktığını, bazan tanıma sürecinde rol oynadığını inkâr etmez. Bir kumaş örneğini karşılaştırmak için dükkâna gitsem, kumaş örneğini yanımda getirmeyi unutmuşsam, kumaş örneğini belleğimde canlandırmayı deneyebilirim. Fakat gerçek şu ki, zihinsel imgelerin işe karıştığı yerler, tanıma, nesneyi belirleme (identification) işinin düzgün olarak işlemediği yerlerdir. Düzgün olarak işlediği yerde tanıma, belirleme doğrudan, sanki otomatiktir. Zihinsel imgelerden vazgeçilebileceğinin kanıtı bir çok durumda tanımanın onlar işe karışmadan gerçekleşmesidir.
>
> Bu iki örnekte de, olgulara başvurma felsefede sıkça rastlanan bir tartışma biçimiyle güçlendirilmektedir: Tartışma ileri sürülen varlıkların kendilerine yüklenen mantıksal rolü yerine getirmeleri koşulunun sonsuz geri gitmeyle sonuçlanmasıyla ilgilidir. Zihinsel imgelerle ilgili olarak imge nesnenin tanınması için mantıksal bir gereklikse imgenin kendisi de tanınmak gereğindedir. Örneğin yazı yazdığım kalemi tanımak için bir imge kullandıysam, imgenin kalemin imgesi olduğunu bilmem gerekirdi. Sonsuz geri gitmeyi önlemek için bazı şeylerin doğrudan tanınabileceğini kabul etmemiz gerekir, o zaman da kendimizi imgelerle sınırlamayı gerektiren herhangi bir neden kalmaz. Bir imge doğrudan tanınabiliyorsa imgenin temsil ettiği nesne de doğrudan tanınabilir. (A.J. Ayer, *The Central Questions of Phil.*, Penguin Books, 1981, s. 56.)

Burada sorun Ayer'ın aşağıda 'temel tanıma' varsayımıyla sürdüreceği 'doğrudan tanıma' varsayımı üzerinde düğümleniyor. Ayer sanki 'kırmızı', 'direksiyon', 'kalem', 'soğuk', 'sıcak', 'k' (harf) 'şah' (satranç) vb. nesneler doğrudan tanımayla zihne veriliyormuş; sanki insanın dikkatinin bu nesnelerle karşılaşması sonucu bu nesnelerin renk veya harf olarak imlemlerinin ta-

nınması gerçekleşiyormuş gibi bir görüşü Wittgenstein'a mal ediyor. Bu temelli yanlışlık Wittgenstein'ın kavramları aralarındaki anlam ayrılıklarını ifade ve temsil eden olguları gözeterek, aralarındaki özgül farklara, dilde nasıl işlediğine işaret ederek yaptığı fenomenolojik tasvirleri, Ayer'ın sonsuz geri gitme tartışmasının şematizmine tercüme etmesinden doğduğu kadar, burada sözkonusu olguların ve işleyiş dinamiklerinin ayrımına varmamış olmasından kaynaklanıyor. Bir başka ilgi çekici nokta Ayer'ın burada Wittgenstein'ın görüşü olarak takdim ettiği kalemin imgesinin tanınmasıyla, kalemin tanınması arasında doğrudan tanıma açısından bir fark gözetmeyen görüşü daha sonra Wittgenstein'a karşı 'temel tanıma' (primary recognition') adı altında tartışmasıdır.

Ayer'a yolunu kaybettiren karıştırma Wittgenstein'ın daha Tractatus'ta tanımış olduğu ve altını çizdiği bir karşılaştırmayla ilgili görünüyor:

> ... Benim im-dili üzerine incelemelerim, filozofların mantık felsefesi için o kadar önemli gördükleri düşünce-süreçlerinin incelenmesine karşılık olmuyor mu? Yalnız onlar çoğunlukla mantıkça esas olmayan psikolojik incelemelere takıldılar, benim yöntemim için de benzer bir tehlike var. (Tractatus, 4.1121.)

Wittgenstein karıştırmayı gördüğü için, temsile esas olan olguları esas olmayan hipotetik varsayımlardan hem ayırabiliyor, hem de bu varsayımlarda gizli olguların dilde kendini gösterişiyle, dilin kurallarının yapılanışı ve işleyişiyle mantıkça bağdaşmaz olanı bir karşılaştırma içinden gözönüne çıkartabiliyor.

Dilin normal kullanımında bir nesneyi tanımaktan sözetmemize karşılık, imgelerimizi tanımaktan sözetmeyişimiz, tanıma ve imgelemeyi ifade ve temsil eden olgular arasında önemli özgül farklara işaret ediyor. Rüya görmekten de daima geçmiş zamanla sözetmemizin işaret ettiği fark gibi. Fakat Ayer kalemin tanınması, kâğıt üzerindeki görünüşünden tanınması ve imgelemdeki görünüşünden tanınması arasında sanki bir fark yokmuş; sanki görünüş, gerçek ve imgesi arasındaki kavramsal ayrılıklar doğrudan tanımayla anlığa verilmiş gibi; bu kavramsal ayrımları öğrenmeye ve yapmaya temel olan insanın tepkilerinin, davranışlarının özgül rolünü iyiden iyiye gözden kaçırarak imgelerini ve nesnelerini doğrudan tanımaktan sözediyor. Giderek yukarıda belirttiğim gibi önce Wittgenstein'ın görüşü olarak takdim ettiği 'doğrudan tanıma' varsayımını sonra 'temel tanıma' ('primary recognition') adı altında Wittgenstein'a karşı tartışıyor!

Nesnenin görünüşüyle gerçeği arasındaki kavramsal ayrımı yapmaya, öğrenmeye güzel bir örnek onları karıştırdığımız zaman ortaya çıkan durumları

den sözettiğimiz durumlar, örneğin 'kalem imgesinden' veya 'kırmızının imgesinden' sözettiğimiz durumlar, görünüşle gerçek ayrımını yaptığımız ve karıştırdığımız, bu ayrımın sonuçlarının bizi etkilediği, bu sonuçların başkalarının ayrımları tepkileriyle buluştuğu durumdan farklı. Karıştırma, yanlış bir seçim yaptığımız durumlar, yanlışın başkalarının tepkileriyle karşılaştırılabildiği, düzeltilebildiği, sonuçlarının kullanıldığı durumlar olarak renk, kalem ve diğer kavramların aralarındaki kavramsal ayrımların öğrenilmesine, kullanılmasına esas olan durumlar. Kalemin veya kırmızının *imgesinden* sözederken görünüşle gerçeğin karıştırılmasında olduğu gibi aktif bir öğrenme, ayırdına varma, tanıma tepkisi sözkonusu değil. Daha çok bu kavramsal ayrımları öğrenmiş olarak belleğimde canlanan imgeyi kırmızının veya kalemin görünüşüne benzeterek tasvir etmem sözkonusu.

Rüyalarımızdan sözetmeyi, rüya gerçek ayrımı içinde gerçeği görmekten ve rüya görmüş olmaktan sözetmeyi uykudan ve rüyadan uyanmakla, kendimizi yatakta ve eski çevremizde bulmakla, gördüklerimizi gerçekte olduğundan daha yoğun yaşanmış olsa bile gerçekte olmamış, rüya olarak yaşanmış şeyler olarak anımsamakla öğreniriz. Bu nedenle 'rüya görmek' dilin normal kullanımında daima geçmiş zaman kipinde kullandığımız bir kavramdır.

Görüldüğü gibi 'doğrudan tanıma' varsayımı, kavramlar arasındaki mantıksal ayrımların tanınmasına ve dilde temsiline esas olan olgular arasındaki özgül ayrılıkları tanıyan ve ayırdında olan bir genelleme olarak karşımıza çıkmıyor.

Yukarıda insanın tanıma, anımsama vb. tepkilerinin başkalarının tanıma ve anımsama tepkilerinin sonuçlarıyla *karşılaştırılabilir*, paylaşılır bir olgu olmasına sadece doğruluk yönünden onun güvenilirliğini, kesinliğini pekinleştirme yönünden işaret edilmediğine, burada doğruluğun bir anlam ifade etmesinin koşulu olarak ona dikkat çekildiğini belirtmiştim. Aşağıda, Ayer insanın yazılı bir kelimeyi, bir kimsenin yaptığı bir işareti doğrudan tanımasından ('primary recognition') sözediyor, sanki yazı yazmayı öğrenmenin mantıksal koşulundan sözeder gibi! İleri sürdüğü tartışmanın sonucu olarak Ayer bir tanıma, anımsama tepkisinin başkalarının tepkileriyle paylaşılmasından, bu paylaşımın sonuçlarından (örneğin yazı yazmayı ve okumayı öğrenmekten ve bu etkinliğin içine örüldüğü diğer etkinliklerden) sanki soyutlanabilirmiş gibi insanın yazıları, harfleri, birisinin yaptığı bir işareti tanımaktan, anlamlandırmaktan sözediyor. Oysa tam da bu etkinlikleri gerçekleştirmek yazıları, harfleri, işaretleri tanımayı temsil ediyor; harf'in yazının dilde temsilini, onları tanımaktan sözetmeyi –Ayer'ın sözettiği gibi– dilde mümkün kılıyor.

> "... Başkalarının tanıklığına başvurmak gerekiyorsa, yazdıkları biçimleri veya çıkardıkları sesleri tanımam gerekir. Kuşkusuz yanlış-

lıklar her zaman olabilir; fakat insan herhangi bir tanımayı tekrar bir kontrola başvurmaksızın gerçekleştiremeseydi hiçbir şeyi tanıyamazdı. O zaman dilin hiçbir tasvirsel kullanımı da mümkün olmazdı. Fakat insan yazılı bir kelimeyi tanıyabiliyorsa, başka bir kimsenin yaptığı bir işareti o insanın kendisini ve daha birçok şeyi tanıyabiliyorsa, neden kendi duyumlarını ve duygularını tanıyamasın? O takdirde neden onları kendine özel kurallarla adlandıramasın? Kuşku yok ki, insanın bu kurallara bağlılığı başkaları tarafından kontrol edilebilse bir avantaj olurdu. Fakat bu mantıkça esas olarak görünmüyor. (A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books 1966, s. 60-61).

Görüldüğü gibi Ayer burada insanların anımsama, tanıma ve diğer kavramsal ayrımları yapmaya ve öğrenmeye esas olan davranışları, tepkileri arasındaki *paylaşımın*, birbirleriyle karşılaştırılabilir olmasının rolünü, bu kavramların anlamına esas olarak değil, doğruluğunun kontrolu/pekinleştirilmesiyle ilgili bir nokta olarak, bir avantaj olarak değerlendiriyor! Bir tanıma veya anımsamanın kendisini bir başka türlü de ortaya koyabilmesinin ve bunların birbiriyle ve başkalarının tanımalarıyla karşılaştırılabilir olmasının kavramları renk, harf, yazı... olarak bizzat temsil eden bir etkinlik olarak kendini ortaya koyduğunu görmüyor. Yazıyı, harfi, bir işareti kullanmayı öğrenmekten bağımsız olarak bir şekil olarak tanımanın, anımsamanın gereğini ileri sürüyor. Böylece tartışma kavramları ve aralarındaki anlam farklarını öğrenmeye, dilde temsile esas olan olguları aralarındaki özgül farkları dikkate alarak tanımaktan, yani anlam mantık bağlamının fenomenolojik tanınmasından, dilin tasvirsel kullanımını mümkün kıldığı varsayılan Ayer'ın temel tanıma olarak adlandırdığı bir tanımanın bu bağlamda anlamlı bir varsayım olup olmadığını tartışmaya kayıyor. Tartışmanın böyle yolundan sapması, gerçekte Wittgenstein'ın yukarıda daha Tractatus'ta tanımış olduğuna işaret ettiğim sorunla, ilgili: Yani temsile esas olan olguları, imlerin kullanımıyla kendini ortaya koyan insanın anlama, tanıma etkinliklerini zihin veya beyin süreçleriyle nedensel ilişki içinde düşünmekle ilgili. Ayer beyin süreçleriyle ilgili bir varsayım ileri sürmüyor, fakat ileri sürdüğü temel tanıma (primary recognition) imlerin kullanımıyla veya insanın tepki ve davranışlarıyla aralarında özgül farklarla kendini gösteren insanın tanıma etkinliğinin nedeni olarak ileri sürdüğü bir varsayım.

"Wittgenstein'ın ısrarla görmezlikten geldiğini sandığım kritik olgu şudur: Herhangi bir kimsenin dili anlamlı olarak kullanımı eninde sonunda 'temel tanıma' (primary recognition) diye adlandırdığım edimi gerçekleştirmesine bağlıdır. Wittgenstein'ın örneğinde, insanın trenin kalkış saatini belleğinde vakit cetvelinin görünüşü-

nü canlandırarak doğru mu anımsadığını kontrol etmesinin yeterli olmadığı görüşü ileri sürülmektedir. Doğru mu anımsadığını kontrol için bellekteki anı ondan sonra gerçekten sayfaya bakarak kontrol edilmek gereğindedir. Bu elbette akla uygun bir önlem olurdu. Fakat bu noktada kendi gözüyle gördüğüne güvenmedikçe, sayfada basılı şekilleri tanımadıkça daha iyi bir durumda olmayacaktır. Gözünün gördüğüne ve belleğine güvenmezse, başkalarının tanıklığına başvurabilir; fakat bu takdirde onların karşılıklarını anlaması, yaptıkları işaretleri doğru tanıması gerekir.

Bu doğruysa, Wittgenstein'ın bir anının başka bir anıyla veya bir duyu deneyiyle karşılaştırılmasını başka bir doğrulama yöntemine göre aşağı sayması yanlıştır. Başka hiçbir yöntem de yoktur. Tanımam, özbelirlemem gereken her neyse, ister bir nesne, olay, imge veya işaret olsun güvenecek sadece belleğim ve halihazırdaki duyumlarım var. Fark sadece karşılıklı kontrol edilen anımsamalar veya duyumlamalar arasındaki derece farkıdır. (A. J. Ayer, *Ludwig Wittgenstein,* Penguin Books, 1986, s. 76.)

Wittgenstein bir anımsamadan, tanımadan sözedebilmenin mantıksal koşulu olarak bu tanımanın veya anımsamanın bir başka türlü de kendini ortaya koyabilmesinin gereğine, gerçekte dilde de anımsamanın kendisini böyle ortaya koyduğuna; anımsamayı/tanımayı ifade eden kriterlerle kavramsal ayrımı ifade eden (örneğin nesnenin biçiminin değil de renginin tanındığını ifade eden) kriterlerin birlikte kendini gösterdiğine, aralarındaki anlam doğruluk bağlantısına dikkati çekiyordu. İfadesinden, sonuçlarından soyutlanmış tanıma anımsama varsayımının doğruluğunu aynı şeyi tanıma/anımsama olarak ileri sürmenin havada kaldığına, burada aynı sözünün doğru veya yanlış kullanıldığını gösteren kriterlerin verilmemiş olduğuna işaret ediyordu. Bu tartışmada, kavramların, onlar arasındaki mantıksal ayrılıkların dilde temsiline esas olan olgular olarak insanların tepkilerine, davranışlarına ve bunların paylaşılan sonuçlarına işaret eden Wittgenstein'a karşı Ayer'ın belleğin sürekliliğiyle ilgili bir temel tanıma varsayımı ileri sürdüğü; bunun gerçekleşmediği takdirde insanın tanıma/anımsama tepkileri, bellek alışkanlıkları gösteremeyeceğini tartıştığı söylenebilir.

Şöyle diyor Ayer: Bir anıyı ötekiyle bellekten karşılaştıran da benim, bellekte yaptığım bu karşılaştırmanın doğruluğunu gerçek bir karşılaştırmayla tanıyan da benim; bu tanıma gerçekleşmezse başkalarının tanımalarının sonuçlarının benim tanımamı doğruladığını, paylaştığını da tanıyamam... Kumaş örneğini belleğimde canlandırarak onun benzeri kumaşı seçen de, bu seçimin doğru bir seçim olup olmadığını evde unuttuğum kumaş örneğiyle gerçek bir karşılaştırma yaparak tanıyan da *benim*... Burada 'benim' sözü Ayer

için şu özel anlamı ifade ediyor: Her iki durumda da tanıdığımın, anımsadığımın farkındayım: Temel tanıma ediminin gerçekleşmesi bu farkında oluşu ifade eden duyarlığı ifade ediyor; ya da farkında oluşu ifade eden duyarlık burada temel tanımanın varlığına da tanıklık ediyor.

Fakat kritik sorun şudur: Belleğimden kumaş örneğini canlandırarak benzerini seçtiğim zaman zihinde olup biten bir karşılaştırma, karşılaştırmayı yapan zihne özel bir tanıma sözkonusu mudur? Yoksa sonuç olarak burada bellekten yapılan bir karşılaştırma, anımsama ifade bulmuş mudur: Seçtiğim kumaş bu anımsama denemesinin sonucunu ifade etmiyor mu? Burada bellekten yaptığımı düşündüğüm karşılaştırma ifadesiyle/sonucuyla bir anımsamanın ifadesi bir olgu değil midir; ve evde unuttuğum kumaş örneğiyle seçtiğim kumaşı gerçek bir karşılaştırmaya tuttuğum zaman, burada karşılaştırılan tanımanın, anımsamanın başkalarının tanıma, anımsamalarıyla karşılaştırılabilir sonuçları değil midir?

Seçtiğim kumaşı evde unuttuğum örneğiyle karşılaştırdığım zaman arada bir fark göremememe karşılık, başkaları bazı farklar görebilir ve bunlara dikkatimi çekebilir. Böylece doğru anımsadığımı, tanıdığımı düşünmeme karşılık (renk körlüğü de benzer şekilde, başkalarının renk seçimleriyle bir fark göstererek kendini ele vermez mi?) yanılmış olduğumu farkedebilirim. Fakat bunlar gerçekte tanımanın/anımsamanın dilde böyle işlediğine, doğru tanımanın bir kural oluşturması için yanlışın mümkün olmasının ve bunun dilde gösterilebilir, düzeltilebilir olması mantıksal koşulunun tanımayı, anımsamayı temsil eden olguların karşılaştırılabilir sonuçlarıyla dilde nasıl işlediğini gösteriyor. Dilde bir kavramın temsili, kullanımının doğru veya yanlış bir imlem ifade etmesi de böyle gerçekleşiyor: Uygulamanın sonuçları insan hayatında kendini gösteren doğru veya yanlış bir imlem ifade ediyor. Fakat Ayer anımsamanın, tanımanın sonuçlarının başkalarının tanıma tepkilerinin sonuçlarıyla birlikte gitmesinin, paylaşılmasının, karşılaştırılabilir bir sonuç olmasının anlam açısından işaret edilen rolünü kavramamış olarak, bu noktaya sadece doğrulamanın kontrolü, pekinleştirilmesiyle ilgili bir nokta olarak bakıyor; zihne-özel tanımayla, sonuçları paylaşılan tanıma arasında sadece doğruluk derecesi bakımından bir fark olduğundan sözediyor: Sanki kırmızının imgesine 'kırmızı' demekle, bir renk örneğini kırmızı olarak seçmek arasında bir fark yokmuş gibi, ve her iki durumda kırmızı kavramı anlığa doğrudan veya temel tanımayla verilmiş gibi!

Ayer'ın kavramların dilde temsiline esas olan olgulardan çok, belleğin sürekliliğiyle ilgili bir varsayımı dilin ve düşünmenin önkoşulu olarak tartıştığını düşünerek baksak da yanlışlık ağırlığından bir şey kaybetmiyor. Her şeyden önce böyle bir varsayım, yani insanın tanıma/anımsama tepkilerini ve bunların paylaşılan sonuçlarını zihinde temel tanıma adına olup biten bir sürecin nedensel sonuçları olarak düşünmek yanlışlanabilir bir varsayım değil-

dir; bu nedenle doğrulanamaz da. Yani Ayer, insanın anımsadığı, tanıdığını ifade ve temsil eden bütün anımsama ve tanıma tepkilerini kendi varsayımı olan insanın temel tanıma edimini doğrulayan kanıtlar olarak görebilir. Burada beyin süreçlerinden sözetmek bile bundan daha anlamlı görünüyor: İnsanın anımsama, tanıma tepkileriyle beyin arasında bu tepkileri arttıran veya azaltan etkilerle deneysel bir bağlantı kurulabilir.

Ayer'ın belleğin sürekliliğini temel tanıma varsayımına bağlayan görüşüne karşılık, bu konuda şu söylenebilir: İnsan kendi bellek alışkanlıklarına güvenmeyi, bu bellek alışkanlıklarını geliştirmeyi ve kullanmayı büyük ölçüde talep eden dilde öğreniyor: Tanıma anımsama tepkilerinin sonuçlarının paylaşıldığı ve bu sonuçların başka başka kavramsal etkinliklerin içine örüldüğü ve sürdüğü dilin içinde.

Ayer belleğin sürekliliğinin koşulu olarak bir varsayım ileri sürüyor. Fakat belleğin sürekliliği bizzat insanın anımsama tepkilerinin sürekliliğiyle, bunların paylaşılmasıyla, insanın kavramsal etkinlikleri öğrenebilmesi, sürdürmesiyle sürüyor. İnsan kendi belleğindeki boşluğun farkına da kendi anımsama tepkileri, bunların karşılaştırılabilen sonuçları aracılığıyla varıyor.

Ayer yazıları okumak için gözünün gördüğüne ve belleğine güvenmenin gereğinden sözediyor; bu gereğin de temel tanımayla yerine geldiğini düşünüyor. Buna karşı insanın bu güveni yazıları okumayı veya dilde bir çok etkinliği gerçekleştirebildiği için taşıdığı söylenebilir. Gerçekte ister bir şekli tanıyalım ister bir yazıyı, burada tanımayı ortaya koyan belleğimize güvenimizin nesnel gerekçesini de oluşturan insanlarca paylaşılan davranışlar olması gereklidir. Örneğin bir Amazon yerlisi kendisine hediye edilen bir saati saat olarak tanımayacaktır ama onu tanıyabilir ve onu tanıdığını gösteren davranışlar gösterebilir. Örneğin onu boynuna süs olarak asabilir, onu kaybedebilir, arayıp bulabilir vs. Buysa sadece Wittgenstein'ın özetlediği şu minimum koşulun burada gerçekleştiğine işaret ediyor: Tanımanın ifade bulduğuna ve birbiriyle karşılaştırılabilir farklı biçimlerine; burada saati boynuna asan, kaybeden, tekrar bulan insanın tanıma, anımsama davranışlarının sonuçlarını bizim de izleyebildiğimize. Ayer'e göre bu davranışlar temel tanıma ediminin sonuçları. Fakat bu sonuçlar tanıdığının, anımsadığının kriterlerini bizzat ifade ve temsil ediyor. Böylece ya Ayer'ın temel tanıma varsayımının bu kriterleri ifade eden olgularla temsil edildiğini düşünmemiz gerekecek; ya da Ayer'ın gerçekte kendisiyle başka bir çarkı döndürmeyen bir varsayımı mantıksal koşul olarak ileri sürdüğünü: Her iki durum da Ayer'in varsayımını ortadan kaldırıyor.

Not: Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu yazısında fiziksel nesneleri doğrudan tanımakla onlara değgin kavramları öğrendiğimiz şeklinde bir görüşü Wittgenstein'ın Augustinus'tan yaptığı alıntıya bakarak ona atfediyor. Önceki yazılarımda ve bu yazımda bu yorumun geçerli olmadığını gösteren yeterince açıklama ve kanıt olduğunu düşünerek bu konuda daha fazla açıklamaya gerek kalmadığını sanıyorum.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1990). "Wittgenstein ve Kişisel Dil." Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 42-56.

WİTTGENSTEİN VE KİŞİSEL DİL

VEHBİ HACIKADİROĞLU

Kişisel dil yalnızca bir kişiye özgü olan, yani o dille düşünen ve yazanın dışında hiç kimsenin anlamadığı dil demektir. Belli bir dili, o dilde yazan ya da düşünenin dışında hiç kimsenin anlamaması durumu iki değişik anlamda ortaya çıkabilir. Birincisi olumsal (contingent) anlamdadır. Dili yapan kimse bunu başkasına öğretmemiştir, fakat isterse öğretebilir. İkincisiyse mantıksal anlamdadır, dili yapan kimse istese de onu başkalarına öğretemez. Bu ikinci anlamın duyularımızın kişiliğine ya da içselliğine dayandığı açıktır. Gerçekten, renkleri, sesleri, kokuları, tadları v.b. zihnimizde ortaya çıktıkları biçimiyle kimseye anlatamayız. Oysa Locke'a ve genellikle Tasarımcı Felsefe'ye göre dış dünyanın nesne ve olayları dolaysız olarak deneyimize girmez. Deneyimize giren şeyler yalnızca o nesne ve olayların zihnimizde ortaya çıkmasına neden oldukları idelerdir (Locke, duyum, tasarım ve kavram gibi zihinsel ortaya çıkışların hepsine 'ide' adını vermiştir). Eğer bu ideleri başkalarına anlatamazsak, başka insanlarla anlaşabilmek bir yana, başka insanların, hatta bir dış dünyanın, varolduğunu kabul etmenin bile mantıksal olarak olanaksız olduğu sonucuna varmak gerekirmiş gibi görünebilir.

Nitekim Locke'tan sonra gelen bir çok filozoflar böyle bir sonuca varmışlar ve tasarımcı felsefenin tekbenciliğe (solipsism) götürdüğünü öne sürmüşlerdir. Ben başka bir yazımda[1] [[1] *Felsefe Tartışmaları, 8. Kitap, Algılamanın Görüngücü Kuramı üzerine]* tasarımcı felsefenin böyle yorumlanmasındaki yanlışlığı göstermeye çalışmıştım. Orada belirtiğime göre, dış dünyayı duyumlarımızın *nedeni* olarak kabul etmek zorundayız. Bu durumda, duyumlarımızın birer nedeni olduğuna nasıl karar verdiğimiz sorusu bir güçlük getirmez. Çok zaman duyumlarımızı değiştirebildiğimizi biliyoruz. Bu, duyumlarımızın birer nedeninin bulunduğu ve onlar üzerinde gerçekleştirdiğimiz değişikliklerle istediğimiz duyumları elde edebildiğimiz anlamına gelir. Duyumlarımız üzerinde başkalarıyla anlaşmamız da onların nedenleri üzerinde anlaşma yoluyla gerçekleşir. Gerçi kendi eylemlerimizi de ancak duyumlarımız ara-

cılığıyla tanıyabiliyoruz. Fakat eylemlerimizle ilgili duyumlarımızın ötekilerden ayrımını adı geçen yazımda belirttiğim gibi, aşağıda yeri geldikçe yeniden değineceğimiz için burada bunun üzerinde durmayacağım.

Yani Locke'un tasarımcı felsefesinin tekbencilik ya da insanların birbiriyle anlaşabilmesinin açıklanması bakımından en büyük eksiği onun genellikle uygun bir yorumunun yapılamamakta oluşundandır. Oysa Locke'tan sonra Deneyci Felsefe yandaşı olan filozofların büyük bir bölümünün, bütün güçlerini tekbencilik sorununu çözmek için harcadıkları görülür. Görüngücülük (phenomenalism), Davranışçılık (behaviorism), Sağduyu Gerçekçiliği gibi felsefe öğretileri bir bakıma hep bu tür çabaların ürünüdür. İşte 2. Dönem Wittgenstein'ın *Philosophical Investigations*'ta[(1)] [[(1)] *Bu kitaptan yapacağımız alıntıları göstermek için PI harflerinin yanına alıntının Kesim No.sını yazmakla yetineceğiz.*] ortaya koyduğu dil felsefesi de, insan düşüncesinin konuşma dilinden önce ortaya çıkmasının olanaksız olduğunu ve konuşma dili de ancak bir toplum içinde gerçekleşebileceğine göre, insanın düşünme yetisinin tekbencilikle bağdaşmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Eğer bu kanıtlanabilirse, tek başına bir insanın, daha önceden ortaya çıkmış bir konuşma diline dayanmayan bir kişisel dil yapmasının olanaksız olduğu sonucu da kendiliğinden çıkacaktır.

Wittgenstein kitabında, ortaya koyduğu öğretiyle karşı çıktığı filozofları ve elde etmek istediği sonuçları açıkça belirtmemiş olduğu için, bu yazıda, onun kendi düşüncelerinin yanında, Wittgenstein'cı bir filozof sayılan Rush Rhees'in, çevirisi bu kitabın ilk yazısı olarak sunulan *Bir Kişisel Dil Olabilir mi?* adlı yazısındaki görüşlerden de yararlanacağım. Ancak, Wittgenstein'ın felsefesinin kimi belirsiz bölümleri üzerinde Wittgenstein'ı pek yakından tanımış, hatta onunla birlikte çalışmış filozoflar arasında da tam bir anlaşmanın bulunmadığını da unutmamak gerekiyor. Nitekim bir çok Wittgenstein'cı filozof onun Descartes'çı ikici felsefeye karşı çıktığını söylemekle yetinirken, kimileri onun Locke'a da karşı olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Oysa Descartes'ın az ya da çok Usçu (rationalist) bir filozof oluşu bir yana, onun dış dünyanın nesnelerinin zihnimizdeki idelerin *nedeni* olduğunu açıkça söylemeyip *neden* yerine *vesile* kavramını kullanmasının felsefesinde bir takım güçlükler yarattığı söylenebilir. Ben yine de, Wittgenstein'ın, kendisini Locke'un da karşısında gördüğünü sandığım için, konuya, böyle düşünen bir Wittgenstein'cı filozoftan bir alıntı yaparak gireceğim:

> Benim vardığım sonuca göre ruhbilimsel kavramlarımızı (düşünme, anımsama, inanma, isteme v.b.) içgözlem (Locke'taki 'içsel duyu') yoluyla elde ettiğimiz düşüncesini Wittgenstein'ın çökertmiş olması, bir insansal zihnin, yaşayan, cisimsel bir varlıktan ayrı olarak varolabileceğine inanma konusundaki başlıca eğilimi ortadan kaldırmıştır.[(1)] [[(1)] *N. Malcolm, Problems of Mind. 1972, s.vii*]

N. Malcolm burada Locke'un felsefesine göre bedenden ayrı olarak bir insansal zihnin bulunabileceğine inanma eğiliminin doğmuş olduğunu öne sürüyor. Oysa Locke'ta düşüncenin bütün gereçleri yalnızca duyu organlarımız, yani bedenimiz yoluyla gelen dışsal idelerle, zihnin yine bu idelerden düşünüm (reflection) yoluyla kurduğu içsel idelerden oluşur. Bu durumda, bedenden ayrı bir zihin çalışamaz, çalışmayan bir zihin de yok demektir. Yani Wittgenstein'ın amacı eğer Locke'taki ikiliği ortadan kaldırmaksa bu boşuna bir çabadır, çünkü Locke'ta böyle bir ikilik yoktur. Ancak Locke'un felsefesinin de, biraz yanlış bir yorumla çok aykırı sonuçlara götürebileceğinin de unutulmaması gerekir. N. Malcolm'un sözünü ettiği 'içsel duyumlar' da iyi bir yorum gerektiren konuların başında geliyor.

Gerçekten Locke, duyumlarla gelen ideler yanında, zihnin bir de o tür ideler üzerinde düşünüm (reflection) yoluyla elde ettiği *algılama, düşünme, inanma, bilme* gibi bir takım içsel idelerin de bulunduğunu kabul ediyor. Buradaki 'düşünüm' terimini, zihnin, bedende geçen olaylara dışardan bakarak onlar üzerinde düşündüğü biçiminde anlamak gereksizdir. Bu terim doğruca, zihinde fiziksel olaylara benzemeyen bir takım olayların geçtiğini belirtiyor ki, bunun kabul edilemeyecek bir yanı yoktur. Burada gerçekten kabul edilmesi güç olan şey, zihinde, isteme, bilme gibi fiziksel nesne ya da olaylara bağlı olarak tanımlanamayacak türden bir takım idelerin yani duyum ya da tasarımların ortaya çıktığı düşüncesidir. Locke bunların zihnin dışsal ideler üzerinde yaptığı işlemlerle elde edildiğini öne sürüyor. Fakat içsel ideler de yalın ideler gibi göründüklerine göre, ötekilerden nasıl elde edilip neye bağlı olarak belirlendikleri anlaşılamıyor. İşte iyi bir yorumun bu içsel idelere kabul edilebilir bir biçim verebileceğini sanıyorum.

Günlük konuşmalarımızda *bir şeyi* algıladığımızı ya da bildiğimizi *bir şeye* inandığımızı ya da *bir şey üzerinde* düşündüğümüzü söyleriz. Bu anlatımlar yoluyla başkalarına bildirdiğimiz durumların zihnimizde birer karşılığının bulunduğu açıktır. Bunların zihnimizde bulunduğunu söyleyişimiz, biz başkalarına bildirmedikçe bu olayları başkalarının öğrenmesinin olanaksız oluşundandır. Şu anda pazar günü sinemaya gitmeye karar versem, ben açıklamadıkça kimse bunu öğrenemez. Benden başkası bunu öğrenemiyor diye böyle bir olayın ortaya çıkmadığını da söyleyemem. Çünkü pazar günü sinemaya gidinceye dek bir çok kez bu kararımı anımsayabilir, gerektiğinde bundan vaz geçebilir, sonra ona yeniden dönebilirim. Bu bakımdan bir 'sinemaya gitmeye karar verme' olayıyla ilgili olarak gerçekte ortaya çıkan bir şeyin bulunmadığını söylemek olanaksızdır. Bu bakımdan Locke zihnimizde bir 'karar verme' idesinin ortaya çıktığını söylerken büsbütün haksız sayılamaz. Biraz sonra göreceğimiz gibi Wittgenstein'ın bu konudaki görüşü tam bir açıklığa kavuşmuş olmasa bile, yukarda Malcolm'dan aldığımız örnek en azından kimi Wittgenstein'cı düşünürlerin bu tür ortaya çıkışları kabul edemediklerini gösteriyor.

Ancak, bu örnek üzerinde biraz düşündüğümüzde, gerçekten zihnimizde, tek başına 'karar vermek' gibi bir duyumun, bir idenin ya da bir tasarımın ortaya çıkmadığının kolayca ayrımına varırız. Çünkü karar verdiğimiz andan sinemaya gidinceye dek karar verdiğimiz, unuttuğumuz, yeniden anımsayıp belki bir ara vazgeçtiğimiz şey, tek başına bir 'karar verme' olayı değil, 'sinemaya gitmeye karar verme' olayıdır. Üstelik ortada bir yanda 'sinemaya gitme' öte yanda da 'karar verme' gibi, her zaman birlikte ortaya çıksalar bile yine de birbirinden ayrı olduğu söylenebilecek türden iki olay da yoktur. Sinemaya gitmek, bir yerden kalkıp bir taşıma aracıyla ya da yaya olarak bir yere varmak, bir yapının içine girip bir koltuğa oturmak ya da bunlara benzer türden, her birini günlük yaşamımızdan çok iyi tanıdığımız bir çok eylemlerden oluşur. Oysa karar vermenin tanıdığımız bir takım oluşturucuları bulunmadığı gibi, onu, renklerde, seslerde v.b. olduğu gibi günlük yaşamımızdan tanıdığımız, kullandığımız, kendilerinden yararlandığımız nesnelere bağlı olarak da belirlemek olanaksızdır.

Bunu, bir yol ayrımına konulmuş olan ve belli bir yöne dönüleceğini gösteren bir okla ilgili duruma benzetebiliriz. Burada, bir ucuna yön gösterici bir biçim verilmiş bir çubuktan başka bir şey yoktur. 'Ok sağı gösteriyor' dediğimiz zaman orada o çubuktan başka, o çubuğun ayrılmaz bir parçası olarak bile, bir de 'sağı gösterme' diye nitelenebilecek herhangi bir şey yoktur. 'Karar verme'yle 'sinemaya gitme' arasındaki bağlantıyı da buradaki 'yön gösterme'yle 'çubuk' arasındaki bağlantıya benzetebiliriz. Sinemaya gitmeye karar verdiğimiz anda zihnimizde ortaya çıkan tasarım yalnızca 'sinemaya gitme' tasarımının belli bir biçimidir. Sinemaya gitmeyi *istemek,* bunu *düşünmek,* buna *karar vermek* gibi durumlar, ok işlevi gören çubuğun şu ya da bu yana döndürülmesi gibi, 'sinemaya gitme' tasarımının şu ya da bu biçim altında ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Yani Locke, içsel ideler olarak 'algılama', 'düşünme' v.b. yerine 'bir şeyi algılama' ya da 'bir şeyi düşünme' v.b. den söz etmiş olsaydı, felsefesini, ona ikicilik yüklemek isteyenlerin saldırılarına açık gibi görünen bir öğeden kurtarmış olurdu. Benim anlayabildiğime göre Gilbert Ryle'ın *The Concept of Mind*'ı doğruca bu durumu açıklamak üzere yazılmış gibidir. Fakat Ryle kendi amacını böyle açıklamadığı için, onu yanlış anlamış olabileceğimi düşünerek ona gönderimde bulunamadım.

Böylece, kişisel olmakla herkese açık olmak arasındaki ayrım da belirlenmiş oluyor. Domatese baktığımız zaman zihnimizde ortaya çıkan kırmızı renk kişiseldir. Bu rengi doğrudan tanıyabilseydim bunu kimseye anlatamazdım. Fakat bu rengi kendim de, ancak, 'domatese ya da benzer şeylere bakarken gördüğüm renk' olarak tanıyıp belleğimde tutabildiğim için bu tasarımı başkalarına da anlatabilirim. Yani dışsal duyumlar tam kişisel değil, yalnızca bir yönüyle kişiseldir. Kişisel olan, başkalarıyla anlaşmamı etkilemeyen önemsiz bir yöndür. Bunun gibi zihnimde ortaya çıkan 'sinemaya gitme' tasarımı da, o anda bunu düşündüğümü ben söylemeden başkasının bilmesinin

olanaksız olması bakımından, yani önemsiz bir anlamda, kişiseldir. Fakat başkalarıyla anlaşabilme bakımından bu düşüncemin kişisel olduğu söylenemez. Eğer zihnimde yalnız başına bir 'karar verme' tasarımı ortaya çıksaydı, bir fiziksel nesne ya da olaya bağlı olmayan bu tasarımı kimseye anlatamayacağım için bu gerçek bir kişisel tasarım olurdu. Fakat eğer öyle bir tasarım ortaya çıksaydı onu kendim de tanıyıp bir ime bağlayamayacağıma göre, kişisel tasarımlarımızın bulunamayacağını, bu yüzden de tam kişisel bir dilin olanaksız olduğunu kesinlikle söyleyebiliriz. Bu tasarımcı felsefenin tekbenciliğe açık olmadığının bir göstergesidir. Ancak Wittgenstein bu durumu başka yoldan açıklamakta ve böylece bir tasarımcı felsefe anlayışına karşı çıkmaktadır. Onun bu konudaki tutumu Philosophical Investigations'ın özellikle şu kesiminde açıkça görülmektedir:

> 1) Eğer bir şeyin başkasında bulunmasını mantıksal olarak dışarda bırakırsanız, o şeyin sizde bulunduğunu söylemek de anlamını yitirir (P.I. 398).
>
> 2) Şöyle bir durum düşünelim. Belli bir duyumun yeniden ortaya çıkışları üzerine bir günce tutmak istiyorum. Bu amaçla bir duyumu 'S' imiyle birleştiriyorum ve bu duyumun ortaya çıktığı günlerden her birinde bir takvime bu imi yazıyorum – İlk ağızda bu imin bir tanımını düzenlemenin olanaksız olduğu göze çarpar. – Fakat yine de kendi kendime gösterme yoluyla bir tanım yapabilirim – Nasıl? Duyumu gösterebilir miyim? Olağan anlamda olamaz, fakat imin adını söyler ya da yazarım ve bunu yazarken de dikkatimi o duyum üzerinde yoğunlaştırırım – Öyle ki, sanki duyumu içsel olarak parmakla gösterebilirim – Fakat bu tören de niçin? Çünkü bu başka bir şeye benzemiyor. Bir tanım bir imin anlamını kesin olarak saptamaya yarar – İyi işte, dikkatimi yoğunlaştırarak tam da bunu yaptım; çünkü bu yoldan imle duyum arasındaki bağlantıyı kendime basmış (empress) oluyorum – Fakat 'Onu kendime bastım'ın anlamı ancak şu olabilir: bana doğru gibi görünen şey doğrudur. Bu da ancak, burada doğrudan söz edilemeyeceği anlamına gelir (P.I. 258).

Bu kesimlerden birincisinde, yani 398 de, Wittgenstein, tekbenciliğin en azından başkalarının zihniyle ilgili biçiminin mantıksal olanaksızlığını başka bir yoldan kanıtlamayı amaçlamaktadır. Ona göre, bir kimse, başkalarında bir zihnin bulunduğunu gözlemlemeden kendisinde zihin bulunduğunun bilincine varamaz. Bu yüzden de böyle bir kimse 'Başkalarında da bende olduğu gibi bir zihin var mıdır?' sorusunu anlamlı olarak soramaz. Doğal olarak burada zihin için geçerli olan şey zihni oluşturan tek tek duyumlar ya da tasa-

rımlar için de geçerlidir. Yani başkalarında, diyelim görme yetisinin bulunduğunu gözlemlemiş olmayan bir kimse kendisinde de bir görme yetisi bulunduğunu kavrayamaz. Şimdi bu görüşün ne ölçüde doğru olduğunu bir örnek üzerinde görmeye çalışalım.

Örneğimizde 'kişisel dil' konusuyla ilgili olarak sık sık sözü geçen bir tür insanı ele alacağız ve bu insana kısaca 'yalnız-adam' diyeceğiz. Yalnız-adam, doğduktan hemen sonra, daha dille ilgili hiçbir şey öğrenmeden, insanlardan uzak bir yere düşmüş ve orada büyüyüp gelişme olanağı bulmuştur. Wittgenstein'ın görüşüne göre işte böyle bir adam, çevresinde başka insanlar görüp onlarda görme yetisi bulunduğunu gözlemleyemeyeceği için, kendisinde de bir görme yetisi bulunduğunu kavrayamaz. Doğal olarak bu, o yalnız-adamın çevresini göremeyeceği ya da bu görme yetisinden yararlanamayacağı anlamına gelmez. Onun yoksun olacağı şey yalnızca kendisinde bulunan görme yetisinin *bilincidir.*

Gerçekten, görme yetisinden *istençli olarak* yararlanmadan, bu duyumun yardımıyla çevresiyle yalnızca *edilgin* bir seyirci ilişkisi kurabilmiş olan bir kimse düşünebilseydik, böyle bir kimsenin, kendisinde bir görme duyumu ya da yetisi bulunduğunun bilincine varamayacağını kabul etmek gerekirdi. Çünkü böyle bir kimse için çevresinde gördüğü şeyler 'varoluş'un bir bölümünden başka bir şey değildir. Renklerin değişmesi, görüntülerden kimilerinin yitip kimilerinin yeniden ortaya çıkması, nesnelerin devime geçmesi ya da durması, bunların hepsi, varoluşun bir bölümü olarak, kendisinin özel bir katkısı olmadan ortaya çıkan şeylerdir. Hatta bütün duyumlarıyla ilgili olarak bu durumda bulunan bir kimse için *kendisi* diye bir şey de yoktur. Yani bu aşamada Wittgenstein haklı görünüyor.

Oysa çevresiyle istençli ilişkiler içine girmiş olan bir kimse, bir yalnız-adam da olsa, edilgin bir seyirci durumunda değildir. Bir tümseğin arkasından bir toz bulutunun yükseldiğini gören bu adam, bu toz bulutunun nedenini anlamak için tümseğin üstüne çıkıp da çevreyi daha iyi görmeye başladığı zaman *kendi* görme yetisini kullanmaya başlamış demektir. Karanlık bir yerde bulduğu bir şeyi daha iyi görüp neye benzediğini anlamak için onu aydınlığa çıkardığı zaman da durum aynıdır. Elinde tuttuğu şeyi daha iyi görmek için onu gözüne yaklaştırıp uzaklaştıran, onun şu ya da bu bölümünü dikkatle inceleyen adamın artık kendisindeki görme yetisinden habersiz olduğu söylenemez. Yani Wittgenstein bir kimsenin kendi zihinsel durumunun dolaysız yoldan bilincine varmasının olanaksızlığını söylerken gerçekten önemli bir durumu açığa çıkarmıştır. Fakat bilinç için gerekli olan şeyin insanın istençli eylemleri olabileceğini düşünmeyip, çözümü başka insanların durumlarının gözlemlenmesinde aramakla yanılgıya düşmüş olduğu söylenebilir. Çünkü zihinsel yetilerini istençli olarak kullanıp ondan yararlanmış ve böylece 'zihin' kavramını edinmiş olmayan bir kimsenin başkalarını gözlemleme yoluyla kendisinde bir zihin bulunduğu sonucuna varabilmesi bir yana, zihin kavramını edinebilmesi bile kuşku götürür.

Wittgenstein'ın ikinci alıntıda söylediği birincisinden biraz farklıdır. 398 de bir insanın, kendisinde duyumlar bulunduğunun doğrudan ayrımına varamayacağını öne sürmüştür. 258 deyse, bir insanın, kendinde bir duyum bulunduğunun ayrımına varmış bile olsa, o duyumu dolaysız olarak belirleyip onu bir ime bağlayamayacağını öne sürmektedir. Bu düşüncenin de ilk bölümünün doğru olduğu açıktır. Gerçekten, bir insanın, zihninde ortaya çıkan bir duyumu, yalnızca dikkatini onun üzerinde yoğunlaştırarak belirleyip, onu, diyelim 'S' gibi bir ime bağlaması (yani ona bir ad vermesi), böylece o duyum ilerde zihninde yeniden ortaya çıktığında onu tanıyıp 'Bu S duyumudur' diyebilmesi olanaksızdır. Bir bilginin gerçek bir bilgi olması için onun, yerine göre, yanlış da olabilmesi, her durumda, bilginin doğru ya da yanlış olduğuna karar verebilmek için elimizde bir ölçütün bulunması gerektiği düşüncesine de katılmak zorundayız. Yine de 258 in anlatımından, Wittgenstein'ın, bir duyumun böyle belirlenemez oluşunu onun parmakla gösterilebilen türden (yani fiziksel) bir nesne olmayışına bağlamasını uygun bulmanın olanaksız olduğu söylenebilir. Biraz sonra fiziksel nesnelerin belirlenebilirliğinin neden ileri geldiğini açıklamaya çalışacağım. Fakat daha şimdiden, fiziksel nesneleri de onların zihnimizde uyandırdığı duyumlardan tanıdığımıza göre, Wittgenstein'ın duyumlarla fiziksel nesneler arasında bulunduğunu kabul ettiği bu türden bir ayrılığın gerçekten bulunmadığını söyleyebiliriz.

S duyumunun gül kokusu olduğunu kabul edersek, ömründe ilk kez gül kokusu duyan bir kimsenin, hele o kimse daha önceden pek çok koku türleri de tanımakta değilse, yani yalnızca gül kokusunun değil her türlü koku duyumunun deneyini şimdi geçirmeye başlıyorsa, o kokuyu tanıyıp ona 'gül kokusu' ya da 'S' adını verebilmesi olanaksızdır. İlk duyumda buna 'S' adını vermiş bile olsa, ilerde o kokuyu yeniden duyduğunda bunun S kokusu olduğunu bilemeyeceğine göre ona 'S' adını vermiş olması, Wittgenstein'ın deyimiyle boş bir törenden başka bir şey değildir. Fakat eğer *gülü* tanıyorsak ve bu kokunun, gülü burnumuza yaklaştırdığımızda ortaya çıkıp uzaklaştırdığımızda yok olduğunu gözlemlemişsek artık gül kokusunu tanıdığımızı söyleyebiliriz. Böylece gül kokusunu hem kendimiz tanımış oluruz (gülü burnuma yaklaştırdığım zaman *benim* duyduğum koku) hem de o duyumu başkalarına da anlatabiliriz (gülü burnuna yaklaştırdığın zaman *senin* duyduğun koku).

Burada Wittgenstein'ın çok önem verdiği, gerçekten de çok önemli olan, doğrulanabilirlik sorunu çözülmüştür. Duyduğu kokunun gül kokusu olduğunu düşünen kimse çevresine bakıp da yakında gül bulunmadığını görünce yanıldığını anlayabilir. Burada asıl sorun gülün nasıl *belirleneceği*, nasıl *tanınacağı* ve nasıl *adlandırılacağıdır*. Wittgenstein'a göre gülün belirlenmesi yönünde bir güçlük yoktur. Gül fiziksel bir nesne olduğuna göre parmağınızla göstererek onu belirleyebilirsiniz. Belirlediğiniz gülü tanıma, yani bir daha gördüğünüzde onun aynı nesne olduğunu bilme ve ona ad verme sorununa gelince, daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Wittgenstein'a göre bir yalnız-adam bu bilme ve ad verme işlemlerini yapamaz. Bunu ancak dil bilen bir

toplum içinde yetişip o toplumla aynı dili konuşan bir kimse yapabilir ve o kimse bunu, ilk bakışta sanıldığı gibi, önce gülü tanıyıp sonra adını öğrenerek yapamaz, tersine, gülü ancak adını öğrenerek tanıyabilir.

Wittgenstein'ın dil felsefesinin kabul edilmesi güç olan yanının, yukarda sözü geçen, belirleme, tanıma ve ad verme sürecinin tanıma ve ad verme aşamasında ortaya çıktığı düşünülebilir. Çünkü ilk bakışta, uzayda belli bir yer kaplayan fiziksel nesnelerin parmakla gösterilerek belirlenmesinde hiçbir güçlük yokmuş gibi görünür. Oysa ben bu felsefenin kabul edilmesi en güç olan yanının fiziksel nesnelerin belirlenmesi aşamasında ortaya çıktığını sanıyorum. Eğer durum böyleyse Wittgenstein ilk yanlış adımını Philosophical Investigations'ın 1 sayılı kesiminde Augustinus'tan yaptığı alıntıyı değerlendirerek atmaktadır. Augustinus şöyle diyor:

> Onlar (büyüklerim) bir nesnenin adını söylediler ve buna göre bir şeye yöneldiler, bunu gördüm ve bu şeyin adının onların onu gösterirken çıkardıkları ses olduğunu anladım. Büyüklerimin niyeti sanki bütün halkların doğal dili olan, onların bedensel devimlerinde görülüyordu: yüzün anlatımında, gözlerin oynamasında, bedenin öteki bölümlerinin deviminde ve bizim bir şeyi ararken, edinirken, atarken ya da ondan kaçınırken zihin durumumuzu anlatan sesimizin tonunda... (P.I. 1)

Wittgenstein, Augustinus'un bu sözlerini değerlendirirken, aynı kesimde 'Eğer dil öğrenmeyi bu yoldan betimlerseniz, sanırım önce "masa", "iskemle", "ekmek" gibi adlarla insan adlarını, ancak ondan sonra belli eylem ve özellikleri düşünmüş olursunuz... ' diyor. Biraz sonra da bunun 'bizimkinden daha ilkel bir anlam kavramı' (P.I. 2) olduğunu öne sürüyor.

Öyle görünüyor ki Wittgenstein, Augustinus'un gösterdiği yoldan, en azından fiziksel nesneler üzerinde anlaşmaya dayanan ilkel bir dilin öğrenilebileceğini düşünmüştür. Oysa bu yoldan, ne denli ilkel olursa olsun, bir dilin öğrenilmesi şöyle dursun nesnelerin adlarının bile öğrenilmesi olanaksızdır. Bir çocuğun karşısında 'masa' sözcüğünü söyleyerek parmağınızla da herhangi bir masa gösterirseniz o bununla masanın adını öğrenmiş olmaz. Çocuğun 'masa' sözcüğünü neye bağlayacağını bilebilmesi için önce zihninde 'masa' kavramının oluşmuş olması gerekir. Çünkü çocuk, masanın kendisini değil ancak kavramını öğrenebilir, bu yüzden de adlar, nesnelerin değil, o nesnelerin zihnimizdeki kavramlarının yerini tutar. 'Masa' kavramı da ancak masayı kullanarak, üzerinde yemek yiyerek ya da yazı yazarak, masayı bir yerden bir yere taşıyarak ya da en azından, böyle eylemlerin başkalarınca yapıldığını görerek öğrenilir.

Bu yollardan 'masa' kavramını edinmemiş olan bir çocuğa gösterdiğiniz masa, diyelim dört ayaklıdır, tablası dört köşedir ve tahtadan yapılmıştır. Bunu gören çocuk 'masa' sözcüğünü dört ayaklılığa mı, dört köşe tablaya mı,

yoksa tahtadan yapılmış olmaya mı bağlayacaktır? Eğer bunların hepsine birden bağlayacaksa, daha sonra göreceği üç ayaklı, yuvarlak ve demirden nesnelerin de masa olduğunu nasıl anlayacaktır? Buna karşı, çocuğun zaman içinde değişik türden masaları gördükten sonra 'masa' sözcüğünü neye bağlayacağını anlayabileceği söylenirse, bu, önce 'masa' kavramı öğrenilecek ve ad da ona bağlanacak demektir. Burada önemli olan, çocuğun 'masa' kavramını öğrenebilmesi hatta ona kendisinin bir ad verebilmesi için 'masa' sözcüğünü işitmesinin hiç de gerekli olmadığıdır. Nitekim sağır ve dilsiz bir çocuk, yalnızca masayı kullanma ve masayla ilgili eylemlerde bulunma yoluyla masanın ne olduğunu öğrenebilir. Masanın ne olduğunu öğrenmek 'masa' kavramını öğrenmektir ve 'masa' kavramını öğrenmiş olan çocuk, zihninde ona bir im ya da ad vermiş olur. Dilsiz çocukların çevredeki insanların dudaklarını nasıl oynattıklarına bakarak 'masa' sözcüğünün görsel imini de ayrıca öğrenmeleri, masanın ne olduğunu değil, konuşma dilini öğrenmek içindir. Yani dilsiz çocuk masayı 'masa' sözcüğüne bağlayarak değil, 'masa' sözcüğünü 'masa' kavramına bağlayarak öğrenir. Bunun normal çocuklar için de başka türlü olması için bir neden yoksa da, uygulamada onların durumu biraz değişiktir.

Bizim saptadığımıza göre, bir çocuğun herhangi bir kavramı öğrenmesi, onun o kavramı zihinsel bir ime bağlaması yani ona zihninde bir ad vermesi demektir. Biz konuşurken nasıl, nesneleri uzun uzun tanımlamaya gidecek yerde onlar için bir im ya da bir ad kullanmakla yetiniyorsak, çocuk da, kullandığı yararlandığı, böylece tanıyıp öğrenmiş olduğu masayla ilgili bir şeyi, sözgelimi odadaki masanın dışarı çıkarılması gerektiğini, düşündüğü zaman masanın imini ya da adın kullanacaktır. İşte işitme yönünden normal çocuklarla sağır ve dilsizlerin farkı bu aşamada ortaya çıkar. Normal çocuk 'masa' kavramını edininceye kadar 'masa' sözcüğünü o kadar çok işitir ki, zihnindeki 'masa' kavramını belirlemek için kendine özgü bir im bulmasına gerek kalmaz. Onun zihnine 'masa' kavramının imi olarak 'masa' sözcüğü yerleşir ve o artık masa üzerinde düşünürken, im ya da ad olarak, 'masa' sözcüğünü kullanır.

Gerçekte, toplum içinde yetişen normal bir çocukta da, kavramın önce zihinde belirlenip onun dildeki karşılığının sonradan öğrenilmesi gibi durumlar sık sık ortaya çıkabilir. Çocuk, adını bilmediği bir hayvan görür de onunla biraz ilgilenirse artık o hayvanı nerede görürse görsün tanıyabilir. Bu, çocuğun zihninde o hayvanın kavramını belirleyip bir imin ortaya çıkması demektir. Çocuk o hayvanın adını sonradan öğrenebilir. Öyle ki, hayvanı sık sık anımsamasına karşın, başkalarıyla konuşmalarında sözü geçmiyorsa, adı unutabilir. Bu durumda zihindeki imin yerini ad almamış demektir ve ad anımsanabildiği zaman zihindeki ime bağlı olarak anımsanmaktadır. Oysa Wittgenstein'a göre bir insan düşünmeyi ancak konuşmayla birlikte öğrenebilir:

> Bir insan kulaklarını oynatmayı öğrendiğinde kulaklarını oynatmayı istemeyi de öğrenir. Bunun gibi. Bir insan konuşmayı öğrendiğinde düşünmeyi de öğrenir.(1) [(1) *Rush Rhees'in bir seminerde açıkladığı bu sözleri Sayın İlham Dilmen'in bir yazısından aldım.]*

'Kulaklarımı oynatmayı isteme' tasarımının içinde 'kulaklarımı oynatma' tasarımından ayrı olarak bir de 'isteme' tasarımının bulunamayacağını yukarda belirtmiştim. Fakat bir insanın kulaklarını oynatma eylemini düşünebilmesi ya da onu isteyebilmesi için onun kulaklarını oynatmayı öğrenmesinin gerekli olduğunu sanmıyorum. Sözgelimi başka birisinin kulaklarını oynattığını gören bir kimsenin bu işi kendisi de yapabilmeyi niçin isteyemeyeceğini anlamak kolay görünmüyor. Toplumsal yaşamın dışından bir örnek de gösterilebilir. Kulağına konan sineği eliyle kovamayacak durumda bulunan bir kimse, başaramayacak olsa bile, kulağını oynatmayı deneyemez ya da isteyemez mi? Bunun gibi, 'düşünme'nin de tek başına alındığında içi boş bir kavram olduğu doğrudur. Fakat bu kavramın içini dolduracak olan şey konuşma mıdır yoksa düşünen kimsenin, kendi eylemlerinden, davranışlarından, gözlemlerinden edindiği gibi örnekleri dış dünyada bulunan kavramlar mıdır? Gerçi, diyelim yapacağı bir otomobil yolculuğu üzerinde düşünecek olan bir kimsenin zihninde ortaya çıkacak olan tasarımlar, başta 'otomobil' ve 'yolculuk' sözcükleri olmak üzere, hep dilin sözcükleriyle belirlenecektir. Fakat düşünen kimse herhangi bir nedenle konuşmayı öğrenmemişse, bu kez zihnindeki kavramları kendi imleri belirler. Yani dilin ve onun zorunlu kıldığı toplumsal yaşamın düşünmenin gelişmesindeki işlevi ne denli önemli olursa olsun, bunların düşünmenin zorunlu koşulları olduğu söylenemez. Buna karşı Wittgenstein şöyle diyor:

> İnsansal varlıklar acının dışsal göstergelerini (inleme, yüz buruşturma v.b.) göstermeselerdi ne olurdu? Bir çocuğa 'diş ağrısı' sözcüğünü öğretmek olanaksız olurdu – Peki, çocuğun bir dahi olduğunu ve duyum için kendiliğinden bir ad bulduğunu varsayalım – fakat o zaman da, doğal olarak, sözcüğü kullandığında ne demek istediğini anlatamazdı – Böylece, anlamını kimseye anlatamadığı bir adı anlamış mı oluyor? (P.I. 275)

Wittgenstein bu örneklerdeki 'acı' sözcüğünü *ağrı* türünden acılar (dizini sert bir yere çarpma, bir yerini bıçak kesmesi, bir yerine iğne batması gibi nedenlere bağlı olanlarla baş ağrısı, diş ağrısı v.b.) için kullanıyor. Bu tür acıların inleme, yüz buruşturma gibi bir takım görüntülerinin bulunması, çocuğun acıyı öğrenme sürecini kendi görüşüne göre açıklamak için Wittgenstein'a büyük kolaylık sağlıyor. Fakat onun acı duyumunun ne olduğu konusunda bir yanılgıya düştüğünü de belirtmek gerekiyor. Wittgenstein acı ya da ağ-

rı duyumunu duyu organlarımızla algıladığımız zaman öteki duyumlara göre ayrı türden bir duyum olarak görüyor. Öyle görünüyor ki ona göre, diyelim kırmızı duyumu, dışarda örneğin domateste bulunur. Fakat ağrı duyumu bizim zihnimizdedir. Kırmızı rengi çocuğa domatesi göstererek öğretebiliriz, buna karşı zihnimizdeki acı duyumunu ona gösterme olanağı yoktur.

Oysa ağrı duyumu da dokunma duyumunun yoğun bir biçiminden başka bir şey olmadığına göre o da başka duyumlar gibi öğretilebilir. Gül kokusunu çocuk burnuna gülün yaklaşıp uzaklaşmasına bağlı olarak öğrenebildiği gibi, ağrı duyumunu da, diyelim burnuna yediği yumruğa ya da dizini sert bir yere çarpmaya bağlı olarak öğrenebilir. Burada denebilir ki, baş ağrısı, diş ağrısı, karın ağrısı gibi dış nedenleri gösterilmeyecek türden ağrılar da vardır ve bunları nedenlerini göstererek tanıtamayız. Oysa bu öteki duyumlar için de geçerlidir. Nedenini bilmediğimiz bir ses ya da bir koku ortaya çıkabilir. Nedeni belli olan örneklerden ses ve kokuyu tanıdığımız için bunları da az çok tanıyabilir, bunlar üzerinde 'kötü bir koku' 'tatlı bir ses' türünden değerlendirmeler de yapabiliriz. Nedeni belli olan ağrılardan 'ağrı' kavramını öğrendiğimiz için nedeni belirsiz bir ağrıyı da tanır ve onun sanki belli bir organımızda ortaya çıkıyormuş gibi görünmesinin etkisiyle, tıpkı yine zihnimizde ortaya çıkan renklere 'domatesin rengi', 'bakırın rengi' dediğimiz gibi, o ağrılara da 'baş ağrısı', 'diş ağrısı' adlarını veririz.

Buna karşı, Wittgenstein'a göre, acı duyan çocuk ağlayacak, yüz buruşturacak, çevresindekiler bu belirtileri görünce 'acı' sözcüğünü sık sık kullanacak, çocuk da o andaki duyumunun adının 'acı' olduğunu anlayacak ve, pek de inanılır gibi görünmüyorsa da, çocuk acısını bu yoldan tanıyacaktır. Bir yalnız-adamın kendi diş ağrısını tanıyamayacağını, ilerde ağrı yeniden geldiğinde 'İşte o' diyemeyeceğini, ilk deneylerinde elini yanağına bastırdığı zaman ağrının hafiflediğini görmüşse bunu yeniden denemeyeceğini kabul etmenin hiç de kolay olmadığı söylenebilir. Gerçekte 'acı' sözcüğünü ağladığı ya da inlediği zaman sık sık işiten çocuğun, bu sözcüğün, göz yaşı, yüz buruşturma ya da inleme değil acı anlamına geldiğini anlaması da kolay olmayabilir. Wittgenstein'ın, gerek acı duyumunun özelliği gerekse duyumlarımızla sözcükler arasındaki bağlantı konularına nasıl yaklaştığını gösteren pek çok örnekten biri de şudur:

> Fakat adla kendisine ad verilen şey arasındaki bağlantı nasıl kurulmuştur? Bu soru şununla aynıdır: bir insansal varlık duyumlarının adının anlamını nasıl öğrenir? Buna da tek olanak vardır: sözcükler duyumların ilksel doğal anlatımlarıyla bağlantılıdır ve bu anlatımların yerine kullanılır. Bir çocuk bir yerini incitmiştir ve ağlar; o zaman erginler onunla konuşur ve ona imleri, ardından da tümceleri, öğretirler. Böylece çocuğa yeni acı davranışları öğretmiş olurlar.
>
> Yani size göre 'acı' sözcüğü gerçekte ağlama anlamına gelir. – Tersi-

> ne, acının sözsel anlatımı ağlamanın yerine geçer, onu betimlemez. (P.I. 244)

Son tümcede 'bir adın bir şeyi betimlemediğini, onun yerine geçtiğini söyleyen Wittgenstein'ın, biraz önce bir adın *anlamından* söz etmekle düştüğü yanlışlığı düzelttiğini düşüneceğiniz sırada onun, acının sözsel anlatımının acı duyumunun değil de ağlamanın yerini tuttuğunu öne sürdüğünü görüyorsunuz. Bu ne demektir? Ağlama, çekilen acının başkalarına bildirilmesini amaçlıyordu da, acıyı öğrenen çocuk artık ağlamayı bırakıyor ve acı çektiğini sözle mi anlatmaya başlıyor? Böylece, gözüne bir yumruk yiyen çocuğun, duyduğu acıyı, bu yumruk yeme olayına değil de çevresinden işittiği 'acı' sözcüğüne bağlı olarak öğrendiğini kabul eden Wittgenstein'ın şöyle bir sonuca varmasına şaşırmamak gerekiyor:

> Bu rengin kırmızı olduğunu nasıl biliyorum? 'İngilizceyi öğrendim' demek buna bir yanıt olabilir. (P.I. 381)

İnanılmaz bir sonuç gibi görünüyor. Fakat Wittgenstein felsefesine yakınlığı bilinen Rush Rhees'in, çevirisi bu kitapta bulunan yazısı baştan sona bu sonucu açıklamaya yönelik örneklerle doludur. Rush Rhees'in bu yazısı A. J. Ayer'le olan bir tartışmayla ilgilidir. Ayer'in bu tartışmada, Wittgenstein'ın düşünceleri arasında en karşı çıkılmaz gibi görünen, duyumların dolaysız olarak belirlenmesinin olanaksızlığına, karşı çıktığı anlaşılıyor. Gerçekten Ayer, bu konuyla ilgili bir yazısında şöyle diyor:

> Wittgenstein için, bende bir duyum ortaya çıktığı zaman bir 'E' imi yazmanın boş bir tören olduğunu söylemek kolay görünüyor. Fakat bu, 'herkese açık' bir nesneyi gözlemlediğim zaman, uylaşımlı olsun ya da olmasın, bir im yazmaya bakışla neden daha boş olsun?(1) [(1) *A. J. Ayer, The Concept of a Person..., Mc Millan, 1973, s. 42]*

Bu alıntıdan, Ayer'in, bir duyumun dolaysız olarak belirlenmesindeki olanaksızlığı görmediği anlaşılıyor. Ancak Ayer burada, 'herkese açık' bir nesne için olanaklı olan şeyin duyumlar için neden olanaksız olduğunu soruyor ki Wittgenstein'cıların bunu yanıtlamalarının kolay olmayacağı söylenebilir. Gerçekten, gerek Wittgenstein'ın gerekse onu izleyenlerin, fiziksel nesnelerin belirlenmesindeki kolaylığın, onlar üzerinde eylemlerde bulunulması, onlardan yararlanılması, haz elde edip acıların dindirilmesinde onların kullanılması türünden özelliklerden kaynaklandığını görebildikleri söylenemez. Daha önce de belirttik, Wittgenstein da Augustinus gibi, çocuğa masayı parmakla gösterip de 'masa' sözcüğünü söylediğinizde, çocuğun hemen neyi gösterdiğinizi anlayacağını ve bu yoldan belirlenmiş olan o nesneyi 'masa' sözcüğüne

kolayca bağlayacağını kabul etmektedir. Nitekim Rush Rhees de fiziksel nesnelerin nasıl belirlendiği konusu üzerinde durmaya hiç gerek görmeden, her türlü duyumların ancak sözcüklere bağlı olarak belirleneceğini, sanki ortada karşı çıkılmaz bir gerçek varmış gibi, öne sürmekle yetinmektedir:

> Neyi *söylemenin* anlamlı olduğunu bilmedikçe, renkler üzerinde *konuşmaya* ve başkaları *konuştuğu* zaman anlamaya alışmadıkça, kırmızının ne olduğunu bilemem ve kırmızıyı gördüğümde onu tanıyamam. (italikleri ben vurguladım)

Rhees'e göre değişik zamanlarda gördüğüm iki rengin aynı renk olduğunu bilişim, konuştuğum dilde bu iki renge aynı adın verildiğini bildiğimdendir:

> Rengi görmeden öğrenemem, fakat dil olmadan da öğrenemem. Onu biliyorum çünkü dili biliyorum. Duyumlar için de böyledir. Bir baş ağrısı duyduğumda onun ne olduğunu bilirim ve dün baş dönmesi duymuş olduğumu da bilirim, çünkü baş dönmesinin ne olduğunu bilirim. Geçmişteki bir duyumumu anımsayabilirim, tıpkı gördüğüm bir rengi anımsayabildiğim gibi. Bu aynı duyum, bu aynı renktir. Fakat özdeşlik – aynılık – dilden gelir.

İki ayrı zamanda iki sarı renk gören kimse, bunların aynı renk olduğunu, ikisinin de, diyelim mimoza çiçeğinin rengi oluşuna bağlı olarak bilemeyecek de, bunu, ikisine de dilde 'sarı' denmekte oluşuna bağlı olarak bilebilecek. Peki ama bu iki rengin sarı olduğunu bilmeyen kimse, dilde bunların ikisine de 'sarı' dendiğini nasıl anımsayacak? Wittgenstein'cılar bu soruya yanıt aramazlar. Çünkü onlara göre, insanın kendi başından geçen olayları anımsaması bile o olayların dildeki anlatımının şöyle ya da böyle olduğunu anımsama yoluyla olacaktır. Yani insanın ölüm korkusu duymadan kendisine yaklaşamadığı bir hayvanla o hayvandan kendisini koruyacak olan başka bir hayvanın birbirinden farklı olduklarını anlayabilmesi, bu hayvanlardan birinin adının 'kurt' ötekinin adının da 'köpek' oluşundandır:

> ... benim yine acı çektiğimi ya da onun yine acı çektiğini söylemenin bir anlamı varsa, bu, 'acı' sözcüğünün düzenli bir kullanımı oluşundan ve bizim de acının ne olduğunu bildiğimiz zaman o kullanımı bildiğimizdendir. Eğer bu yalnızca benim kendi bildiğim bir şey olsaydı, o zaman, 'Bu şimdi farklı bir şey' de diyebilirdim, 'yine aynı şey' de diyebilirdim ya da bunlardan hiç birini söylemeyebilirdim ve bunlardan hiç biri farklı bir şey olmazdı.

Gerek Wittgenstein gerekse Wittgenstein'cılar, bir yalnız-adamın bir imi

her zaman aynı nesnenin yerini tutacak biçimde kullanabileceğini kabul edemiyorlar. Yine Rush Rhees'den:

> Benim imlerim ya başka insanlarla iletişimde kullandıklarımdır ya da başka insanlarla birlikte kullandığım anlatımların yerini tutar. 'Ne fark eder ki? O da (yani yalnız-adam da – V.H.) onları benim kullandığım gibi kullanabilir.' Hayır, çünkü ben onları değişik anlamlarıyla kullanıyorum. O bunu yapamaz.

Bir yalnız-adamın, çok önem verdiği bir kuş türünün, ilkyazda çevreye gelip güzün uzaklara göç ettiğini gözlemlediğini varsayalım. Bu adamın uygun bir yere iki resim yaptığını düşünemez miyiz? Resimlerden birincisinde çiçek açmış ağaçlara doğru gelen kuşlar, ikincisinde de yapraksız ağaçlardan uzaklaşan kuşlar bulunacaktır. Bu resimlerdeki kuşlar gerçek kuşların, ağaçlar gerçek ağaçların, çiçekler ilkyazın, yapraksız dallar güzün zihindeki tasarımlarının bir tür imleri değil midir? Bu imleri sık sık kullanma gereksinimi duyan o yalnız-adam zamanla bunları yalınlaştırarak, diyelim kuş rengi yerine iki kanat, ilkyaz yerine bir tek çiçek biçiminde birer im kullanmayı düşünemez mi? Ne yönden bakılırsa bakılsın, konuşmanın düşünceden önce geldiğini öne süren bir epistemolojinin ya da böyle bir dil felsefesinin temelinde inandırıcı olmayan bir şeylerin bulunduğunu kabul etmek gerekiyor.

Ancak, bu inandırıcı olmayan şeylerin, temelin çok derinliklerinde, yaşamdaki uygulama durumlarının kalın örtüsü altında gizlenmiş olduğu da unutulmamalıdır. Öyle ki, insanlığın henüz düzenli seslerden oluşan bir iletişim aracı geliştirememiş bulunduğu ilkel dönemler bir yana bırakılırsa, konuşmayı bilen bir toplum içinde doğan bir çocuk için her şey konuşmanın düşünceden önce geldiğini haklı gösterecek biçimde gelişir. Öte yandan, bir yalnız-adamın bir kişisel dil oluşturabileceği mantıksal açıdan ne denli olanaklı görülürse görülsün, uygulamada bu iş bir tek kişinin bir iğneyle yeryuvarlağının merkezine dek giden bir kuyu kazabilmesi ölçüsünde olanaksızdır. Bu durumu belirleyen üç temel noktayı şöyle özetleyebiliriz:

1) Konuşmayı öğrenmeden toplumdan ayrı düşmüş bir kimsenin sağlıklı biçimde büyüyüp yetişebileceği kabul edilse bile, böyle bir insanın, en temel kavramlardan bir kaçını oluşturup bunları dışsal imlerle belirtmeyi başarabilmesi için belki yüz binlerce yıl yaşaması ve bu süre içinde doğa karşısında insanlığa özgü olan özgürlük savaşımını sürdürebilmesi gerekir.

2) Yukarda da değindiğimiz gibi, konuşmayı bilen bir toplum içinde doğan bir çocuk, sözgelimi 'masa' kavramını masalar üzerinde yemek yiyerek ya da başka işler görerek öğrenmeden önce 'masa' sözcüğünü o kadar çok duyacaktır ki, zihninde 'masa' kavramının bir iminin belirlenmesine gerek kalmadan 'masa' sözcüğünü o kavramın imi olarak kabul edecektir. Böylece, işitme yönünden sağlıklı bir çocuğun zihninde 'masa' sözcüğünden ayrı bir im ortaya çıkmayacak ve böyle bir çocuk, sağır bir çocuğun masaları düşünürken

kullandığı zihinsel im yerine, düşünürken de, konuşmada kullandığı 'masa' sözcüğünü zihinsel im olarak kullanacaktır. Bu durumda konuşmayla düşünmeden hangisinin önce geldiğini saptamak hiç de kolay olmayacaktır.

3) Kavramlar nesneleri belli niteliklere göre sınıflara ayırarak o nesneler üzerinde daha kolay düşünmeyi ve daha çabuk bilgi edinmeyi sağlamaya yarar. Ancak, bu sınıflandırmada göz önünde tutulacak nitelikler, yerine göre, bütün insanların ya da belli bir dili konuşan insanların ya da belli bir uzmanlık dalına bağlı kimselerin gereksinmelerine göre oldukça değişik bir takım özellikler gösterecektir. Örneğin bir çocuk için bir fino köpeğinin kediden farkı (birinin havlayıp ötekinin miyavlayan türden olmasına karşın) yine bir finoyla bir buldog arasındaki farka bakışla önemsiz görünebilir. Bu bakımdan, finoyla buldogu aynı sınıfa koyup kediyi ayrı bir sınıfa koymak, bu hayvanların beslenip büyütülmesi ve onlardan insanların yararlanmasıyla ilgili bir çok bilgileri gerekli kılar. Öyle ki, kedi ve köpeklerle sıkı ilişkileri bulunmayan kimseler bu bilgileri belki bir ömür boyunca bile kazanamazlar. Böylece insanların, zihinlerinde belirlenmiş kavramlara ad aradıkları çok seyrek olur. Genellikle kavramları dildeki sözcükler belirler. Bu konu derinliğine incelendiği zaman da dilin mi yoksa düşüncenin mi önce geldiğine karar vermekte güçlükle karşılaşılabilir.

Ancak, bütün bu gerekçelerin yine de dilin düşüncelerimizin anlatım aracı olduğu gerçeğini değiştiremeyeceğini kabul etmek zorundayız.

Sober, Elliott (1990). "Evrimsel Özgecilik Nedir?" Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 57-74.

EVRİMSEL ÖZGECİLİK NEDİR?

ELLIOTT SOBER
Univessity of Wisconsin

Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu

Bu yazıda, biyologların özgeciliğin (altruism) evrimi üzerinde konuştukları zaman ne üzerinde konuştuklarını aydınlığa kavuşturmak istiyorum. Önce bu konudaki sağduyu kavramı üzerinde bir şeyler söyleyeceğim. Bu alışılmış kavrama 'yaygın anlamda özgecilik' (vernacular altruism) diyeceğim. Bunu yapmaktan amacım sağduyu kavramının evrim kuramında kullanıldığı biçiminden çok farklı olduğuna olabildiğince açıklık getirmektir. Bu başlangıçtan sonra evrimsel kuramın kimi özelliklerini betimleyeceğim. Ardından yaygın anlamda özgecilikle evrimsel özgecilik arasında hangi açıklayıcı bağlantının bulunduğu üzerinde kısaca düşünerek yazımı bitireceğim.

Belirleyeceğim şeyler basit şeyler olacaksa da bunların ilginçliği yalnızca evrimsel sorunu hiç duymamış olanlarla sınırlı olmayacaktır. Bunun sebebi evrimsel özgecilik üzerinde evrimselci biyologların kendileri arasında da bir bulanıklığın bulunmasıdır. Sosyobiyologlar zaman zaman evrimsel özgeciliğin bir gerçeklik olamayacağı gerekçesiyle insanların yaygın anlamda özgeci olamayacakları üzerinde tartışırken olduğu gibi, yaygın anlamda özgecilikle evrimsel özgeciliği birbirine karıştırırlar(1). Biyolojistler arasında Trivers'in (1971) karşılıklı özgecilik kavramının bir evrimci özgecilik biçimi betimlediği düşüncesi de yaygındır. Benim görüşüme göre Trivers'in kavramı hiç de evrimsel özgecilik biçimi betimlemez. "Karşılıklı özgecilik özgecilik değildir" düşüncesi bir çelişkiye benzeyebilir, fakat bu benim burada savunacağım düşüncedir. Son olarak, evrimsel kavramda, enine boyuna değerlendirilmemiş olan kesinlikle öze değgin bir aykırılık vardır.

Bu kavramların bir bölümünü yeniden ele almak için başka bir sebep de bunların doğrudan doğruya toplumsal bilimcilerin üzerinde uzun uzun düşündükleri bir kavramla olan benzerlikleridir. Yaygın anlamda özgecilikle evrimsel özgeciliğin tümüyle ayrı konular olmasına karşın, oyun kuramı (game theory) uzmanlarının halkın trajedisi (ya da tutsaklığın çıkmazı) dedikleri şeyi göz önünde tuttuğumuzda onların benzerliği açıklık kazanır. Böylece biyo-

loji ve toplumsal bilimleri bir anlamda ayırırken başka bir anlamda onları yan yana getirmek istiyorum.

I *Yaygın anlamda özgecilik*

Yaygın anlamda özgecilik ve evrimsel özgecilik arasındaki ilk ve en açık ayrım şudur: Yaygın anlamda özgeci olmak için bir zihnimizin olması gerekir. Fakat biyolojistler evrimsel özgecilik sorununu, bir zihni olsun ya da olmasın, her canlı için tartışabilirler.

Sağduyu kavramı için bir zihnin özsel olduğunu söyleyişimin sebebi yaygın anlamda özgeciliğin dürtülerle ilgili oluşudur. Bu tür özgecilikte birine bir iyilik yapmış olmak belirleyici değildir. Size kötülük etmek isterken yanlışlıkla bir iyilik edersem bu davranışım beni özgeci yapmaz. Bunun gibi, size yardım etmek isterken davranışım başarısız kalırsa yine de bir özgeci olabilirim. Böylece özgecilik, başka ne olursa olsun, başkalarını yararlandırma dürtüsüyle ilgilidir.

Sağduyu kavramının kaydetmemiz gereken ikinci basit özelliği, yarar olarak amaçlanan şeyin üretici yararlardan olmasının gerekmemesidir. Sizin piyano çalmayı sevdiğinizi biliyorsam, yüreğim iyi olduğu için size Beethoven'in sonatlarından bir cilt verebilirim. Burada ben özgeci olurum, fakat size yaptığım iyilik sizin evrimsel uyumluluğunuzu artırmaz. Gerçekte piyano başında geçen zamanın üretimden uzakta geçen zaman olduğu doğru olabilir; böylece, piyanoyu sevdikçe bebek yapacak yerde piyano çalabilirsiniz. Eğer böyleyse, verdiğim hediye üretimdeki başarı umutlarınızı azaltır. Fakat yine de ben bir yaygın anlamda özgeci olabilirim.

Bu alışılmış kavramın üçüncü öğesi biraz daha az açıktır. Size sonatlar cildini yüreğimin iyiliğinden vermişsem bu yüzden bir özgeci sayılabilirim. Şimdi de benim bilgim dışında size başka birinin *iki* sonat cildi verdiğini varsayalım. Bu kimse benimkinden çoğunu vermiştir: Onun benden *daha* özgeci davrandığını söyleyebiliriz. Bunun bir ölçüştürmeli yargı olduğuna dikkat etmek gerekir. Ancak benim şimdiki konum bu ölçüştürmeli savlamanın benim bir özgeci olmadığımı göstermediğidir.

Yaygın anlamda özgecilik ölçüştürmeli değil 'saltık' bir kavramdır. Bir özgeci belli türden dürtülerle davranan biridir. Bundan, benim bir özgeci olup olmadığım *sizin* ne yaptığınıza ya da dürtülerinizin ne olduğuna mantıksal olarak bağlı olmadığı sonucu çıkar. Özgecilik içsel bir özelliktir. Zengin olma kavramından çok milyoner olma kavramına benzer.

Sağduyu kavramımızın üç özelliğini gösterdim. Bu, özünde ruhbilimsel bir kavramdır. Özünde üreticiliği gerektirmez. Ve özünde ölçüştürücü değildir. Unutulmamalı, bu son nokta, bizim, birisinin bir başkasından daha özgeci olduğunu hiçbir zaman söylemediğimiz anlamına gelmez. Tersine, buradaki düşünce insanlara özgeci derken onların dürtülerini başkalarınınkiyle ölçüştürmeyip onların dürtüleri üzerine bir yargı verdiğimiz düşüncesidir.

Buraya dek özgecilerin başkalarına yardım etme isteği tabanı üzerinde eylemde bulunan insanlar olduğu düşüncesini işledim. Ancak, bir anlık bir düşünme, bunun, zorunlu olsa bile yeterli olmadığını gösterir. Fakat benim bu isteğimin kendisi bir bencil dileğin ürünüyse bununla bir özgeci olamam. Sözgelimi olağan alım satım işlerini özgecilik olarak betimlemeyiz. Fakat serbest alım satımlarda yanlardan her biri ötekinin malı ya da parayı elde etmesini ister. Bu türden bir alım satımı durdurup da – Öteki yanın bunu elde etmesini gerçekten istiyor musunuz? – diye sorsak, her biri içtenlikle 'evet' yanıtını verir. Fakat buraya özgecilik girmez, çünkü yanlardan her birinin bu isteği, onun, para ya da malı elde etmesi biçimindeki bencil sonucun aracı olmasındandır.

Öyleyse ayrıca gerekli öğe nedir? Öyle görünüyor ki bir özgecide yalnızca bir başkasına-yönelik dileğin olması yeterli değildir, bu dileğin yararlı yönde olması da gerekir. Ötekinin iyiliği, bencil bir amacı gerçekleştirmenin amacı değil, bir son olmalıdır. Fakat burada bir sıradan apaçıklığa çarpıyor gibiyiz: İnsanlar özlemlerine doyum ararlar. Özgeci başkalarına yardım etmek ister. Bencil birey pastayı kendine saklamak ister. Fakat ikisi de, usa uygun biçimde düşündükleri zaman en çok istedikleri şeyi elde etme şansını en yükseğe çıkaran eylemleri seçerler. Bu, yaygın anlamda özgeciliğin gerçekten bir yanılsama olduğu, gerçek başkasına - yönelmişlikle gerçek bencillik arasına koymak istediğimiz ayrımın ortadan kalktığı anlamına mı gelir?

Bu soruyu burada yanıtlamaya girişmeyeceğim[2]. Yine de, yaygın anlamda özgecilikle bencillik arasındaki ayrımın uygun bir açıklamasının aşmaması gereken iki sınır çizeceğim. Birincisi, yapılan ayırt etme, insanların kendi dileklerini gerçekleştirmek üzere eylemde bulundukları düşüncesi dileklerin hedefiyle ilgilidir. Fakat dileklerin hedefiyle ilgili bu apaçıklık dileklerin *içeriklerinin ne* oldukları sorunundan tümüyle ayrıdır. Benim bir özgeci olup olmadığım benim *ne* istediğimle ilgilidir. Konuyu belirleyen isteyenin ben oluşum açık olgusu değildir. Bir uygun açıklamanın uyması gereken ikinci sınırlama bencil eylemlerin de kimi kez başkasının iyiliğine götüren dürtüler içerebileceğidir. Alım satım örneğinin aydınlattığı durum budur. İnsanlar her zaman kendi dileklerini gerçekleştirecek biçimde davrandıkları için onların hiçbir zaman özgeci olamayacakları sonucuna varamayız; fakat salt insanların yeğlemeleri başkalarının yararını da içerdiği için onların kimi kez özgeci olduğu sonucuna da varamayız.

II *Darwin'ci ayıklanma*

Şimdi de Darwin'ci ayıklanma üzerine, evrimsel özgecilik konusunu açıkça ortaya koyacak olan kimi basit olguları gözden geçirmek istiyorum. Bundan önceki kesimde yaygın anlamda özgeciliğin özde ruhbilimsel olduğunu, özde üretici olmadığını ve özde ölçüştürücü olmadığını söyledim. Evrimsel özgecilik tam da bunun karşıtıdır:

	Yaygın anlamda özgecilik	Evrimsel özgecilik
Özde ruhbilimsel	Evet	Hayır
Özde üretici	Hayır	Evet
Özde ölçüştürücü	Hayır	Evet

İlk iki karşıtlık yeterince açıktır. Evrimci özgecilik zihni olmayan varlıklarda da ortaya çıkabilir; ve evrimsel özgecilik davrananın üretici yararlar sağlamasını gerektirir. Evrimsel özgeciliğin, bu davranışı yönlendiren en yakın düzenekle değil, davranışın üretici sonuçlarıyla ilgili olması gerekir[3]. Evrimsel özgecilik kavramının zihinsiz yaratıklara olduğu kadar zihinlerle de uygulanabilir oluşu bu yüzdendir.

Üçüncü karşıtlık biraz daha az saydam olabilir. Fakat onun açıklanabilmesi için önce Darwin'ci ayıklanmanın nasıl işlediği üzerine kimi temel olguları gözden geçirmemiz gerekir.

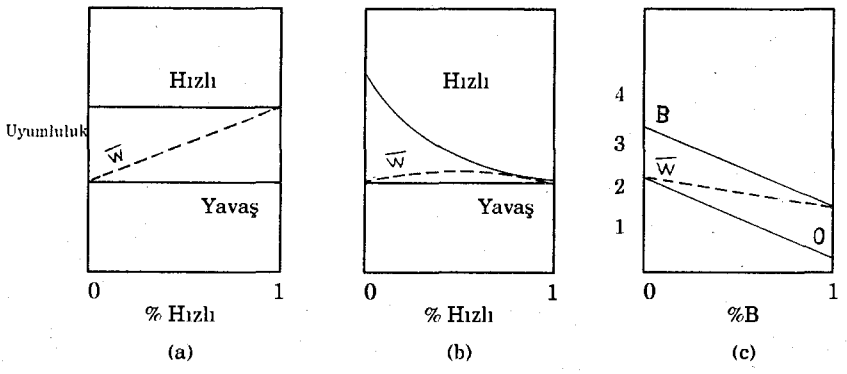
Bir tek toplulukta iki tür canlı bulunduğunu imgeleyelim. İki özelliğin de kalıtsal olduğunu imgeliyoruz. Bunun bütün anlamı ana babaların gelecek kuşaklara benzemeye yatkın olduğudur. Bu, ana babaların genlerini çocuklarına aktarmalarından ileri gelebilir ya da ana babaların çocuklarına kendileri gibi olmayı öğretmelerinden olabilir. Kalıtım düzeneğinin önemi yoktur; özsel olan yalnızca kalıtsallık olgusudur[4].

Ayrıca, bu iki özelliğin uzun yaşama ve üreme için sonuçlarının değişik olduğunu da imgeliyoruz. Bu, özelliklerden birinin ötekinden daha uyumlu olduğunu imgeliyoruz demektir. Şimdi elimizde bir Darwin'ci ayıklanma süreci için önkoşullar var demektir– bu da, canlıların uyumluluklarının kalıtsal değişkenliğidir.

Bu bir ölçüde soyut açıklamayı daha somutlaştırmak için bir geyik sürüsü üzerinde konuşmakta olduğumuzu düşünelim. İki özellik Hızlı ve Yavaştır. Cinsel üreme burada kalıtsallığın ne anlama geldiği konusundaki yalın imgemizi karmaşıklaştırıyor– eğer çocuklar ana babalarına benzeyeceklerse onlardan biri yavaş öteki hızlı olduğunda ne olacaktır? Bu karmaşıklıktan kaçınmak için canlıların cinselliksiz bölünmeyle üretiklerini imgeleyelim. Koşma hızı benzerin benzeri ürettiği biçimindeki basit kurama göre aktarılacaktır.

İki özelliğin uyumluluk derecelerini nasıl ölçüştüreceğiz? Beni ilgilendiren şey bu iki özelliğin canlıların yırtıcı hayvanlarca yakalanıp yutulmalarını nasıl önleyeceğidir. Göz önünde tutabileceğimiz bir çok değişik uyumluluk bağıntıları vardır.

Birincisi, yakalanma olasılığınızın yalnızca hızlı ya da yavaş oluşunuzla belirlendiğini imgeleyelim. Yani yırtıcılara karşı zayıflığınızın hızlı ya da yavaş bir sürü içinde yaşamakta oluşunuza ya da sizin hızınızın yaygın ya da seyrek oluşuna bağlı olmadığını imgeliyoruz demektir. Bu durumda iki özelliğin uyumluluk bağıntısı Beti la da da görüldüğü gibi, yinelenme-sıklığından-bağımsızdır (frequency independent).



Beti (1)

Yavaş bireylerden oluşan bir topluluğa bir Hızlı değşinik (mutant-mütasyon ürünü) ya da göçmen (migrant) karıştığında ne olacaktır? Yeni gelen öteki bireylerden daha uyumlu ve böylece daha üretici türden başarılı olacaktır. Bunun sonucu olarak Hızlı özelliğin yinelenme-sıklığı (frequency) yükselecektir. Bir sonraki kuşakta hızlı bireylerin ortalama olarak yavaşlardan daha uyumlu oluşu yine doğru olacaktır ve böylece Hızlılık özelliğinin yinelenme-sıklığı bir kez daha yükselecektir. Bu, Hızlıların toplulukta %100 temsiline dek sürecektir.

Sürecin başında bütün geyikler Yavaş, sonunda hepsi Hızlıdır. Yırtıcıların nasıl davranacağı üzerine yaptığımız varsayıma göre topluluğun bireyleri, sonunda, başlangıçtakinden daha iyi durumda olacaklardır. Topluluktaki canlıların ortalama uyumlulukları ('$\overline{W}$' ile gösterilen) Beti la da bir noktalı çizgiyle gösterilmiştir. Betimlemiş olduğum sürecin bu nicelikte büyümeye yol açtığı görülüyor.

Bu nicelik bir topluluktaki bireylerin ortalama olarak ne derecede uyumlu olduğunu ölçer. Fakat bunun bir yandan da topluluğun kendisinin iyilik durumunu ölçtüğü kabul edilebilir. Her bireyi bir yırtıcının öldürme olasılığı vardır; bütün bireyler öldürülmüş olursa topluluğun sonu gelir. Şimdi betimlediğimiz ayıklanma süreci, öyle görünüyor ki, topluluğa bir üstünlük sağlanmıştır. Ayıklanma bireylerin ortalama uyumluluk düzeyini yükselterek topluluğu da yararlandırmış oldu.

Şimdi $\overline{W}$ deki ve topluluk üstünlüklerindeki artışların Darwin'ci ayıklanmada zorunlu sonuçlar olmadığını görmemiz gerekiyor. Bunu şu soruyu sorarak görebiliriz: bu ayıklanma sürecinde Hızlının Yavaşın yerini almasını sağlayan özellik nedir?

Yanıt (her zaman yaptığımız gibi kalıtsallığı kabul ederek) doğruca *Hızlı Yavaştan daha uyumludur* olacaktır. Bu ölçüştürücü olgu yeterlidir. Fakat Be-

ti la da görülen grafikteki küçük değişmeler, $\overline{W}$ sürecin sonunda başındakine göre daha yüksekte son bulmasa da Hızlının Yavaşın yerini alabileceğini görmemizi sağlayacaktır.

Örneğimizi değiştirmek için, Hızlı bireylerin Yavaşlardan her zaman daha iyi durumda bulunduklarını, fakat üstünlüğün önemli ölçüde Hızlı bireylerin seyrekliğine bağlı olduğunu kabul edelim. Yırtıcılar *daha yavaş* bireyleri avlamayı yeğler. Bu onların hızlıları yakalayamayacak kadar yavaş olduklarından değildir; yavaş bir avın hazır olduğu durumda sıkıntıya girmeyecek kadar tembel olduklarındandır. Hızlılık seyrek olduğunda Hızlı bireyler Yavaşlara göre önemli ölçüde daha iyi durumdadır. Fakat hızlılık çok yaygınsa üstünlük hafiftir. Hızlılık 100% e ulaştığında, yırtıcılar onları da, çevrede yenebilecek durumda yalnızca Yavaşların bulunduğu durumda Yavaşları yakaladıkları kadar kolay yakalayacaktır; bunun için yırtıcıların yalnızca biraz hızlı koşmaları gerekir ve bu da onların kolayca yapabileceği bir şeydir. Bu uyumluluk bağıntısı Beti 1b de gösterilmiştir. Uyumlulukların yinelenme-sıklığından bağımsız olduğu ve $\overline{W}$ nin sürecin sonunda başındakinden daha yüksek olmadığı görülüyor.

Beti la ve 1b nin ikisinde de Hızlı Yavaştan daha uyumludur. Bu göreli olgu iki durumda da Hızlının Yavaşın yerini almasını sağlamaya yetiyor. Ancak ortalama uyumluluğun durumu bakımından betiler farklıdır. Beti la da uyumluluk sürekli yükselir, Beti 1b de bir ara yükselirse de sonunda başladığı düzeye iner.

Bir üçüncü örnek bu durumu daha da uç biçimiyle gösterecektir. Uyumlulukları Beti 1c de gösterilmiş olan B ve Ö gibi iki özelllik alalım[5]. Bir B bireyi bir X Ö bireyleri topluluğuna katıldığında ne olur? B, Ö den daha uyumlu olduğuna göre B nin yinelenme-sıklığı büyüyecektir. Bir sonraki kuşakta da aynı uyumluluk bağıntısı vardır, böylece B nin büyümesi sürer. Süreç B yi 100% e ulaştıracaktır. Fakat $\overline{W}$ nin sürekli düştüğü de görülüyor. Sürecin sonundaki canlılar başlangıçtaki canlılardan daha az uyumludur. Beti 1c de belirtilen sürecin zayıf yanını kavramak önemlidir. Doğal ayıklanma bir topluluğu yok olmaya götürebilir. Daha uyumlu daha az uyumlunun yerini alır ve sürecin bütünü aşağı düşer. Eğer Beti la geliştirici ayıklanmanın bir iyimser görüntüsünü veriyorsa Beti 1c yıkıcı ayıklanmanın bir kötümser görüntüsünü verir.

Üç betinin ortak yanı Darwin'ci ayıklanmanın temelinde bulunan şeydir, yani topluluğun yörüngesini *ölçüştürmeli* uyumluluğun belirleyişidir. Bu, yol boyunca *saltık* uyumluluğa ne olduğunu hiç belirlenmemiş olarak bırakır; üç grafik arasındaki ayrım bu $\overline{W}$ niceliği yönündendir.

Beti 1c evrimsel bencillik (B) ve özgecilik (Ö) kavramlarında özsel olan şeyleri görüntüler. Bu grafiği, bir bireyin uyumluluğunu etkileyen iki nedensel etmenin bulunduğunu gösteriyor diye yorumlayabiliriz. Birincisi, bencil olmak özgeci olmaktan daha iyidir. İkincisi, özgeci bireyler arasında yaşamak bencil bireyler arasında yaşamaktan daha iyidir. Böylece, özgeciler bir toplu-

luk üstünlüğü sağlar – Özgeciler bencil olsalardı daha iyi durumda olacak olmalarına karşın, birlikte yaşadıklarına yarar sağlarlar.

Yani özgeciler arasında bulunmak hoş bir şeydir. Fakat gerçek durumda Darwin'ci ayıklanma böyle bir şeyin olamayacağını haber verir. Bencil garazcılık ağır basar: Bir özellik o özelliği taşımayan herkes için durumu o özelliği taşıyanın durumuna göre daha kötü yaptığı sürece, herkes için durumu daha kötü yapan bu özellik yaygınlaşıp yerleşir. Sözgelimi bir bitki topluluğu içinde, kendisini taşıyan bitkilerin toprağa bir zehirli kimyasal madde sızdırmasına neden olan bir özellik düşünelim. Bu zehir onu taşımayanlara taşıyanlardan daha çok zarar verdiği sürece özellik yayılacaktır. Görünen durum odur ki herkesin üretici beklentisini artıran bir özellik eğer onu taşımayanlara taşıyanlardan daha çok yarar sağlıyorsa gelişemez. Kendisini taşıyan bitkinin toprağa böcek öldürücü bir madde sızdırmasına neden olan bir özellik düşünelim. Eğer bundan o özelliği taşımayanlar– ya kimyasal maddenin onları daha bağışıklı yapması ya da ilâç sızdırmayanların kimyasal maddeyi sağlamak için gereken enerji harcamasına katlanmakta olmayışları yüzünden– taşıyanlardan daha çok yararlanıyorlarsa bu özellik Darwin'ci ayıklanmayla gelişmez.

Bu yönüyle evrimsel özgecilik yaygın-anlamdaki değişkesinden farklıdır. Kendisini taşıyan bireyleri birlikte yaşadıkları bireylerden her birine bir birimlik yarar sağlamaya götüren bir özellik düşünelim. Bu özellik bir evrimsel özgecilik örneği midir? Almaşık özellikler belirleninceye dek buna yanıt verilmez. Eğer topluluktaki öteki bireyler hiçbir yarar yaymıyorlarsa o zaman tek birim yayıcılar özgecidir. Öte yandan eğer öteki bireyler çift birim yayıyorlarsa o zaman tek birim yayan bencildir.

Bu örneğin dolaysız bir sonucu, özgeciliği yarar sağlayıcılıkla eşdeğerleyemeyeceğimizdir. Hem tek birim hem de çift birim yarar sağlayıcıların bulunduğu bir toplulukta her iki özellik de yarar sağlamaya götürür fakat bunlardan yalnızca biri özgecidir. Bir anlamda her özgeci yarar sağlar fakat her yarar sağlayan özgeci değildir.

Bu, Trivers'in (1971) karşılıklı özgecilik tasarımının gerçekte niçin hiç de evrimci özgeciliği gerektirmediğini göstermeye yarar. Bir set yapmak için işbirliği yapan bir kunduz topluluğu düşünelim. Set kunduz yaşam biçimi için çok önemlidir, fakat hileci kunduzların setin yapımına katılmadan ondan yararlanmalarına ne engel olabilir? Bu durumuyla yanıt *hiçbir şeydir.* Eğer topluluk –biri yapıya yardım eden öteki de etmeyen– iki türden oluşuyor da, bir kez set yapıldığında ikisi de ondan yararlanıyorsa ortada bir özgecilik ve bencillik örneği vardır. Darwin'ci ayıklanma, çalışmaları, belki de hem çalışanların hem de çalışmayanların zararına olarak – yok edecektir.

Fakat topluluktaki özelliklerin farklı olduğunu varsayalım. Çalışanların, çalışmayanların setten yararlanmasını önleyebilecek durumda olduğunu kabul edelim. Katılanların hilecileri öldürdüklerini imgeleyebiliriz. Bu kez oyun farklıdır, çünkü oyuncular farklıdır. Bu durumda katılanlar katılmayanlar-

dan daha uyumlu olacaktır, öyle ki Darwin'ci ayıklanma katılıcı davranışın sürmesini sağlayacaktır.

Bu örnekte katılanlar işbirliği yapıyorlar. Katılmayanların işbirliği yapmadığını düşünüyoruz. Fakat katılanlar evrimsel özgeci değiller, katılmayanlar da evrimsel bencil değillerdir.

Garazcı katılıcılar Trivers'in anlamında karşılıklı özgecilerdir. Başkalarının yararlanacağı şeyler yaparlar, fakat karşılık vermeyen bireyleri de cezalandırırlar. Önemli nokta, bir kunduz topluluğu içinde garazcı katılıcıların katılıcı olmayan bireyler ortalamasından daha uyumlu oluşlarıdır. Garazcı katılımcılık tam da Darwin'ci bencilliğin bir değişkesidir. Bir garazcı katılıcı olmakla bir atomistik katılmayıcı olmak arasında bir seçim yapma durumunda bir birey tümüyle bencil yönden bir katılıcı olmayı yeğler. Karşılıklı özgeciliğin özgecilik olmayışı bundandır.

Burada sözcük oyunlarıyla ilgilenmediğimi vurgulamak isterim. Benim karşılıklı özgecilik özgecilik değildir deyişimin sebebi nedensel süreçlerin değişik türlerini açıkça seçikleştirme isteğidir. Bireysel ayıklanma karşılıklı özgeciler üretebilir, fakat Beti 1c de tanımlanan anlamda özgecilik üretemez. Bireysel ayıklanmayla ilgili olan bu olguyu kabul etmemiz ve onu, iki farklı öznitelik türünü aynı yığına katarak bulanıklaştırmamız gerekir. Bunu söylerken Trivers'in (1971) kendi modelinin "özgeciliği özgecilikten çıkarmayı" amaçladığı biçimindeki kendi gözlemine uymakta olduğumu sanıyorum.

Özgecilikle bencillik arasındaki karşıtlığı bir doğal topluma uygulamanın çok zor olabileceği görülüyor. Bir ormana gider de topluluktaki bütün kunduzların bir set yapımında işbirliği yaptıklarını görürseniz, söz konusu özelliğe özgeci denebilip denemeyeceğine karar veremezsiniz. Önce, gözlemlediğiniz özellikle yarışacak olan öteki özelliklerin neler olduğunu kendinize sormanız gerekir. Bu bir imgeleme gerektirebilir, çünkü ataların topluluğunda doğal ayıklanmanın etkisini göstereceği hangi değişkenin bulunduğu imgelemeniz gerekecektir. Yazık ki ayıklanma çok zaman kendi tarihsel sürecini yeniden kurmak için gereken kanıt türlerini yok eder; ayıklanma ilerlemek için değişkenlere gerek duyar fakat tipik biçimde kendi varoluşunun önkoşullarını da yok eder.

III Toplulukların Dramı

Evrimsel özgeciliğe Darwin'ci yaklaşım doğal ayıklanmanın uyumluluğu geliştirmesi gerektiği düşüncesini yıkar. Tam da aynı olayın çok değişik bir alanda da ortaya çıkabileceğini belirtmek ilginçtir. Canlıların doğal ayıklanmasını düşünecek yerde, eylemleri üzerinde, yaptıklarının ne gibi sonuçlar verebileceğini açık bir görüşle düşünebilen ussal eylemcileri ele alalım. Eylemcilerin, tam bir bilgiyle ussal düşünebildikleri zaman, ussal olmadıkları zaman olacaklarına bakışla daha iyi durumda olmaları gerekmez mi? Oyun kuramında (tutsakların çıkmazı diye de bilinen) toplulukların dramı, evrimsel özgecili-

ğin Darwin'ci çözümlemesiyle eşbiçimli sebepler yüzünden bu soruya olumsuz yanıt verir.

Arabanıza bir egzoz denetim aracı koyup koymayacağınıza karar vereceğinizi düşünelim. Bunun bir yasa sorunu değil, kişisel seçim sorunu olduğunu kabul ediyoruz. Size maliyeti yüksek değildir: 20 Dolar. Fakat yararı ne? Bu başkalarının ne yaptığına bağlıdır. Eğer herkes bu araçtan bir tane almazsa sizin bir tane almanızın bir yararı yoktur. Atmosfer sonsuz küçük ölçüde temizlenirse de kazanç öyle azdır ki 20 Doların cebinizde kalması daha iyidir. Öte yandan, başka herkes araç alırsa atmosfer çok temiz olur. Fakat burada da sizin satın aldığınızın atmosfere ekleyeceği temizlik çok önemsizdir. Yine 20 Doların cebinizde kalması daha iyidir.

En iyinin 4 le, en kötünün de 1 le gösterilmesi durumunda yeğlemeleriniz aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

		Dünya durumları	
		Herkes bir araç alır	Başka kimse almaz
Eylemler	Satın alırsınız	3	1
	Almazsınız	4	2

Bu oyunda ussal eylem araç satın almamaktır. Bu eylem almaşığına 'ağır basar' başkası ne yaparsa yapsın almadığınız zaman daha iyi durumdasınız(4 3ve2 1)

Fakat güçlük de burada ortaya çıkar: Başka herkesin yeğlemesi de aynı yoldadır ve böylece öteki bireylerden her biri de ussal olarak aracı almamaya karar verir. Toplulukta hiç kimse aracı almaz ve bu da herkesin 2 birimlik değer edinmesi demektir. Burada herkesin, eğer her biri aracı almaya karar verseydi o zaman olacakları durumdan daha kötü durumda olduğu görülüyor; çünkü o durumda herkesin kazancı 3 birim olurdu.

Bu sorunun şu aykırı özelliği vardır. Her bireyin seçeceği ussal eylemin, oyuncuları, hepsinin us-dışı eylemi seçtikleri durumda olacaklarından daha kötü duruma düşüreceği önceden bilinmektedir

Yukarıdaki ikiye-iki tabloda dünyanın yalnızca iki uç durumunu gösterdim: başka herkes bir araç alıyor ve başka hiç kimse bir araç almıyor. Fakat ara yinelenme oranları da vardır: 90% alır, 80% alır v.b. Oyunun tümü bir ikiye-iki tabloyla değil, deyim yerindeyse bir ikiye-sonsuz tabloyla belirlenmiştir. Ancak, daha basit bir gösterme biçimi de vardır: yalnızca özgecilik ve bencilliğin uyumluluğu fonksiyonu kullanılır. Araç satın almak özgeci satın almamak bencildir. Tablonun sonuçları Beti 1 de gösterilen grafiğe girişler olarak kaydedilmiştir. Evrimsel özgeciliğin sorunu kuramsal genel oyun sorununun bir örneğidir. Ussal düşünme yerine burada doğal ayıklanma vardır. Dolar harcama ve hava kirlenmesiyle ilgili yeğlemeler yerine de yavaş uzaması ve üretici başarı değerleriyle hesap edilen yararlar vardır.

Bu karar sorunuyla konulmuş olan sorunun çözümünün can sıkıcı oluşu olgusu umutsuzluğa düşmek için zorunlu bir neden değildir. İnsansal varlıkların bu betimlediğim oyunu oynamaları değişmez bir yazgı değildir. Sözgelimi bu oyunun önkabullerinden biri eylemlerle dünya durumlarının birbirinden bağımsız olduğudur. Sizin bir egzoz denetleme aracı alışınız başka birinin alıp almamasından bağımsızdır. Fakat herkesin aynı şeyi yapmasını buyuran bir yasa çıkardığımızı kabul edelim. O zaman yeni bir oyun vardır ve bunun tek olabilir sonuçları önceki tablodaki ana köşegenin uçlarındadır. Bunun sonucu da hepimizin aracı satın almamızdır ve bu da ilk elde edilenden daha hoş bir görüntüdür[6].

Tutsağın çıkmazı sorununun değişik 'çözüm' yolları bulunduğu biçimindeki yanıltıcı düşüncenin önemli bir doğru yanı da vardır. Oyunun başta betimlenen biçiminin sağın olarak tek ussal çözümü vardır ve bu da zararlı evrensel bencilliğe götürür. Yine de bunun ussal özü, ussal oyuncuların, oynadıkları oyunu kendilerinin yeniden-kurma güçlerinin bulunduğudur. Unutulmaması gereken önemli nokta bir oyun için çözümün, sorunun tanımına giren kabullere bağlı olduğudur. Kabuller değişebilirse çözüm de değişebilir. Bir oyunun çerçevesi içinde kaçınılmaz olan şey başka bir oyunun çerçevesi içinde öyle olmayabilir.

İnsansal varlıkların, oynadıkları oyunları bilinçli olarak yeniden-kurabilmelerine karşın, genellikle canlılarda bu yetenek doğal ayıklanmanın koyduğu sorunlara ilişkin olduğu zaman bulunmaz. Yine de şimdiye dek evrimsel özgecilik üzerine vardığımız olumsuz yargılarda saltık olan hiçbir şey yoktur. Oynanan oyun Darwin'ci ayıklanma olduğu zaman evrimsel özgeciliğin gelişemeyeceğini söyledim. Fakat biyolojide özgeciliğin bir gerçek olduğunu düşünmek bir gelenek – Darwin'den günümüze evrim kuramının gelişme süreci içinde parlayıp sönen bir gelenek– olmuştur ve bu da Darwin'ci ayıklanmanın canlıların her zaman oynadığı bir oyun olmadığını gösterir. Şimdi de bu Darwin'ci-olmayan düşünceyi incelememiz gerekiyor. Çünkü evrimsel özgecilik kavramının topluluk ayıklanması düşüncesine nasıl bağlandığını görmedikçe bu kavramı kavrayışımız eksik kalacaktır.

IV Simpson paradoksu

Doğal ayıklanmanın gerek bizim şimdiye dek ele aldığımız genel biçiminde gerekse şimdi ele alacağımız daha karmaşık modelleri için, bir özelliğin yinelenme-sıklığının yükselecek olması durumunda onun daha yüksek bir uyumluluk göstermesinin gerekli oluşu bir temel kuraldır. Bu, geyik örneğindeki hız için doğru olduğu gibi özgecilik için de doğrudur. Fakat biz herhangi bir gurupta özgeciliğin bencilliğe göre daha az uyumlu olduğunu da gördük. Bu bir tanım sorunudur. Öyleyse özgecilik doğal ayıklanmayla nasıl gelişir?

Bunun olanaklı olduğunu görebilmek için bir paradoksun kavranması ge-

rekir. Şimdi tek bir topluluğu değil de bir çok topluluktan oluşan bir bütünü ele alalım. Her toplulukta özgecilerin durumu ortalama olarak bencillerinkinden daha kötüdür. Fakat bu olgu, ortalamayı topluluklar bütünü içinde yaptığımız zaman da özgeciliğin daha az uyumlu olacağını kesin biçimde göstermez. Her topluluk için doğru olanın bütün için de doğru olması gerekmez.

Bu kavranması çok zor bir kavramdır. Biz, parçada olan şeyin dolaysız olarak bütüne aktarıldığını düşünmeye alışmışız. Bir organizmanın her parçası küçüldüğü zaman kendisi nasıl daha büyük olur? Bunun olanaksız gibi göründüğünü kabul ediyorum. Size ABD'nin her devletinde Demokratların yinelenme-sıklığının düşmekte Cumhuriyetçilerinkinin de yükselmekte olduğunu söylediğimi düşünün. Bundan, ABD'de bir bütün olarak Demokratların seyrekleşmekte olduğu sonucu çıkar mı? Buradaki ilk tepki parçalarda olanın bütünde de olacağını söylemektir. Şimdi bunun böyle olmasının gerekmediğini görelim.

Bu parça ve bütün ilişkisinin nasıl ortaya çıktığının çok basit kimi örneklerinden başlayalım. Erkeklerin ortalama olarak kadınlardan daha uzun olduğu bir topluluk düşünelim. Bu topluluğu her bölümde kadınların erkeklerden daha uzun olduğu iki gruba ayırma olanağı var mıdır? Bunun nasıl olabileceğini gösteren bir örnek:

Grup 1	Grup 2	Toplam ortalama
10 (K): 10	90 (K): 5	100 (K): 5.5
90 (E): 9	10 (E): 4	100 (E): 8.5

Toplam 100 kadın ve 100 erkek vardır. Kadınlar ortalaması 5.5 uzunluk birimidir, erkekler ortalaması 8.5 dur. Böylece iki yüz bireylik toplam insanları iki gruba ayırdık. Birincisinde on kadın doksan erkek vardır, on kadın 10 birim, erkekler de 9 birim uzunluğundadır. İkinci grupta doksan kadın on erkek vardır, bunlarda ortalama uzunluk sırasıyla 5 ve 4 birimdir. Her gruptaki kadın ve erkek uzunlukları bellidir. Her gruptaki kadınların daha uzun olmasına karşın erkeklerin ortalama daha uzun olduğu görülüyor.

Bu olayın başka bir örneğini Nancy Cartwright'tan (1979) alıyorum. Onun bildirdiğine göre Berkeley'deki California Üniversitesi'nde bir zamanlar lisans öğrencisi ayrılırken kızlara haksızlık yapılmasıyla ilgili bir soruşturma açılmış. Kuşkunun nedeni kızların erkeklerden daha sık geri çevrilmesiymiş. Fakat bölümlerde aynı anda yapılan soruşturmada her bölüm için kızlarla erkeklerin geri çevrilme oranlarının aynı olduğu görülmüştür. Biyolojide, felsefede, fizikte ya da herhangi başka bir bölümde kızlar erkeklerden daha sık geri çevrilmiş değildir. Fakat bu bölümlerden oluşan üniversitenin tümünde kızların geri çevrilmesi daha sıktır. Bunun nasıl olabildiğinin varsayımsal bir örneğini görelim:

	Bölüm 1	Bölüm 2	
Başvuranlar	10 (E)	90 (E)	100 (E) toplam
	90 (K)	10 (K)	100 (K) toplam
Geri çevrilem oranı	90%	10%	
Geri çevrilenlerin sayısı	9 (E)	9 (E)	18 (E) toplam
	81 (K)	1 (K)	82 (K) toplam

İki bölüme yüz erkek ve yüz kızın başvurduğunu kabul ediyoruz. Her bölümde bir kızın kabul edilme şansının bir erkeğinkiyle aynı olduğu görülüyor. Fakat toplamda kadınlar daha çok geri çevrilmişlerdir, çünkü onlar geri çevrilme oranı çok yüksek olan bir bölüme yüksek oranda başvurmuşlardır.

Tartışmasını yaptığım olaya, 1950'lerde bu konuda yazan (Simpson 1950) bir istatikçiye saygı olarak kimi kez Simpson Paradoksu denir. Ancak istatikçiler olayı uzun zamandan beri gözlemlemişlerdir[7].

İki örneği gözden geçirelim. Uzun boylulukla ilgili ilk örnekte her gruptaki kızlar erkeklerden daha uzun, fakat toplamda erkekler kızlardan daha uzundur. İkinci örnekte her akademik bölüm erkekten daha çok kız geri çevirmiyor, fakat toplamda kızlar daha çok geri çevrilmiş oluyor. İki drum için de iki ölçüştürme yapabiliriz. Önce her gruptaki erkek ve kız ortalamalarını ölçüştürürüz. Sonra da toplam erkek ortalamasını toplam kız ortalamasıyla ölçüştürürüz. Gruplar içindeki eşitsizliğin gruplararası ortalama hesabı için de geçerli olması gerekmiyor.

Bu örneklerin size Simpson paradoksunun modeli üzerine bir bilgi verdiğini umuyorum. Şimdi de başka bir soru soralım: Simpson paradoksunu doğuran şey nedir? Bu örneklerde toplam ortalamaları aldığımız zaman grup içindeki eşitsizlikleri tersine döndüren şey nedir? Yanıt: *bağlılaşım.* Birinci durumda uzun kızlar daha uzun grupta bulunma eğilimindedir. İkinci durumda kızlar yüksek geri çevirme oranlı bölümlere başvurma eğilimindedir. Eğer gruplar arasındaki kız ve erkek ortalaması aynı olsaydı Simpson paradoksu yok olurdu.

Şimdi artık Simpson paradoksunun niçin, grup ayıklanmasının özgeciliğin gelişmesini sağlayabileceği düşüncesinin özünü oluşturduğunu gösterebiliriz. Elimizde tek grup değil bir gruplar topluluğu bulunduğunu düşünelim. Her grupta bencil bireylerle özgecilerin şöyle ya da böyle bir karması bulunuyor. İki soruyu ele almamız gerekiyor. Birincisi, her gruptaki bencil bireyler özgecilerden daha uyumlu mudur? İkincisi de gruplar topluluğunda bir ortalamayı aldığımızda da bencil bireyler özgecilerden daha uyumlu mudur?

Beti 1c de gösterilen uyumluluk fonksiyonları verildiğine göre birinci sorunun yanıtı *evettir.* Bir gruptaki özgeciliğin yinelenme-sıklığının önemi yoktur; aynı gruptaki özgecilerin durumu bencil bireylerden daha kötüdür.

Fakat ikinci soruya ne yanıt vereceğiz? Özgeci ve bencil bireylerin toplam uyumluluklarını nasıl hesaplayıp nasıl ölçüştüreceğiz?

Simpson paradoksunun buraya nasıl uygulanacağı konusunu aydınlatmak için topluluğumuzun her biri yüzer bireyli iki gruptan oluştuğunu kabul edelim. Birinci grup 1% bencil, ikincisi 99% bencil olsun. Aşağıda Beti 1c de verilen grup-içi uyumluluklarla toplam uyumlulukları (kolaylık için yuvarlatılmış olarak) yazdım.

Grup 1	Grup 2	Toplam ortalama
1(B):4	99(B):2	100(B):2
99(Ö):3	1(Ö):1	100(Ö):3

Her grupta özgecilik daha az uyumlu, fakat (yine özgecilik) gruplar topluluğu ortalamasında daha uyumludur.

Bizim ele aldığımız türden doğal ayıklanma modellerinin daha uyumlu özelliklerin yinelenme- sıklığının yükselmesini gerektirdiğini daha önce belirtmiştim. Elimizdeki örnek de ayrık değildir. Ben iki grup topluluğunun 50% özgeci ve 50% bencil bireylerle başlaması koşulunu koymuştum. Bir sonraki grupta özelliklerin yinelenme-sıklığı ne olacaktır? Her grupta özgeciliğin yenilenme-sıklığı düşecektir, çünkü onun uyumluluğu düşüktür. Fakat gruplar topluluğunda özgeciliğin yinelenme-sıklığı yükselecek, çünkü özgecilik ortalamada daha uyumludur. Böylece, bir kuşaktan sonra iki grubu birlikte sayarsak özgeciliğin yinelenme-sıklığı yükselmiş olacaktır.

Sistemi bir çok kuşaklarda izlersek ne olacaktır? Eğer iki grupta da değişme olmazsa,– yani gruplarda sönme ya da koloniler kuracak türden ayrılmalar olmazsa – iki grup gittikçe büyüyecektir (Beti 1c de gösterilen uyumluluk değerlerinin, yerine geçme düzeyinin üstüne çıkan bir üretimi gösterdiğini kabul ediyoruz). Her grupta özgecilik azalacaktır. Er ya da geç özgecilik iki toplumda birden yok olacaktır. Birinci kuşaktaki yinelenme-sıklığı yükselmesi geçiciydi; betimlenen yolda gruplara dağılmış 50% bencil 50% özgeciden başlayarak özgecilik başlangıçta artacaktır. Fakat er ya da geç bir zamanda Dawkins'in (1976) 'içerden çökme' dediği model etkisini gösterecektir.

Henüz özgeciliğin nasıl gelişip yerleştiğini görebilmiş değiliz. Fakat doğru yoldayız. Önümüzde bir koşul vardır: özgeciliğin yinelenme-sıklığının yükselebilmesi için onun toplamda bencillikten daha uyumlu olması gerekir. Bu nasıl başarılabilir? Simpson paradoksunun öteki örneklerinde olduğu gibi anahtar kavram bağlılaşımdır. Özsel olan durum, benzerin benzerle yaşamasıdır. İşbirliği rastlantıya bağlıysa özgecilerin birbiriyle beklenenden daha sık işbirliğine girmesi gerekir. Bu, akraba olanların birlikte yaşamasıyla başarılabilir; ya da eğer benzer bireyler, akrabadan olup olmadıklarına bakmaksızın birlikte bulunmayı yeğlerse olabilir.

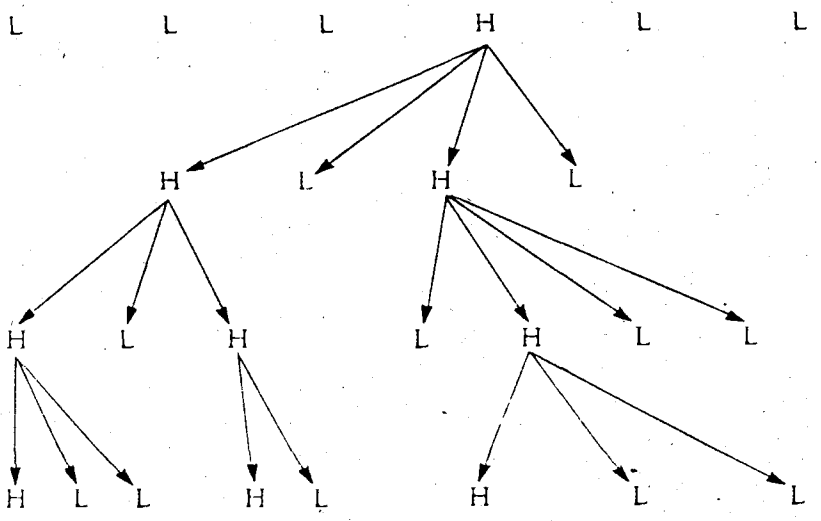
Fakat benzerin benzerle yaşaması yeterli değildir. Betimlenmiş olan iki

grup alt-gruplar bile olsa, içten çökme özgeciliği söndürecektir. Özsel olan, grupların parçalanıp koloniler oluşturmasıdır[8].

Bunun nasıl olduğunu görebilmek için bir grubun, içindeki bencil bireylerin 50% nin üstüne çıkmasıyla söndüğünü kabul edelim. Ayrıca, bir topluluğun nüfusu belli sayıya ulaştığında, onun, bir çok küçük alt-gruplara bölündüğünü ve bunların da yeniden büyümeye başladığını da düşünelim. Kolonileri her zaman aynı aile topluluğundan olan bireylerin kurduğu görülüyor. Ve kurulan kolonilerdeki özgeci yinelenme-sıklığı ailelerdekiyle aynı olmayabilir. Bir aile nüfusunun bölünme boyutunun 1000 olduğunu ve bunun her biri yirmi bireylik 50 koloniye bölündüğünü düşünelim. Aile nüfusunun 75% inin özgeci olduğunu düşünebiliriz. 50 yeni kolonideki durum ne olacaktır? Bunların bir bölümünde özgecilerin 75% den az bir bölümünde de 75% den çok olması olasıdır.

Özgeciliğin grup ayıklanmasıyla gelişip yerleşmesi için bir öğeye daha gerek vardır. Bu da zamanlama etmenidir. Bencilliğin özgeciliğe göre yeterince daha uyumlu olduğunu ve bir grup 50 kuşak boyunca birliğini sürdürürse, o grupta, grubun başlangıçtaki yinelenme sıklığı ne olursa olsun bencilliğin 100% e ulaşacağını düşünelim. Bu durumda, eğer bir aile her elli kuşakta-birden daha seyrek olarak bölünür ve koloni kurarsa özgecilik yok olur. Bölünme çok geç kalmış ve o arada özgecilik yok olmuş olacaktır. Yani grupların koloni kurmalarının yeterince sık olması gerekiyor ve sıklığın ölçüsünü de her grupta bencilliğin hangi hızla özgeciliğin yerini alacağı belirleyecektir.

Beti 2 burada betimlenen ve özgeciliği geliştirip yerleştiren türden bir grup ayıklanması örneğini gösteriyor. Gruplar uygun hızla koloni kuruyorlar ve özgecilerinin yinelenme-sıklığı düşük olan gruplar yok oluyor. Eğer sayılar doğruysa bu sürecin her kuşağında özgecilik bulunmaktadır.



Beti (2)

Yaygın anlamda özgecilikle evrimsel özgecilik arasındaki bağlantı nedir? Bir insanın bir yaygın anlamda özgeci olmadan bir evrimsel özgeci olabileceğini daha önce belirtmiştim. Bir böcek-öldürücü sızdıran bitki örneğindeki gibi, gruba yararlı fakat birey için zararlı olan özelliklerin ruhbilimsel olması gerekmez. Ayrıca, bir bireyin, evrimsel özgeci olmadan bir yaygın anlamda özgeci olabileceğini de göstermiştim; yüreğimin iyiliği yüzünden size piyano sonatları vererek sizi üreticilik işinden alıkoyduğumdaki durum budur.

Ancak, bu basit seçikliklerin dışında insanlık töresiyle doğal ayıklanma arasında nasıl bir bağlantı bulunduğu sorunu da vardır. Eğer dizgesel özgeci davranış (bir müzik kitabının basit verilişi değil) bir gerçekse, bu bizim geçmişimizle ilgili olarak neyi gerektirir?

Terimin yaygın anlamıyla tam bir Darwin'ci, evrimsel özgeciliğin varoluşuna karşı çıkacaktır. Bunun sebebi, özgeciliğin, Darwin'nin karşı çıktığı bir ayıklanma sürecinin varoluşunu gerektirmesidir. Fakat en kesin Darwin'ciler bile, zaman zaman, doğru dürüst Darwin'cilikten sapabilir. Bunu, yaygın anlamda özgeciliğin evrimsel sonuçlarını ele aldığı zaman Darwin'in kendisi de yapmıştır. *The Descent of Man*'de Darwin konuyu kendisinin bireysel üstünlük hesabı terimleri içinde dile getirmiştir:

> En insancıl ve en iyiliksever ya da dostlarına en sadık ailelerin çocuklarının, aynı kabilenin bencil ve hileci ailelerinin çocuklarından daha iyi yetiştirilecekleri son derecede kuşkuludur. Bir çok ilkellerde olduğu gibi, arkadaşlarına ihanet etmektense yaşamını harcamayı göze alan kimse çok zaman kendi soylu doğasını kalıt olarak taşıyacak bir çocuk bırakamaz. Savaşta her zaman en önde yer almak isteyen ve yaşamlarını başkaları için isteyerek tehlikeye atan en yürekli kimseler ortalama olarak başkalarından daha çabuk tükenirler (Darwin 1871, 163).

Fakat Darwin yaygın anlamda özgeciliğin varolmadığı sonucuna varmayıp, birey için kötü olanın grup için iyi olabileceğini ileri sürüyordu:

> Yüksek bir ahlâk standardının bireysel insana ve çocuklarına göre sağladığı üstünlüğün ya çok az olup ya da hiç olmadığı, fakat üstün nitelikli insanların bir kabileye başka kabilelere göre üstünlük sağladığı unutulmamalıdır (Darwin 1871, 166).

Darwin burada yaygın anlamda özgeciliğin doğal ayıklanmanın dolaysız denetimi altında bulunduğunu kabul etmiş görünüyor. Özellik şu anda vardır, çünkü tarihsel olarak o yönde ayıklanma vardı. Darwin grup ayıklanması

yolundan gitti, çünkü özelliğin gerçekliğinden kuşku duymuyordu; öte yandan onun son zamanlardaki izleyicilerinden bir bölümü varsayımı kabul ettiler, fakat bireysel ayıklanmanın oyunun adı oluşuna dayanarak uygun anlamda özgeciliğin varolamayacağı sonucuna vardılar[9].

Ancak göz önünde tutulacak bir olabilirlik daha vardır ki, o, bir özelliğin şimdi varolması durumunda dolaysız ayıklayıcı denetim altında bulunması gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Bu, evrimsel yan-ürün düşüncesidir. Günümüz insansal varlıklarında trigonometri yeteneği vardır; fakat hiç kimse, atalarımızda, bu yetenekle ilgili bir ayıklanma geçmiş olduğunu kabul etmez. Tersine, başka bir takım özellikler için bir ayıklanma geçmiş olduğunu kabul etmek çok daha anlaşılabilir bir durumdur. Belki anlam gücü ya da dil kullanımının artışında ayıklanma vardır. Bir kez bu özellikler gelişip, ardından da insanlar kendilerini atalarınınkinden farklı bir çevrede bulunca değişik yeni özellikler görülür olmuştur[10].

Peter Singer'in (1981) *The Expending Circle* adlı kitabındaki açıklamaların ana çizgileri budur. Belki de soyut uslama yeteneği bireysel üstünlük sağlaması yüzünden gelişmiştir. Fakat bir kez yerleşince bu kavrama gücü, insanları, ussal düşünmenin başka insanların ilgilerine de kendi ilgileri kadar önem vermeyi gerektirdiğini görmeye yöneltmiştir. Eğer böyle bir şey doğruysa o zaman uygun anlamdaki özgeciliğin geçmişi evrimsel özgecilikte değil, bireysel ayıklanma ürünü olan bir zihnin ilk olarak dile getirebildiği incelikli düşünce ve duygularda bulunabilir.

Burada, yaygın anlamda özgeciliğin bu kısa açıklamasının anlaşılabilirlik derecesini değerlendirmeyeceğim. Benim kavramsal bir amacım var. Grup ayıklanmasının hiç oluşmadığını, ayıklanmanın her zaman bireysel üstünlük sağlayıcı özelliklerin ayıklanması olduğunu bile kabul etsek, bundan, yaygın anlamda özgeciliğin evrime girmediği sonucu çıkmaz. Her ayıklanmanın kişisel ayıklanma olduğunu öne sürmek başka, bütün özelliklerin dolaysız ayıklayıcı denetim altında bulunduğunu öne sürmekse büsbütün başka bir şeydir.

VI Son açıklamalar

Evrimsel özgecilik bir tür özelliktir. Bitki örneğimizde toprağa bir böcek-öldürücü sızdırıyordu; bir karga türünde uyarı çığlıkları çıkarmayı gerektirebilir. Özgeci olan şey özelliktir, demek özgecilik bir özelliğin özelliğidir. Evrimsel sorun doğada bulunan ruhbilimsel, davranışsal ve morfolojik özelliklerin evrimsel özgecilik örnekleri olup olmadıklarını görebilmektir.

Söz konusu özelliğin yaygın anlamda özgecilikle karıştırılmaması gerekir. Evrimsel özgecilikle yaygın anlamda özgecilik arasında, Darwin'in bir yönde, kimi çağdaş toplumcu-biyologların öteki yönde yaptıkları gibi bir nedensel bağlantı önermek olanaklıysa da bu kaçınılmaz değildir. Evrimsel özgecilik yaygın anlamda özgeciliği, yaygın anlamda özgecilik de evrimsel özgeciliği gerektirmez.

Grup ayıklanması evrimsel özgeciliğin erimine ve yerleşmesine götürebilir. Darwin'ci ayıklanma götürmez. Aynı gruptaki özgecilerin bencillerden tanım gereği daha az uyumlu olmalarına karşın, ortalamayı gruplar topluluğu içinde yaptığımız zaman bu onların ölçüştürmeli uyumlulukları sorununu çözmez. Bu yüzden, böyle olduğunu görebilmek için Simpson paradoksunun kavranması gerekir. Bir kez bu başarılınca, benzerin benzerle yaşaması ve tükenmeyle koloni kurmanın uygun oranları üzerine doğru kabuller yapılması koşuluyla özgeciliğin nasıl gelişebildiği anlaşılabilir.

Bütün bunlarla evrimsel özgeciliğin doğada bulunup bulunmadığı üzerine tek sözcük söylenmiş değildir. Benim burada ilgilendiğim özgeciliğin varolup olmadığı değil ne olduğudur. Bu konudaki evrimsel görüşün ileri geri salındığını belirttim. Şu anda Darwin'cilik baskın düşünce biçimidir; bütün biyologların grup ayıklanmasına ve özgeciliğe tam bir küçümsemeyle bakmamış olmalarına karşın bu düşünceye önem veren biyologlar küçük bir azınlıktır.

Bu görüşün sebepleri tartışmaya değer. Kimi kez grup ayıklanmasına karşı çıkış düzme kanıtlara dayanır. Kimi kez özgeciliğin, doğruca, tanım gereği olarak her gruptaki özgecilerin bencillerden daha az uyumlu olması yüzünden gelişemez olduğu öne sürülmüştür. Simpson paradoksunu anlamak bu *non sequitur*'un çekiciliklerinden bizi koruyabilir. Ancak Darwin'cilik grup ayıklanmasına karşı çıkmakta haklı bile olsa onun bunu haklı sebeple yapması önemlidir. Burada doğal ayıklanma üzerine çözülmesi gereken önemli sorunlar vardır; bulanık uslamaların temizlenmesi biyologların bu sorunları olduğu gibi görmesine yardım edebilir.

NOTLAR:

(1) Bu yanlışlığın tartışması için bkz: Kitcher (1985) chapter 3.

(2) Yine de Sober'de (ilerde) buna giriştim.

(3) Ernst Mayr'ın biyolojik özelliklerin 'yakınsal' (proximal) ve 'uçsal' (ultimate) açıklamaları dediği şeyler arasındaki ayrımin tartışması için bkz: Sober (1985)

(4) Burada 'kalıtsallığı' topluluk genetiğinde alışılmış olandan daha geniş anlamda kullanıyorum. Gensel kavramın amacı genetik aktarıma yüklenebilen ana-baba ve sonraki nesil bağlılaşımını yalıtmaktır.

(5) Beti 1c de y-eksenini sınıflandıran rakamları şimdilik bir yana bırakınız.

(6) Bu sorunun başka biçimini Axelrod'da (1984) açıklanan yinelenen tutsak çıkmazı sağlamıştır.

(7) Skyrms (1980, 107) bu olayı saptayanlar olarak Edgeworth, Bravais ve Yule'un adlarını verir.

(8) Bir çok biyologların, Hamilton'ın (1964) kapsayıcı uyumluluk kavramının akraba arasında kendini feda etmenin bir bireysel açıklanma biçimi olarak görülmesine elverişli olduğuna inanmalarına karşın ben bunun bir yanılgı olduğuna inanıyorum. Bir çok kuşaklar boyunca birlikte bulunmuş tek bir akraba grubu da bir

bağlantısız bireyler grubu kadar içerden çökmeye uğrayacaktır. Hamilton (1975) tam da bu noktayı kabul ediyor: bir kapsayıcı uyumluluk uygulaması grup ayıklanmasına karşı çıkan bir gerekçe değildir. Daha ayrıntılı tartışma için Wilson ve Sober'e (ilerde) bkz.

(9) Sözgelimi Dawkins (1976,3) insansal varlıkların bencil doğduklarını öne sürüyor. Barash da (1979, 135; 167) 'gerçek, katıksız özgeciliğin doğruca doğada bulunmadığını' ve 'evrimsel biyoloji "onda bana yarar ne var?"ın her yaşamın nakaratı olduğunu, *Homo sapiens*'i bunun dışında bırakmak için bir sebep bulunmadığını' söylüyor.

(10) Dolaysız ayıklayıcı denetimle yan-ürün arasındaki ayrımı Sober (1984) '...in ayıklanması' ve '... için ayıklanma' terimleri içinde açıklamıştır. Gould ve Levontin (1979) evrimsel yan-ürün kavramı için 'spandrel' (bir tür süs-çev. notu) terimini kullanıyor.

Yıldırım, Cemal (1990). "Diyalektik Materyalizm ve Bilim II."
Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 75-83.

DİYALEKTİK MATERYALİZM ve BİLİM

II

CEMAL YILDIRIM

Bu yazının ilk bölümünde[1] değinildiği gibi, Marksist literatürde diyalektik materyalizm doğal, sosyal ve bilinçsel tüm süreçleri kapsayan *en genel* bilim ya da bilimsel felsefe; her alanda devrimsel dönüşümlerin zorunlu ve yeterli yöntemi; "kaçınılmaz" komünist düzenin öğretisi diye nitelenmektedir. Çoğu kez retorik bir dille sunulan bu tür savlardan biz burada yalnızca biri, bilimsellik savı, üzerinde durmak istiyoruz. Diyalektik materyalizm ileri sürüldüğü gibi gerçekten bilim ya da bilimsel yöntem midir? Hem gerçekliği anlamanın biricik yöntemi, hem gerçekliğin temel özelliği sayılan diyalektik nasıl bir şeydir?

Bir noktanın öncelikle belirtilmesi gerekir: doğaya ya da insana ilişkin bilimlerin hiç birinde araştırma yöntemiyle araştırmaya konu olgu dünyasının aynı özelliği paylaştığı gibi bir düşünceye rastlamamaktayız. Öyle olsaydı, bilimde olgulara yönelik gözlem ve deneye başvurma yerine, "bilimsel yöntem" denilen süreçlerin mantıksal çözümlenmesiyle yetinilirdi. Marksistlere göre diyalektik nesnel güçlerin belirlediği, ama aynı zamanda, bu güçlerin özsel işleyişini bize öğreten bir yöntemdir. Başka bir deyişle, gerçekliğin devinim yasalarıyla diyalektik yasalar özdeştir; diyalektiği kavramak, gerçekliği anlamak demektir.

Bu düşüncenin dayanağı var mıdır? Diyalektik "nesnel güçler" denilen gerçekliğin incelenmesiyle ulaşılan bir düşünce midir, yoksa, nesnel dünyaya yüklenmek istenen bir öğreti midir?

Bu sorunun yanıtı açıktır: Marksist diyalektik aslında düşüncenin doğasına ilişkin Hegel'in oluşturduğu bir görüştür, bilginin oluşumunda izlenen üçlü-aşamayı (tez, antitez, sentez) dile getirmektedir. (İlk aşamayı oluşturan tez yürürlükteki bir düşünce, bir kuram, bir süreç ya da bir durum demektir. Tez, kimi yetersiz veya zayıf yanları nedeniyle er geç kendi yadsınmasına yol açar, "antitez" denen ikinci aşama oluşur. Tez ile antitezin savaşımı, iki tara-

fın geçerli öğelerini içeren, ama ikisini de aşan, yeni aşamaya bizi götürür. "Sentez" denen bu üçüncü aşama yeni tez kimliği ile yürürlüğe girer ve diyalektik ilerleme böylece sürüp gider.) Hegel'de "ruhsal" devinimi niteleyen diyalektik, Marksizm'de maddesel devinim ve dönüşümlerin asal özelliği olmuştur. Hegel gibi Marx da gerçekliğin "diyalektik" denen formül uyarınca geliştiği inancındadır. Biri idealist, diğeri materyalisttir; ama ikisinin de yaptığı her şeyi *a priori* bir formülde toplamaktır. Marx'ın belirttiği gibi, Hegel felsefesinde tepesi üzerine dikilmiş diyalektik Marksizm'de yerli yerine oturmuştur. Ne var ki, Hegel diyalektiğinin idealist içeriğinden arındırılarak materyalizmle birleştirilmesi, ne diyalektiğe bilimsellik niteliği, ne de gerçekliğin diyalektik yasalara bağlı olduğu savına geçerlik kazandırır. Gerçi düşünce tarihinde, sosyal alanda, dahası belki de doğada diyalektik dönüşümleri örnekleyen kimi gelişmeler gösterilebilir; ama bu diyalektik materyalizme bilimsellik kimliği kazandırmaz. Yanlış ya da doğru hemen her kuram için doğrulayıcı örnekler bulunabilir, hele bu kuram yeterince açık değilse, ya da kanıt diye gösterilen örnekler yorumla çarpıtılırsa! Bu yargıyı biraz daha ayrıntılara girerek açıklayalım:

(a) Marksist literatürde diyalektiğe ilişkin verilen açıklamalar metafizik türden betimlemeler içermektedir. Örneğin, gerçekliği oluşturan "nesnelerin karşılıklı ilişkiler içinde, birbirine bağlı 'organik' bir bütün oluşturduğu"; doğanın sürekli bir devinim ve gelişme içinde "basitten karmaşıklığa yükselen bir süreç sergilediği"; doğadaki "tüm nesne ve süreçlerde iç çelişkinin 'kalıtsal', temel bir özellik olduğu"; "sosyal ve tarihsel güçlerin işleyişi ile doğal güçlerin işleyişinin özdeşliği", vb. Olgusal verilere gidilerek yoklanmayan, yoklanmaya elvermeyen bu tür yargıları neye dayanarak bilimsel sayabiliriz?

(b) Diyalektiğe, Sokrates geleneğinde olduğu gibi, tartışma sürecinde düşüncenin gelişme biçimini, ya da, doğruluk arayışında eleştirel yaklaşımı yansıtan bir anlam verildiğinde kimsenin buna bir itirazı olmaz. İtiraz diyalektiği gerçekliğin temel özelliği, düşüncenin tek geçerli yöntemi sayma tutumuna karşıdır. Yukarda belirttiğimiz gibi metafiziksel de olsa her öğretiyi doğrulayıcı kanıtlar getirilebilir. Nitekim dünyada olup bitenlere bakıldığında "bağdaşmaz oluşumlar", "zıtların birliği" denebilecek olaylar gösterebiliriz. Ancak tüm gelişmeleri zıtların sentezi saymak doğru olabilir mi? Düşüncede bile ilerleme çoğu kez çelişik görüşlerin sentezine değil, tam tersine, çelişkinin ayıklanmasına dayanır. Sonra, doğada biribirine ters düşen olayların (örneğin, kuraklıkla bol yağışın, soğukla sıcağın, karanlıkla aydınlığın, yaşamla ölümün, vb.) sentezi diye bir şey var mıdır? Biri diğerinin yadsınması diye alınsa bile bunların üst aşamada sentezi ne demektir? Doğada diyalektiğe özgü üç aşamalı ilerleyişe kimi örnekler gösterilse bile, bunun tüm oluşumları kapsayan evrensel bir ilke olduğu nasıl söylenebilir? Kaldı ki, verilen örneklere bakıldığında bunların yakıştırmaca, dahası zorlama olduğu görülmektedir. Engels'in verdiği örneklerden ikisine yer vermekle yetineceğiz:

> Bir arpa tanesini alalım. Bunlardan milyarlarcası öğütülür, kaynatılır, mayalandırılır; sonunda tüketilir. Oysa bu arpa tanesi doğal koşulları içinde elverişli bir toprağa atılsa, sıcaklık ve nem etkisinde bir değişmeye uğrar: tanecik çatlar ve filizlenir. Bu taneciğin kaybolması, yadsınması demektir. Ortaya çıkan bitki ise taneciği yadsıyan nesnedir. Ama bu bitki normal yaşam sürecinde büyür, çiçek açar, döllenir; sonunda gene arpa tanecikleri verir. Taneciklerin olgunlaşmasıyla birlikte bitkinin kuruyup öldüğünü, böylece yadsındığını görürüz. "Yadsımanın yadsınması" dediğimiz bu süreç sonunda ilk arpa tanesi gene ortaya çıkmakta; ama bu kez bir değil, on, yirmi ya da otuz kat artarak.(2)

Bu örnekte ne görüyoruz? Gerçekten Engels'in ileri sürdüğü gibi biribirini yadsıyan durumların sentezini mi, yoksa çevresel etkiler altında bir dizi dönüşüm mü? Toprağa düşen arpa tanesinin belli koşullar altında çatlayıp filizlenmesi arpa tanesinin yadsınması ise, değirmende öğütülüp un haline getirilmesi de yadsınmasıdır. Ne var ki bu iki yadsınmanın sonucu aynı değildir. Birinde Engels'in betimlediği büyüme, çiçek açma, döllenme ve sonunda gene taneye dönüşme süreçleri var; öbüründe bunların hiçbiri yok. Görülüyor ki, Engels'in yaptığı ad vermeden öte bir şey değildir.

Engels'in buna karşı savunması, yadsımanın kurallarına göre yapılmamış olmasıdır. Birinci yadsıma ikinci yadsımayı (yani yadsımanın yadsınmasını) olanaklı kılacak biçimde değilse, diyalektik süreç işlemez. "Bir gelişmenin gerçekleşmesi için her şey kendi özelliğine göre yadsınmalıdır. Bir arpa tanesini öğütürsem ya da bir böceği ezersem ilk aşamadaki yadsıma eylemini gerçekleştirmiş oluyorum kuşkusuz; ancak bu eylem ikinci aşamadaki yadsımaya olanak verecek nitelikte değildir," diyor Engels.(3)

Bu ne demektir? "Her şey kendi özelliğine göre yadsınmalı", durumu kurtarmaya yönelik *ad hoc* bir koşul değil midir? Öyle ki, bu koşulla, diyalektiğe ters düşen tüm oluşumlar daha baştan yok sayılmıyor mu?

Engels'in matematikten seçtiği örnek daha da çarpıcıdır:

> Doğal süreçlerde belirlediğimiz diyalektik süreç matematik için de geçerlidir. Örneğin, a gibi cebirsel bir sayıyı alalım. a'yı yadsıdığımızda -a elde edilir. Yadsınanı (yani -a'yı) yadsıdığımızda ise (yani -a ile -a'nın çarpımını aldığımızda) a^2 ortaya çıkar. Görüldüğü gibi bu da ilk pozitif sayının (yani a'nın) daha üst düzeyde (yani ikinci kuvvette) belirmesidir.(4)

Bu örnekteki çarpıklık pek az okuyucunun gözünden kaçacak kadar açıktır. Biraz cebir bilgisi olan herkes, -a'nın yadsınması halinde sonucun a^2 değil, -(-a), yani o olacağını bilir. Engels de bu çarpıklığın farkında olmalı ki, şu-

nu eklemek gereğini duyuyor: "İlk yadsımayı öyle düzenlemeliyim ki, ikincisine olanak olsun." Sonra, a^2 niçin a'ya göre daha üst düzeyde bir sayı olsun? a'ya 1'den küçük (örneğin, 0.50) değer verdiğimizde a^2'nin değeri büyümez, tersine küçülür. Engels verdiği bu örnekle, farkında olmaksızın, matematik işlemlerin diyalektik işleyişe değil, kendine özgü kurallara bağlı olduğunu göstermiyor mu?

(c) Marksist dilin birtakım değer yargılarıyla yüklü olması; doğruluğu tekeline alma ve eleştiriye kapalı kalma tutumu; karşıt görüşleri eleştirmekten çok birtakım aşağılayıcı sıfatlarla (örneğin, revizyonist, reaksiyoner, burjuva, idealist, vb.) karalama ve suçlama yoluna gitmesi; tüm varlığın öngörülen bir sonuca değişmez bir "alın yazısı"yla ilerlediği inancı, diyalektik materyalizmin bilimsel yaklaşıma ters düşen özellikleridir. Bu türden özellikleri taşıyan bir öğretiyi bilim saymak bir yana, astroloji, parapsikoloji gibi sözde bilimler arasına koymak bile kolay değildir.

(d) Diyalektik ile bilimsel yöntemin özdeş olduğu Marksistlerin özellikle vurguladıkları bir noktadır. Ne var ki, bilimsel yönteme özgü olgusal ilişkileri belirleme, açıklayıcı kuramlar oluşturma ve bu kuramları gözlem verilerine giderek yoklama gibi temel işlevler bakımından diyalektiğin ürünü diyebileceğimiz hiçbir sonuç bugüne değin ortaya konmamıştır. Öte yandan, sözü çok geçen diyalektik yasaların (çelişki, yadsımanın yadsınması, nicelik birikiminin niteliğe dönüşümü) bilimsel araştırmadaki işlevi konusunda da açık, doyurucu bir açıklamaya rastlamamaktayız. Verilen açıklamalar çoğu kez yüzeysel ve bulanık olmaktan ileri geçmemektedir. Bu yasaların bilim için kimi kez gerekli varsayımlar olduğu; kimi kez, bilimde ulaşılan sonuçları genel çizgileriyle içerdiği; çoğu kez ise bilimsel bulgularla sürekli doğrulanan genel hipotezler olduğu savlarıyla karşılaşmaktayız. Diyalektiğin birinci yasası çelişkiyi alalım. Evrensel geçerlilikte olduğu söylenen bu ilkeye göre doğayı oluşturan nesne ve süreçlerde "kalıtsal" bir özellik olan çelişki tüm devinim ve dönüşümlerin itici gücüdür.

Böyle bir özelliğin bilimsel düşünme ya da bilimsel araştırma için *gerekli* bir varsayım olduğu, başka bir deyişle, bu varsayıma başvurmaksızın bilim yapılamayacağı doğru mudur? Açık ya da üstü-örtülü, bilim adamlarının çalışmalarında böyle bir varsayımdan kalktıkları neye dayanılarak ileri sürülmektedir? Bu ilkenin yadsınması bilimsel gelişmeyi gerçekten olanaksız kılar mı? Bu tür soruları olumlu yanıtlamak için ortada hiçbir neden yoktur. Aslında çelişkinin bilimler için vazgeçilmez, evrensel varsayım olduğu olgusal temelden yoksun, *a priori* bir savdır. Kaldı ki, modern mantık için çelişki olgusal dünyanın bir özelliği değil, kimi önerme çiftleri (örneğin P ve P-değil) arasında bir ilişkidir; bir ilke ya da varsayım olmak şöyle dursun, tutarlılık arayışında giderilmesi, kaçınılması gereken bir aykırılıktır.

(e) Diyalektik ilkelerin bilimsel kuram ve bilgileri genel çizgileriyle içerdiği savına gelince, bununla ne anlatılmak istendiği açık değildir. Bu, diyalektiğin bilimle tutarlılık içinde olduğu, ya da, Engels'in belirttiği gibi bilimsel so-

nuçların diyalektiği doğruladığı demekse, bunun diyalektiğe bilimsel geçerlik kazandırmayacağını hemen söyleyebiliriz. Teologların da sırası geldikçe bilimlerde ulaşılan sonuçların, üstü-örtülü de olsa, kutsal kitaplarda zaten var olduğunu ileri sürdüklerini biliyoruz. Kaldı ki, teologlar gibi Marksistlerin de kimi önemli bilimsel gelişmeleri içlerine sindiremedikleri, dahası düpedüz reddettikleri bilinmektedir.[5] Yok bu, bilimsel tüm atılımların diyalektiğin yasaları gereği olduğu savını dile getiriyorsa, bu savın da boş olduğunu göstermek zor değildir. Diyalektik doğal ve sosyal tüm dönüşüm ve gelişmelerin üç-aşamalı şematik bir süreci izlediği öğretisidir. Bilimsel gelişmelerin aynı şematik süreci yansıttığı ancak çarpıtma bir yorumla söylenebilir. Bilim tarihinde diyalektik yasalara bağlı olarak oluşan önemli bir gelişme gösterilemez. Değişik koşullarda değişik biçimler alan bilimsel gelişmelerin belli bir şemaya indirgenmesi bir yana, önceden kestirilmesine bile olanak yoktur. Bilim diyalektik şemaya uygun yürüseydi, her yeni atılımı önceden belirleme olanağımız olurdu. Oysa bilim tarihine baktığımızda buna örnek bir tek gelişme görmüyoruz.

(f) Engels, "Doğa diyalektiğin sınava çekildiği yerdir," demişti. Çarpıcı bir söz, ama bugüne değin Marksistlerin doğada olup bitenlere giderek diyalektiği testettikleri söylenebilir mi? Bir düşünce ya da öğretinin olgusal olarak yoklanması için öncelikle gözlemsel öndeyilere elverecek bir hipotez olarak ortaya konması gerekiyor. Diyalektik yoklanabilir bir hipotez değildir; hangi gözlem sonuçlarıyla yanlışlanabileceği bilinmediği gibi ona ters düşen bir gözleme olanak bile tanımamıştır. Öyle ki, olup biten her şey (bunlar kendi aralarında bağdaşmaz olgular da olsa) diyalektiği doğrulayıcı kanıtlar olarak gösterilebilir. Teologların tüm olup bitenleri Tanrı'nın varlığına kanıt sayabildikleri gibi! Tarlalara bereket getiren yağmur da, ekin tarlalarını silip süpüren sel de Tanrı'nın "hikmetinden sual olmaz!" istenciyle açıklanır. Diyalektik yasalar, teolojik dogmalar türünden metafiziksel yargılardır, hiçbir koşul altında yanlışlanamaz. Üstelik öyle bir yanlışlama girişimi bağışlanmaz bir suç, bir günahtır. Oysa bilimsel kuram ve önermelerin başta gelen geçerlik ölçütü yanlışlanmaya açık olmalarıdır.[6]

(g) Diyalektik materyalizmin bilimsel buluşlara yol açan "heuristic" bir yöntem olduğu savı için de somut bir kanıt ya da örnek yok ortada.[7] Tam tersine, Batı'lı bilim adamlarının çalışmalarıyla karşılaştırıldığında, Sovyet bilim adamlarının başarıları hemen her alanda sönük kalmaktadır. Diyalektik materyalizmin bayrağını taşıyan bilim adamları arasında bir Einstein, bir Bohr ya da bir Heisenberg bulmak şöyle dursun, Sovyet dönemi öncesinde Rusya'da yetişmiş Pavlov çapında birine de rastlamamaktayız. Sovyetlerin bilim alanında "başarı" sayılabilecek tüm çalışmaları Batı dünyasındaki gelişmelerle sınırlı kalmıştır. Gerçek şu ki, diyalektik materyalizme özgü ya da ondan kaynaklanan bilimsel bir atılım görmemekteyiz.[8]

Görülüyor ki, Marksizmin bilimsellik savı gerçek anlamda bilimi değil, olsa olsa, bilimden ideolojiye destek sağlama gereksinmesini yansıtmaktadır.

Metafiziksel bir öğretinin belirlediği yolda ilerlemeyi kaçınılmaz, proletaryanın öncülüğünde sömürüsüz, sınıfsız bir toplum ütopyasını bilimin gereği, nerdeyse evrenin yazgısı sayma, ne yandan bakılırsa bakılsın, bilim değil, bilim adı altında ideolojik beklenti ve özlemleri dile getirmektir.

Lenin, "Diyalektik materyalizme gebe olan modern fiziğin doğum sancısından" söz ediyordu. Marksistlerin klasik savlarından birine (modern bilimlerdeki gelişmeleri diyalektik materyalizme borçlu olduğumuz savına) biraz ters düşen bu "teşhis" bir bakıma doğru, bir bakıma yanlış sayılabilir. Yanlış sayılabilir, çünkü ne relativite ne kuantum kuramlarında bizi diyalektik materyalizme yönelten bir gelişme olduğu söylenemez. Doğru sayılabilir, eğer Lenin o sözüyle modern fiziğin mekanik madde anlayışından uzaklaştığını belirtmek istemişse!

Bilindiği gibi çağdaş fizikte hem madde kavramı hem madde ile anlağımızın ilişkisi "köktenci" diyebileceğimiz bir yorum değişikliğine uğramıştır. Kuantum mekaniğinde atomsal nesnelerin periyodik ya da ritmik karakteri nedeniyle madde sürekli tözlük kimliğini yitirmiştir. Madde kavramında oluşan bu değişiklik relativite kuramında daha da belirgindir: fiziksel varlık uzay boşluğunda üç-boyutlu "hantal" madde olmaktan çıkmış, dört-boyutlu uzay-zaman sürekliliğine dönüşmüştür. Töz kavramı yerini elekto-dinamik etkileşime bırakmış, evreni oluşturan yapı taşlarının madde parçacıkları değil, "haller" (events) olduğu vurgulanmıştır. Öyle ki, "nesne" denen şey aslında birbirini izleyen hallerin az çok duragan görünümünden başka bir şey değildir. Kısacası, modern fizikte, geleneksel madde kavramından enerji ya da süreç kavramına geçildiği, evrenin bitmez bir etkileşim alanı olarak algılandığı söylenebilir.

Şimdi fizikte oluşan bu anlayışı, isteyen, diyalektik materyalizmin doğrudan ya da dolaylı etkisine borçlu olduğumuz bir gelişme sayabilir. Ne var ki, değişme, çatışma, dönüşüm ve süreç kavramları insan düşüncesinde yeni değildir. Dünyanın dinamik nitelikte olduğu düşüncesi 2600 yıl önce yaşamış Herakleitos'a kadar uzanır. Relativitenin ana kavramı *alanın* Faraday'dan Einstein'e uzanan olgunlaşma sürecinde diyalektik materyalizmin etkisini aramak, deyiş yerinde ise, öküz altında buzağı aramaya benzer. Kaldı ki, Marksistlerin yeni fiziğe, özellikle başlangıç döneminde, iyi gözle bakmadıklarını biliyoruz. Lenin, Ernst Mach'ı "idealist" suçlamasıyla mahkûm etmişti. Bu suçlamanın etkisinde Sovyet bilim yazarları relativite kuramını materyalizme ters düşen "reaksiyoner" bir düşünce sayma yoluna giderler. Einstein'ın ışığın yayılma ortamı diye bilinen etheri yok sayması, dünya-güneş devinim ilişkisine görecel bakışı materyalizmi yadsıma olarak algılanır.

Bu yazarlardan fizikçi A.K. Timiryasev'in eleştirisini bir örnek olarak veriyoruz:

> Günümüz bilim adamının Einstein kuramından kuşkulanma cesareti yoktur. Çünkü bu kuramın doğruluğu kesin sayılmaktadır. Oy-

> sa bu kurama göre, Kopernik ve Ptolemy sistemleri bir ve aynı şeydir. Bilimde kendini modaya kaptırmamış kimselerin böyle bir görüşü kabul etmeleri düşünülemez. İki sistemin özdeşliği, idealist felsefecilerin relativiteyi çarpıtmayla ulaştıkları bir sonuç sanılmasın! Bu özdeşlik Einstein kuramının temel öncüllerinden biridir. Einstein bu öncülü, Mach'ın reaksiyoner felsefesinin etkisinde benimsemiştir.(9)

Timiryasev, diğer Sovyet yazarları gibi, relativiteyi temelde Hebrew-Hıristiyan geleneğine uygun olarak metaryalizmi yıkmaya yönelik bir girişim saymakta, Einstein kuramının idealist ögelerinden arındırılmasına, kuramı tümüyle değiştirmedikçe, olanak görmemektedir. Eleştirici relativite kuramını özellikle şu nedenlere dayanarak reaksiyoner, idealist bir felsefe saydığını belirtmektedir:

> Einstein'e göre ether ve mutlak uzay gerçek nesneler değil, kurgusaldır. Çünkü bunlar duyumsal verilere dayanmamaktadır. Öyle ki, ether ile mutlak uzaya görecel olan dönüşü merkezkaç kuvvetin nedeni sayarsak, nedensellik yasasına göre suç işlemiş oluruz. Çünkü, Mach ve Einstein'e göre, yalnızca gözlenebilir şeyler "neden" olabilir. Onlar mutlak uzay yerine gözlenebilir, dolayısıyla kurgusal olmayan, Sabit Yıldızlar Sistemini koymaktadırlar. Einstein'ın yaptığı Mach'ın kuramına destek sağlayarak Kopernik sisteminden kurtulmaya yol açmaktır.(10)

İlginçtir: Sovyet yazarlarının "idealist", "reaksiyoner" felsefe diye kötüledikleri relativite kuramı, Nazi'lerce tam tersine bir kınamaya, "Bolşevik materyalizmi" kınamasına uğramıştır:

> Doğadaki olguları Relativite İlkesine bağlı sayan formülasyon köktenci bir materyalizm olmaktan başka bir şey değildir. Relativite kuramını beyinleri materyalist düşünceyle yıkanmış bir kuşak ancak alkışlayabilir.(11)

Verdiğimiz alıntılarda bilime ideolojik açıdan bakışın çarpıcı örneklerini bulmaktayız. Biribirine düşman iki ideolojinin (Marksizmle Nazizmin) bilime yaklaşımlarındaki bu benzerlik için ne diyeceğiz?

Yineleyelim: Diyalektik materyalizmin bilimsellik savı, bilimin saygınlığını sömürme, ileriye dönük kuşakları etkileme amacına yönelik bir aldatmaca değilse, salt bir özentidir. Bilim özünde hiçbir ideolojik öğretiyle bağdaşık olamaz!

NOTLAR

(1) Bkz. *Felsefe Tartışmaları* 8. Kitap, 1990.

(2) F. Engels, *Anti-Dühring*, s. 138.

(3) Aynı yapıt, s. 145.

(4) Aynı yapıt, s. 139.

(5) Bir dönem Neo-Mendelizm'e, Relativite Kuramına karşı sergilenen olumsuz tutumlar, örneğin.

(6) Einstein bu noktayı, 1919'da Genel Relativite Kuramı test edilmeden önce belirtmişti: "Eğer gravitasyonel potansiyelin yol açtığı spektral çizgilerin kırmızıya doğru kayma olgusu saptanmazsa, kuramım yanlış demektir." *Relativity: The Special and the General Theory*, s. 132.

(7) Nitekim Sovyet bilim adamlarının çalışmalarını yerinde izleyen Batı'lı bilim adamları, bu çalışmalarda diyalektik materyalizmin devre dışı tutulduğu, ne yöntem ne de hipotez olarak araştırmalara bir katkı oluşturmadığı görüşünde birleşmişlerdir. Bu görüşün kimi Sovyet bilim adamlarınca da paylaşıldığı bilinmektedir. (Bkz. Eric Ashby, *Scientist in Russia*, 1974, s. 97.)

(8) Özellikle 2. Dünya Savaşı öncesinde Marksistler diyalektik materyalizme dayanmayan bilimin giderek yozlaştığı, gerilediği savındaydılar. Onlara kalırsa, teknoloji ve bilim Batı'da gerilerken Sovyetler Birliği'nde başdöndürücü ilerleme içine girmiştir. (Bkz. *Science at the Cross-roads*, 1931, Uluslararası Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi'ne Sovyet delegelerince sunulan bildiriler.) Bu arada kimi tanınmış Batı'lı bilim adamlarının da kendilerini diyalektik materyalizmin büyüsüne kaptırdıklarını görüyoruz. Örneğin, John Strachey, Freud'un buluşlarını Engels'in çok önceden haber verdiğini, psiko-analizde ulaşılan sonuçların diyalektik materyalizmi doğruladığını ileri sürmüştür. Engels'in *Dialektik und Natur*'un İngilizce çevirisine yazdığı önsüzde J.B.S. Haldane daha ileri giderek Engels'in kendisinden sonraki tüm bilimsel gelişmeleri kestirdiğini iddia etmektedir. J.D. Bernal'ın şu sözleri ise özellikle üzerinde durulmayı gerektirir: "Relativitenin dinamiği, devinim ile kütlenin eşdeğerliğini ortaya koymuştur. Michaelson'ın ölçme tekniğinde sağladığı büyük incelik Einstein'ın matematiksel dehası ile birleşince ortaya çıkan bu sonucu, 19 yüzyılın ortalarına gelmeden Marx ile Engels ilkede kavramış bulunuyorlardı. (Bkz. J.D. Bernal, *Aspects of Dialectical Materialism*, London, 1934, s. 101.) (Not: *Dialektik und Natur*'u okuyan Einstein'ın değerlendirmesi ise değişiktir: "Kitabı içeriği yönünden ne çağdaş fizik ne de fizik tarihi açısından önemsemeye değer bulmuyorum." Bkz. S. Hook, *Dialectical Materialism and Scientific Method*, 1955, s. 29-30.

(9) A.K. Timiryasev, "The Theory of Relativity as a Source of Philosophical İdealism," *Under the Banner of Marxism*, 1938.

(10) Aynı kaynak.

(11) Ulusal Sosyalist (Nazi) Gençlik Kampında verilen bir konferans, 1936.

KAYNAKÇA

Afanasyev, V., *Marxist Philosofy,* Moscow, Progress Publishers, 1968.

Cornforth, M., *Materialism and the Dialectical Method,* Lawrence and Wishart, London, 1968.

Flew, A., *A Dictionary of Philosophy,* London, Pan Books, 1979.

Ilyenkov, E.V., *Dialectical Logic,* Moscow, Progress Pub., 1977.

Mayo, H.B., *Introduction to Marxist Theory,* New York, Oxford University Press, 1960.

Plekhanov, G., *Essays in Historical Materialism,* New York International Publishers, 1940.

Popper, K.R., "What is Dialectic," *Conjectures and Refutations,* London, Rutledge and Kegan Paul, 1972.

Rosenthal, M. and Yudin, P., *A Dictionary of Philosophy,* Moscow, Progress Publishers, 1967.

Russell, B., Karl Marx, *"A History of Western Philosophy,* New York, Simon Schuster, 1964.

Yıldırım, C., "Diyalektik Mantık", *Mantık: Doğru Düşünme Yöntemi,* Ankara, V Yayınları, 1987.

Irzık, Gürol (1990). "Karl Popper'in Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği." Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 84-94.

KARL POPPER'İN ÜÇ DÜNYA KURAMI VE BİLİMSEL BİLGİNİN NESNELLİĞİ

GÜROL IRZIK

1. Giriş

1974 yılında yayınlanan otobiyografisinde Karl Popper "son yıllardaki çalışmalarımın çoğu nesnelliği savunur, öznelciliği eleştirir" diye yazar.(1) Gerçekten de, *Nesnel Bilgi (Objective Knowledge)* adlı kitabının temel özelliği budur. Popper burada bilimsel bilginin nesnel niteliğini ortaya koymak amacıyla "üç dünya kuramı" diyebileceğimiz bir görüş geliştirir. Üç dünya kuramı, nesnel anlamda bilgi ya da düşünce ile öznel anlamda bilgi ya da düşünce arasındaki ayrıma dayanır. Öznel anlamda bilgi ya da düşünce bir zihin hali ya da davranış eğilimidir; nesnel anlamda bilgi ya da düşünce bir zihin hali ya da davranış eğilimidir; nesnel anlamda bilgi ya da düşünce ise problemlerden, kuramlardan ve argümanlardan oluşur. Düşüncenin nesnel içerikleri üçüncü dünyayı, zihinsel hal ya da eğilimler ikinci dünyayı meydana getirir. Birinci dünyada ise fiziksel nesneler ve durumlar vardır.(2)

Geleneksel felsefe hep öznel anlamda bilgi ile ilgilenmiş, bilgiyi özel bir tür inanç (bir ikinci dünya öğesi) olarak ele almıştır. Oysa bu, Popper'a göre, bilimsel bilginin incelenmesi için son derece yetersiz ve yanıltıcı bir yaklaşımdır. Geleneksel felsefeci, üçüncü dünya öğelerinin insan ürünü olduğu halde, nisbi bir gerçekliğe ve özerkliğe sahip olduğunu görememiş veya görmüşse de gerektiği gibi değerlendirememiştir. Üçüncü dünyanın öyle bir takım özellikleri vardır ki, bunlar diğer dünyaların özelikleriyle açıklanamaz. Bu bakımdan üçüncü dünya bir anlamda Platonik bir dünyadır ama kesinlikle insan ürünüdür. O nedenle değişmez değil, sürekli büyüyen ve gelişen bir dünyadır.

Kuşkusuz Popper'in burada en ilginç tezi, Üçüncü Dünyanın insan ürünü fakat nisbi özerk bir dünya olduğunu ileri sürmesidir. En çok şimşeği de bu tezi çekmiştir.(3) Bu eleştirmenlere göre Popper dünyayı ontolojik açıdan farklı üç parçaya bölmekte, genel ve soyut olarak bu dünyanın özerk olduğunu savunmakta, ve sonra da (bilimsel) bilginin bu dünyaya salt ait olmakla

nesnellik kazandığını ileri sürmektedir. Bu yoruma bakılırsa, bilginin nesnelliğini garantileyen şey üçüncü dünyanın özerk olmasıdır, çünkü üçüncü dünyanın özelliklerini birinci ve ikinci Dünyanın özelliklerine indirgemek ve onlarla açıklamak olanaksızsa, üçüncü dünyanın öğeleri bağımsız ve nesnel bir varlığa sahip demektir. Popper'ı eleştirenler devamla Popper'in özerklik argümanının geçersiz olduğunu ve böylece üç dünya kuramının (dolayısıyla bilginin nesnelliğinin) reddedilmesi gerektiğini iddia etmektedirler.

Bu yorum kısmen doğru olmakla birlikte, özünde yanıltıcıdır. Yazımda bilginin nesnelliğini açıklayan şeyin ontolojik özerklik olmadığını göstermeye çalışacağım; tersine, Popper'ı problemleri, kuramları ve eleştirel argümanları özerk bir alan olarak görmeye iten şey bilginin nesnelliğidir. Popper bu alanın sistematik bir biçimde incelenmesiyle epistemoloji, metodoloji ve tarihsel anlayış konularına ışık tutulabileceğine inanır. Bu nedenle, üçüncü dünyanın özerkliğine getirilen eleştiriler bilginin nesnelliğini zedelemez.

Kanımca Üçüncü Dünyanın özerkliği ontolojik bir tez olarak anlaşılmamalıdır. Popper bu konuda pek açık değil. Bazen üçüncü dünyanın tamamen bağımsız bir varlığa sahip olduğunu iddia eder görünür (*Nesnel Bilgi*, s. 107), bazen de "dünya" sözcüğünün pek ciddiye alınmaması gerektiğini söyler (agy, s. 161). Üçüncü Dünyanın özerkliğini ontolojik olarak değil de mantıksal bir özerklik olarak anlamak daha doğrudur. Bu hem daha tutarlı olur, hem de Popper'ın görüşlerinin ruhuna uygun olarak bilginin nesnelliğini merkeze yerleştirir.

2. Popper'ın Sorunsalı

Popper "tarihsel anlayışın ana amacı tarihsel bir problem–durumunun (sorunsalın) hipotetik olarak yeniden inşa edilmesidir" der.[4] O halde Popper'ı anlamak için iyi bir Popperci gibi davranmalı ve sormalıyız:

(i) Geleneksel felsefenin bilgi problemi neydi?

(ii) Popper hangi problemi çözmeye çalışmaktadır?

(iii) Üç dünya kuramı Popper'ın problemini çözmeye nasıl yardımcı olmaktadır?

Bilindiği gibi geleneksel felsefeye bilgiyi "doğrulanmış doğru inanç" (justified true belief) olarak tanımlar. Bir inancın bilgi sayılabilmesi için doğru olması yetmez; bu inancın gerekçelendirilmesi, temellendirilmesi, kısaca doğrulanması da gerekir. Diyelim ben şu kavanozdaki ceviz sayısının 25 olduğuna inanıyorum. Varsayalım ki kavanozda gerçekten o sayıda ceviz bulunsun. Bu durumda benim kavanozdaki ceviz sayısını biliyor sayılmam için bir de bu doğru inancımı temellendirmem gerek. Aksi halde "atıp tutturmak" ile bilmek arasında bir ayrım çizemezdik. Örneğin cevizleri saymak inancımı doğrulamanın bir yolu olabilir. Ancak saydıktan ve 25 sayısını bulduktan sonra biliyor sayılırım.

Gettier-tipi karşı-örneklerin yolaçtığı sorunları bir kenara bırakırsak, Popper'a göre asıl sorun doğrulama kavramındadır. Çünkü geleneksel felsefeci doğrulamaktan, kesin ve yanılmaz biçimde doğrulamayı anlar; aksi halde doğrulamanın bizi bilgiye ulaştıramayacağına inanır. Eğer bilginin bilgi olabilmesi için ille de kesinlikle doğrulanmış olması gerekiyorsa, ya rasyonalist ve ampiristlerin iddia ettikleri gibi doğru bilgiye giden şaşmaz bir yol vardır ve amaç bu yolun ne olduğunun keşfedilmesidir; ya da kuşkucuların iddia ettiği gibi bilgi olanaksızdır. Alan Musgrave geleneksel epistemoloji tarihinin böyle bir yol bulma çabalarından ve sürekli yenilgilerden ibaret olduğunu savunmuştur.(5) Bu amaçla rasyonalistler "açık ve seçik fikirlere" başvurmuş, ampiristler ise algısal deneyim üzerinde sarsılmaz bir temel inşa etmeye çalışmışlardır. Ancak Musgrave'in gösterdiği gibi her iki kamp da bilgiyi öznel-kişisel kılmıştır.

Öte yandan Popper'a göre bilginin nesnel niteliğini yadsıyan ya da göz ardı eden her türlü görüş temelden yanlıştır. Öyleyse Popper'ın sorunsalı şöyle ifade edilebilir: bilgi kavramı nasıl yorumlanmalıdır ki nesnel niteliğini kaybetmesin? Nesnel bilgi nasıl mümkündür? Popper bu sorulara kendi yanlışlamacı felsefesi çerçevesinde yanıt arar.

Vardığı sonuç şudur: bilgi geleneksel epistemolojinin iddia ettiğ gibi iki-terimli bir özne (inanan)-nesne (inanılan) ilişkisi değildir. Popper "S öznesi p önermesini biliyor" ifadesinin yukarda gördüğümüz gibi geleneksel biçimde çözümlenmesinin yanlış olduğunu düşünür çünkü bu çözümleme p'nin önermesel içeriği ile S'nin içinde bulunduğu psikolojik hali birbirine karıştırır. Oysa önerme içeriği mantıksal, öznenin psikolojik hali ise zihinsel bir şeydir ve bunlar farklı özelliklere sahiptir. Popper içerik ile bu içeriğe karşı öznenin zihinsel tavrını birbirinden ayırdıktan sonra, bilgiden, bilen öznenin zihinsel durumundan tamamen bağımsız olarak bu içeriğin anlaşılması gerektiğini söyler.

Ancak sözkonusu ayrımın ontolojik değil, mantıksal bir ayrım olduğuna dikkat edilmelidir. Başka bir deyişle, Popper bilen özne olmadan bilgi varolabilir demek istemiyor. Elbette bilgiyi insan üretir. Ama bilgi sıfatıyla bilgi mantıksal özellikleri ile açıklanmalıdır. Bilginin nisbi özerkliğinin sebebi de bu özelliklerdir. İnanç içerikleri tamamen tahminlerden (conjectures) ibarettir; bir tahmin ya doğrudur ya da yanlış; ya çürütülmüştür ya da henüz çürütülememiştir; diğer tahminlerle ya tutarlıdır ya da tutarsızdır. Bütün bunlar nesnel biçimde, hiç değilse kısmen mantık yoluyla ele alınabilir sorunlardır. Popper "bilen özneden bağımsız bir epistemoloji"den işte bu anlamda sözeder.

Kuşkusuz tahminleri biz ortaya atarız. Dünyayı kavramsal şemalarımıza uydurmaya çalışırız. Sınanmış ve yanlışlanamamış tahmin ve hipotezlerimizin, kuramlarımızın ve bunların çözmeye çalıştıkları problemlerin tümü birlikte bilimsel bilgiyi meydana getirir. Kesin ve nihai doğrulanma diye birşey mümkün değildir. Bilgi doğrulama ile değil yanlışlama ile elde edilir ve bir ku-

ram ya da hipotez ne denli başarıyla sınanmış olursa olsun, sonsuza dek tahminsel (conjectural) özelliğini kaybetmez.

Demek ki Popper'ın nesnel bilgi anlayışı geleneksel epistemolojinin sorunsalını ortadan kaldırmayı amaçlar. Popper "S p'yi biliyor ancak ve eğer (1) S p'ye inanıyorsa, (2) S p'yi doğrulayabiliyorsa, (3) p doğruysa, (4)..." biçimindeki şemanın tamamlanamayacağını ya da bilginin bu şekilde döngüselliğe düşmeden tanımlanamayacağını iddia etmez; bu şemanın (tamamlanabilse bile) bilimsel bilgi konusunda bizi aydınlatamayacağını savunur. Ona göre bilimsel bilgiyi anlamak için kuramlarımızın nasıl değiştiğini, eskilerinin nasıl ve neden terkedilip yenilerinin nasıl ve neden kabul edildiğini, bu kuramların bilimsel problemleri nasıl çözdüğünü ve yeni problemlere nasıl yolaçtığını anlamak gerekir. Bilimdeki temel sorunlar bunlardır ve geleneksel epistemolojinin yaklaşımından tümüyle farklı soruları öne çıkarır: Kuram tutarlı mıdır? Ortaya koyduğu problemleri çözebiliyor mu? Gözlem ve deney sonuçları kuramı yanlışlıyor mu? vb. Geleneksel epistemoloji bu sorulara verilebilecek tüm cevapları yukardaki şemada (2)'nin altında toplayarak bilimin en canalıcı sorularını gözardı eder.

Popper'ın özetlemeye çalıştığım yaklaşımı, tarihsel açıklama konusunda psikolojizme karşı ciddi bir seçeneği de olanaklı kılar. Psikolojizm tarihsel olayları, büyük ölçüde, bireylerin hırs, tutku, vb. gibi psikolojik özellikleri ile açıklar. Popper'ın üçüncü dünya yaklaşımı ise psikolojik açıklamalardan mümkün olduğu kadar kaçınılması gerektiğini söyler ve tarihsel anlayışın geçmiş olayların zihinde yeniden canlandırılmasından oluştuğu görüşünü reddeder. Popper'a göre tarihsel açıklama "durumsal analiz"le sağlanabilir. Durumsal analiz tarihsel aktörün içinde bulunduğu nesnel problem–durumunu (sorunsalını) aktörün gözüyle yeniden inşa etmeyi amaçlar. Bu yeniden inşa soyut ve daha önemlisi idealize bir inşadır. Aktörün problem–durumu inşa edildikten sonra bu duruma uygun ideal davranış saptanır ve gerçek aktörün davranışı ile karşılaştırılır. Bu iki davranış çakıştığı ölçüde gerçek aktörün davranışı anlaşılmış ve açıklanmış olur. Örneğin Galile'nin gel–git olayını neden ayın çekim gücüyle değil de (üstelik bu tür açıklamalardan haberdar olmasına rağmen!), dünyanın kendi etrafında dönmesiyle açıklamaya çalışmış olduğunu soralım. Durumsal–analizi uygulayarak önce Galile'nin problemini saptayalım: gel–git olayının açıklanması. Şimdi de Galile'nin nesnel problem–durumunu inşa etmeye çalışalım. Bir defa Galile bir Kopernikçi, amacı da Kopernik'in güneş–merkezli sisteminin doğru olduğunu göstermek. Bu sistemde dünya hem kendi etrafında hem de güneş etrafında dönen alelade bir gezegen. Dahası bu sistem mekanik-fiziksel bir modele dayanıyor; yani cisimlerin birbirlerini etkilemeleri daima değme–çarpma ile oluyor. Galile durumu nasıl görüyor? Gel–git olayının ayın çekim kuvvetiyle açıklanabileceğini bildiği halde, uzaktan çekimin mekanik–fiziksel bir evren modelinde gizemli, büyülü (occult) bir kavram olduğunu düşünerek böyle bir açıklamayı reddediyor ve yerine bu modele uygun bir açıklama öneriyor. Buna göre gel–git olayı-

na dünyanın kendi etrafındaki dönüşü neden olmaktadır. Böylece Galile Kopernikçi sisteme dolaylı bir destek de sağladığını düşünür. Gerçekten, gel–git problemini çözmeye çalışan, Galile'nin durumunda olan ve o durumu Galile gibi gören rasyonel her insan da Galile gibi davranacaktır. Popper'a göre Galile'nin davranışının durumsal açıklamasının önemli bir avantajı, psikolojik etkenlere hiç başvurmaksızın Galile'nin davranışının rasyonelliğini göstermesidir.

Popper psikolojik etkenlere dayanan hipotezlerin sınanmalarının çok güç olduğunu düşündüğü için bu tür hipotezlere yüz vermez. Yoksa hırs, kıskançlık, vb. etkenlerin etkisi altında hareket etmenin usdışı olmasından değil. Popper insan davranışlarını açıklarken, işte bu nedenle problemlere ve nesnel problem-durumlarına eğilir.

Ne var ki durumsal–analiz üç dünya kuramı ile kolay bağdaşmaz. Bunun iki sebebi var: birincisi, Popper problemlerin nesnelliğini varsayar fakat bu konuda bir argüman ileri sürmez. Problemler bizde uyandırdıkları şaşkınlık ve benzeri duygulardan bağımsız olarak bütünüyle nesnel biçimde betimlenebilir mi? Nedir problem? Popper bu sorulara yanıt vermediği ölçüde durumsal–analiz ile üç dünya kuramı arasında yeterli bir bağ kuramamış olur. İkincisi, tarihsel aktörün durumunun inşası ile bütünüyle nesnel bir açıklama arasında bir gerilim vardır. *Nesnel Bilgi* nesnel problem durumunu vurgularken, Popper'ın daha önceki yazıları problem–durumunu aktörün algıladığı biçimiyle öne çıkarır. Noretta Koertge'nın belirttiği gibi, Popper'ın önceki yazılarında "açıklamanın merkezinde yer alan durum aktörün nesnel fiziksel–fizyolojik–psikolojik durumu değil, aktörün kendi durumu hakkındaki düşüncesidir (teorisidir)."[6] Aktörün kendi durumunu algılayışı elbette beklentileri, inançları, dürtüleri gibi öznel bir takım etkenlere bağlı olacağından, problem–durumunun inşası da bunları dikkate almak zorunda kalacak ve bütünüyle nesnel bir üçüncü dünya yaklaşımı pek mümkün olamayacaktır.

Ancak hemen soralım: yukarıda söylediklerimiz açıklamanın bütünüyle öznel olduğunu mu gösterir? Bu nesnellikten ne anladığımıza bağlı. Şimdi o konuyu tartışacağım.

3. Bilimsel Bilginin Nesnelliği

Popper nesnellik konusunda iki uç görüş olduğuna dikkat çeker. Bunlardan birine göre bir önermenin, görüş ya da kuramın nesnel olması demek gerçekliğe uygun düşmesi demektir. Bir başka deyişle nesnellik doğrulukla örtüşür. Bir önerme gerçekliğe uygunsa, bireylerin öznel istek ya da amaçlarına bağlı değildir, yani nesneldir. Popper doğruluktan gerçekliğe uygunluğu anladığı ve doğruluk kavramının bilimde son derece önemli bir rol oynadığına inandığı halde, bu tür bir nesnellik anlayışından kaçınır. Çünkü, der, bir önerme ya da kuramın doğru olduğundan asla emin olamayız. Popper'ın yanlışlamacı yaklaşımının bütün özü budur. Eğer önerme ya da kuramın doğruluğun-

dan emin değilsek, nesnelliğinden de emin olamayız. Nesnellik erişilmez olur.

Öbür uçta ise nesnelliğin bireyin tarafsızlığından ibaret olduğunu savunan anlayış vardır. Yukarıdaki anlayış nesnelliği, deyim yerindeyse, dış dünyada ararken, bu görüş insanın kafasının içinde arar. İnsan sorunlara ancak açık bir kafayla yaklaşabiliyorsa, kişisel eğilim ve inançlarını bir kenara koyabiliyorsa nesnel olabilir; aksi halde öznellikten kurtulamaz. Popper bu anlayışa da karşı çıkar, çünkü bu anlamda bir nesnellik hayaldir. İnsan hiçbir zaman önyargılarından ya da eğilim ve inançlarından bütünüyle kurtulamaz. Hiç kimse bu anlamda tarafsız değildir ve olamaz da. Kaldı ki, bu tür bir tarafsızlık mümkün olsa bile nasıl sağlanacaktır? Bu konuda somut bir önerisi yoktur tartıştığımız anlayışın.

Popper bu iki görüşe de karşı çıktıktan sonra kendi görüşünü ortaya atar: "Nesnel bir kuram derken, tartışılabilen, rasyonel eleştiriye tabi tutulabilen, tercihan sınanabilen bir kuramı kastediyorum."[7] Başka bir yerde de şöyle yazar: "Nesnellik, bilimsel yöntemin toplumsal yanıyla, bilimin ve bilimsel nesnelliğin tek bir bilim adamının nesnel olma çabasından kaynaklanmadığı (ve kaynaklanamayacağı), ancak birçok bilim adamının dostça ya da düşmanca işbirliğinden doğduğu gerçeğiyle yakından ilintilidir. Bilimsel nesnellik bilimsel yöntemin nesnelliği (inter–subjective anlamında–y.n.) olarak betimlenebilir."[8]

Bir başka deyişle, kuram ve hipotezlerimizi ortaya atarız. Böylece onları herkesin anlayıp eleştirme imkânı doğar. Gerekli donanıma sahip herkes ileri sürülen görüşlerin mantıksal açıdan tutarlı olup olmadığını, ampirik açıdan ise gözlem ve deney sonuçlarıyla uygun olup olmadığını sorgulayabilir, onları eleştirebilir. Bilimsel bilginin nesnelliği, ilke olarak herkesin böyle bir uğraşı yürütebilecek olmasından, eleştirilebilir olmasından kaynaklanır. Bilginin nesnel olması bireylerin tümünden birden bağımsız olması değil, tek tek bireylerden bağımsız olması demektir. Bilginin kamusal niteliğinin anlamı budur.

Popper'ın yaklaşımı diğer iki uç yaklaşıma oranla daha üstündür. Bir defa, Popper'ın önerdiği anlamda nesnellik bilim adamının tamamen tarafsız olması anlamına gelmemekle birlikte, öznelliğe düşmez; çünkü mantık ve sınama yoluyla önyargılar ve peşin hükümler elenebilir. İlginç olan şu ki, Popper'ın yaklaşımı, nesnelliği açık–görüşlülük ve tarafsızlık olarak anlayan görüşün özünde yatan fikre gerçek içeriğini verir: bu da eleştiri karşısında insanın kuram ya da hipotezini değiştirmesi ya da tümden bırakmasından başka birşey değildir. İkincisi, Popper'ın nesnellik anlayışı dünyayı oluşturan nesnelerin ve bunlar arasındaki ilişkilerin dayattığı koşulları dikkate alır. Gerçeklik ve doğruluk, kuram ve hipotezlerimizin kabul edilebilirlik sınırlarını çizerek düzenleyici bir rol oynar. Son olarak şu da söylenebilir: Popper'ın anlayışı nesnelliğin bir derece işi olduğunu vurgular. Bir kuram ya da hipotez ne denli sıkı bir biçimde sınanabiliyorsa, o kadar nesnel demektir. Bu durumda bir ku-

ram diğerinden daha nesnel olabilir. Oysa diğer nesnellik anlayışları buna pek izin vermez. Onlara göre bir kuram ya nesneldir ya da değildir, ara bir yol yoktur.

4. Neden Üç Dünya

Buraya kadar tartıştıklarımızdan Popper'ın bilgiyi neden üçüncü dünyaya yerleştirdiğini sanırım görebiliriz.

(i) Bilginin birinci dünyaya ait olduğunu varsayalım. Bu durumda bilgi fiziksel nesnelerin sahip olduğu (zihinden bağımsız olma, süreklilik vb.) tüm özelliklere sahip olacaktır. Ne var ki, bu yol Popper'a kapalıdır. Çünkü o bilginin, doğal bir nesneden farklı olarak, insanlar tarafından üretildiğine inanır. Üstelik, bilgi gerçekten birinci dünyaya ait olsaydı, bilimsel buluşlar coğrafik buluşlara benzer, bilginin birikimi "gerçeklerin" üst üste yığılmasından ibaret olur, bilimsel devrimlere gerek kalmazdı. O halde, bilgi birinci dünyaya ait değildir.

(ii) Varsayalım ki bilgi ikinci dünyanın bir öğesidir. Öyleyse, bilginin insan–ürünü olması kolayca açıklanabilir. Ancak bu sefer de bilginin nesnelliği tehlikeye düşer; İkinci dünya zihinsel hal ve süreçlerden oluştuğuna göre bilgi de bu hal ve süreçlerden oluşacaktır. Ancak bunlar paylaşılamayacağına göre bilginin paylaşılması olanaksızlaşacaktır. Bu da bilginin nesnelliğini yitirmesi demektir. Benzer koşul ve algıların benzer kuram ve hipotezlere yolaçtığı gibi son derece kuşkulu bir varsayımda bulunmadıkça nesnellikten sözedilemeyecektir. O halde, bilgi ikinci dünyada değildir.

(iii) Eğer bilgi birinci ve ikinci dünyaya indirgenemeyecek bir takım özelliklere sahipse (ya da metaforik bir dille söylersek, bilgi ne "içimizde" ne de "dışımızda" ise), başka bir dünyada demektir. Popper bu dünyaya üçüncü dünya diyor.

Popper'ı üçüncü bir dünyanın varlığını tanımaya iten şey, bilginin ikili yapısıdır. Bilgi hem insan ürünüdür, hem de nesne–gibidir. Yukarıda verdiğim argüman üçüncü dünyanın ontolojik bir özerkliği olduğunu kanıtlamaz elbette. Ama sanıyorum neden fiziksel ve zihinsel dünyalardan ayrılması gerektiğini göstermektedir. Üçüncü dünyanın hem insan–ürünü hem de nesne–gibi olması ona bir takım farklı özellikler katar. Tutarlılık, mantıksal çıkarsanabilirlik bunların en önemlilerindendir. Bu ve diğer indirgenemez özelliklerdir ki Popper'ı bir üçüncü dünya postüle etmeye itmiştir.

Üçüncü Dünya bir gölge–dünya olarak görülmemelidir. Kuramlar, argümanlar ve problemler özerk bir varlığa sahip olmasalar da, en az atomlar kadar gerçektir. Bir şeyin özerkliğini reddetmek onun gerçekliğini ("real" olmasını) reddetmek anlamına gelmez. Nitekim Popper otobiyografisinde şöyle yazar: "Fiziksel nesnelere etki edebilen (...) ve fiziksel nesneler tarafından etkilenebilen her şeye gerçektir demeye hazır görünüyoruz. Ama Maxwell ve Hertz'in kuramları gibi kuramlar, yani üçüncü dünyanın nesneleri fiziksel

dünyayı büyük ölçüde değiştirmiştir. O halde bu nesnelere de "gerçek" demek gerekir."[9] Sonuçta Popper'a göre nedensel güce sahip olan her şey –ister soyut olsun ister somut– gerçektir. Üçüncü dünya, örneğin teknoloji yoluyla diğer iki dünyayı etkileyebildiği için gerçek sayılmalıdır.

Bu argümanın felsefi gerçekçilik açısından ilginç sonuçları var. Örneğin Ian Hacking'e göre "gerçek" (real) sözcüğü bir zıtlığı dile getirir.[10] Kimi materyalistler, diyor Hacking, molekül gibi madde parçalarını, alan ya da kuvvet çizgileri ile karşılaştırmak isteyebilirler; bu durumda onlara göre moleküller gerçek, alan ve kuvvet çizgileri gerçek değildir. Öte yandan nedenselci felsefeciler ise nedensel güç olan her şeyin gerçek olduğuna inanabilirler; onlara göre kuvvet çizgileri de alanlar da hatta kurumlar da gerçektir. Popper bir nedenselcidir. Üç dünya arasında nedensel ilişkiler olduğu için onların gerçek olduğuna inanır.

Popper'ı eleştiren felsefecilerin asıl itirazları üçüncü dünyanın özerkliğine yöneliktir. Bu yüzden önce Popper'ın bu konudaki en gözde argümanına bakalım: "Bir kuramı biz yarattığımız halde, beklenmedik ve istenmeyen sonuçlar ortaya çıkabilir. Örneğin, doğal sayıları biz yaratmış olabiliriz. (...) Ama asal sayıların varlığı bizim bulduğumuz bir şeydir. Orada öylece durur ve değiştiremeyiz. Bizim yarattığımız bir şeyin niyet etmediğimiz halde ortaya çıkan beklenmedik bir sonucudur. (...) Asal ve tam kare sayılar ve daha başka birçok sayı bizim yardımımız olmadan üçüncü dünyanın kendisi tarafından 'yaratılmıştır'. O yüzden 'özerktir'."[11]

Ünlü fizikçi Henrich Hertz matematik konusunda benzer bir düşünceyi çok çarpıcı bir biçimde şöyle dile getirir: "İnsan, bu matematiksel formüllerin bağımsız bir varlığı ve kendi zekâları olduğu, bizden ve hatta onları bulanlardan daha akıllı oldukları, içlerine bizim koyduğumuzdan daha fazlasını geri verdikleri duygusundan kaçamıyor."

Popper'ın argümanı şöyle eleştirilmiştir: kuramlarımızın beklenmedik sonuçlara yolaçması, özerk bir biçimde geliştikleri anlamına gelmez. Örneğin Anthony O'Hear matematiğin özerk olmasını matematiğin kurallarına bağlar, ve matematikçinin faaliyetinin kurallara uyma eğiliminden bağımsız olamayacağını belirtir. Kurallara uyma eğilimi bir davranış eğilimidir ve ikinci dünyaya aittir. Şu halde, Popper'ın argümanı üçüncü dünyanın özerk olduğunu göstermez. Buna karşı, önerdiğim üzere, sözkonusu özerkliğin ontolojik değil, mantıksal olduğu kabul edilirse, O'Hear'ın itirazı geçersizleşir. Yani, üçüncü dünya ontolojik anlamda bağımsız bir varlığa sahip değilse de, mantıksal anlamda özerktir denebilir. Mantıksal özerkliğin sebebi üçüncü dünyanın kimi özelliğinin fiziksel ve zihinsel nesneler dünyasının özelliklerine indirgenememesidir.

Gerçekten Popper ontolojik bağımsızlık tezinden vazgeçmelidir. Aksi halde, üç dünya arasında nedensel ilişkileri açıklamak son derece zor olurdu. Kanımca tek bir dünyada yaşadığımızı ve aynı dünyada hem fiziksel, hem zihinsel, hem de matematiksel nesnelerin yeraldığını kabul etmeliyiz. Aynı zaman-

da, bunların farklı özellikleri olduğunu ve bu yüzden birbirlerinden mantıksal olarak dikkatle ayırdedilmeleri gerektiğini belirtmeliyiz.

Öte yandan, şunu da vurgulamak gerekir ki, bilginin nesnelliği tezi üçüncü dünyanın özerkliği tezinden bağımsız olarak savunulabilir. Çünkü nesnelliğin özü sınanabilirlik ve eleştirilebilirliktir. Kuramlar bağımsız bir varlığa sahip olmasalar da, bu anlamda nesnel olabilirler. Bu bakımdan bilginin özerk bir dünyada yeraldığı için nesnellik kazandığını düşünmek yanlıştır.

5. David Bloor ve Nesnellik

Üç dünya kuramını ciddiye alan felsefecilerden biri David Bloor'dur. David Bloor üçüncü dünyanın aslında toplumsal dünya olduğunu söyler ve Popper'ın görüşlerini bu doğrultuda yeniden yorumlar. Örneğin, "Popper Üçüncü Dünya insan ürünüdür ama onu yaratanlara etkide bulunur derken, benzer biçimde toplumsal düzenlemelerin de insan ürünü olduğunu ama bizi sınırladığını söylemek mümkündür," ya da "Popper'a göre anlama özünde üçüncü dünya nesneleri ile iş yapmaktır. Bu, entelektüel etkinliğimizin toplumsal olarak paylaşılan anlamlarla gerçekleştiği anlamına gelir" diye yazar.[12]

Bloor üçüncü dünyayı toplumsal dünya ile özdeşleştirdikten sonra "nesnel olmak toplumsal bir kurum olmaktır" sloganını ortaya atar. Bloor'a göre nesnelliğin toplumsal olmasında şaşılacak bir yan yoktur çünkü nesnellik toplumsal kurumlaşmadır: "Kimi inançlarımızın kişiye bağlı olmayan ve değişmez niteliği, bu inançların toplumsal kurumlar olmasından kaynaklanır."[13] Buna göre, bir topluluğun söylemini ve ortak pratiklerini yansıtan her inanç nesneldir. "Irmağın bu tarafındaki kabile bir tanrıya, öbür tarafındaki kabile başka bir tanrıya tapıyor olsun. Eğer tapınma kabile pratiğinin değişmez bir özelliğiyse, tanrılardan sürekli sözediliyorsa, her iki inanç ta nesneldir derim."[14] Görülüyor ki ne kadar topluluk varsa o kadar değişik nesnellik türü vardır, ve nesnellikteki bu çeşitlilik kurumların çeşitliliğinden kaynaklanır.

Bloor'un üçüncü dünyayı toplumsal dünya ile özdeşleştirme önerisini kabul etsek bile, nesnellik konusunda söylediklerini kabul etmek zorunda değiliz, hatta kabul etmemeliyiz. Çünkü bu anlayışa göre toplumsal söylem ve pratiğin parçası olan her inanç, ister demokratik ister otoriter olsun, nesneldir. Bence bu son derece yanlış ve sakıncalı bir sonuçtur. Bloor'un nesnellik anlayışı böyle bir sonucu içerdiği için reddedilmelidir.

Burada bir noktaya dikkat etmek gerek. Toplumsal bir söylemin ya da pratikler bütününün nesnel olduğunu söylemek bir şeydir; bir inanç, görüş, hipotez, ya da kuramın nesnel olduğunu söylemek başka şey. Birinci durumda nesnellik derken söylem ve pratiklerin *içeriği* değil, bizatihi varlığı kastedilmektedir. Bu anlamda istenirse elbette "nesnel bir varoluştan" sözedilebilir. Ancak ikinci durumda, yani bir görüş ya da kuramın nesnel olmasından sözetmek o görüş ya da kuramın *içeriğinden* sözetmektir. Bu anlamda nesnellik

ise, birinciden farklı olarak, sınanabilirliği ve eleştirilebilirliği gerektirir. Bir kuram birinci anlamda nesnel olsa bile ikinci anlamda nesnel olmayabilir. Parapsikoloji, transmeditasyon, "bilimsel" yaratılış efsaneleri bunun en iyi örnekleridir. Dünyada birçok insan bu söylem ve pratikler doğrultusunda hareket etmekte, bir takım inanç ve düşüncelere sahip olmaktadır. Aklı başında hiç kimse bu tür söylem ve pratiklerin nesnel varlığını yadsıyacak değildir. Ancak bunlardan doğan inanç ve düşüncelerin içeriğine baktığımızda, ne kolay kolay sınanabilir ne de rasyonel eleştiriye açık olduğunu görürüz. O halde, içerikleri bakımından nesnel sayılamazlar.

Bloor nesnel olmayı toplumsal olmakla özdeşleştirerek, nesnellik ile onu mümkün kılan koşulları birbirine karıştırıyor. Bu koşulların toplumsal olduğu doğrusundan, nesnelliğin toplumsal kurum olduğu yanlışını çıkarıyor. Ne var ki, nesnellik derken sadece "değişmezliği, yerleşikliği, kişiden bağımsız olmayı" kastetmiyoruz. Bu kavram hem betimleyici (örneğin, "bilimsel bilgi nesneldir"), hem de kural koyucudur (örneğin, "bilimsel bilgi nesnel olmalıdır"). Neden nesnel görüş ya da kuramları öznel olanlara tercih ederiz? Neden kuramlarımızın olabildiğince nesnel olmalarına özen gösteririz? Çünkü nesnel kuramlar, eğer doğruysalar, bize doğruya daha çabuk ve emin biçimde yaklaşma; yanlışsalar, yanlışlıklarını daha çabuk ve daha kolay gösterme şansı verirler. Popper'ın nesnellik konusundaki görüşünü çekici kılan tam da bu noktadır. Oysa Bloor'un yaklaşımında, inanç ya da kuramlarımızla bunların sözettiği nesneler arasındaki canalıcı bağ kopmuştur; dünyayı oluşturan nesnelerden kuramlarımıza uzanan o düzeltici geri-besleme mekanizması kaybolmuştur. Böyle bir mekanizma olmadan kimi kuramları nesnel diye taçlandırmak, nesnelliği istemek için bir sebep göremiyorum.

NOTLAR:

(1) *The Philosophy of Karl Popper,* (Ed.) P. A. Schilpp, Open Court, La Salle, 1974, s.110

(2) Bkz. *Objective Knowledge,* Clarendon Press, Oxford, 1975, s.106-107.

(3) Bkz. L. Cohen, "Some Comments on Third World Epistemology", *British Journal For the Philosophy of Science,* 1980, s.175-180; P. Feyerabend, "Popper's Objective Knowledge", *Inquiry,* 1975, s.475-507; A. O'Hear, *Karl Popper,* Routledge and Kegan Paul, London, 1982.

(4) *Objective Knowledge,* s.170.

(5) A. Musgrave, "The Objectivism of Popper's Epistemology", *The Philosophy of Karl Popper,* s.506-596.

(6) N. Koertge, "Popper's Metaphysical Research Program for the Humman Sciences", *Inquiry,* 1975, s.442.

(7) *The Philosophy of Karl Popper,* s.110.

(8) *The Open Society and its Enemies,* Princeton University Press, Princeton, 1971, s.217.

(9) *The Philosophy of Karl Popper*, s.147.

(10) I. Hacking, Representing and Intervening, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s.40.

(11) *The Philosophy of Karl Popper*, s. 147-48.

(12) D. Bloor, "A Sociological Theory of Objectivity", *Objectivity and Cultural Divergence*, (Ed.) S.C. Brown, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, s.232-33.

(13) "A Sociological Theory of Objectivity", s.245.

(14) "A Sociological Theory of Objectivity", s.236.

Çotuksöken, Betül (1990). "Felsefede Bilimsel Söylem mi Yoksa Felsefi Söylem mi?" Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 95-101.

-FELSEFEDE BİLİMSEL SÖYLEM Mİ YOKSA FELSEFİ SÖYLEM Mİ?-

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

Yaman Örs'ün "Felsefede Bilimsel Söylem" (1) başlıklı yazısı her ne kadar daha önce *Felsefe Tartışmaları*'nın *6. Kitap*'ında yayımlanmış yazılarla (2) ilgili gibi görünüyorsa da; yazar aslında burada felsefe üzerine felsefe yapmanın önemini dile getiriyor. Yazı boyunca, adı geçen diğer yazılar sıçrama tahtası yapılarak, felsefenin neliğine ilişkin düşünceler sergileniyor ve bu arada da yazar, belirgin bir biçimde, daha önce kaleme aldığı *"Felsefede Ne, Neden, Nasıl?"* (3) adını taşıyan yazısına anıştırmalarda bulunuyor. Henüz yayımlanmamış olan bu bildiri metni, Yaman Örs'le bu bağlamda sürdürülecek olan tartışmada büyük önem taşıyor. Çünkü yazı boyunca sık sık alıntılar yapılacak olan bu metin, Yaman Örs'ün bu konudaki düşüncelerinin yer aldığı asıl kaynağı oluşturuyor. (Bundan böyle adı geçen yazı için kısaca F.N. denilecektir.)

Adı geçen yazının ana soruları ve bu sorulara yol açan anasavları nelerdir? Hiç kuşkusuz burada, bu geniş içerikli metnin, sadece tartışma açısından önemli olan kesitleri değerlendirilecektir; dolayısıyla amaç yazının tümünü serimlemek değildir.

Yaman Örs'e göre filozoflar, felsefe üzerine felsefe yapmanın pek de gerekli olmadığını ileri sürerken hiç de haklı değiller: "(...) filozoflar, genel olarak bilim, tek tek bilimler, tıp gibi uygulamalı bir alan, sanat dalları vb. önde gelen insan etkinlikleri üzerinde konuşmak, onları kendi açılarından irdelemek, temellendirmek konusunda büyük çabalar gösterirken kendi alanlarında buna sanki pek gerek duymamaktadırlar." (F.N.) Gerçekten de Yaman Örs'ün vurguladığı gibi bu gerek duymayışın pek de haklı gerekçeleri olamaz gibi görünüyor. Ancak durum, gerçekten de böyle mi? Başka bir deyişle filozoflar felsefenin neliği üzerine düşünmüyorlar mı? Yoksa onların yapıp ettiği -dolaylı ya da dolaysız- felsefeye ilişkin tasarımlarını dile getirmek değil mi? Her filozofun felsefesi, felsefenin neliğine ilişkin bir yanıt değil mi temelde?

Her filozof, oluşturduğu söylemle, "ben işte felsefeden bunu anlıyorum" demek istemiyor mu? Kısaca şu denemez mi: filozof açık seçik olarak felsefe üzerine felsefe yapmayı, onu temellendirmeyi amaçlamasa bile felsefeden neyi anladığını, felsefeye ilişkin bilincini, bilinçli tutumunu işbaşında bir etkinlik olarak göstermektedir. Platon'dan Carnap'a değin hangi filozof 'felsefe nedir?' sorusuna gizli ya da açık yanıt vermiyor ki? Hangi felsefi tutum söz konusu olursa olsun, ister bilime dayalı söylemler, ister bilim dışı tutumlara dayalı söylemler benimsensin, tüm filozoflar 'felsefe nedir?'e yanıt vermektedirler yapıp ettikleriyle.

Nitekim Yaman Örs de kendini yakın hissettiği B. Russell'ı, H. Reichenbach'ı ve ayrıca J. Wisdom'ı bu çabaya ilişkin birer örnek olarak gösteriyor. Öyleyse felsefenin neliğine ilişkin bilinç, felsefi etkinlikte ilk adımdır ve belirleyicidir. Kendini, sadece başka görüşleri aktarmakla yükümlü görenler ne yazık ki bu önemin farkına varamamaktadırlar; böylelerinin özgün felsefe yapma umudunu taşımaya da hakları yoktur doğal olarak.

Benimsediği felsefi tavır gereği –özellikle Reichenbach'ın etkisinden dolayı– felsefeyi özellikle bilimle karşılaştırıp, bilimsel çalışmaları güden yöntembilimin sorularının burada da yol gösterici olabileceğini ileri süren Yaman Örs, bu bağlamda şu görüşleri ortaya koyuyor; "(....) yöntembilimin üç temel sorusu olan 'ne?', 'neden?', 'nasıl?' sorularına felsefenin kendisi için de yanıt aramaya çalışmak birçok filozof için gereksiz bir çaba olabilir. (Biraz önce bunun hiç de gereksiz bir çaba olmadığı bir ölçüde gösterilmeye çalışıldı. –B.Ç.–) Ancak filozofların da kendilerine etkinlikleriyle ilgili olarak 'ben ne yapıyorum?', 'bunu neden yapıyorum?', 'nasıl yapıyorum?' sorusunu sormaları kaçınılmaz olsa gerektir?" (F.N.) (Bu arada şunu da eklemek gerekli gibi görünüyor: soruların tam da bu biçimde sorulması felsefe için bir zorunluluk değildir; çok çeşitli soru biçimleri ortaya konabilir bu çerçevede; yeter ki felsefeye ilişkin bilinç sergilenme olanağını bulsun. –B.Ç.–)

Yazı boyunca Yaman Örs, bu üç ana soruyu irdelemekte ve burada ölçütü de, karşılaştırma düzleminde hep bilim olmaktadır. Gerçekten de felsefeyle bilimi karşılaştırma genellikle seçilen bir yoldur bu tür çabalarda; hatta kimi zaman bilimle karşılaştırma kaçınılmaz olmaktadır. Yaman Örs bu karşılaştırmada şu noktaları ölçüt almaktadır: Felsefeyle bilimin amacı ortaktır. Ama hangi bağlamda? "Felsefede, ne, neden, nasıl?" dile getirişinde yer alan 'neden' yani ana sorunsalın ikinci aşaması son biçimiyle şöyle dile getirilebilir: felsefe etkinliği varlığını neye borçludur? Yazar ilkin bu sorunun yanıtını vermeye çalışıyor; yazarın tercihine göre felsefenin neye ilişkin olduğunu belirlemeden, konusunun ne olduğunu ortaya koymadan önce, felsefe etkinliği varlığını neye borçludur; kısaca 'neden felsefe?' sorusunun yanıtı verilmelidir.

Yazarın da saptadığı gibi kimi belirlenimler, şu doğrultudadır: Filozoflar dünyayı anlamaya, açıklamaya ve değiştirmeye çalışmışlardır; dolayısıyla felsefe de dünyayı anlama ve açıklama çabasıdır. Ama tam da bu noktada dikkatli olmak gerekiyor: "Bu amaç, bilim etkinliğinin temel amacıyla örtüşmekte-

dir." (F.N.) Felsefe bilim mi? Felsefenin dış dünya –nesneler dünyası– ile bağı doğrudan mı değil mi? Bilimin dünya ile bağı tartışmasız doğrudan gibi görünüyor. –İşte asıl araştırılması gereken noktalardan biri de bu–. Ama felsefenin dünya ile olan bağı Yaman Örs'e göre doğrudan değil, dolayısıyla da burada yeğlenen şudur: tam da bilim olmayan ama yöntem bakımından yine de elden geldiğince bilim gibi olan, bilime dayalı bir felsefe, bilimsel felsefe; söylemi bilimsel olan felsefe; çünkü bütün bu düşünceleri taşıyan temel sav şudur – bilgi anlayışı bakımından–: bilgi, bilimsel bilgidir; bu bilgi güvenilir, doğrulanabilir, pekiştirilebilir bir bilgidir. Böyle bir tutumda, felsefeyi besleyen kaynak olarak sadece ve sadece bilim alınıyor; böyle bir değerlendirişte kuşkusuz mantıkçı pozitivizmin payı büyük. Felsefenin iş göreceği alan bilimsel söyleme yönelik olacaktır giderek ve felsefe, tek biricik söylem olan ve bu söylemde açığa çıkan bilimin çözümlenişi olacaktır. Başka bir deyişle amaçlanan şu olacaktır: *Felsefeyi mantıksal çözümleme ile eş tutmak.*

Böyle bir yaklaşımda en belirleyici olan da, felsefenin dış dünya ile kurduğu bağın dolaylı olduğu savı: "Felsefede (...) günümüzde, dünya ile doğrudan ilişki kurmak, daha doğrusu onunla ilgili bilgi üretmek, onu doğrudan ya da kuramlar yoluyla açıklamak çabası artık sz konusu olmamaktadır." (F.N.) Hiç kuşkusuz böyle bir savdan yola çıkınca, bu savı temellendirmek üzere şunları da ileri sürmek olanaklı hatta kaçınılmaz gibi görünmektedir: "i) O zaman onun (felsefenin) yönteminde nesnel ya da empirik ögelerden söz edemeyiz. ii) Ancak buradaki zihinsel ögelerin bilimin yönteminin kilerden oluştuğunu ya da onları bilimsel yöntemin empirik ögelerinin ayıklanmasından sonra geriye kalanların oluşturduğunu ileri sürmek de çok yanlış olacaktır. iii) Ancak felsefenin yönteminin özellikle, bilimin yöntemiyle karşılaştırıldığında empirik ögelerinin bulunmadığını belirtmek, kuşkusuz filozofun duyu verilerine başvurmadığı ya da onları kullanmadığı gibi anlamsız bir sonuca yol açmamalıdır." (F.N.) –Burada da görüldüğü gibi, Yaman Örs, sağduyuyu elden bırakmadığını sezdiriyor kuşkularını dile getirerek; ama mantıkçı pozitivizmin anasavını da feda etmekten yana görünmüyor; işte onu içinden çıkılmaz sıkıntılara sokan bu anasav–.

Yapılan alıntıda açıklanması gereken birçok nokta vardır; ayrıca burada dışdünyada varolan ile düşünme ve dil arasındaki ilişkilere ilişkin örtük olarak şu savlar ileri sürülmektedir:

1 – Sadece bilim dışdünya üzerine konuşuyor. Bilim doğrudan dünyayı açıklar.

2 – Felsefe dışdünyayı açıklamaz. Yazara göre dolayısıyla kimi bilgisel etkinliklerde dünya ile olan bağ doğrudan kurulur, kimi etkinlikler için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Hatta şu da ileri sürülebilir: empirik olarak en yoğun ilişkiyi kuran bilimdir, öyleyse asıl bilgi de bilimsel bilgidir savını yazar benimsiyor.

Yazara göre; bilimde, dış dünyada varolan ile düşünme ve dil arasındaki ilişki *büyük ölçüde* doğrudandır– gerçi yazar, bilimde de bu bağın kimi zaman

kuramlar aracılığıyla kurulduğuna işaret ediyor; çünkü sağduyuyu elden bırakmıyor–; felsefe diye ortaya çıkan yapılarda ise empirik ögelerin payı belki de en azdır ona göre– felsefede de empirik olanın belli bir ölçüde payı olması gerektiğini belirtmek zorunda; çünkü sağduyu onu buna zorluyor. (Hemen şunu söylemek gerekiyor sanırım: İyi bir filozof çok iyi bir gözlemcidir; gözlediklerini, gözlenenleri kuramıyla besleyen bir gözlemcidir; gerçek bilim adamı da, gerçek sanatçı da böyledir. –B.Ç.–)

Oysa ister bilim, ister felsefe, ister sanat söz konusu olsun, dışdünyada olanlarla kurulan bağ düşünme aracılığıyla, kavramlarla olmaktadır ve her türlü bilgisel etkinlikte de –bilgi deyince salt bilimsel bilgiyi anlamıyorum– bu bağ dolaylıdır. Ama çoğunlukla, bilimin kuramsal işleyişi ile pratik yönü birbirine karıştırıldığı için ve bilimin sonuçları yaşama çok daha kısa vadede geçirildiği için, kurduğu bağın somutluğu daha da belirginleşmekte; bu bağ sanki doğrudanmış gibi görünmektedir.

Düşünen, bilinçli olarak düşünen – ya da düşünmenin işleyişi üzerine düşünen– insan varolana hep bir kuram–kavramlar bütünü– aracılığıyla baktığını fark eder; doğrudan bakış hiçbir şekilde söz konusu değildir. Kant'ı anımsatmaya gerek var mı: *"Kavramsız algı kördür, algısız kavram da boştur."*

Ayrıca (i) ile (iii) de dile gelenler çelişmiyor mu? Empirik ögelerin nerede, ne kadar bulunduğunu değerlendirme bakımından ölçü nerede? Felsefenin neliğini belirlemekte bilimle bu yönden yapılabilecek bir karşılaştırma tutarsız gibi görünüyor. Ayrıca yine (i) de dile gelen *'nesnel ögeler'*den neyi anladığını yazar daha açık seçik olarak ortaya koymalı.

"Felsefede ne, neden, nasıl?" başlıklı yazı bağlamında ve *Felsefe Tartışmaları*'nın *8. Kitap*'ında yer alan yazı çerçevesinde felsefenin bilimsel söyleme dayalı olduğu vurgulanıyor ve felsefenin salt mantıksal çözümleme olduğu gösteriliyor. Öyleyse 'felsefede neden' sorusu yerine bu anlayış çerçevesinde, – felsefeye de belli bir işlev, bir mantıksal çözümleme işlevi yüklendiğine göre, felsefe mantıksal bir çözümleme olarak görüldüğüne göre, yazarın deyişiyle bir üstetkinlik olduğuna göre– "ama neden mantıksal çözümleme" diye sormak gerekmektedir. Neden XX. yüzyılın başında felsefeden salt mantıksal çözümlemeyi anladı kimi filozoflar? Neden Ortaçağın sonlarından itibaren ve belirgin bir biçimde de Bacon'dan, Descartes'tan bu yana kesin bir bilim gibi felsefeyi görmeye çabaladılar filozoflar? Neden Husserl kesin bir bilim olarak felsefeyi yeniden yapılandırmaya çalıştı? Neden Carnap bütün bilimin evrensel dili olarak fizik dilini göstermeye çalıştı ve felsefeyi de bu dilin kuruluşunu saptamaya özgüledi; neden felsefeyi salt mantığın sorunlarına indirgedi; neden felsefenin geleneksel, klasik, metafizik, epistemolojik ve etik sorunlarının hepsini reddetti? Felsefeye yüklenen yeni işlevlerin bu yükleniş nedenini anlamak gerekir – ileri sürülenleri eleştirmeden benimseme ya da yok sayma yerine–.

Acaba Viyana Çevresi filozofları, nesnelliği sağlamayı mı amaçlıyorlardı? Ortak bir dil aracılığıyla – çokanlamlılığın sakıncalarını bertaraf ederek – da-

ha iyi anlaşmayı mı amaçlıyorlardı? Bunun sonucu olarak da her türlü temelsiz kurgulardan ve kurgulamalardan uzak, içinde çok daha iyi yaşanabilecek bir dünya kurmayı mı amaçlıyorlardı? – Bütün bunları açığa çıkarmaya çabalama sadece filozofların psikolojik konumlarını, durumlarını anlama diye hafifsenir mi yoksa? – Ayrıca şunlar da denebilir mi? Mantıksal çözümleme de bir amaç değil bir araçtır: düşünenleri temelsiz kurgulamalardan kurtararak, dünyayı değiştirecek olan bir araçtır. Böylece mantıksal çözümleme sayesinde, dünyayı anlamanın, yorumlamanın, açıklamanın ve giderek de değiştirmenin koşulları ortaya konmuş olacaktır; felsefe bilimden ayrı olarak, bütün bu işleyiş sürecinin koşullarını içeren bir etkinlik olacaktır.

Daha doğrudan bir bakış ise felsefe için şunları söyleyebilir: Felsefe empirik olanı kavramanın yöntemini, dışdünyada varolan ile düşünme ve dil arasındaki ilişkileri araştıran ve bu bağlamda bu alanların hepsinin neliğini belirgin kılmaya çalışan bir etkinliktir. Böyle bir yaklaşım, felsefenin ne denli – yol gösterici kavramlarla, kuramlarla bezeli – *somut, gözleme dayalı* bir çaba olduğunu da daha baştan ilke olarak benimsemektedir.

Ayrıca salt kurgu olduğu ileri sürülen – doğrulanabilirliği mümkün olmadığı için reddedilen – felsefi tutumlar için de biraz daha insaflı olmak gereği bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Salt bilime dayanmıyor diye ya da daha ileri gidilerek, mantıksal çözümlemenin ölçütlerinin dışında kalıyor diye, varolana ilişkin kimi somut içerikleri, olanı tam da özüyle, özgül ayrımıyla vermeye çalışan felsefi çabaları görmezlikten gelmemek gerekir.

*
**

Yaman Örs'e göre felsefenin konusu ne? Başka bir deyişle felsefede söz konusu olan ne? "En geniş anlamda olgular dünyasını doğrudan ilişki kurma yoluyla açıklamaktaki başarısını kanıtlamış olan bilimin yanında felsefeye yapacağı iş olarak ne kalmaktadır? Kavramların en başta da bilimsel kavramların ya da bilimin kavramlarının çözümlemesini yapmak ki buna kavramsal çözümleme, daha açık bir anlatımla kavram çözümlemesi adını veriyoruz. Bunun yanında gözlemsel değil salt zihinsel etkinlikler olan mantığın ve matematiğin temellendirilmesini yapmak da felsefenin işiyse, bu alanların felsefesinde de etkinliğin böyle bir çözümleme olduğu neredeyse kendiliğinden ortaya çıkacaktır." (F.N.)

Yaman Örs, felsefenin neye ilişkin ve giderek ne olduğunu şöyle belirtiyor: "(...) felsefe, diyebiliriz ki belki her durumda bir *üstetkinlik* (méta-activité) olmaktadır ki bu da çok açık olarak temelde olgucu ("positiviste") bir felsefe görünüşünün dile getirilmesi demektir." (*"Felsefede Bilimsel Söylem", "Felsefe Tartışmaları" 8. Kitap,* s.88)

Felsefe Yaman Örs'e göre mantıksal-anlambilgisel bir çözümlemedir, bir üstetkiliktir ve böyle bir etkinliğin benimsediği yöntem bilimin yönteminin

bir parçası gibi görülmemelidir, kendi başına bir bütün olarak görülmelidir (a.g.y. s.99). Öyleyse "felsefede bilimsel yöntemin neliğini" anlamak iyice güçleşiyor gibi görünmektedir; ileri sürülenler de büyük ölçüde bulanıklaşmaktadır.

Felsefe bu yazılarda ileri sürüldüğü gibi bir üstetkinlik, bir üstdil ise 'ne'ye ilişkin bir üstdildir? Bu 'ne'nin kapsamı ne? "Felsefede kapsam sorunu, onun yine bilim etkinliği ile karşılaştırılması gereğini ortaya çıkarıyor (...) Her durumda, biz bu terimle bir etkinliğin alanı ya da sınırları içinde çok boyutlu bir kaplamayı, uzanmayı, içinde almayı anlatmaya çalışıyoruz." (F.N.) İşte bu kapsamı Yaman Örs'e göre şunlar oluşturuyor: şeyler, somut varlıklar, somut varlıkların nitelikleri ve bu nitelikler arasındaki ilişkiler, geçirilen süreçler.

Yaman Örs'ün şu kaygısını taşımamak ya da şu soruyu sormamak olanaksız: "Temel bilimler alanında ve toplu olarak bilimsel alanlar, evrenin içeriğini tüketebiliyorlarsa, felsefe için geriye ne kalmaktadır?" (F.N.) Yaman Örs daha önce bu soruya yanıt verdi: Felsefe bilimin kavramlarını inceleyen bir üstetkinlik. Gerçekten de felsefe bu mu?

Felsefe varolanları hangi düzlemde olursa olsun –dışdünyada, düşünme alanında, dilde– ele alan, bunlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir etkinliktir; felsefe herşeyi konu edinebilir bundan ötürü de. Kuşkusuz, bilim de felsefe de konusuna kavramlar, kuramlar aracılığıyla, düşünen varlık aracılığıyla bakar; bu bakımdan felsefe ile bilim arasında hiçbir fark söz konusu değil. Fark nerede; felsefenin özgül ayrımı ne öyleyse? Hiçbir bilim benim varolanla ilişkim ne diye sormaz. Bilim varolanla ilişkisini işbaşında gösterir. Felsefe ise tam da bu ilişkiyi irdeler ve giderek varolanlar (dışdünyada, düşünmede, dilde) arasındaki ilişkiyi, ilişkileri irdeler. Böyle bir işlev sadece felsefeye özgüdür, ne bilim ne de sanat bunu gerçekleştirir.

Daha önce de dile getirildiği gibi felsefe bunu yaparken çoğun yalnız değildir; çok çeşitli kaynaklardan beslenir felsefe bu aşamada.

Filozoflar, kaygılarını dile getirmede, sonra da bu kaygıları gidermeye çabalamada beslendikleri kaynakları örtük ya da açık ortaya koyarlar. Örneğin Russell'e göre, insanları felsefi sorunları araştırmaya yönelten kaygılar ya etik-dinsel ya da bilimsel kökenlidir. Gerçekten filozofların sorularını boşandıran ve güden kaynaklardan biri bilimdir, tek tek bilimlerdir. Ancak genellikle, doğa bilimlerinin başarısı önemsenir de insan bilimlerinin de – klasikleşmiş bir ayırmayla kültür bilimlerinin –felsefeye katkısının olabileceği çoğun gözardı edilir; kaldı ki dikkatli bir bakış tüm bilimlerin birer kültür bilimi olduğunu da görecektir. (Nermi Uygur'un *Dil Yönünden Fizik Felsefesi* bu son noktayı açıklama bakımından büyük önem taşımaktadır.)

Çoğu araştırmacı felsefe ile bilim ilişkilerinde doğa bilimlerinin yardımcı gücünü öylesine önemser ki, felsefe eğitimi ve öğretiminde, felsefe derslerine yardımcı olmak üzere fizik, biyoloji dersleri önerilir; ama tarih, dilbilim gibi dersler, disiplinler hemen hiç önerilmez. (Ancak öğretmen olma kaygısından

ötürü psikoloji ve sosyoloji zorunlu olarak öğrenciye öğretilir). Oysa kültür bilimleri, hatta her türüyle sanat felsefe için vazgeçilmez kaynaklardır denebilir.

Ayrıca şunu da hatırda tutmak gerekiyor: gerek felsefe, gerek diğer etkinlikler, bunların hepsi insan için değil mi? Üstelik insanın bilgisel etkinlikleri arttıkça, çok çeşitli düzlemdeki varolanlara ilişkin bilgisi genişledikçe felsefenin boyutları da genişliyor yeter ki olup bitene felsefeyle bakılabilsin.

Felsefenin neliğine farklı görüngelerden bakıyorsak da Yaman Örs'ün şu ifadesine katılmamak elde değil: "Sanat dallarının, bilimlerin, tekniğin vb. her türlü önemli insan etkinliğinin ürünlerinin, insan-doğal çevre etkileşiminin, toplumsal-siyasal yaşamın, insan toplumları arasındaki ilişkilerin boyutları, içerikleri, çeşitleri zamanımızda öylesine büyümüştür ki, bütün bunların içinde felsefe açısından ele alınabilecek konuların bu etkinliği de çok büyük ölçüde etkilediğini, onu eski çağlardaki durumuyla karşılaştırılamayacak biçimde varsıllaştırdığını ileri sürsek sanırım hiç de abartma olmayacaktır." (a.g.y. s.91)

*
**

Yaman Örs'ün söylem ile ilgili eleştirilerine gelince, *6. Kitap*'taki yazımın başlığında yer alan "Söylem" sözcüğü, oldukça geniş bir kavramsal içeriğe sahip: burada söz konusu olan, felsefenin kendisi, herşeyiyle felsefe; konusuyla, benimsediği yöntem ya da yöntemlerle; bakış açısıyla ve somut olarak dile getirilişiyle, daha önceki zaman boyutunda yer alan kendisiyle, herşeyiyle felsefenin kendisi. Söylem, felsefenin sadece dilsel yanı değil. Felsefe, konusuyla, konusuna yaklaşımıyla, bu yaklaşımı dile getirişiyle bir bütün. Böyle bir bütün hiç kuşkusuz her türlü bilgisel etkinlikten ayrı olarak varlığını sürdürmekte. Diğer bilgisel etkinlikler felsefeyi besleyebilirler ama hiçbir şekilde, felsefede temel bir disiplin olma işlevini yüklenmemelidirler. Felsefe bağımsızlığını korumalıdır her türlü etkinliğe karşı.

Yaman Örs'ün Kant'tan alıntılayarak söylediği gibi, felsefe kendini geçmişin büyük filozoflarından da korumalıdır. Bu belirleyiş, gündeme hemen felsefe-felsefe tarihi ilişkilerini getiriyor. Yeni bir sorun doğuyor buradan da: Şimdinin felsefesi, felsefi söylemi için felsefe tarihinin payı nedir? Bir başka soru da şu olabilir gibi görünüyor: Genellikle sorulduğu gibi, felsefe –felsefe tarihi aynı şey midir? Felsefeyi felsefe tarihinin güdümünden de kurtarmaya ne dersiniz? Hiç kuşkusuz bu sorular, tartışmaya yeni boyutlar katacaktır.

NOTLAR:

(1) Yaman Örs, *"Felsefede Bilimsel Söylem", Felsefe Tartışmaları 8. Kitap,* ss.77-94

(2) Cemal Yıldırım, *Bilim ile İdeoloji,* ss.43-50, Betül Çotuksöken *"'Felsefi Söylem Nedir?' Üzerine", ss.101-107 Felsefe Tartışmaları 6. Kitap*

(3) Yaman Örs, *"Felsefede Ne, Neden, Nasıl?"* Türkiye I. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu, Ankara 19-21 Kasım 1986.

Örs, Yaman (1990). "Godot, Glasnost Ve Felsefe." Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 102-112.

GODOT, GLASNOST ve FELSEFE

YAMAN ÖRS

İlk Çözümlemede: Felsefe ve Düşünme

Rodin'in ünlü Düşünür yontusu sık olarak, kanımca tümüyle kavramsal bir etkinlik olduğunu söyleyebileceğimiz felsefeyi simgelemek için kullanılmıştır. Gerçekte sanatçının bu yontuyla, belli başlı insan etkinlikleri üzerinde kendine özgü tekhiklerle düşünce üreten, onları kavramsal düzeyde çözümlemeye, aydınlatmaya çalışan filozofun yanında, bu tür bir etkinlik olarak felsefenin içinde yer almayan yazar, aydın vb. gibi genel olarak dünya ve insan yaşamı üzerinde düşünen insanın da anlatılmak istediğini varsayabiliriz sanırım.

Yine Rodin'in Yürüyen Adam yontusu, onun "Düşünen Adam'ına" oranla çok daha az biliniyor olmalı. İlginç olarak, bu adam "başsızdır". Bu yontunun saydamını gösterdiğim bir konuşma sırasında Amerikalı bir filozof arkadaşım, benim "sanırım bu adam bir filozof olamaz" sözümün üzerine, "ben felsefeyi kalbimle yaparım" diyordu. Onun bu sözünden belki ilginç çıkarımlar yapılabilir, değişik sonuçlara varılabilir. Ancak ben burada daha çok, ("ikicilik" taşımayan bir anlamda) beyin-us ikilisiyle yürütülebileceğini düşündüğüm felsefe etkinliğinin sınırları içinde kalmak istiyorum.

Çağımızın en önde gelen evrim dirimbilimcilerinden Julian Huxley'in belirttiği gibi insan, nesneleri karşısında olmadıkları zaman da "düşünebilen", ya da bildiğimiz ölçüde bunu etkili ve sürekli biçimde yapabilen tek varlıktır (1, s. 113). Buna dayanarak diyebiliriz ki, böyle bir ayırıcı özelliği ile o, kavram dediğimiz belli düşünce yapıları geliştirebilmiş; bu ise felsefe gibi tümüyle kavramsal bir etkinliğin insan toplumlarında gelişmesinde kuşku yok ki ruhsal-dirimbilimsel ve ansal bir ön koşul olmuştur. Düşünmeseydik, kavramlar geliştiremeseydik, felsefe yapabilir miydik?

(Öteki hayvan türleriyle ilgili olarak "düşünme", onlardan özellikle bir bölümünün araç kullanabilme yeteneği tartışıldığında gündeme gelmektedir. Bu sorun ise, doğrudan felsefeyi ilgilendirmekten çok bilimin -ya da başta ruhbilim olmak üzere birtakım bilimlerin- konusu olmaktadır. Ancak burada, düşünme yetisinin evrim sırasında insan türünde birden ortaya çıkmış olamadığını, ona yakın türlerde bunun ön biçimlerinin bulunduğunu söyleyebiliriz.)

Bilimde Ötedeğişim ya da Bilimin Evrimi

Buradaki gibi temel bir felsefe konusu tartışılırken neden önce bilim? Böyle bir sorunun yanıtı çok öz olarak belki şöyle verilebilir: İnsanın en başta kavramsallığına bağlı olarak geliştirdiği, dünyayı tanımaya, anlamaya, açıklamaya, demek oluyor ki bilmeye (ve değiştirmeye) yönelik bilim ve felsefe etkinlikleri, birbirlerinin bütünleyicisi durumundadırlar. Ama amaçları temelde değişmeden de kalsa, bu iki etkinlik belki en başta toplumsal değişme gibi dış belirleyicilere bağlı olarak, ancak kendi iç devimselliklerinin de evrimiyle zaman içinde büyük değişime uğramışlardır. Özellikle bilimin Yeniden Doğuşla birlikte günümüze uzanan evriminde en önemli değişme öğesinin, yönteminin gelişen sınırları içinde, onun önermeleriyle dünyadaki olgular arasında gösterilebilen, doğrulanabilen (ve yanlışlanabilen) bir *uyumun* sağlanması olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce, belki büyük ölçüde birlikte bulunduğu felsefenin doğrulukları gösterilmeyen dayanaksız savlarına, "spekülasyonlarına" bağlı olarak, yukardaki gibi çok temel bir niteliğinin bulunmadığını söyleyebileceğimiz bilimler bağımsızlıklarını, bir yandan çağdaş kuramlarının, öte yandan yöntemlerinin ve her birinin kendine özgü "tekniklerinin" gelişmesiyle kazandılar. Filozoflar arasında da çağcıl zamanlarda bilim(ler)in evrimine en çok ve en doğrudan katkıda bulunanların, (bu alandaki eksiklikleri bir yana) Descartes, Francis Bacon gibi bilim etkinliğinde bir ussallık kaygısını taşıyan ve yöntem üzerinde duranların olduğunu söyleyebiliriz sanırım.

Böylece ve çok kısa olarak ele alındığında, bilimin yeni zamanlardaki evrimi düşünülünce onun büyük bir *ötedeğişim* ya da *dönüşüm* gösterdiğini, büyücülük, fizikötesi evrelerini çok aşarak tümüyle bir başka kimliğe kavuştuğunu dile getirebiliriz. Bu ötedeğişim öyle bir süreç niteliğini taşımaktadır ki belli başlı her adımda elenmelerin oluşu, bunun yanında eklenmelerin birikimiyle zaman içinde çok büyük değişmeler ortaya çıkabilmekte, bir süre sonra son durumla başlangıç arasında benzerlik bulmak çok güçleşmektedir (dirimbilimden yapılacak bir benzetimle, döllenmiş yumurtanın doğum zamanında bebeğe dönüşmüş olması gibi). Bilimin geride bıraktığı evreler, (bugünkü durumuyla karşılaştırıldığında) onun zaman içindeki *tarihsel ya da toplumsal-işlevsel karşılıkları* olmaktadır. Tarihsel akıştaki büyük aşamalar etkinliği öyle-

sine değiştirmiştir ki, onu eski biçimleriyle salt, doğrudan ve zamandışı diyebileceğimiz bir karşılaştırma, aradaki çok büyük ayrılıkları öne çıkararak benzerlikleri gölgeleyecektir. Diyebiliriz ki ancak tarihsellik boyutunun incelenmesiyle gelişmenin tümü konusunda aydınlatıcı bir bilgi edinilebilir. Yoksa, bırakalım tanımsal-felsefi düzeydeki bir özdeşliği, bu alanda genel ya da günlük diyebileceğimiz bir anlamdaki benzerlikleri bile bulamıyoruz.

Felsefede de bir Evrim ya da Ötedeğişim Söz Konusu mudur?

Bilim-felsefe ikilisi ya da kitlesinden zaman içinde bilimler ayrılır, bilim bir bütün olarak bir dönüşüme uğrarken, felsefe ne duruma gelmiş, ona ne olmuştur? Burada, filozofların fildişi kulelerine oturup derin düşüncelere dalmaları ya da dünyayı değiştirme çabalarına katılmadan onu neredeyse yalnızca (kendilerine göre) anlamaya çalışmaları gibi noktaları anımsatmak istiyor değilim. Benim açıklığa kavuşturmaya çalıştığım nokta, yöntem bilgisi açısından kanımca bunlardan çok daha temelde olan bir konudur. Bilimdeki yapı ve yöntem değişikliği, onun kavramsallığındaki ve yürütülüşündeki dönüşüm, çağımızda en başta Viyana Çevresi'ni oluşturanlar ve ona yakın bulunanlar olmak üzere birtakım filozofları kendi alanlarının işlevi konusunda daha doğrudan, köklü, temelden düşünmeye yöneltmiştir. Bilimin dünyayı tanıma, anlama ve değiştirmedeki başarısı (burada yıkıcı amaçlarla sürdürülüp ürünlerinin ona göre kullanılmasını hiç unutmadan), felsefeye etkinlik alanı olarak ne bırakmıştır? Bu, temelde bir yöntem bilgisi ("metodoloji") sorusudur.

Felsefe etkinliğinin genelde yöntembilgisel açıdan açıklığa kavuşturulması çabasının boşuna olduğunu ileri süren ("klasik") filozofların hiç olmazsa bir bölümüne göre, "felsefe nedir?" sorusunu ancak filozoflar sorar ya da sorabilir. Burada belirtilmek istenenler kuşkusuz Büyük Filozoflardır. Bu sava göre, önce (Büyük) felsefe yapıp (Büyük) filozof olacaksınız, yaptığınızın Büyüklüğünü göreceksiniz, onu bileceksiniz... işte o zaman *felsefe üzerinde* ya da *felsefeye ilişkin* doğrudan bir şeyler söylemeye hak kazanabilirsiniz.

Ancak bir düşünelim. Acaba bir filozofun ("felsefeci" terimini burada bir yana bırakalım) büyüklüğüne kim ya da kimler karar verecektir? Bunun ölçütleri nelerdir? Burada ne gibi ürünlerin verilmiş olması ön görülmektedir? İlk koşul, yaşarken belli bir üne kavuşulmuş olması mıdır? Kuşkusuz bu ileri sürülmeyecektir; ölümlerinden sonra üne kavuşanları kimse dışlayamaz. Ölçüt, filozofun yazdıklarındaki çeşitlilik ya da onların oylumu mudur? Düşüncelerindeki özgünlük müdür?

"Felsefe nedir?" sorusu, az çok değişik açılardan da olsa bu yazının daha

sonraki bölümlerinde yine çok kısa olarak ele alınacaktır. Bu konuda şimdiki bağlamımızda birkaç şey söylenebilir. Felsefenin ne olduğu sorununu bu alanın "büyüklerine" bırakanlar, onun amacı, işlevi, yöntemi ile ilgili soruları da ilke olarak kendi uğraş alanlarından dışlayacaklardır. Gerçekten de öyle olmaktadır. Bu soruları sizin, benim gibi ölümlülerin sormaları da söz konusu olamayacağı için, felsefe etkinliği konusunda düşünsel açıklığa kavuşabilmek amacıyla neredeyse yalnızca büyük filozofların yapıtlarını inceleyeceğiz; bunun ardından da, onlar felsefeyle ilgili yöntembilgisel sorunlar üzerindeki düşüncelerini açıklamışlarsa, bunları.

Felsefeyle ilgili bu en temel soruyu, Viyana Çevresindekiler ve onları izleyenler çok öz olarak şöyle yanıtlamışlardır: Felsefe bir *üst-dildir.* Ben bunun yerine (ve onların felsefe görüşlerinin tartışılmasını burada bir yana bırakarak) daha kapsamlı olan *üst-etkinlik* terimini kullanmak istiyorum. O zaman felsefe, bilimin, tarihin, sanatların, değerlerimizin, günlük yaşamımızdaki konularla (insanlar, işlevleri, çalışma ürünleri vb.) ilgili yargılarımızın kavramsal düzeyde ele alındığı ve eleştiri süzgecinden geçirildiği bir etkinlik olmaktadır. Sonuçta varılan ya da varılması amaçlanan düşünce açıklığı ile insanın öteki etkinlik alanlarında ürettikleri, kavramlar düzeyinde (ancak aşkınlık taşımayan) yeni bir anlam kazanmış olacaktır.

Çağımızın yeniolgucu filozoflarından A. Ayer'in dile getirdiği biçimde, *zamanımızda* artık kendi işini kuramayan *felsefe, eleştirel ve açıklayıcı bakış açısıyla daha çok bir yorum işlevini* üstlenmiştir[2] (vurgular yazarınızındır). Bunun ne tür bir yorum olduğu, "eski felsefeden" ya da "felsefelerden" ne ölçüde ayrıldığı konusu kaçınılmaz olarak açıklığa kavuşturulması gereken bir sorun oluşturuyor. Ancak bu iş için burada yeterli yerimiz bulunmuyor. Benim vurgulayarak eklemek istediğim nokta şu olacaktır. Sanırım çağlar boyunca insan toplumlarının geçirdiği evrim süreci içinde anlam içeriğini değiştirmemiş bir terim pek bulamayız. "Felsefe" teriminin bir ayrıcalık taşıması için bir neden görünmüyor. Kuşkusuz buradaki temel sorun, terimlerdeki bu anlam değişikliğinin salt bir dilbilimsel ya da dilsel değişme olması değil, onların anlattığı ne ise (değer, görüş, yaklaşım, etkinlik vb.) onun değişmiş, değişiyor olmasıdır. Kanımca bugün felsefe, "bununla ne demek isteniyor?" ("...istiyorum?", "...istiyorsun?", "...istiyor?") sorusunun kavramsal düzeyde ve eleştirel bir biçimde araştırıldığı, bu soruya anlambilgisel ("sémantique") bir karşılığın bulunmaya çalışıldığı bir etkinliğe dönüşmüştür. Burada çözümleyici ("analytique") filozofların genelde yaptıkları gibi tek tek önermeler üzerinde durulmasından çok, birbiriyle ilişkili önermelerden oluşan bir *anlam bilgisi ağı* söz konusu olacaktır: "*Bunlarla* ne demek istiyoruz?"

Yazının başlığındaki üç sözcükten ilk ikisinin, felsefe ile ilgili "teknik" terimler olmadıklarına göre *Felsefe Tartışmaları*'ndaki bir başlıkta neden yer aldıkları sorulabilir; kanımca çok da haklı olarak. Bunlardan ikincisi olan *Glasnost* sözcüğü, *açıklık* demek olduğuna göre kendisinin burada kullanılışı konusunda bir ölçüde de olsa ip ucu veriyor olsa gerek; çünkü tartışmamızın buraya dek olan bölümünde felsefenin ne olduğu sorununu açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız "açıktır". Bu bağlamda yine bir ölçüde kendini belli eden bir nokta, felsefenin kendisini "içtenlikle", gerçekten isteyerek, bunu açıkça kabul ederek irdelemek amacında olduğumuzdur. "Glasnost" sözcüğünün belki daha çok sezgisel düzeyde olduklarını söyleyebileceğimiz alt ya da yan anlamları da bulunabilir buradaki çözümlememize yine "ışık" tutabilecek.

Godot'ya gelince, şu aşamada bu sözcüğün buradaki gibi bir bağlamda neden kullanılmış olabileceği belki sezgisellikten ötede algılanmış olabilir; beklenen ama geleceği, ortaya çıkacağı umulmayan birisini, birilerini anlatan bir simge durumuna gelmiş olan bu adın, felsefeden, daha açık olarak filozoflardan beklenip de bir türlü gerçekleşmeyen, gerçekleşemeyecek bir işlevi anlatmış olabileceğini düşünüyorum. Ancak okuyucu açısından buraya dek durum ne olmuş olursa olsun, bu simgeden yazımın sonunda daha doğrudan söz açacağımı belirtmemin bir sakıncası bulunmamalı.

Bir önceki bölümde ele aldığımız tartışma konumuza yeniden dönelim. Söz konusu yöntembilgisel sorular sorulmazsa, orada belirtmeye çalıştığım gibi "büyüklerin" yaptıklarını "küçüklerin" değerlendirebilecekleri ölçütler ortaya çıkmayacaktır. O zaman, büyüklerin oluşturduğu "felsefe dünyası" ile "başkalarının", bu arada felsefeye ilgi duymaya başlamış insanların oluşturduğu dünya arasında, özellikle ikinciler açısından bir köprü kurulamaz. Ben, "neyin, neden, nasıl" yapıldığı konusunda[3] soru soramazsam, yürütülmesi bir yana, bir etkinliği bilinçli olarak nasıl kavrayabilir, öğrenebilirim? Tek tek, çağına göre ya da belli bir akımın içinde etkinlik göstermiş filozofların ürünlerini neye göre değerlendirebilirim? Ussalcılıkla ("rationalisme'le") empirizm, maddecilikle ülkücülük, içi boş önermelerle içerikli olanlar, olgular dünyası ile değerlerimiz arasındaki ayrılıklar ve ilişkileri kavramadan, bunların felsefe evrimi içindeki karşılıklı etkileşimleri üzerinde bilgilenmeden filizofların ortaya koyduklarını ne yolla açıkça anlayabilir, değerlendirebiliriz, anlamak çok güç.

Kuşkusuz, sözünü ettiğim bu iki dünya arasında "aracılık" edecek, daha doğrusu eden kişiler var; düşünebileceğimiz gibi bunlar, "taşıyıcılık" işlevini ya da görevini yüklenmiş, felsefenin daha çok eğitimini, onun "aktarımı" işini üzerlerine almış "olağan" filozoflardır (felsefeci - filozof ayırımını yine yapı-

yorum) ki felsefe etkinliğinin dokunulmazlığını savunanlar da çoğunlukla bunların arasındadır. Burada inanç dizgelerindeki aracı kişileri anımsamamak elde mi?

İşte bu görüşteki filozoflar, eğitim etkinlikleri sırasında geleneksel yaklaşımlarına bağlı kalacaklar, öğrencilerini ona göre "yetiştireceklerdir". Gerçekten de öyle oluyor ve öğrenci felsefeyi (neredeyse yalnız) "kaynağından", "büyüklerin özgün yapıtlarından öğreniyor"; ilke olarak da yapılan işin ne olduğunu irdeleyemeden, onun gelişmesini, değişmesini, ona eklenen ve ondan elenenleri, demek oluyor ki bu arada onun *evrimleşmesini* araştıramadan. Kanımca felsefe etkinliğinin "büyük" (yerine göre de öyle kabullenilmiş) yapıtlarının gerçekten ne oldukları da, temelde evrimsel bir yaklaşımın ışığında aydınlığa kavuşabilir.

Geleneksel görüşte olanların felsefenin evrime uğradığını genelde pek kabul etmediklerini düşünürsek, özdeş ya da değişik çağlarda yaşayıp varlık bilgisi, bilgi kuramı, gerçeklik, etik, siyasal düzen konularında birbirinden öylesine değişik, sık olarak birbirinin karşıtı şeyler söylemiş filozofların hepsinin nasıl özdeş ya da en azından yakın "büyüklükte" görülebileceği sorusu usumuza gelecektir. Burada çok öz olarak değinilebilirse, ister büyüğü ister küçüğü, gönüllü ilgi duyanı ya da "gerçek" filozofu olsun, geleneksel görüşe bağlanan kişiyi sonuç olarak bekleyen değişik çıkmaz yollar bulunacaktır: umutsuz diyebileceğimiz bir *kuşkuculuk ("scepticisme");* öylesine değişik savlar ileri sürmüş filozofların neredeyse hepsini özdeş değerde kabul eden *görecelik ("relativisme");* tek ya da yakın birkaç filozofun düşüncelerini, bu arada varsa kendininkileri yeterince irdelemeden savunmaya hazır *dogmacılık.* Kuşkusuz bu sonuçlar, birçok filozof, felsefe yazarı, felsefe öğretim üyesi için, örneğin yazarınız gibi düşünenlerce görüldüğü biçimde bir sakınca oluşturmayabilir; kişi yeterince eleştirel, özellikle özeleştirel bir yaklaşım içinde değilse, kendi durumunda neden bir "sakınca" bulsun?

Russell bir yerde "amipten filozofa" uzanan evrim çizgisinden söz ediyor. Burada şu soruyu sorabiliriz: Neden sanatçı, mühendis, hukukçu, bilim adamı ya da kadını değil de, filozof evrimsel gelişme içinde en ileri düzeyde bir yere oturtuluyor? Bunun, yazının başlangıcında dile getirilen, insanın öteki türlerde göremediğimiz kavramsallığının felsefe etkinliğinde çok önde gelişine bağlanmış olabileceğini düşünelim.

Yine de, bence bu söz bir filozofun kendi etkinliğine ve (genelde birçoğunu tutmasa da) öteki filozoflara olan yüceltici bakışını anlatıyor gibidir. Oysa ilk ortaya çıkışından beri filozofların felsefenin değişik dallarında ileri sürdüklerini yakından, eleştirici bir gözle değerlendirmek, bize pek öyle övünülecek bir görünüm vermeyebilir. Onların her türlü çalışma ürünlerinin öteki insan

etkinlikleri ve genel olarak toplumlar üzerindeki artı ve eksilerini ortaya koymak ise, felsefenin gelişmesini evrimsel bir yaklaşımla, devimsellik taşıyan ve büyük nesnellik kaygısıyla ürün verecek felsefe ve düşün tarihçilerinin çabalarıyla gerçekleşebilir. Bugüne dek bu alanda yapılmış çalışmaların ise nitelik ve nicelik yönünden yeterli ya da doyurucu olduğunu pek söyleyemeyiz sanırım.

Felsefenin "Temellendirilmesi"

Bölümün başlığındaki "temellendirme" terimini tırnak içine almam nedensiz değil. Buradaki tartışmamdan sonra bunun daha çok açıklığa kavuşacağını umuyorum. Gerçekte ben, bu terimin yerine *yöntembilgisel çözümleme ve açıklığa kavuşturma*'nın yeğ tutulabileceğini[1] düşünüyorum; ancak, kısa bir eleştirel değerlendirmesini yapmak istediğim bu terimi başlığa alarak ona özellikle dikkati çekmek istedim.

Bu bir yana, temellendirme çabasının felsefe açısından olumsuz sonuçlar doğurabileceğini, en azından yararsız, dolayısıyle gereksiz olduğunu söyleyen "geleneksel" filozoflar ve felsefe aktarıcıları vardır. Bu da onların kendi düşünce çerçeveleri ve beklentileri dikkati alındığında çok doğal karşılanacak bir tutum. Çünkü temellendirme işi ilke olarak hep felsefeden beklenmiş, öteki insan etkinlikleri ise bu iş için yalnızca birer gereç ("materyel") olarak görülmüşlerdir. Bildiğimiz gibi örneğin en başta bilim etkinliğinin kuramları, temel önermeleri, yasa düzeyindeki genellemeleri, yöntemi filozoflarca kavramsal düzeyde ve mantık açısından irdelenmiş, çözümlenegelmiştir ("bilimin felsefi ya da felsefe açısından temellendirilmesi"). Felsefenin kendisi için böyle bir çaba söz konusu olacaksa, geleneksel görüşe bağlı olanlara göre bunu yine filozoflar göstereceklerdir, başkaları değil; daha yukarda felsefenin "ne olduğu" sorunu üzerinde tartışırken bu nokta yine karşımızdaydı. Gerçekte felsefenin temellendirilmesi söz konusu olduğunda ortaya çıkan sorunun da bu olduğu düşünülmektedir.

Kısaca belirtmek gerekirse buradaki mantık akışı şöyle oluyor. Felsefeyi temellendirme işi, başka alanların temellendirilmelerinde olduğu gibi felsefe temel ya da temele alınarak yapılabilir. Felsefenin "altında" bu işi yüklenecek bir başka alan bulunmadığına göre böyle bir çaba boşunadır, bizi bir sonsuz gerilemeye götürür. "Felsefe kendi kendini nasıl temellendirebilir?"[3].

Ancak bu bağlamda yanıtlanmaları gereken birtakım sorular var. Felsefenin "temellendirilmesi" çabası neden onun zararına olacaktır? Burada somut dünyadaki durumlarla karşılaştırmaya bağlı yüzeysel, betimleyici işlevi olduğu bile çok kuşkulu bir benzetime ("analogie'ye") onun kaldırabileceğinden

çok yük yüklenmekte, bu arada derindeki büyük ayrılıklar gözden kaçmaktadır. Soyut düzeyde böyle bir "temel" arayışı neden gereksin? (Bu sorunun yanıtını aramak, bizi filozofların kendi etkinliklerinden beklentileri konusunda gerçekte ilginç sonuçlara götürebilir.) Böyle bir temel arayışıyla soruyu (ya da sorunu) bir sonsuz gerilemeye götürmenin, daha doğrusu böyle bir durumun ortaya çıktığını düşünmenin gerçek bir anlamı yoktur. Kişi ile etkinliği birbirinden ayırırsak, burada görünüşteki mantıksal sorunun gerçekte yalancı ya da yapay türden olduğu ortaya çıkacaktır. Biz felsefenin "altında" bir şey aramıyoruz, onun us ya da mantık yönünden saptanabilecek boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışıyoruz(3).

Bir başka önemli nokta, temellendirme adı verilen işlemin gerçekte bir önermeler bütününün başka bir önermeler kümesi açısından görülmesi olduğudur. "Temeldeki" söz konusu küme felsefe önermelerinden oluştuğu gibi ruhbilim, toplumbilim, tarih vb. alanlarının toplu önermelerinden de oluşabilir; buna göre işlem de felsefi değil ruhbilimsel vb. olacaktır. O zaman felsefeyi ruhbilim, toplumbilim ya da insanın tarihsel gelişmesi açısından ele almamız, onu bu açılardan (birinden) "temellendirmemiz" söz konusu olacaktır. Bu alanların felsefi temellendirilmelerinin gerekeceği savıyla bu noktayı da bir kısır döngüye sokmanın bir anlamı yoktur; çünkü örneğin bilginin felsefesi olduğu ölçüde onun ruhsal, toplumsal, tarihsel boyutları vardır. Ayrıca unutmayalım ki hiçbir insan etkinliği "temellendirilmek" için felsefeyi beklemiş değildir. Bu alanların hangisini "alta" yerleştirseniz, belki bizim açımızdan daha az görülebilecek ancak ruhbilimci, toplumbilimci, tarihçinin kendisi açısından "saptanabilecek" bir kısır döngünün varlığı söz konusu olabilir. Bir başka anlatımla, bir önermeler kümesine dayanak aramanın hiç birisi dışlanamayacak değişik yönleri bulunmaktadır (3).

Sanırım görülebileceği gibi yazarınızın da bu bağlamda kendi yaptığından beklentisi felsefe konusunda düşündüklerine bir temel, alışılagelmiş anlamda dayanak aramak değil, konuya mantıksal-yöntembilgisel bir açıklık getirmektedir. Kuşkusuz, ayrıntılı ve örneklerin yer aldığı çözümlemelerin bulunmadığı bir yazının kapsamında yapılabildiği ölçüde.

Son Çözümlemede: Felsefeden Bekleyebileceğimiz (ya da Bekleyemeyeceğimiz)

Bir ötedeğişim göstermekle birlikte felsefe bu yönden neden bilimi oldukça arkadan izlemek zorunda kalmıştır? Bu sorunun yanıtını verirken belki birbiriyle bağlantılı da olabilecek birden çok etkeni dikkate almamız gerekebilir. Ancak bunların arasında birisi var ki kanımca hepsinden ileri bir öncelik taşıyor. Bilimin ya da bilimlerin konu birimlerini oluşturan olgular dünyası, ki

bunun içinde nesneler, nitelikler, ilişkiler, sürüp giden durumlar ve süreçler vardır, bu etkinliğin sınırlarını önemli ölçüde belirlemektedir. Bir fizikçi ya da ruhbilimcinin konusunu, onun birimlerini, bir başka terimle "varlık alanını" istediği gibi seçebileceğini, bu alanın özelliklerine uymayan yöntemleri uygulayacağını düşünebilir miyiz? Oysa geleneksel olarak felsefe, büyük ölçüde dayanaksız düşünceye ("spekülasyona") dayanan, savlarının hesabı çoğu zaman verilemeyen, insana, kişiye (filozofa) bağlı bir etkinlik olarak sürdürülegelmiştir. Sanıyorum, *felsefenin ilke olarak felsefe ile başlayıp felsefe ile biten geleneksel eğitimi* de bu durumu pekiştirmiştir. Onun, sözcüğün en geniş anlamıyla dünya ile doğrudan ilgili düşünce üreten bir alan olmaktan çok başka alanlarda üretilenlerin yorumlandığı bir etkinlik olma niteliği geliştikçe, "spekülatif" özelliğinden giderek uzaklaşacağını, temelde biliminkine benzer bir ussallık, nesnellik ve topluma açıklanabilirlik kazanacağını; sonuçta, kuşkusuz dolaylı da olsa *dünyaya (olup bitenlere) bağımlılık* göstereceğini düşünebiliriz. Ancak bu bağımlılığın yine de bilimdekine göre daha az olacağını var sayabiliriz ki, gerçekte de bunu *filozofun özgürlüğü ya da özgürlük alanı* olarak görmek yanlış olmamalı.

Görüyoruz ki felsefenin evrimiyle ilgili temel sorun onun yöntem bilgisi ile yakından ilişkidedir; etkinliğin ve onun yönteminin ne olduğuyla ilgilidir. Yöntem bilgisi soruları sorulmazsa, etkinliğin gelişimi ile ilgili sorular da açıklayıcı olmaktan çok betimleyici bir tarih anlayışının sınırları içinde kalmaktan kurtulamayacaktır. Değişik çağların "felsefeleri" arasındaki (benzerlik ve) ayrılıklara da ancak evrimsel bir bakış açısının ışığında bir anlam verilebilir sanıyorum. Geleneksel yaklaşımlı filozof ve felsefe öğretim üyelerinin çok sık sordukları, "felsefenin soruları zaman içinde evrenselliklerini korumamışlar mıdır?" sorusu da yine bu bakış açısıyla aydınlığa kavuşturulabilir olmalı.

Felsefede sürüp gittiği düşünülen zaman içindeki evrensellik, yerine göre değişmezlik, başlangıçtaki konumunu koruma gibi "özellikler", yöntembilgisel bir yaklaşımın ışığında görünüşteki (sözde) sağlamlıklarını pek koruyamayacaklardır. Burada, filozofun, felsefe öğretim üyesinin, öğrencisinin önce ondan beklentileriyle ilgili temel birtakım soruları sormaları ve bunların açık yanıtlarını aramaları, bunu yaparken de kendilerinin değişik yaklaşımlara açık olmaları gerekiyor.

Böyle bir çabada ortaya çıkacak konulardan biri, doğrudan felsefe çevresindekilere ek olarak toplumun felsefeye ilgi duyan, "okumuş", aydın, düşünen kesiminin de felsefenin işlevine ve filozoflara yönelik beklentileri olacaktır. Bu konunun gerçekte bir toplumun tümünü, giderek tüm insanlığı ilgilendirdiğini söylemek, bir abartmayı dile getirmiş olmak biçiminde yorumlanmamalıdır kanısındayım. Çünkü tarih boyunca "büyük" filozoflar, düşünceleri, savları, inandıkları ve değerleriyle toplumları çok büyük ölçüde etkilemiş, in-

sanların yaşamlarına önemli diyebileceğimiz her alanda yön vermişlerdir[5]. Plato, İbni Sina, Descartes, Voltaire, Comte, Marx, Russell değişik felsefe akımlarından ya da eğilimlerinden usumuza ilk olarak gelebilecek adlar arasında olmalı.

Bu etkileme-etkilenme, yön verme-yönlendirilme bağlantısı acaba nasıl açıklanabilir? Kuşkusuz böyle bir sorunun (az ya da çok yaklaşık) yanıtı da, çok etkenliliği, oldukça karmaşık bir nedenselliği dikkate alacak bir yaklaşımının ışığında verilebilecektir. Böyle çok yönlü bir iş için yararlanılabilecek alanlar arasında ise genel dirimbilim (evrim) ve insan dirimbiliminden tutun da toplumsal ruhbilim, toplumbilim, tarih, felsefe tarihi vb. birçok araştırma alanı sayılabilir.

Biz burada bu "teknik" alanların kuram ve verilerini, bilgilerini bir yana bırakmak durumundayız. Ancak bizim bu alanlarla ilgili birtakım genel bilgilerimizden, bunun yanında günlük yaşamımızdan, yaşam deneyimlerimizden, sağduyumuzdan" çıkarabileceğimiz, pek de "yabana atılmayacak" sonuçlar da bulunabilir. Bence bunlardan en başta geleni, insanların birey ve toplumsal varlıklar olarak neredeyse hep "birisinin" ya da "birilerinin" gelmesini beklemiş olmalarıdır. Öyle birisi ki çoğu zaman başkalarınca ya pek bilinmeyecek ya da üzerinde düşünülmeden, araştırılmadan, eleştirilmeden kabullenilecek düşünsel, siyasal vb. yöntemlerle insanların, toplumun, yerine göre tüm insanlığın temel sorunlarını neredeyse kökünden çözecek, başka sorunların çıkmasını önleyecek, olağanüstü yetenekleri bulunan büyük kişiler. İşte bunların arasında filozofların çok önemli bir yerlerinin bulunduğu söylenebilir. "Bilgileri", bilgelikleri, insan yaşamı üzerine olan düşünceleri ve onunla ilgili değerleriyle onlardan ister kuramsallığa isterse eyleme yönelik olsun neler beklenmemiştir ki?

Filozofların insanın tarihsel gelişiminin değişik yönleri üzerindeki olumlu etkilerini (bunların öyle nitelendirilmeleri kişiden kişiye oldukça, yerine göre çok değişiklik gösterse de) yadsıyamayız. "Olumsuz" olarak nitelendirilebilecek etkilerini de burada bir yana bırakalım (ki bu konu da yoruma çok açık olmalı). Ancak çağlar boyunca insan toplumlarında olup bitenlere biraz serinkanlılıkla bakmak, beklenen böyle kurtarıcı Godot'ların ya da Godot-Filozofların gelmediğini, gelecekte ortaya çıkmaları olasılığının da pek bulunmadığını bize gösterebilir.

Çok özet olarak: Filozofların Samuel Beckett'in oyunundan dışlanabileceklerini hiç sanmıyorum.

KAYNAKLAR:

(1) Julian Huxley, *Evolution in Action*, Pelican, Harmondsworth (Middlesex), (1953) 1963.

(2) Alfred Ayer, "Contemporary problems in philosophy", *J. roy. Soc. Med., 76:* 344-353, 1983.

(3) Yaman Örs, "Felsefede ne, neden, nasıl?", Türkiye 1. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu, Ankara 19-21 Kasım 1986.

(4) Yaman Örs, "Felsefede bilimsel söylem", *Felsefe Tartışmaları,* 8. Kitap, 77-94, 1990.

(5) Dianne Irving, (özel konuşma), 1988.

NOT:

8. Kitap'taki "Felsefede bilimsel söylem" adlı yazımda bazı dizgi yanlışları olmuş. Doğrusu şöyle olacaktı:

– s. 81, sondan 5. satır: '(çok karmaşık bir savı yer alamamıştır'... '(çok karşamık bir örgütlenme gösterebilen) "maddeden bağımsız bir ruh bulunabileceği" savı yer alamamıştır': olacaktı.

– s. 85, par. 2, son sat.: 'özleştirileceğini'... 'özleştirilemeyeceğini' olacaktı; par. 4, 3. sat.: 'karşılaştırıldığını'... 'karıştırıldığını' olacaktı.

s. 86, par. 4, 2. sat.: 'itildiği zaman "bilimci" '... 'itildiği zaman "bilimci"... 'itildiği zaman bunun yerini ne almaktadır, biraz düşünelim. Bunu görmemiz için "bilimci" ' olacaktı.

s. 90, par. 1, 4. sat.: '("mantıksal atomculuğu")'... 'mantıksal atomculuğa" ' olacaktı.

s. 93, par. 3, 1. sat.: 'filozofun biri'... 'filozofundan biri' olacaktı.

Kaynardağ, Arslan (1990). "Türkiye'de Schopenhauer." Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 113-122.

TÜRKİYE'DE SCHOPENHAUER *

ARSLAN KAYNARDAĞ

Schopenhauer, düşünce tarihimizde 1800'lü yıllardan beri ilgi çeken bir filozoftur. Şimdi size bu ünlü Alman filozofa karşı duyduğumuz ilginin nasıl başladığını, daha sonra neler olduğunu anlatacağım:

Bize Schopenhauer'i ilk tanıtan Tanzimat'ın ünlü yazarı Ahmet Midhat'tır. Bu değerli yazarımız, Schopenhauer'e ilişkin bir de kitap kaleme almıştı.

Gazeteci ve yayıncı olan Ahmet Midhat, Batı'daki düşünce akımlarını, felsefedeki yenilikleri ve çıkan kitapları mesleğinden yararlanarak kolaylıkla izleyebiliyordu. 1909-1910 yıllarında İstanbul Üniversitesi'nde felsefe tarihi dersleri verdiğini de biliyoruz. Kısacası edebiyat kadar olmasa bile, felsefeye de ilgisi vardı.

Size burada önce, Ahmet Midhat'ın Schopenhauer'le ilgilenmesinin garip öyküsünden söz etmek isterim. Kendisi *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*[1] adındaki kitabında bu öyküyü şöyle anlatıyor:

Bir gün bir dostu ona Schopenhauer'in felsefesini özetleyip tanıtan Fransızca bir kitap getirmiş. Daha önce Schopenhauer'in adını duymuş ama, budala bir filozoftur dedikleri için ilgilenmemiş. "Adı bile kulağa hoş gelmiyor" dediği bu filozofu okumasını bu kez güvendiği bir dostu önerince hemen okumaya başlamış. Daha ilk sayfalarında şaşırmış, kendini ayıplamış. "Schopenhauer yeni bir felsefe ortaya koysun da budalalıkla nitelendirilsin; bu denli önemli bir kimsenin varlığını, düşüncelerini sevgili okuyucularıma haber vermek görevim iken, kusur etmişim" diye başladığı sözlerini şöyle sürdürüyor:

"Kitabı sayfaları yercesine okuyordum. Durmadan okuyordum, hem de üzerinde düşünmeden. Bakalım daha ne demiş? diyerek büyük bir merakla okuyordum ki, o gün vapurla Beykoz'a giderken, ve o gece evde saat altı buçu-

* Bu bildiri Schopenhauer'in doğumunun 200. yıldönümü dolayısıyla Türkiye Felsefe Kurumu'nun Ankara'da 1988 yılında düzenlediği seminerde okunmuştur.

ğa kadar 225 sayfayı yutarcasına okuyup bitirmişim. Beni görseydiniz, çıldırmış derdiniz. Bir bölümü okurken kahkahalarla gülüyordum. Sonraki bölümde öyle kızıyordum ki, elimdeki kitabı parçalamak istiyordum. Evdeki kadınlar halime şaşarak, ne oluyorsun, aklını mı kaçırıyorsun? diye soruyorlardı."

Ahmet Midhat kitabı sonra bir kez daha okudum diyor.

Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi adındaki kitap, yazarın okuduğu o yapıtla ilgili düşüncelerini yazmasından oluşmuş ve 1888'de yayımlanmıştır. Yani bundan 100 yıl önce. Böylece burada, Türkiye'deki Schopenhauer ilgisinin 100. yılını da anmış oluyoruz.

Ahmet Midhat, felsefeyi övdükten ve felsefeyle ilgili düşüncelerini belirttikten sonra kitabına şöyle başlıyor:

"Bir felsefe ötekini değiştirebilir. Bu nedenle insan her düşünce karşısında kuşkucu olmalıdır, zira daha sonra pişman olmak vardır. Bugünlerde gençlerimizin yeni düşüncelere büyük ilgi duyduklarını görüyorum. Bu düşünceler karşısında kuşku ile hareket etmelerini öneririm."

Ben de öyle yaptım, diyor Ahmet Midhat "Schopenhauer'i dikkatle okudum ve sözlerinin büyü gibi etkili olduğunu gördüm. Bu filozof kendinden önceki filozofların hiçbirini beğenmediği gibi, kendinden sonra gelecekleri de küçümsüyor. Yalnız kendini beğeniyor, biraz da Kant'ı".

Schopenhauer'in yaşamıyla düşüncelerinin birbirini tutmadığını söyleyen Ahmet Midhat şu benzetmeyi yapmaktadır:

"Felemenk peyniri içine yuva yapan bir fare, kanaat sahibi olmanın iyiliğini savunursa biraz garip olur. Schopenhauer dünyaya böyle bir noktadan bakıyor. Bir genç ona gelerek filozof olmak için ne gerektiğini öğrenmek istemiş, Schopenhauer de yılda 20.000 frank gelirin var mı, diye sormuş. Genç, hayır yanıtını verince, öyleyse demiş, sen filozof olamazsın. Yani birinci koşul iyi bir gelir sahibi olmak. Schopenhauer'e göre ikinci koşul bekâr olmak, çünkü evliliğin özgürlüğü azaltacağı düşüncesindedir. Üçüncü koşul filozofların üniversitede ders vermemeleri; çünkü üniversitelerde ya hükûmetlerin, ya da kiliselerin koruduğu felsefe öğretilir. Oysa felsefe bir tanedir. Hükûmetler için ayrı, başkaları için ayrı felsefe olmaz. Son koşul da şu: Salt spritüalist, ya da salt materyalist olmamak ve felsefeyi elle tutulan somut şeyler ve eylemler üzerine kurmak".

Yıllık 20.000 franklık gelir sahibi olmak, Felemenk peyniri içindeki farenin filozof olmasına benzemiyor mu? diye soruyor Ahmet Midhat. "Böyle bir filozof, durduğu yerden baktığında herşeyin doğrusunu görebilir mi? Evlilik konusuna gelince, Schopenhauer gibi hiç evlenmeyen bir kimse evliliğin kötü bir şey olduğunu nereden biliyor?"

Schopenhauer'in zengin bir aileden geldiğini belirten yazarımız, bu felsefecinin yaşamöyküsü ile düşünceleri arasındaki koşutlukları, zıtlıkları bulmaya çalışıyor ve şöyle diyor:

"Schopenhauer aşırı korkak, vesveseli bir kimseydi. Oysa felsefesi gereği yaşama ve ölüme önem vermeyen, korkusuz biri olmalıydı. Berlin'de kolera

salgını çıkınca, öğrencilerini bırakıp herkesten kaçmış. Bu tür çelişkiler içinde olan bir adam belki de ruh hastasıdır..."

Ahmet Midhat Schopenhauer'in hızla ün kazandığının farkındadır:

"Ona verilen önem, duyulan ilgi, Voltaire'e verilen önem ve ilgi derecesine varmıştır." diyor. "Yapıtları hem övülmekte, hem yerilmektedir. Sonunda bu filozof kendini bir mesih, onu tutanları da havariler gibi görmeye başlamış, başta şaka gibi karşılanan bu durum gittikçe ciddilik kazanmıştır. Bilindiği gibi Schopenhauer dine karşıdır, Hıristiyanlığı durmadan eleştirir. Zaten dine karşı olmak Avrupa'da çok yaygındır..."

Ahmet Midhat böylece sözü Avrupa'nın dinsizliğine getirerek, "Bu felsefi bir sorun değil, Avrupa'nın kendi tarihsel olaylarının sonucudur" diyor(2). Hıristiyanlığın saçmalıklarına felsefenin, özellikle de Voltaire'in hücuma geçtiğini söylüyor. Ona göre Avrupa'da din öylesine eleştirilmiştir ki, dine karşı çıkanlar, İslamlığın iyi yönlerini görmemişler, bu iki dini aynı sepete koymak zorunda kalmışlardır.

Yazarımız "Avrupa'da din düşünceyi köleleştirir, oysa İslamlıkta düşünce özgürlüğü vardır"(3) demektedir.

Ahmet Midhat bundan sonra Schopenhauer'deki görüşlerin başka yönlerine geçerek "olumlu olan yalnız acı çekmektir" yargısını ele alıyor:

"Schopenhauer'e göre acı çekmek, felaketler rastlantı değil, temel olaylardır, genel kurallardır. İstençlerimize (iradelerimize) hiçbir şey karşı çakmasaydı, yaşam acıdan uzak olabilirdi, o zaten engele çarpmayan bir nehir gibi akıp giderdi. Acı çekmek olumlu, iyilik, mutluluk olumsuzdur; zira iyilik kendini genel kural olan acıdan sonra duyurur, acılar hep sevinçlerden öncedir. Ayrıca mutlak huzur da iyi bir şey değildir. O da insanı sıkıp mahvedebilir. İnsan için her zaman bir miktar acı, ya da yoksulluk gerekir. Bu, doğru yürümesi için gemiye safra koymaya benzer..."

Yukardaki düşünceleri eleştiriyor Ahmet Midhat. Tersi olması gerektiğini, yani iyiliğin, mutluluğun, sevincin olumlu, kötülüğün ve acının olumsuz olması gerektiğini savunuyor. Bu filozof, Voltaire gibi metafizikle alay ediyor(4) ama, kendisi de metafizik yapmıyor mu? diye soruyor.

Düşüncelerini şöyle sürdürüyor Ahmet Midhat:

"Her insanın nasibi çalışmak, üzülmek, zahmet çekmek, sefalet çekmektir Schopenhauer'e göre, istekler hep engelle karşılaşıyor. Ama insanın her istediği olsaydı, zamanını neyle dolduracak vaktini nasıl geçirecekti? Sıkılmaya başlayacaktı o zaman, sıkıntıdan patlayacaktı, kavga çıkaracaktı, intihar edecekti. Şimdiki durum o zaman başına gelecek felâketlerin yanında hiç kalacaktı."

Gördünüz mü? diyor Ahmet Midhat bizim filozof efendinin tuhaflığını, "Pek ince bir tuhaflık ama yine de tuhaflık."

Hiç işi gücü olmayanın canının sıkılacağını Ahmet Midhat da kabul ediyor; sonra da alaylı bir biçimde şunları söylüyor:

"Kebab olmuş kuşların ağzımıza yakın uçtukları, sevgililerimizin kucağı-

mıza atılmaya can attıkları bir ülkede sıkıntıdan patlayacağımızı, birbirimizin boğazına sarılacağımızı, kendimizi asacağımızı söyleyebilir miyiz? Evet dersek, safsata olur. Biz Schopenhauer'in anlattığı ülkeyi henüz görmedik. Böyle bir ülkeyi betimlemek, o filozofun sevmediği metafiziklerden birini yapmaktır. Hatta buna katmerli olarak "metametafizik" demek daha doğru olur. Bu betimlenen ülke herhangi bir din kitabındaki cennet de değildir. Yalnızca Schopenhauer'in uydurduğu bir şeydir."

Biraz sonra da şunları yazıyor Ahmet Midhat:

"Bu filozofa göre dünyada kimseye gıpta edilemez; ah ben onun yerinde olsaydım denilemez. Zira herkes acınacak haldedir. Bu dünya cehennemdir. Elinizde güvenilir bir yaşam pusulası olmasını isterseniz, bu dünyanın acı çekme yeri olduğuna inanınız. Biz bu dünyada eziyet çekecek olanların sürgün yerindeyiz. Öyle bir ceza evindeyiz ki, çekilen acılar insanın yetenek ve kültürü arttıkça daha şiddetli oluyor. Böyle bir durumdan ibret almalı ve birbirimize karşı iyi davranmalıyız..."

Yazarımız kimsenin gıpta edilecek durumda olmadığı düşüncesine hemen karşı çıkıyor ve vezirin şu öyküsünü anlatıyor:

"Vezir kölesine bakarak, ah şu ahmak herifin aklı bende olsa da bir saatçik rahat uyuyabilsem" dermiş.

Ahmet Midhat ayrıca "acı içinde olmanın göreceliğine" de dikkatimizi çekiyor. Herkesin acısı kendine göredir. Evet her şey bir çabayı gerektirir, ama bu yüzden dünyanın salt bir cehennem mi olması gerekir? Hem Schopenhauer, kendi felsefesi beğenilmediğinde deli gibi üzüntü duyduğunu, beğenilince de çok sevindiğini söylemiyor mu? Onun, böcekler benim vücudumu yesinler, delik deşik etsinler buna katlanabilirim, ama felsefe hocalarının felsefemi böcekler gibi delik deşik edeceklerini düşündükçe tüylerim ürperiyor, demesi bir çalışma ürünü olan felsefesini sevdiğini göstermiyor mu? Demek ki, çalışma dünyayı cehenneme çevirmiyormuş.

Leibnitz'in "bu dünyadan daha iyisi olmaz" düşüncesini elbette kabul edecek değiliz diyor Ahmet Midhat. Bu düşünceyi o da Schopenhauer gibi eleştiriyor ve sözü Müslümanlığa getiriyor:

"Müslümanlık bu dünyadan daha iyi bir dünyanın olduğunu, öldükten sonra bizi o dünyanın beklediğini söylemiyor mu? Ama Schopenhauer buna inanmayacakmış, o zaman bunun tersi olan söze niçin inanıyor?

Schopenhauer'e göre bu dünya Leibnitz'in dediği gibi, olabilecek dünyaların en iyisi değil, en kötüsüdür. Yıldızların birbirine çarpmaması, denizlerin karalara karışmaması, Dünya'nın buzlar içinde kalıp donmaması, ya da sıcaklıktan kavrulmaması için düzenli dört mevsim yaşanmasına bakıp da bunu üstün bir düzen, Tanrısal bir hikmet kabul edenlere karşı çıkan Schopenhauer'in şöyle sorular sorduğunu naklediyor Ahmet Midhat:

"Böyle güzel, sağlam ve hesaplı yapılmış bir tiyatro binasındaki aktörlerden ne haber? Onlar acı çekmekten başka ne yapıyorlar? Acıları istekleri oranında artmıyor mu?"

Yine söze karışıyor yazarımız ve dünyanın cennet olmadığını o da kabul ediyor:

"Cennet deyince gözümüzün önüne öyle bir yer gelir ki, bu dünyada beğenmediğimiz şeyler orada yoktur, özellikle de ölüm yoktur. Bunu bir deneyim sonucu olarak mı söylüyoruz? Hayır. Mantık gereği böyle olmalıdır diye düşünüyoruz. Bu dünyada ölüm vardır. Ölümlü bir yer cennet olamaz"

Bu sözleriyle bir bakıma kendisinin de bu Alman felsefeciyi desteklemiş olduğunu söylüyor Ahmet Midhat. Yazarımızı okumayı sürdürelim:

"Schopenhauer diyor ki, insan yaşamı bir sarkaç gibi acılar ve can sıkıntıları arasında sallanıp durmaktadır. Cehennem acı çekilen yer olduğuna göre cennete can sıkıntısından başka bir şey kalmaz. Dante'den de söz ediyor Schopenhauer. Dante betimlediği cehenneme dünyamızı örnek almıştır ama, sıra cennetle onun zevk ve sefasını betimlemeye gelince dünyada cennete benzer bir şey görmediği için, dedelerinin, ninelerinin, papazların anlattığı masalları yazmakla yetinmiştir."

Bir yandan bunları yazıyor Ahmet Midhat bir yandan da yanıtlarını yetiştiriyor:

"İnsan yaşamının saat sarkacı gibi acılar ile sıkıntılar arasında sallanıp durduğu doğrulanmış bir şey değildir. Dante'ye gelince, o öyle bir cehennem betimlemiş ki gerçek cehennem ona benziyormuş. Sıra cennete gelince betimlemekte güçlük çekmiş. Oysa cennet de betimlenebilir. Biz ona başka bir kaynak göstereceğiz, hem de Dante'den 700 yıl önce kaleme alınmış bir kaynak: Gelsin de *Kur'an*'da cennet nasıl anlatılıyor baksın!"

Yazarımıza göre, Schopenhauer, tarafsız düşünürse Müslümanların din kitabındaki cennet betimlemelerini kendi görüşüne uygun bulacaktır. Ama o mezardan başını kaldırıp da, siz bana bir dinin cennetini gösteriyorsunuz, oysa ben dinsizim, derse biz de o zaman şöyle deriz: "Sen Dante'deki cehennemin dinselliğine ses çıkarmıyorsun, bizim dinimizin cennetini ne diye kabul etmiyorsun?"

Ayrıca bu betimlemeyi dinsel değil, herhangi soyut bir betimleme olarak düşünmesini ve ona göre değerlendirmesini söyleriz.

"Dünya ne cennet, ne cehennemdir. Dünyanın yalnızca dünya olması bize yeter." diyor Ahmet Midhat. Yine kitaptan okuyalım:

"Schopenhauer dünyayı beğenmiyor. Dünyaya gelmek şöyle dursun, dünya hiç yaratılmamalıydı, diyor. Ona göre yaşam sürekli bir yalandır. Her şey ölüme doğru yol almaktadır. Ölenler konuşabilselerdi, yaşam konusunda kimbilir ne kötü şeyler söylerlerdi. Yine, Voltaire'den alıntı yapan Schopenhauer, onun, 'sonsuza dek yaşamının ne olduğunu bilemem ama, şimdiki yaşamımız, fena bir şakadır', dediğini söylüyor.

Schopenhauer'e göre doğum işinde bir zevk yönü olmasaydı, bu iş yalnız akla dayansaydı, dünyada insan diye bir şey kalmazdı. Bu filozof "anam beni doğuracağına taş doğursaydı diyenlerden de ileri giderek, yalnız kendinin değil, dünyanın da yaratılmamasını istiyor."

Ahmet Midhat bu düşünceleri filozofun yaşamına dikkatimizi çekerek eleştiriyor:

"Bu filozofun pek güzel bir yaşayışı var, hiç de acı çektiği sanılmasın, serveti, geliri yerindedir, yoksullar ona gıpta ediyorlar.

Schopenhauer "insan yalnız içinde bulunduğu anda yaşıyor" demektedir. "Hal dediğimiz bu zaman, durmadan geçmişe doğru kaçıp giderek ölüm içinde yok oluyor. Dolayısıyla o anın acı ile mi, zevk ile mi geçtiği arasında fark kalmıyor. Gelecek ise bizim için tamamiyle kuşkulu bir şey, ayrıca da sınırlı."

Ahmet Midhat'ın eleştirileri burada da sürüyor:

"Bugünü geçmişin elinde bırakıp yok etmek istemezsek, her ânı değerince yaşamalı, her âna sahip çıkmalıyız. Her yaşın tad alınacak değerli yönleri vardır."

Sözü burada Sully Prudhomme'un şiirine getiriyor yazarımız: Bu Fransız şairi *Tanrı Olsaydım* başlıklı şiirinde sevdiğine "Eğer Tanrı olsaydım, seni yine olduğun gibi bırakırdım" diye seslenmiş. "Schopenhauer kendine gayrı meşru bir çocuk doğuran metresini bu derecede sevmiyorsa ne yapalım!"

Ahmet Midhat, genç ve yaşlı herkesin karşı olduğu bu karamsar felsefeyi eleştirmeyi insanlık görevi bildiğini, ona dinsel açıdan değil, daha çok gerçekçilik açısından karşı çıktığını belirtiyor.

Kitap şu düşüncelerle sona eriyor:

"Metafizik, yaş deriler gibi her istenilen yöne uzayıp gider. Bir kez anlaşmazlık başlayınca sonu gelmez. Nitekim Schopenhauer'in felsefesi de tartışıla tartışıla, bir sürü anlaşmazlıklar çıkmış, bunlar bugüne kadar sürüp gelmiştir. Bu gibi durumlarda ancak en doğru diye nitelendirilebilecek düşünceleri kabul etmek gerekir. En doğru, en emin felsefe yolu yine de dindir. O yolda körler bile rahatlıkla ilerleyebilir. Dinler karşılaştırıldığında İslamlığın gerek felsefe, gerekse ahlak yönünden hepsinden üstün ve doğru olduğu meydana çıkar. Schopenhauer Tanrı'yı yadsıyor, bunu yaparken de Copernic'e sığınıyor. Evet Copernic, kiliselerin Tanrı'sını gökyüzünden çıkarıp attı. Schopenhauer, Tanrı her yerdedir, diyor ki, bu da İslamlığın ta kendisidir. Filozof Pitagoras, başka dünyadan gelmiş insanların yine başka dünyaya gideceğine inanmıştı. Ruhçu filozoflar, ruhun ölmezliğini kabul ederek bir başka dünyanın varlığını zorunlu sayıyorlar, yalnız maddeciler ruhun ölmezliğini kabul etmiyorlar.

Acı ve sevinç konusuna gelince orada da aklın kurallarına uymamız gerekiyor. Acı olduğu gibi sevinç de vardır. Hatta kimi acılarda sevinç, kimi sevinçlerde acı bulunur. Akıl olmasaydı, akla güvenmeseydik bilim ve felsefe ortaya çıkar mıydı? İnsanların herbiri birer Schopenhauer olsaydı, değil bilim ve teknik, değil uygarlık ve huzur, insanlık bile olmazdı."

Görüldüğü gibi Ahmet Midhat pek yüzeysel ve çocuksu bir eleştiri yapmaktadır. Kendisi tersini söylese de, dine, özellikle Müslümanlığa sığındığı yerler epeyce çok. Oysa hiçbir filozof böyle eleştirilip değerlendirilemez.

Schopenhauer'in bütün kitapları okunup değerlendirildiğinde değişik bir sonuç ortaya çıktığı görülecektir. Karamsarlık daha çok görünüştedir. Yazarımız bu filozofun kitaplarını görüp okuyabilseydi onlarda tasavvufa yakın görüş ve düşüncelerle bile karşılaşacaktı. Çok merak ediyorum o zaman ne diyecekti?!

Bir düşünürün kitaplarını görmeden yalnız herhangi bir derlemeye dayanarak eleştiri yapmak her zaman sakıncalı olmuştur. Ahmet Midhat'ın Schopenhauer konusunda okuduğu kitabın hangisi olduğunu bilemiyoruz, kendisi adını, yazarını belirtmemiş. Anladığımıza göre 225 sayfalık bir kitap okumuş başka bir şey söylemiyor.

Bu saptamayı yaptıktan sonra Ahmet Midhat'ın kitabının bizim için önemli yanları olduğunu da belirtmeliyim. Bu kitap düşünce tarihimiz açısından kimi ilgi çekici şeyleri dile getirmektedir:

Tanzimat Türk düşüncesinin şafak zamanıdır. Tan yeri henüz ağarmaktadır. Bir yazarımızın 1888'de Schopenhauer gibi ünlü bir Batılı filozofa ilgi duyması, onu anlamak istemesi, eleştiriye çalışması, bu konuda kitap yazması önemli bir şeydir. Üstelik bunu o dönemin sevilen, çok okunan yazarlarından biri yapmış. Elinden bu kadar gelmiş. Bizde buna benzer bir ilgi o günlerde yalnız Voltaire için var. Beşir Fuad 1887'de *Voltaire* adındaki kitabını yayınlıyor. Yani Ahmet Midhat'ın kitabından bir yıl önce. Namık Kemal de 7-8 yıl önce Ernest Renan'ı eleştiren kitabını yazmış.

Evet, Ahmet Midhat, Schopenhauer'in felsefeye getirdiği yeniliklerden, onun o dönemde moda olan pozitivizme karşı tutumundan habersiz. Yalnız karamsarlığı üzerinde duruyor. Fakat kitabı okuyanlar, felsefe ve Schopenhauer konusunda yine de bir şeyler öğreniyorlar. Batı'nın merakla araladıkları kapısından bakmaya, bir şeyler öğrenmeye çalışıyorlar. O günün koşullarında bu küçümsenemez.

Ayrıca hoş bir biçemi var Ahmet Midhat'ın, tatlı tatlı yazıyor, kendini okutuyor. Yazdıklarını fıkralarla, öykülerle, atasözleriyle, esprilerle süslemiş. Ahmet Midhat bu kitaptan 7 yıl sonra Amerikalı bilim tarihçisi Draper'in kitabını da eleştirecek ona karşı da İslamlığı savunacaktır. Yazılarındaki naif, çocuksu tutuma ve yüzeyselliğe karşın Ahmet Midhat'ın engin merakına, yayıncılık çabasına hayran olmamak elde değildir.

Schopenhauer'e ilgi duyan ikinci düşünürümüz Ahmet Şuayip. *Hayat ve Kitaplar* adındaki yapıtında Ahmet Şuayip bu filozofa değiniyor.

Ünlü eğitimcimiz Sâtı Bey 1915'te *Terbiye* dergisine yazdığı yazılarda, Ziya Gökalp *Küçük Mecmua*'daki "İnsandaki Feyizlerin Menşei" başlıklı yazısında Schopenhauer'in adını anmaktadır. Bütün bunlar küçük ilgilerin pırıltıları.

Az sonra büyükçe bir ilgiyi Rıza Tevfik'te görüyoruz. Rıza Tevfik'in *Abdülhak Hamid ve Mülahazat-ı Felsefiyesi* adındaki kitabında adını en çok andığı, bağlantı kurduğu filozoflardan biri Schopenhauer'dir.

Bu filozofun kendi üzerindeki etkisinden de söz eder Rıza Tevfik. *Bağçe*

dergisine yazdığı anılarında bunu anlatır. Ayrıca *Nihil* [5] başlıklı şiirini Heraklit'le Schopenhauer'e ithaf eder. Kimi karamsar şiirlerini bu filozofun etkisi altında yazdığını belirtir.[6]

Schopenhauer konusunda asıl anılmaya değer ilgi örneği 1916'da (1332) *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayınlanan bir çeviridir. O yıl, İstanbul Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde ders veren Prof. Gunter Jacobi'den yapılan bu çeviri *Bergson ve Arthur Schopenhauer* başlığını taşımaktadır. Kimi kaynaklardan öğrendiğime göre Prof. Jacobi bir Schopenhauer uzmanıdır. Çeviriyi okuduğumuzda, yazının gerçekten iyi bir inceleme olduğunu görüyoruz. Bergson'la Schopenhauer ustaca karşılaştırılmış.

O yıl böyle öğretici ve nitelikli bir yazının yayınlanması bizdeki felsefe öğrenimi tarihi açısından da önemlidir. Jacobi iki felsefeci arasında şaşılacak benzerlik buluyor. Öyle ki kimi yerde tümceler, benzetmeler tıpa tıp aynı. Bergson, Schopenhauer'in bu denli etkisi altında kalınca özgünlüğü azalmıyor mu? diye düşünebiliriz. Yazıda iki büyük felsefecinin bağlı olduğu düşünsel soyağaçlarının ortak noktaları belirtilmiş ki, çok ilginç.

Schopenhauer'den haberi olan bir felsefecimiz de Mehmet Ali Aynî'dir. Bu düşünürümüz Tevfik Fikret'in *Tarih-i Kadim* şiirini yorumlarken Schopenhauer'in felsefesiyle bağlantı kurmaya çalışıyor. Şiirdeki karamsar dizeleri bu filozofun düşüncelerine yakın buluyor.[7]

Hilmi Ziya Ülken'in ilgisinden de söz etmek isterim. Hocamız Ülken, 1930'da yayınladığı *Aşk Ahlakı*'nın önsözünde "vitalist felsefeye bağlı olduğunu" söylemekten çekinmez ve burada Schopenhauer'in adını anar.

1946'da yayınladığı *Ahlak* kitabında da Schopenhauer'e ilişkin birçok satırlar yer aldığı gibi, kaynakçasında Schopenhauer'in üç kitabının adı geçer. Ayrıca 1968'de yayınladığı *Varlık ve Oluş*'ta bu filozofun birçok düşüncesinden söz eder, kendini ona yakın bulur.

1932'de felsefeci Suut Kemal Yetkin'in bir kitabı çıkmıştır: *Büyük Muztaripler*. Bu kitap Schopenhauer, Tolstoy ve Nietzsche'nin yaşamöyküleriyle düşüncelerine yer verir. İlk bölüm Schopenhauer'e ayrılmıştır. Ne var ki, oradaki bilgiler pek yüzeyde kalmaktadır. Estetikçi Suut Kemal'in Schopenhauer'deki sanat felsefesine genişçe yer vermesi beklenirdi. Aynı kitap az değiştirilerek, resimler eklenerek *Büyük Tedirginler* adıyla 1976'da yeniden basıldı.

1935'te *Aşkın Metafiziği* çevirisi çıkıyor. Talat Hamdi'nin çevirdiği bu kitap İstanbul'da yayınlanmıştır. Kitapta Schopenhauer'in kadınlara ilişkin düşüncelerinin yanında kimi başka düşünceleri de yer almaktadır.

1940'larda felsefeye ağırlık veren önemli bir dergimiz var: *Yeni Adam*. Orada Fransız A. Fauconnet'den yapılan bir çevirinin yayınlandığını görüyoruz, başlığı şu: *Freud'ün Mübeşşiri Olarak Schopenhauer*. Yararlı bir yazı, dört sayı kadar sürmüş.

1962'ye geldiğimizide *Schopenhauer-İrade Felsefesi* başlıklı bir kitap yayınlanıyor. Buradaki yazıları Prof. Sadi Irmak çeşitli kaynaklardan derlediği-

ni söylemektedir. Kaynakların hangileri olduğunu belirtmiyor. Anladığımıza göre yazılar Wil Durant'ın *Filozofların Yaşamları ve Doktrinleri* adındaki kitabıyla, Schopenhauer'in kitaplarından seçilerek çevrilmiştir. Dili çok kötüdür bu çevirinin baskı da iyi değildir. 1962'de felsefe dilimiz bu kitaptakinden çok daha iyi, çok daha yeni idi. Daha önce, Nietzsche'den *Zerdüşt Böyle Dedi*'yi çevirdiğini bildiğimiz Sadi Irmak'ın dile ve baskıya önem vermemesi, çabasının işe yaramaz biçimde sonuçlanmasına neden olmuştur.

Üniversitemizde 1916'da gördüğümüz Schopenhauer ilgisini ancak 1940'lı yıllarda yeniden görebilmekteyiz. Bu yılların sonlarında İstanbul Üniversitesi'nde felsefe öğretimi önemli bir yenilik içine girmişti. Bu yenilikte Prof. Takiyettin Mengüşoğlu'nun özel bir yeri vardır. Mengüşoğlu o yıllarda daha önceleri ihmal edilen, üzerinde durulmayan insan felsefesine önem vermeye başlamış, felsefi antropoloji ile ontolojiyi gündeme getirmişti. Bu alanlarda değişik yazılar yazdı, çeviriler yaptı. 1957'ye gelince ilk kitabını çıkardı: *Felsefeye Giriş*. Bu kitap bizde Schopenhauer'e, insan felsefesi, ontoloji ve sanat felsefesi açısından bakılmaya başlanan ilk kitaptır.

Mengüşoğlu'nun Schopenhauer felsefesine daha çok önem verdiği, insan felsefesi açısından değerlendirdiği kitabı 1971'de yayınlanan *Felsefi Antropoloji* oldu. Derslerinde başka filozoflar arasında Schopenhauer'le de hesaplaştı Mengüşoğlu[8], öğrencilerini bu filozofu incelemeye yöneltti.

İoanna Kuçuradi ve Tüten Anğ, Schopenhauer ve Nietzsche üzerindeki araştırmalarına Mengüşoğlu'nun yanında başladılar. Kuçuradi, *Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan Problemi* adındaki küçük kitabını 1966'da yayınladı. 1968'de *Schopenhauer ve İnsan* başlıklı kitabı çıktı. Doktora tezi olan bu kitap Schopenhauer'in felsefeye, etiğe, özellikle insan felsefesine getirdiği katkıları, onun düşüncelerinin yeni etik ve insan felsefesinin ortaya çıkmasındaki yerini belirlemesi açısından değerli bir kitap, iyi bir incelemedir. Kuçuradi'ye göre ilk kez Schopenhauer'dir ki, "etik"i felsefi antropolojiden ayırmıştır. Kitapta, Kant etiğinden sonraki felsefi etiğe geçişte Schopenhauer'in oynadığı kesin rol belirtilir. Bu filozofun insan kavramına ilişkin düşünceleri çeşitli yönleriyle incelenir.

Tüten Anğ'ın *Schopenhauer ve Nietzsche'de Özgürlük Sorunu* adındaki tezi ise ne yazık ki basılamadı.

Aynı yıllarda *Aşkın Metafiziği*'nin bir çevirisi daha yayınlandı. Filozofun *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adındaki temel yapıtının kısa bir bölümünün çevirisidir bu kitap. Kitabı çeviren Selahattin Hilav önsözde şöyle diyor: "Yalınkat iyimserliğe, ikiyüzlülük dolu toplum değerlerine darbe vuran Schopenhauer'in irdeleyiciliği, eleştiriciliği onun bugüne kadar canlı kalmasını ilgi çekmesini sağlayan yönleridir."

Aşkın Metafiziği'nde cinselliğin insan yaşamındaki önemli rolü, cinsel isteklerin gücü büyük bir gerçekçilik ve cesaretle ortaya konmuştur. Çevirmen bu filozofun Freud'e öncülük ettiğine işaret etmektedir.

Ortadoğu Teknik Üniversitesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Ahmet İnam bu yıl, Schopenhauer için Hamburg'ta yapılan uluslararası toplantıya katıldı ve orada "Schopenhauer'in Ölüm Anlayışı" başlıklı bildirisini okudu. Ahmet İnam'ın Schopenhauer'e ilişkin başka yazıları da olduğunu biliyoruz.

Bu bildiride önemli bir filozofa karşı yurdumuzda duyulan ilginin nasıl başlayıp geliştiğini, bugün bu ilginin neresinde olduğumuzu anlatmaya çalıştım. Şu anda yaptığımız, "Schopenhauer'in Doğumunun 200. Yılı Semineri" ilginin en son ve en önemli halkasını meydana getiriyor.

Bu seminerdeki bildirilerde Schopenhauer'in bilgi, dil, din felsefesi üzerinde durulduğunu(9) görüyoruz. Alman felsefeci Prof. Alfred Schimidt'in de seminerimize katılacağı, bu filozofun din felsefesi konusunda konuşma yapacağı haber verilmişti. Hasta olduğu için gelemediği anlaşılıyor. Merakla beklediğimiz konuşmasını da sonra yapacağı bildirildi.

Bir ilginin öyküsü burada bitiyor. Bence bu konuda bundan sonra yapılacak ilk iş, Schopenhauer'in *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adındaki temel kitabının dilimize çevrilmesi olmalıdır.

NOTLAR:

(1) Ahmed Midhat, *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi,* 1888, İstanbul, 155 sayfa.

(2) Ahmed Midhat bu sorunu *Mufassal* adındaki kitabında da açıklamaya çalıştığını, başka yazılarında da değindiğini söylemektedir. Sorunun İslamlıkla ilgili yönünü 1887'de yayınladığı *Müdafaa* kitabında ele aldığını belirtiyor.

(3) Namık Kemal'de de gördüğümüz bu düşünce İslamlığın ilk yılları için doğru olabilir.

(4) Voltaire demiş ki "Metafizik çoğunlukla ruhun bir romanından başka bir şey değildir. Fakat bu roman *Binbirgece Öyküleri* kadar bile bizi eğlendirmez.

(5) *Serab-ı Ömrüm,* s. 251.

(6) *Serab-ı Ömrüm* s. 235, İnfial-i Varlık başlıklı şiire konulan not.

(7) Mehmet Ali Aynî, *Reybîlik, Bedbinlik, Lailâhîlik,* 1927, İstanbul, 87 s.

(8) Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler.*

(9) Seminerde okunan bildiriler şunlardır:
Ahmet İnam: *Schopenhauer'de bilgi.* Akın Ergüden: *Wittgenstein'in Arka Planındaki Schopenhauer.* Arslan Kaynardağ: *Türkiye'de Schopenhauer.* Naci Soykan: *Dil Çerçevesi İçinde Görüntü-Kavram İlişkisi.* İoanna Kuçuradi: *Felsefi Antropolojide Bir Dönüm Noktası Olarak Schopenhauer.*

Yıldırım, Cemal (1990). "Bir "Eleştiri"ye Yanıt." Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 123-125.

BİR "ELEŞTİRİ"YE YANIT

CEMAL YILDIRIM

Felsefe Tartışmaları 6. Kitap'ta çıkan "Bilim ile İdeoloji" başlıklı yazım 8. Kitap'ta Yaman Örs'ün eleştiri konusu olmuştur. Oldukça uzun, anlaşılması güç bir dille kaleme alınan, dahası yer yer konu dışına taşan bu eleştiride yazar, tümüne karşı çıktığı anlaşılan yazımda, "yanlış" dediği birtakım noktalara değinmektedir. Ben yanıtımda bu noktalardan bir kaçı üzerinde kısa açıklamalar vermekle yetineceğim.

Örs'ün karşı çıktığı ilk, belki de en temel nokta, bilim ile ideoloji kavramlarını karşılaştırmış olmam. Ona göre, "bilim ile ideoloji doğrudan ya da dolaysız karşılaştırılamazlar." Nedeni, bilimin "bir etkinlik ya da etkinlikler bütünü," ideolojinin ise "insanların toplumsal-siyasal yaşamla ilgili düşünce ve isteklerini dile getirdikleri bir kavramlar ve değerler topluluğu" olması imiş! Peki, bilim bir etkinlik ise ideoloji bir etkinlik değil midir? Ya da tersine, ideoloji bir kavramlar ve değerler topluluğu ise bilim için de aynı şey söylenemez mi? Görülüyor ki, Örs'ün tanımsal ayırımı hem yüzeysel kalmakta, hem de bir zorlama olmaktan ileri geçmemektedir. Aslında bilim ve ideoloji, ikisi de kültürel etkinliklerimiz; ikisi de insanoğlunun düşünce, duygu ve eylem özelliklerini içeren girişimler. Aralarındaki fark, birinin "etkinlik" diğerinin "kavramlar ve değerler topluluğu" olmasında değil, amaç ve işlevlerindedir: Bilim, temelde, olgusal dünyayı anlama; ideoloji bir görüşü, bir inancı ya da bir ülküyü egemen kılma çabasıdır. Bağdaşmazlıkları amaçlarında, amaçlarına ulaşma yöntemlerindedir.

Örs, ayrıca, filozofların iki kavram arasındaki ilişkiyi, etkileşimi tartışırken onları "özdeş kümeye koymak" yanlışlığından söz ediyor. (İki küme özdeş olabilir; "özdeş küme" ne demek?) Hangi filozofun böyle bir yanlışlığı işlediğini bilmiyorum, ama benim eleştiri konusu yazımda bilimle ideolojiyi "özdeş kümeye" koymam şöyle dursun, tam tersine, iki kavramın kimi temel ölçütlere vurulduğunda bağdaşmaz olduğu belirtilmektedir. Başvurduğum öl-

çütler bilim ve ideolojinin kültürel etkinlikler çerçevesinde iki değişik etkinlik olduğu varsayımına dayanmaktadır, yoksa, "özdeş küme"yi paylaştıkları varsayımına değil! Eleştirici, ideolojiyi "inanç sistemi" diye nitelemiş olmamı da "önemli bir ideolojik yaklaşım yanlışlığı" sayıyor. İdeolojilerin birer inanç sistemi olup olmadığı tartışılabilir, ama söz konusu nitelemenin "bir ideolojik yaklaşım yanlışlığı" olduğu ne demektir? Bu bir yana, Örs'ün gözden kaçırdığı nokta, ideolojilerin dünyaya ilişkin olması onları birer inanç sistemi olmaktan çıkarmadığıdır. İnanç salt dinlere özgü, Tanrı'ya yönelik bir şey değildir; dinsel inanç yanında dünyada olup bitenlere yönelik "inanç diyebileceğimiz" pek çok beklentilerimiz vardır. İrdelenmeksizin doğru sayılan her şey bir inançtır. Kişi bağlı olduğu ideolojiyi irdelemez, irdelemeye kalktığında bağlılığı (yani inancı) kopmuş ya da kopmaya yüz tutmuş demektir. Gerçekten, temel öğretilerine inerek komünizmi eleştiren bir komünist, faşizmi eleştiren bir faşist var mıdır?

Bu arada Örs kimi çarpıtmalardan da geri kalmıyor. Bunun bir örneğini, bilim ile ideolojinin kökenlerine ilişkin yaptığım belirleme üzerindeki sözlerinde bulmaktayız. Örs bu belirlemede benim ikili ölçüt kullanarak bilimi "ruhbilimsel-dirimbilimsel, bunun yanında toplumsal-işlevsel bir açıdan; ideolojiyi ise neredeyse tümüyle toplumsal-ruhsal patoloji yönüyle" tanımladığımı ileri sürüyor. Oysa benim belirlemem bu türden göz kamaştırıcı ama anlamı belirsiz terminolojiye gerek göstermeyecek kadar yalındı. Olduğu gibi alıyorum:

> Bilim insana özgü bilme, anlama, açıklama ve öğrenme isteğinden, evrende olup bitenler karşısında duyulan tecessüs ve meraktan, bir ölçüde de, çevre koşullarını denetim altına alma ihtiyacından doğmuştur.
>
> İdeoloji insanların doğa ve toplum karşısında içine düştükleri korku, yalnızlık ve yetersizlik gibi duyguların etkisinde yüce ve koruyucu bir güce sığınma, bir misyon ya da davayla özdeşleşerek kimlik kazanma, egemenlik kurma ihtiyacından kaynaklanır.

Sormak gerekir: "ikili ölçüt kullanımı" bunun neresinde? Ne var ki, Örs bu kadarla da kalmıyor, belirlememi destekleyen "bilimsel ya da empirik veriler" ortaya koymadığımdan söz ediyor. Benim yaptığım kavramsal bir çözümleme, o benden deneysel ya da gözlemsel kanıt istiyor!

Örs'ün bir çarpıtması da şu sorusunda gizli: "...ideolojilerin hiçbir olumlu ve ussal yanlarının olmadığını, bilim etkinliğine ise usdışı ve başkaca olumsuz öğelerin hiç karışmadığını söyleyebilir miyiz?" Sanki böyle bir şey söylemiş ya da ima etmişim gibi. Benden "empirik" veriler isteyen eleştirici yazımda bu sorusuna yol açan tümcelerden bir iki örnek gösterme yoluna neden gitmemiş acaba?

Çarpıtmaya bir örnek daha: Örs benim Marksçı görüşle ilgili olarak "tek tek sav ya da önermeleri ... birer öğreti" olarak nitelendirdiğimi söylüyor, 'öğreti' teriminin ancak bu savların birlikteliğini dile getirmek için kullanılabileceğini ileri sürüyor. Hemen belirteyim bu sav da gerçeği yansıtmamaktadır. Yazımda dile getirilen Marksist görüşü oluşturan maddecilik, diyalektik düşünce, proletaryanın tarihsel misyonu vb. başlıklar altında topladığım ana ilkelerdir. Eleştirici, her biri karmaşık düşünceyle yüklü bu öğretileri tek tek sav ya da önerme olarak nasıl niteleyebilir? Marksizm bir tek öğreti değil, bir öğretiler dizgesidir. Kaldı ki, eleştirici güvenilir bir iki sözlüğe bakma gereğini duysaydı, "öğreti" teriminin kendi belirlediği dar anlamı aştığını, sosyal ya da siyasal bir akımın (örneğin, bir ideolojinin) *bir* ya da *birden fazla* ilkesi anlamı taşıdığını öğrenirdi.

Örs'ün bir yakıştırması da benim bilim felsefesi ile bilimsel felsefe kavramlarını karıştırdığım ya da özdeş anlamda kullandığım. Bu doğru değildir. Ne eleştiri konusu yazımda ne de *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* çevirime yazdığım önsözde iddiayı haklı gösterecek bir kavram karışıklığı yoktur.

Marksizmin metafiziksel saydığım iki temel öğretisi (maddecilik ve diyalektik)'ne ilişkin eleştiriye gelince, okuyucuların bu konuda (*Felsefe Tartışmaları* 8. Kitap ve 9. Kitap) yeterli açıklamayı bulacaklarını sanıyorum.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1990). "İmleme mi Yöneltme mi?" Felsefe Tartışmaları (9. Kitap): 126-133.

İMLEME Mİ YÖNELTME Mİ?

VEHBİ HACIKADİROĞLU

Sayın Harun Rızatepe'nin *Felsefe Tartışmaları*'nın 5. Kitap'ında çıkan "İmleme Yolları" yazısı üzerine 6. Kitap'tan Sayın Tunca Eşel'in "Doğrudan Yöneltim Kuramı", 8. Kitap'ta da yine Sayın Rızatepe'nin "İmleme Konusunda İki Farklı Yaklaşım" adlı yazıları çıktı. Yeri gelmişken, böyle, konularını gerçekten iyi bilen iki felsefecinin, önemli bir felsefe konusu üzerinde tartışmalarını izlemekten duyduğum zevki belirtmeden geçemeyeceğim. Gerçekten, böyle bir tartışmanın konuyla ilgili olan herhangi bir tek yazıya bakışla ne denli aydınlatıcı olduğu hemen göze çarpıyor.

Tartışmanın konusunu şimdilik kısaca "adlarla referansta bulundukları nesneler arasındaki bağıntının doğası" olarak açıklayacağım. Tartışmanın amacı bir bakıma 'reference' sözcüğünün anlamını belirlemek olduğundan şimdilik bu sözcüğün Türkçede de kullanılan bu biçimini saklı tutuyorum. Sayın Rızatepe söz konusu bağıntıyı Frege'ci kurama göre açıklayarak bu 'imleme' sözcüğüyle karşılıyor. Sayın Tunca Eşel de S. Kripke ve H. Putnam'ın Doğrudan Yöneltim Kuramlarına bağlı olarak 'yöneltim' sözcüğünü kullanıyor. Ben bundan sonra, yazımın sonunda açıklamaya çalışacağım nedenlerle 'yönletim' terimini 'yöneltim' biçiminde yazacağım.

İki tartışmacı da sözü geçen terimleri İngilizce 'reference' terimi karşılığında kullanıyor. Bunlardan hangisinin uygun olduğuna karar verebilmek için, önce anlatılmak istenen bağıntının doğası üzerinde bir karara varmak gerektiğini sanıyorum. Yani bir yandan Frege bir yandan da Kripke ve Putnam bu bağlantı üzerinde açık bir karara varmışlar da onu mu anlatmak istiyorlar, yoksa bu konuda kendileri de tam bir karara varmamışlar da bunu oldukça bulanık anlamlı 'reference' sözcüğüyle anlatmayı mı yeğlemişler, önce bunu araştırmak gerekiyor. Gerçekten İngilizcedeki 'reference' sözcüğünün değişik anlamlarının bulunduğu bir yana, aslında Frege'nin kullanmış olduğu Almanca 'bedeutung' teriminin de değişik anlamlarının bulunduğunu sanıyorum. Bu durumda istediğimiz açıklığı elde edebilmek için, sözü geçen anlam

kuramlarının felsefede hangi gereksinimi karşılamak için ortaya atıldıklarından kısaca söz etmek zorunlu görünüyor.

Sayın Rızatepe ilk yazısında (5. Kitap, s. 51) "Frege'den önce anlam konusuna değinenler – örneğin Locke – ifadelerin anlamlarının imlemlerinden ibaret olduklarını düşündüren şeyler yazmışlardır" diyerek Frege'nin bu yanlışı düzeltmek istediğini öne sürmüş oluyor. Sayın Eşel Doğrudan Referans kuramcılarının amacını belirtmiyorsa da, onların da, Locke'un tasarımcı felsefede adlarla nesneler arasında kurduğu dolaylı bağlantıya karşı çıkmak amacında olduklarını söylemenin yanlış olmadığını sanıyorum. Gerçekten, dış dünyayı kavramanın ya da onunla düşünsel bir ilişki kurmanın duyularımızın aracılığını kullanmaktan başka bir yolunun bulunmadığı gerçeğini kabul etmek istemeyen bir çok çağdaş felsefeci (bunların çağdaş felsefecilerin pek büyük bir çoğunluğunu oluşturduğunu da kabul etmek gerekiyor) sürekli olarak, dış dünyanın algılanmasının bu dolaylı açıklamasından kurtulmanın yollarını ararmış gibi görünüyorlar. İşte Doğrudan Referans Kuramı da bu arayışın bir ürünü olarak karşımıza çıkıyor. Ben burada her iki kuramın temelinde bulunan Locke yorumlarındaki yanılgıları ortaya koyarak buradaki 'reference' sözcüğünün ne türden bir bağlantıya, deyim yerindeyse, referansta bulunduğunu göstermeye çalışacağım.

Locke'a göre adlar zihnimizdeki idelerin yerini tutar (stand for). Locke'un duyum, tasarım, kavram gibi zihinsel ortaya-çıkışların hepsine birden ide adını verdiğini de unutmayalım. Ayrıca o, adlarla ideler arasındaki bu yerini-tutma bağlantısını 'imleme' (signification) terimiyle de belirler. Gerçekten, bir idenin yerini tutan ad onun im'i (sign) demektir. Bu yüzden de adla onun yerini tuttuğu ide arasındaki bağıntıyı 'imleme' terimiyle anlatmakta da bir sakınca bulunmamalıdır. Ancak, İngilizcede de Fransızcada da *signification* biçiminde yazılan bu sözcük her iki dilde de zamanla 'anlam' sözcüğü yerine de kullanılmaya başlandığından, Locke'un çok sık kullandığı bu sözcüğün adların birer anlamının bulunduğu biçiminde yorumlandığı anlaşılıyor. Yoksa Locke adların hiçbir anlam taşımayan birer imden başka bir şey olmadığını her zaman belirtmiş, onların 'meaning' ya da 'sense' sözcükleriyle anlatılan türden bir anlamı olduğundan söz etmemiştir.

Locke'a göre özellikle basit idelerin ve cisimlerin adları zihindeki soyut ideleri imlerler ve bu ideleri üretmiş olan gerçek varlıkları da yalnızca ima ederler. (İma sözcüğünün İngilizcedeki karşılığı olan 'intimate' sözcüğüyle 'reference' sözcüğü arasındaki yakınlık çok dikkat çekicidir). Yani adların bir imleme işlevi vardır, fakat bunların imlediği şey gerçek nesneler değil, 'kavram' ya da 'tasarım' adını verdiğimiz zihinsel varlıklardır. (Ben Locke'taki 'ide' terimi yerine 'kavram' ve 'tasarım' terimini kullanıyorum ve kavramların zihnimizde, kullanılmaya hazır biçimde ortaya çıkan biçimine 'tasarım' diyorum). Burada Locke'un kullandığı 'intimate' teriminin de 'reference'tan daha açık olmadığı söylenebilir ve bu doğrudur. Fakat bu konuyu biraz sonra ele almak üzere önce kavramlar üzerinde bir kaç şey söylemek uygun olacaktır.

Ben, ad konusunun yalnızca fiziksel nesnelerle ilgili bölümünden söz edeceğim (bunun en önemli bölüm olduğu söylenebilir) için örnek olarak 'masa' kavramını alacağım. Bir kimsenin 'masa' adının neyi imlediğini öğrenebilmesi için önce masayı tanıması yani masa kavramını edinmiş olması gerekir. Masayı tanımaksa bir çok çağdaş felsefecinin, bu arada Sayın Eşel'in de, düşündüğü gibi ilgili kimseye bir masa gösterip "İşte bu masadır" denmesiyle gerçekleşemez. Masayı tanımak, ancak onu kullanmakla, üzerinde yemek yiyip yazı yazmak ya da bir takım başka işler yapmak, onu bir yerden başka bir yere taşımak türünden bir çok eylemleri ya yapmak ya da bunları başkalarının yaptığını gözlemlemekle olur. Çünkü bir insanın bir tek hatta bir çok masa görerek renk, kılık, yükseklik ve yapıldığı madde bakımından sayısız örnekleri bulunan masa kavramını edinmesi olanaksızdır. Nitekim vaftiz töreni sırasında papazın, adı konacak çocuğu orada hazır bulunanlara göstermesi de, burada adın bir tek nesneye verilecek olmasına karşın, yine de boş bir tören olmaktan öte bir anlam taşımaz. Hazır bulunanlardan herhangi bir kimsenin aradan yalnızca bir yıl geçtikten sonra bile, o çocuğu yeniden gördüğünde onu tanıyıp "Bu benim vaftiz sırasında gördüğüm çocuktur" diyebileceği düşünülemez. Bu kavram açıklamasının, her insanın, adını öğreneceği bütün nesnelerle ilişki kurarak onları tanımasının olanaksız olduğu biçimindeki bir karşı çıkmaya açık olduğu doğrudur. Gerçekte insanlar edindikleri kavramların pek çoğunu betimleme ya da gösterme yoluyla edinmişlerdir. Fakat bu betimleme ve göstermelerin işlevi insanlarda yoktan bir kavram yaratmak değil (çünkü bu gerçekten olanaksızdır) daha önceden edinilmiş olan benzer şeylerin kavramları üzerinde gerekli değişikliği yaparak yeni kavramlar oluşturmak olabilir.

Şimdi yeniden Locke'un 'ima etme' terimine dönebiliriz. Adlar kavramların yerini tutan bir takım anlamsız imlerden başka bir şey olmadığına göre, bunların gerçek nesnelerle hiçbir doğrudan ilişkisi bulunamaz. Bağıntı ancak kavramlar aracılığıyla kurulabilir. Kavramlarla fiziksel nesneler arasındaki bağıntı da örneklik bağıntısı olduğuna göre, Locke'un 'ima etme' terimiyle anlatmak istediği şeyi "Fiziksel nesneler adların yerini tuttukları kavramların örnekleridir" tümcesiyle anlatabileceğimiz, yani böyle bir yorumun Locke'un felsefesine uygun düşeceğini sanıyorum. Yani Locke'un imleme kumramında anlamdan söz edilmez. Gerçekte buna gerek de yoktur. Çünkü sözgelimi hayvanlardan söz eden ya da 'hayvan' sözcüğünü sık sık kullanan bir kimsenin, yaşamı boyunca karşılaştığı hayvanların kendisinde bıraktığı izlenimlerden edindiği 'hayvan' kavramının dışında ayrıca bir de 'hayvan' sözcüğünün anlamını ya da tanımını bilmesi gerekmez. Her insan hayvanlar üzerine, hayvan kavramını edinmek için gerekli olmayan bir takım bilgiler edinir. Bu bilgilerden birini başkalarına da bildirmek isteyen insanın zihninde 'hayvan' kavramı, çağrıştırdığı bilgiyle birlikte, bir tasarım olarak ortaya çıkar ve bildirim bu tasarımı anlatır. Adların anlamla ilişkisi, içinde kullanıldıkları tümceleri anlamlı kılmak olabilir.

Locke'un felsefesinde adların birer anlamının bulunduğu yanılgısına yol açacak hiçbir öğenin bulunmadığı da söylenemez. Gerçekten Locke, kavramlara 'ide' adını verirken bunları basit ve karmaşık ideler olarak ikiye ayırır. Basit ideler renk, tad, koku gibi nitelik ideleri, karmaşık ideler de basit idelerin birliğinden oluşan nesne ideleridir. Buna göre, sözgelimi kiraz kavramı kırmızılık, yuvarlaklık, yumuşaklık, tatlılık gibi bir takım basit kavramların birliğinden oluşur. İşte bu basit kavramlar sanki karmaşık kavramın anlamını oluşturuyormuş gibi düşünülebilir. Ben böyle bir kavram anlayışının yanlışlığını başka bir yazımda göstermeye çalışacağım. Ancak Locke bu kavram tanımını önemli bir öğretisinde kullanmadığı için bu durum onun felsefesinde bir çarpıklık yaratmaz. Böyle bir kavram anlayışının ne gibi us-dışı sonuçlar doğurabileceğini görmek için kimi idealist filozofların düşüncelerini şöyle bir anımsamak yeterlidir. Örneğin Hegel kırmızılık, yuvarlaklık, tatlılık gibi hepsi de zihinsel kavramlar olan nitelikleri kiraz kavramından çıkarınca geriye bir şey kalmayacağını belirterek gerçek kirazın da zihinsel bir varlık olduğunu öne sürer. Daha önce Berkeley de böyle bir sonuçtan ancak araya Tanrıyı koyarak kurtulabilmişti.

Fakat bu kavram anlayışının en büyük sakıncası Kant'ın analitik ve sentetik yargılar öğretisinde ortaya çıkar. Kant da Locke gibi nesne kavramının basit kavramların birliğinden oluştuğunu kabul eder. Sonra da böyle bir kavram tanımının bulanıklığını ve belirsizliğini hiç hesaba katmadan, analitik yargıları "öznenin kavramının yüklemin kavramını içerdiği yargılar" olarak tanımlar. Eğer kavramlar aynı dili konuşan insanların üzerinde bir anlaşmaya vardıkları sınırlı sayıda nitelik içerseydi Kant haklı olurdu. Sözgelimi 'insan' kavramı 'hayvan' ve 'ussal' kavramlarından oluşsaydı 'insan' kavramının 'ussal' kavramını içereceği açıktı. O zaman "İnsan ussal hayvandır" önermesi Kant'ın tanımına göre analitik bir önerme olurdu. Oysa 'insan' sözcüğünü sürekli kullandıklarına göre hepsinde birer 'insan' kavramı bulunan sayısız insanların bu kavram üzerinde, onu günlük dilde doğru kullanmanın ötesine geçen bir anlaşmaya vardıkları düşünülemez. Öte yandan, insanın yalnızca kavramını edinmekle yetinmeyip onun üzerine daha üst düzeyde bir takım bilgiler edinmek ve düşünceler üretmek isteyen kimseler "İnsan ussal hayvandır" türünden bir takım belirlemeler üzerinde bir anlaşma bulunduğunu kabul etmek zorundadırlar. Bu belirlemelere de insanın kavramı değil *tanımı* denir. Locke buna insanın *adsal özü* diyor.

Locke'a göre nesnelerin gerçek özü (real essence) bilinemezse de, doğrudan doğruya bir anlaşma ürünü olan adsal öz (nominal essence) kesinlikle bilinebilir. Yani insanlar altının sarı, telleşir, suda erimez bir maden olduğu üzerinde anlaşmışlarsa "altın sarıdır" önermesi mantıksal kesinlikte yani analitik bir önerme olur. Bu bir bakıma "Altın sarıysa altın sarıdır" demek olduğundan Locke bunlara önemsiz doğrular (trifling dtruths) diyor. Böylece, genellikle sanılanın tersine, analitik ve sentetik önermeler ayrımını Locke, Kant'tan çok daha önce ve ondan çok daha sağlam biçimde yapmıştır.

Burada "genellikle sanılanın tersine" deyimini kullanmakta haklı oldu ğumu sanıyorum. Çünkü çağdaş felsefecilerin büyük bölümü analitik-sentetik ayrımıyla ilgili olarak Locke'u hiç anımsamadan yalnızca Kant'ın tanımındaki belirsizliği göz önünde tutarak, bu konuda son derece çarpık görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan iki örnek *Felsefe Tartışmaları*'nın 1. Kitap'ındaki Quine ve Kripke'nin yazılarında hemen göze çarpmaktadır. Quine yazısında (s. 11) analitik önermeleri: (1) "Evli olmayan kimse evli değildir" türünden ve (2) "Hiçbir bekâr evli değildir" türünden olmak üzere iki öbeğe ayırdıktan sonra (1) in her zaman doğru olduğunu söylemekte fakat (2) nin analitik olduğunu söyleyebilmek için 'analitik' sözcüğüne göre daha az açıklama gerektiren bir 'eşanlamlılık' kavramını gerekli görmektedir. Oysa yukarda belirtmeye çalıştığım gibi "Hiçbir bekâr evli değildir" önermesinin analitik olduğunu söyleyen kimse, bu önermeyi içinde düzenlediği dili konuşan insanlar (ya da hiç olmazsa o insanların bu konularla ilgili olanları) arasında 'bekâr' sözcüğüyle 'evli değil' sözcüğünün eşanlamlı olduğu üzerinde bir anlaşma bulunduğunu kabul etmektedir. Bu anlaşmanın kanıtı o dildeki güvenilir sözlüklerin ya da o dili konuşan toplumdaki güvenilir uzmanların tanıklığı olabilir. Bu tanıklıklar üzerinde herhangi bir kuşku bulunması durumundaysa, sözgelimi "Bütün bekâr kimseler evlenmemiş kimselerdir"önermesinin aslında "Eğer Türkçede 'bekâr' sözcüğü 'evlenmemiş kimse' anlamına geliyorsa bütün bekâr kimseler evlenmemiş kimselerdir" önermesinin kısaltılmış biçimi olduğu öne sürülebilir.

Kripke de yazısında (s. 26) birisinin kendisine söylediğine göre Kant'ın, analitik önermelere örnek olarak "Altın sarı bir madendir" önermesini gösterdiğini oysa bunun her zaman doğru olmayabileceğini öne sürüyor. Kant'ın *Prolegomena*'nın ilk sayfalarında verdiği bu örnek Locke'un da sık sık başvurduğu bir örnektir ve her iki filozof da düşüncelerinde kesinlikle haklıdır. Çünkü bu filozofların zamanlarında madenler fiziksel niteliklerine göre belirlenirdi ve o zamanların bütün güvenilir sözlükleri ve güvenilir uzmanları altının tanımını oluşturan özelliklerden birinin sarı renk olduğu üzerinde anlaşmış durumdaydılar. Günümüzde bir kimyacıysa bugün artık altının renk, telleşirlik v.b. gibi fiziksel özellikleriyle değil, molekül ağırlığı ya da buna benzer bir kimyasal özelliğiyle belirlendiğini, bu yüzden de "Altın sarıdır" önermesinin analitik olmadığını söyleyebilir ve bunda haklı da olur. Çünkü bugüne dek belli bir kimyasal özelliğe göre belirlenen madenlerin hepsi de sarı olsa bile bir gün aynı kimyasal özelliği taşıyan başka renkte bir madenin ortaya çıkmayacağını kimse haklı olarak öne süremez. Fakat bu durum Locke'un ya da Kant'ın yanılmış oldukları anlamına gelmez. Kant'ın buradaki zayıf yanı, altının sarı olduğu üzerinde bir genel anlaşma bulunduğu varsayımından yola çıktığını açıkça kabul edecek yerde, bunu, zihnindeki 'altın' kavramını çözümleyerek bulduğunu öne sürmesidir.

Locke'un anlam ve tanım konusundaki düşüncelerini böylece özetledikten sonra şimdi artık tartışma konusu olan iki kuramı ele alabiliriz. Frege'ye

öre adların iki işlevi vardır. Bunlardan biri fiziksel nesneyle ilgili olandır. Frege adların doğruca nesnelerin yerini tutmadığını açıkça belirttiğine göre adın nesneyle bağıntısına Türkçede imleme demek doğru olmaz gibi görünüyor. Frege İngilizceye 'reference' diye çevrilen 'bedeutung'sözcüğünü nesnenin *yerini tutma* ya da onun *imi olma* bağıntısı için değil de dolaylı bir bağıntı için kullandığına göre bunu Türkçeye *yöneltme* ya da *ima etme* olarak çevirmenin daha uygun düşeceğini sanıyorum. Frege, sözü geçen bağlantı dışında, kavramların adların anlamı olduğunu öne sürmektedir. Bu, adların nesnelere kavramların oluşturucuları aracılığıyla bağlandığını öne sürmek oluyor ki böyle bir görüş Kant'ın analitik önermeleri kavramlara göre tanımlamasının doğurduğu karışıklığı doğurur. Yine bu görüş Doğrudan Yöneltim kuramcıları hesabına Sayın Eşel'in saydığı bütün sakıncaları da kendinde taşır.

Doğrudan Yöneltim Kuramını ortaya atanlarınsa sakıncaları çok eskiden beri bilinen bir görüşü benimsemekle ne yapmak istedikleri anlaşılamamaktadır. Kendilerinin de kabul ettiği gibi anlamsız bir imden başka bir şey olmayan adların, herhangi bir şeyle, onun yerini tutmaktan başka bir bağlantı kurmaları olanaksızdır. Bu bakımdan ortada dolaysız bir bağlantı varsa bu ancak *adın nesnenin yerini tutması* gibi bir bağlantı olabilir. Oysa bu konu en az Skolastikten beri sürekli tartışma konusu olmuş, diyelim 'gül' adının dünyadaki güllerden hangisinin yerini tuttuğu sorusuna bir yanıt bulunamamıştır. Bu sorunun herhangi bir biçimde yanıtlandığı öne sürüldüğü zaman da yokluk bildiren önermeler konusu ortaya çıkmış "Bu adada gül yoktur" önermesindeki gül sözcüğünün neyin yerini tuttuğu sorulmuştur. Bu soruna ancak tasarımcı felsefeyle bir çözüm getirilebilir. Buna göre "Bu adada gül yoktur" önermesi zihnimizdeki 'gül' tasarımıyla 'bu ada' tasarımı arasında bir bağıntı kurmakta bu bağıntının dış dünyada bir örneğinin bulunmadığını da ima yoluyla yani dolaylı yoldan anlatmaktadır. Locke'un kendisi bu konuları ayrıntılarıyla tartışarak bu sonuçları açıkça ortaya koymuş değildir. Özellikle biraz sonra özel adlar üzerine söyleyeceklerimin Locke'un tikel idelerle ilgili görüşlerine açıkça ters düştüğünü gösteren örnekler de verilebilir. Bu yüzden bu bölümde söylediklerimi Locke'un görüşleri olarak değil de tasarımcı felsefeden doğal olarak çıkan sonuçlar olarak ortaya koyuyorum.

Bir çok yazarlara göre imleme bakımından genel adlarla özel adlar arasında kesin bir ayrım vardır. Bunlara göre genel adlar belli bir nesneyi göstermese bile özel adlar belli bir nesneyi gösterir. Buradaki 'gösterir' sözcüğünü değişik yazarlara göre değişik anlamlar alan bulanık anlamlı bir sözcük olarak kullanıyorum. Oysa ben *Bilgi Felsefesi* adlı kitabımda (s. 166-179) gerek özel adların gerekse 'ben', 'sen' gibi adların ya da 'şu', 'bu' gibi işaret sıfatlarının durumu arasında temelde bir ayrım bulunmadığını göstermeye çalıştım. Gerçekten, 'şu ev' dediğimiz zaman genel olarak 'ev' sözcüğünü kullandığımız zamankinden farklı olarak söylediğimiz şey zihnimizdeki 'ev' tasarımının dünyada tek örneğinin bulunduğu o örneğin de hemen önümüzde durmakta olduğudur. Buradaki 'şu' sözcüğü, genellikle öne sürüldüğü gibi değişik durumlar-

da değişik anlamlara gelmez. Bu sözcük her zaman "Şu anda hemen yakınımızda bulunan şey" cümleciğinin yerini tutar. Gerçi "şu ev" cümleciğini işiten kimse isterse o eve dikkatle bakarak ev üzerine bir çok bilgi edinebilir. Fakat cümleciğin kendisi kör bir insanın hemen anlayabileceğinin dışında bir şey içermez.

Özel adlar için de durum budur. Aristoteles adının hiç kimsenin zihninde İ.Ö. 384 yılında başlayın 62 yıl süren bir yaşamı en ince ayrıntılarına kadar ortaya çıkaramayacağı açıktır. Aristoteles adı da bütün genel adlar gibi, Aristoteles'i az çok tanıyan bir kimsenin zihninde, onun Aristoteles'i tanıma derecesine göre değişen bir tasarımın yerini tutar. Genel ad tasarımlarında olduğu gibi bu tasarımın da sayısız örnekleri olabilir. Fakat genellikle kabul edilen kurallara göre bu tasarımın dünyada edimsel olarak yaşamış ya da yaşamakta olan bir tek örneği vardır.

Felsefe Tartışmaları' 4. Kitap'ında B. Russel'dan yaptığım bir alıntıdan, biri Frege'nin, öteki de Russel'ın kendisinin bu konudaki görüşlerini belirten iki tümceyi ilginç örnekler olarak buraya yeniden almanın uygun olacağını düşünüyorum. B. Russel şöyle diyor:

> Frege'ye göre "Mont Blanc bin metreden yüksektir" önermesinde, önermenin anlamının bir oluşturucusu olan şey gerçekteki dağ değil 'Mont Blanc' sözcüğünün anlamıdır.

Aynı konuda Russel'ın kendi düşüncesi şöyledir:

> İngiltere Kralı keldir dediğimiz zaman, öyle görünüyor ki, bu, İngiltere Kralının karmaşık anlamı üzerine değil, anlamla gösterilmiş gerçek adam üzerine bir bildirimdir.

Burada Frege'nin, 'bir adın anlamı' gibi açıklanması çok güç bir kavrama gereksiz yere baş vurmuş olması bir yana bırakılırsa, sorunu tasarımcı felsefeye uygun biçimde çözmek istediği söylenebilir. Buna karşı B. Russell'ın Doğrudan Yöneltim Kuramına uygun düşündüğü söylenebilir. Oysa B. Russell yukarıdaki tümcede XX. 'İngiltere Kralı' yerine 'Fransa Kralı' konduğu zaman, Fransa'nın bir kralının bulunmaması yüzünden ortaya çıkan karışıklığı önlemek için pek de sonuç vermeyen bir çok yolları denemiştir.

Burada, Doğrudan Yöneltim Kuramı yandaşlarının, bu kuramın adlarla nesneler arasında kurduğu bağlantının 'yerini tutma' bağlantısı olmadığını, yöneltim bağlantısında genel adlar nesnelerin bütün niteliklerine değil de yalnızca ortak niteliklerine yönelttiği için bunlara çoğul takısı eklenebileceğini, özel adların da yalnızca konuşanın ve dinleyenin bildikleri niteliklere yöneltimde bulunduğunu öne sürerek yapacakları bir karşı çıkmanın hiç de inandırıcı olmayacağını belirtmek isterim. Çünkü bir kum tanesi kadar anlamsız ve

yansız olan bir adla herhangi bir şey arasında, doğrudan bir *yerini tutma* bağlantısının dışında, nitelikler arasında bir seçim yapmayı gerektiren bağlantılar ya kavramlar aracılığıyla ya da eğer Frege'nin düşünceleri doğruysa anlam aracılığıyla kurulabilir ve adları ne olursa olsun bunlar dolaylı bağlantılardır.

Böyle çok geniş kapsamlı bir konuyu bir tartışmaya katılmanın uygun kıldığı uzunlukla sınırlı olarak yeterince işleyebilmek olanaksız görünüyor. Gerçekte benim amacım zihinsel olaylarla dış dünya arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda, bu ilişkilere ne yönden bakılması gerektiğini gerçekten sağlam biçimde belirlemiş olan Locke'un konuyla ilgili düşünceleri de göz önünde tutulursa açıklamaların daha anlaşılır bir biçim alacağını göstermeye çalışmaktır.

Öte yandan, bu tartışmada sık sık geçen iki terimin Türkçeye yanlış bir biçimle yerleşmeye doğru gittiğini sandığım için bu terimlerle ilgili bir kaç noktayı belirtmenin de yararlı olacağını sanıyorum.

'Yöneltim' ve 'Yerini tutma' terimleri üzerine

Sayın Tunca Eşel İngilizce 'reference' sözcüğü karşılığında 'yönletim' sözcüğünü kullanıyor. Bu sözcüğe bu biçimiyle Sayın Arda Denkel'in yazılarında da sık sık rastlıyoruz. Nitekim Sayın Denkel *Felsefe Tartışmaları'nın* 5. Kitap'ında bu terimi bu anlamda ve bu biçimiyle ilk olarak kendisinin kullandığını belirtiyor ve bu sözcüğü seçme nedenlerinin bir açıklamasını veriyor. Bu açıklamanın büyük bölümünde 'reference' karşılığında niçin imleme, gösterme, yollama gibi sözcükleri değil de yönelme'den türetilen bir sözcüğün kullanıldığı anlatılmaktadır. Ben açıklamanın bu büyük bölümüne katılıyorum. Fakat son bölümde 'yöneltme' değil de 'yöneltme'nin seçilmesinin nedenleri gösteriliyor ki işte ben bu değişikliği gereksiz buluyorum. *New Webster's Dictionary*'de 'refer' sözcüğünün anlamları arasında 'direct' sözcüğü de var. İngilizceden Türkçeye *Redhouse* sözlüğündeyse 'direct'in karşılıkları arasında 'yöneltmek' var. Buna karşı 'yönletmek' sözcüğü herhangi bir sözlükte bulunmuyor. Bu durumda bizim konumuzla ilgili olarak 'reference' sözcüğünün en uygun karşılığının 'yönletim' değil *'yöneltim'* olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Bir de Locke'un sıkça kullandığı 'stand for' teriminin 'yerine durma' biçiminde çevrildiği görülüyor. Oysa Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'üne (1974) baktığımızda 'yer' sözcüğüyle ilgili maddede 'yerine durmak' sözcüğüne rastlamıyoruz. Buna karşı bir şeyin *yerini tutmak* o şeyin yerine geçmek, yerine geçmek de "dengi olup onun işini görebilmek" diye tanımlanıyor. Bu durumda bir adın bir nesnenin 'yerine durduğunu' değil onun *yerini tuttuğunu* söylemek gerekiyor.

RUSH RHEES
Bir Kişisel Dil Olabilir mi?

•

ERKUT SEZGİN
Anlam, Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları

•

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Wittgenstein ve Kişisel Dil

•

ELLIOT SOBER
Evrimsel Özgecilik Nedir?

•

CEMAL YILDIRIM
Diyalektik Materyalizm ve Bilim

•

GÜROL IRZIK
Karl Popper'ın Üç Dünya Kuramı ve
Bilimsel Bilginin Nesnelliği

•

B. ÇOTUKSÖKEN
Felsefi Söylem mi?

•

YAMAN ÖRS
Godot, Glasnost ve Felsefe

•

ASLAN KAYNARDAĞ - CEMAL YILDIRIM
Türkiye'de Schopenhauer

•

EH İ HACIKADİROĞLU
ml e mi Yöneltim mi?

Fiyatı: 7.000 TL .DV dahil)