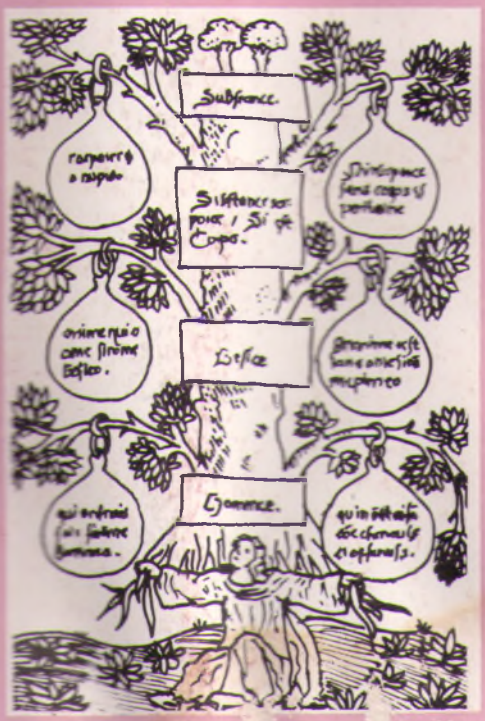
FELSEFE TARTIŞMALARI

11. KİTAP



FELSEFE TARTIŞMALARI

11. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
11. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

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:
Armoni (512 16 36)

Baskı:
Kent Basımevi
İstanbul, Şubat 1992

İÇİNDEKİLER

Sunuş 3
Metafizik ve Sağduyu/*A.J. Ayer-Çev: V. Hacıkadiroğlu* 5
Metafizik Nedir?/ *Bruce Aune-Çev: V. Hacıkadiroğlu* 19
Metafizik/*D.W.Hamlyn-Çev: V.Hacıkadiroğlu* 29
Metafizik Üzerine Bir İrdeleme/*Cemal Yıldırım* 37
Metafizik Üzerine/*Vehbi Hacıkadiroğlu* 45
Wittgenstein ve Carnap: Tractatus'un Mantıkçı
Pozitivizme Etkisi/*Gürol Irzık* 59
Hayvan İletişiminde Anlam/*Arda Denkel* 82
Bilgisayar Beyin ve Düşünme/*Erkut Sezgin* 95
Felsefede "Kanatsız Spiritler" ya da Geleneksel
Felsefenin Çıkmazı/*Yaman Örs* 106
Acı Yaşantısının Dilsel- Fenomenolojik
Çözümlemesine Önsöz/*Ömer Naci Soykan* 122
"Doğruluğun İki Yüzü" Doğruluk ve/veya
Hikakat Sorunu/*Dr. Harun Tepe* 128
Alman Aydınlanması ve Kantta Sanatsal Otonomi ve Özgürlük kavramları:
En Yüksek İyi'yi Düşlemek.../*Hakkı Hünler*..... 136
Okuma Kavramı Üzerine Bir Deneme / *Simone Weil-Çev: Suğra Öncü*..... 148

(1992). "Sunuş." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 3.

SUNUŞ

Yüzyılımızın ikinci yarısı Pozitivizm'in felsefe sahnesinden çekilişine tanık olduğu gibi, metafiziğin geri dönüşünü de yaşamaktadır. Tabii ki geri dönen, yüzyılın başlarında kovulmuş olan metafizikle aynı şey değil. O kovulan felsefe türü kuvvetle romantik, edebi, ayağını gözlemlenen dünyaya basmak kaygusunu pek de taşımayan bir dizgeleştirme çabasıydı. Alman geleneğinin 19. yy içinde geliştirdiği bir biçem olarak idealist nesnelliği amaçlıyordu. Şimdi geri gelen metafiziğin kökenleri daha eskilerde; ayrıca modern felsefenin önceki dönemlerinde metafizik konulara oldukça temkinli ve eleştirel bir tutumla yaklaşmış olan İngilizce dil çevresi içinde filizleniyor. Bir Alman yayınevinin saptayışına göre bu, "Aristoteles'te başlayıp Skolastik mantıkçılar, Leibniz ve günümüz analitik felsefesinde sürdürülen kesin (exact) felsefe geleneği"nin bir parçası. Bu kitapta metafiziğe ilişkin, onu çeşitli açılardan belirlemeyi amaçlayan çeviriler bulacaksınız.

10. Kitap'ta H. H. Price'ın "Kavramlar ve Kendini Göstermeleri" başlıklı yazısının çevirisinde Latince ifadelerin Türkçe karşılıklarını koymayı amaçladığımız parantezler içleri doldurulamadan basıldı. Bu ihmalden dolayı özür dileyerek deyimleri karşılıklarıyla birlikte veriyoruz:

In re: Şeyde, nesnede
In se: Kendinde, kendisinde
Cum fundamento in re: Temelini şeyde (nesnede) bulan
Vox nihili: Hiçliğin sesi
In rebus: Şeylerde, nesnelerde
In propria persona: Kendi şahsında, şahsen, bizzat
Inter alia: Başkaları arasında
Ab initio: Baştan beri, başlangıç döneminden beri.

Ayer, A. J. (1992). "Metafizik ve Sağduyu." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 5-18.

METAFİZİK VE SAĞDUYU*

A. J. AYER
Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu

Görünüşler yönünden metafiziğin hemen her zaman sağduyuyla çatıştığı tartışılamaz. Bu, bizim genellikle dünyayı betimleme yollarımızdan birinde ya da ötekinde mantıksal bir kusur, bir çelişki ya da bir kısır döngü yakaladığını öne süren ve böylece zaman ve uzamın gerçek olmadığı, ya da hiç bir şeyin gerçekten devinmediği, ya da Evrende bir çok şey değil yalnızca bir tek şey bulunduğu,ya da duyularımızla algıladığımız hiçbir şeyin gerçek ya da tümüyle gerçek olmadığı, ya da özdek diye bir şey olmadığı, ya da zihin diye bir şey olmadığı türünden şaşırtıcı sonuçlara varan filozofun durumunda en açık biçimini alır. Ancak bu, sağduyunun dış dünyaya yüklediği özelliklerin gerçek olmadığını öne sürmeyip de, onların bizim onlarla ilgili bilinçliliğimize bağlı olduğunu, uzam ve zamanın yalnızca insan sezgisinin biçimleri olduğunu, ya da fiziksel nesne sınıfına soktuğumuz şeylerden hiç birinin ben onları algılamadıkça varolmadığını, ya da dünyanın bendeki bir ideden başka bir şey olmadığını öne sürenler için de doğrudur. Metafizikten kendilerini koparmak isteyen filozoflar bile çok zaman, özel deneylerin bulunmadığı, ya da varolan her şeyin duyuverilerinden yapıldığı, ya da hiç kimsenin hiç bir zaman kendi özgür istenciyle bir şey yapmadığı, ya da geleceği geçmişin belirlediği gibi geçmişi de geleceğin belirlediği türünden kuramlar öne sürerler.

Çağdaş filozoflardan bir çoğunun gözünde bu türden iddiaların sağduyuyla çatışması olgusu onları çürütmek için yeterlidir. Bu, genellikle sağduyunun önemsenmediği felsefe tarihi içinde yeni bir akımdır. Bu akımın başlıca kaynağı metafiziğe, Hans Andersen'in İmparatorun Giysileri öyküsündeki çocuğun utandırıcı basitliği ve saflığıyla bakan G. E. Moore'un yapıtıdır. Moore'un tekniği, metafizik iddiaları gerçek yüzüyle ele almak ve sonuçlarının ne denli olağan-dışı olduğunu göstermektir. Böylece o, eğer zaman gerçek değilse, bundan, hiç bir şeyin değişmeyeceği ya da bozulmayacağı ya da büyümeyeceği, bir kimsenin doğumunun ölümünden önce olamayacağı, gerçekte bütün deneysel denen önermeler bir şeyin başka bir şeyden ya

önce ya sonra ya da onunla birlikte ortaya çıkmasını gerektirdiğine göre bunların hepsinin yanlış olduğu sonucunun çıkacağını gösteriyordu. Eğer özdek gerçek değilse yıldızlar, güneş ve dünya ve insansal varlıklar da içinde olmak üzere dünyadaki her şey tekboynuzlular ya da gorgonlar kadar söylensel olurdu. Öte yandan, eğer böyle kuramlar doğruysa bu kuramları kabul edecek kimse bulunmaz. Çünkü özdek gerçek değilse metafizikçiler de yok demektir: ve eğer zaman gerçek değilse hiç kimse bir bildirim yapamaz ya da bir inanç edinemez.

Yine, eğer dünya bendeki bir ide ise bundan, onun benim doğuşumla varoluş kazandığı ve ölümümle yok olacağı sonucu çıkar; eğer nesneler ancak algılandıklarında varolursa, o zaman da, sorunlu bir tanrısallığın aralıksız uyanıklığını bir yana bırakırsak, Evrende duyarlı bir varlığın bulunmadığı bir zamanın hiç olmadığı ve bundan sonra da olmayacağı ve nesnelerin sürekli olarak, varoluşlarını bir kazanıp bir yitirdikleri sonucuna varmak gerekir; eğer uzam ve zaman insan duyarlığının biçimlerinden başka bir şey değilse, bundan da, Evrenin insan ırkının varoluşuyla birlikte sona ereceği sonucu çıkar. Bu sonuç uzam ve zamanın gerçek olmadığını öne sürmek kadar gülünç değildir. Fakat sağlıklı bir kimse buna içtenlikli olarak inanabilir mi?

Bu durumda böyle metafizik tutumları savunanların kendilerini bu türden sonuçlara karşı korumak için bir takım girişimlerde bulunacakları umulabilir ve kimi durumlarda böyle de olmuştur. Moore'un özel olarak saldırdığı, özdeğin uzamın ve zamanın gerçek olmadığını öne süren Bradley ve McTaggart gibi İngiliz yeni-Hegelcilerinin durumunda, tutulan yol gerçek olmayış saldırısını hafifletmektir; son aşamada gerçek olmayan şeyler görünüş olarak gerçek olabilir. Bu yoldan sağduyuya hakkını verecek bir girişimde bulunuldu: sağduyu gerçekle yanılsamayı kendi düzeyinde yeni görünüş düzeyinde ayırabilir ve ayırması da gerekir ve bu, gerçekte sağduyunun incelikli bir biçiminden başka bir şey olmayan bilim için de böyledir. Fakat metafizikçi daha derine inmek, görünüşler arkasındaki daha temel gerçekliği araştırmak zorundadır ve bunun çok farklı olduğu görülmüştür; öylesine farklı ki görünüşlerin betimlenmesinde kullanılan en temel kavramlar ona tümüyle uygulanamaz durumdadır.

Bu savunmanın kusuru bir oyundan pek de farklı olmayışından gelir. Bu görüş nesnenin yalnızca görünüş bakımından gerçek olduğu biçiminde yorumlanırsa o zaman doğruca onun gerçek olmadığı sonucuna varmamız gerekir. Eğer nesnenin gerçekten göründüğü söylenmek isteniyorsa, burada onun değişik bir kılık altında görünebileceğini kabul etmek gerekse bile, doğruca nesnenin gerçek olduğu sonucuna varmamız gerekir. Her iki durumda da bir yarı-yol aşaması için bir koşul yoktur. Fakat o tuhaf "görüntü olarak gerçek" anlatımının doğal yorumları yalnızca bunlardır ve başkası da yoktur.

Ayrıca, Bradley gibi filozofların uzam, zaman ve özdeğin son aşamada gerçek olmadığını söylemek için öne sürdükleri kanıt, bir özdeksel nesnenin ya da birbiriyle uzamsal ya da zamansal bağıntı içinde bulunan şeylerin olağan kavramlarının iç-çelişkili olduğudur. Fakat eğer bir kavram iç-çelişkiliyse herhangi bir şeyin bir görüntü

olarak gerçekten o kavramın içine düşmesi bir yana, nasıl olup da onun içine düşer gibi görünebileceğini bile anlamak olanaksızdır. Birisinden daha yaşlı bir kimse ondan daha genç görünebilir, fakat onun hem daha yaşlı hem de daha genç göründüğü nasıl söylenebilir? Bundan ne anlayabiliriz? Olsa olsa onun kimi yönlerden daha genç, başka yönlerden daha yaşlı göründüğünü; fakat o zaman da betimlemeyi çelişkiyi kaldıracak biçimde yorumlamış oluruz. Bir betimleme çelişkili olduğu sürece zorunlu olarak bir şeye uygulanamaz ve hiç bir şey de onun karşılığı gibi görünemez. Çünkü böyle bir durumda aldatıcı görünüşün yetersiz görüleceği bir durum yoktur. Eğer şeylerden zamansal bağlantılı olarak söz etmek gerçekten çelişkili olsaydı o zaman bu tür söz etmenin temsil edeceği olabilir bir olgu bulunmazdı, bu yüzden de, yalnızca zamansal bağlantılı olarak görülen olaylarda hiç bir şey sahte olmazdı. Olsa olsa gerçek şeylerin onları iç-çelişkili olarak sınıflandırmamıza neden olacak özellikleri bulunduğu söylenebilirdi; fakat bunu onların görünüşlerinin iç-çelişkili olduğu biçiminde anlatmak çok yanıltıcı olurdu: böyle bir anlatımın kabul edildiği durumda bile bu, böyle görünüşlerin kendi düzeylerinde gerçek olduğu sonucuna değil, bunların hiç bir anlamda gerçek olmadığı sonucuna götürürdü.

Bu savın kabul edilmezliği öylesine açıktır ki onun yandaşlarının 'gerçek' ve 'iç-çelişkili' gibi sözcükleri kendilerine özgü anlamlarda kullandıklarını kabul etme eğilimi doğuyor. Fakat bu yorumun güçlüğü de, onların görünüşler dünyasına karşı gösterdikleri kanıtların mantıksallığı amaçlamasıdır. Onlar, onu içinde düzenlemeye çalıştığımız kategorilerin olağan anlamda iç-çelişkili olduğunu göstermeyi amaçlarlar. Yine onlar 'gerçek' sözcüğünü oldukça esnek bir anlamda kullanmaya yönelirken, öyle ki bir şeyin gerçek-dışı olduğunu söylerken yalnızca onun sınırlı ya da önemsiz olduğunu söylemek istiyormuş gibi görünürken, yine de onlar, görünüşlerin son aşamada da gerçek olmadıkları öncülünden, onlar üzerine yapılan betimlemelerin doğru olmadığı, en azından tümüyle doğru olmadığı sonucuna geçerler: bu da onların, en azından bu bağlamda, 'gerçek' sözcüğünü normal anlama benzer bir anlamda da kullandıklarını gösterir. Doğruluğun dereceleri kavramı da yine kendisine hiç bir açık anlamın bağlanmadığı bir kaçış yoludur.

Buna göre, öyle görünüyor ki bu tür metafizikçilerin iki dünyanın en iyisini yapma ve bir elleriyle aldıklarından hiç olmazsa bir bölümünü öteki elleriyle geri verme girişimleri onlara yalnızca sıkıntı getirmiştir. Bunlar kendi görüşlerinin sağduyuyla bağdaşmayacağı sonucunu kabul etseler ve verimsiz bir görünüşü kurtarma girişimi içinde kuşkulu oyunlara baş vurmasalar daha iyi ederlerdi. Gerçekte yine de, hepimizin birden nasıl böyle bir yanılgıya düştüğümüzü açıklama yükümlülüğü altına girmiş olurlardı; fakat eğer görüntüler gerçekten çelişkiliyse onları kurtarmaya değmez.

Öyleyse bu daha kararlı tutumu alan bir metafizikçiyle karşılaştığımızı düşünelim. Onun, gerçekte en azından doğulu düşünürlerce tutulan konumu, uzam ve zaman ve özdek kavramlarının hiç bir şeye uygulanamayacağıdır. O, kanıtlı ya da kanıtsız olarak, gerçekliğin bunlardan tümüyle farklı kavramların içine düştüğünü öne sürer. Bu nasıl çürütülebilir?

Yine ona yönelen karşı çıkma, eğer görüşü doğru olsaydı, kendisi de varolama-

yacağına göre o görüşü savunmasının olanaksız olacağıdır. Fakat bu o kimseyi gülünç göstermeye yetse bile onun görüşünü kesin olarak yıkmış olmaz. Çünkü bir görüş onu savunacak kimsenin varolamayacağını gerektirse bile, mantıksal olarak doğru olabilir. Kılgısal olarak bu görüşlerin yandaşları onları kendi görüşleri olarak ileri sürmek ve başkalarının yanıldığını belirtmekle sürekli olarak çelişkiye düşerler. Örneğin dünyanın sağduyuya dayanan görüşünün bir halk aldanması olduğunu söylerler, oysa aldanacak halk olmazsa bu anlamsızdır. Fakat yeterli özen gösterilerek bu çelişkiden kurtulunabilir.

Bu noktada bir çok kimse bu türden her görüşün elle tutulurcasına yanlış olduğunu söylemek isteyebilir, gerçekte ona dolaylı yoldan varmasına karşın Moore'un görüşü de budur. Ona göre kendisi, bir bedeninin bulunduğu, bu bedenin yer yüzüne sürekli olarak dokunmakta olduğu, yer yüzünün geçmişte pek çok yıllarca varolduğu gibi önermelerin doğruluğunu kesinlikle bilmektedir ve böyle önermelerin hepsi uzamın, zamanın ve özdeğin gerçekliğini gerektirdiğine göre eğer onların doğru olduğunu gerçekten biliyorsa, bundan, uzam, zaman ve özdeğin gerçekliğini yadsıyan her önermenin yanlış olduğu sonucu çıkar.

Bu uslama tam olarak sağlamdır. Eğer öncülleri doğruysa sonucun da doğru olması gerekir. Kuşkusuz öncüller doğrudur. Kuşkusuz Moore yukarda sözünü ettiğim türden pek çok önermeler biliyordu ve kuşkusuz her birimiz, kendimiz ya da çevremiz üzerine bir çok benzer önermeler biliriz. Yine de Moore'un durumunda, bu şeyleri nasıl bildiğimizi açıklamamış olması, kendisinin de kabul ettiği gibi, bir zayıflık gibi görünür; Moore bize bu bilgi iddiasının nasıl doğrulanacağını göstermiyor. Bunun yanıtı, başka önermelerle desteklenmedikçe kendilerini bildiğimizi haklı olarak öne süremeyeceğimiz bir çok önermelerin bulunmasına karşın, eğer bir sonsuz geri gidişi göze almayacaksak, dolaysız olarak bilinen kimi önermeler bulunması gerektiği biçiminde olabilir ve Moore'un örneklerinin bu ilksel sınıfa girdiğini söylemenin yolu açılır. Bu durumda bile bu uslamanın kendisine yöneltildiği metafizikçi bunu karşılamanın zor olmadığını düşünebilir. Kendisine tümüyle dogmatik görünen şeye o da dogmatik bir yanıt verebilir. Diyebilir ki, kendi kuramı doğru olduğuna göre, bundan, sağduyu önermelerinin yanlış olduğu ve bu yüzden de onları kimsenin bilmediği sonucu çıkar.

Bununla birlikte bir uslama biçimi daha var ki, Moore'un bunu hiç bir zaman açıkladığını görmedimse de onun örtük olarak buna dayandığını sanıyorum. Birbirine göre uzamsal-zamansal bağıntılar içinde bulunan fiziksel nesnelerin bulunduğuna bizi böylesine güçlü biçimde inandıran şey, bize onları algılıyormuşuz gibi gelmesidir. Bizde, şurada bir iskemlenin, orada bir kitaplığın, aralarında da bir masanın bulunduğu ya da yağmur dinince güneşin çıktığı biçimindeki önermelerin doğruluğunu saptadığını düşündüğümüz duyu-verileri vardır. Burada deneyimiz bu türden önermeler saptayabilir mi sorusu ortaya çıkar. Uslama şöyle sürer: fakat bu önermelerin bu tür deneylerle saptanmış olması onların doğasının gereğidir, bunları anlatan tümcelerin anlamının özniteliği budur, bunlar bu türden deneylerle saptanmıştır. Bu türden tümcelerin kullanılışını yöneten kurallar onları gözlemlenebilir olgu durumlarıy-

la bağlılaşık yapacak niteliktedir; tümceleri, onların anlattığı önermeleri hangi gözlemlerin doğruladığını ya da yanlışladığını bildiğimiz zaman anlarız. Gerçi belli durumlarda böyle gözlemler gibi görünen şeylere inanmamak için sebeplerimiz bulunabilir; görünüşlerin şu ya da bu yoldan aldatıcı olduğunu düşünmek için nedenlerimiz bulunabilir. Fakat inanmamak için böyle özel sebeplerin bulunmaması durumunda, uygun deneyler olarak görünen şeyleri elde etmek ve bunların geleneksel olarak bağlılaşık oldukları tümcenin anlattığı önermeyi kabul etmekten kaçınmak, doğruca, kullanmaya niyet edilen dilin kurallarını bozmak olur. Kısaca, özel durumlarda bu sağduyu önermelerinin doğru ya da yanlış olduğuna karar vermek için kabul edilmiş ölçütler vardır ve belli bir örnekte bu ölçütlerin karşılanmış olup olmadığı sorusu, felsefi kanıtlama değil, doğruca deneysel gözlem sorusudur.

Bu uslamanın genelleştirilebileceğini ve genelleştirildiği zaman da doğal olarak felsefenin bilgiye yapabileceği tek somut katkının çözümleme alanında olduğu sonucuna götürdüğünü görmek kolaydır. Moore bu konumu açıkça tutmuş değildir, fakat onun uygulamasında bu görülür ve onun izleyicilerinden çoğu bunu açıkça kabul etmişlerdir. Çünkü ne zaman doğru ya da yanlış olduklarına karar vermek için kabul edilmiş ölçütler bulunuşu yalnızca sağduyu önermeleri için doğru değildir. Bu böylece bilimin teknik kuramlarına ve varsayımlarına da uygulanır ve ölçütlerinin deneysel olmamasına karşın mantık ve arı matematiğin *a priori* önermelerine de uygulanır. Bu alanlarda da kabul edilmiş kanıt ölçünleri (standard) ve bu ölçünlerin karşılanmış olup olmadığını belirleyen kabul edilmiş yöntemler vardır. Eğer bir kimse uygun bir deneye bir bilimsel kuramın doğrulayıcısı olarak bakmaya yanaşmazsa, deneye inanmamak için özel bir sebebi bulunmadıkça, bir gözlem yanlışı yapıldığından kuşkulanmak için dayanakları bulunmadıkça ya da bu deneyin görünürdeki sonucunun onun gerçek değeri olarak alınmaması için başka bir özel sebebi yoksa, o kimse kuramın ne olduğunu anlamamış demektir. Eğer bir kimse, bir örnekte kullanılan yöntemin yanlış olduğunu ya da yanlış yürütüldüğünü düşünmek için özel bir sebebi bulunmadan bir mantıksal ya da matematiksel tanıtlamanın sonucunu kabul etmekten kaçınırsa o kimse mantık ya da matematiğin nasıl işlediğini anlamamış demektir.

Bunun sonucu, bu örneklerin doğruluğunun ya da yanlışlığının bir felsefi tartışma konusu bile olmadığıdır. Bu yalnızca uygun ölçütlerin karşılanmasına bağlıdır; ve ölçütlerin karşılanıp karşılanmadığı deneysel ya da biçimsel bir olgu sorunudur. Burada felsefenin karışacağı bir şey yoktur. Öyleyse felsefeye kalan nedir? Bunun resmi yanıtı, daha önce belirttiğim gibi, felsefe bu önermelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını saptayacak biçimde düzenlenmiş olmamakla birlikte onların anlamını açıklayabilir ve açıklamalıdır; felsefe kendini tümüyle çözümlemeye vermelidir.

Çözümlenen şey tam olarak nedir, sözcükler mi yoksa kavramlar mıdır, tümceler ya da önermeler ya da olgular mıdır, çözümleme nasıl ilerler, neye yarar ve sonuçlar nasıl değerlendirilmelidir, bütün bunlar tartışma konusudur. Bunlardan hiç biri üzerinde çok genel bir anlaşmaya varılmış değildir. Ancak, felsefenin her şeye karşın bir işe yaraması gerektiği ve çözümleme yolunun, bu yol neyse, ona bırakılan tek yol ol-

duğu gibi bir duygu vardır.

Fakat şimdi bu sonuca götüren uslamaya biraz daha yakından bakalım. İlk bakışta bu çok inandırıcıdır. Bir felsefi tartışma, nasıl olur da, bu tam olarak normal olan koşullar altında çevremde gördüğüm fiziksel nesnelerin varoluşuna inanmakla yanıldığımı göstermeyi başarabilir? Doğal olarak onların hepsini doğru olarak belirlemekte yanılmış olabilirim; hatta daha önemli bir yanılgının etkisi altında da bulunabilirim. Ancak, o zaman da bunun nasıl olduğunu bulmanın yolları vardır; ve bu yollar hiç bir şeyin eksik olmadığını gösterirse sorun kalmaz. Değişik bir sonuç vermesini beklemek için bir sebep bulunmadığı zaman sonu gelmez bir takım sınamalara girişmek ancak hastalık olabilir. Kuramsal olarak, belli bir örnekte duyularımızın bizi yanıltmasının olabilirliğini kabul etmemiz gerekir; fakat onların bizi sürekli olarak aldattığını düşünmek anlamsız olur. Bizim anlamlı bulacağımız tek bildirim, algılarımızın kimi kez aldatıcı olduğunu, onların doğru normal durumlarla karşılaştırarak anlayabileceğimiz bildirimidir.

Buraya dek iyi. Fakat Berkeley'in, birisini, algıladığı şeylerin bizim özdeksel terminden anladığımız anlamda özdeksel nesneler olmayıp, yalnızca zihnindeki ideler kümesi olduğuna inandırdığını varsayalım. Bu uslama onun doğruyu görmesini nasıl sağlayabilir? Bunun yanıtı onun bunu sağlayamayacağıdır. Ona, Berkeley'e inandığı için algılama konusundaki yargılarının gerçeğe ters düştüğünü gösterecek bir örnek bulunamaz. İlgili durumlarda o da bizim gibi, bunun bir kağıt parçası olduğu ya da saatin dördü vurduğu türünden önermelerin doğruluğunu kabule hazırdır. Doğal olarak o bunları farklı yorumlar; onların kendisini, bu nesneleri algılamadığı zaman da, belki sürekli duyum olabilirlikleri ya da başkalarının ya da Tanrının zihnindeki ideler olmanın dışında bir varlıklarının bulunmadığını kabul etmeye zorladığını düşünmeyecektir; fakat bu, somut bir durumda onun yargısının bizimkinden ayrılacağı anlamına gelmez. Biz onun önermeleri yanlış anladığını söyleyebiliriz, fakat yanlışı buysa bunun kılgısal bir sonucu olmaz.

Fakat onun bunları yanlış anladığı bile doğru mudur? Gerçekte bu örneğin Moore'un konumunun zayıflığını değil gücünü gösterdiği söylenebilir, çünkü Berkeley'in izleyicisiyle bizim aramızda tartışmalı olan şey sağduyu önermelerinin doğruluğu değil, onların çözümlemesidir. Onun iddiasına göre ben bunun bir kağıt parçası olduğunu söylediğimde gerçekte demek istediğim şey, bende, belli yollardan başka idelerle bağlı olan bir idenin yani belli türden bir duyu izleniminin ortaya çıktığıdır: onu çürütmenin yolu, bunun, bu türden bir bildirim yaparken olağan olarak söylemek istediğim şey olmadığını göstermektir. O bu önermeleri, onları ne zaman kabul edip ne zaman onlara karşı çıkacağını bilmediği anlamında değil, onların anlatmak istediğine yanlış bir açıklama getirdiği anlamında, yanlış anlamaktadır.

Berkeley'in kendi yazılarında da bu yorum için bir çok dayanaklar vardır, fakat bu yorumun ona bir haksızlık olduğu da kesindir. Çünkü eğer o fiziksel nesneden olağan olarak anlaşılan şeyin bir ideler kümesi olduğunu öne sürseydi haksız olduğu çok açık olurdu. Sıradan adam bir iskemleden, saatten ya da bir kağıt parçasından söz ettiğinde o bunu açıkça bu şeylerin algılanmadan da varolduğunu düşünerek ya-

par. Belki böyle yapmaması gerekirdi, fakat bu ayrı bir soru. Kuşkusuz böyle yapar. Bu sağduyu görüşüdür ve Berkeley bunu çözümlemiyor, ona saldırıyor. Bizim deneylerimizi dizgeleştirme yolumuza açıklık getirmiyor: bir rakip dizge koyuyor.

Fakat bu nasıl olabiliyor? Dünyanın sağduyuya dayanan görüşü nasıl saldırıya açık olabilir? Bunu yanıtlamaya çalışırken yine Carnap'ın içsel ve dışsal sorular dediği şeyler arasındaki ayrıma dikkat çekmeyi yararlı buluruz. Moore'un tekniğinin başlıca özelliği onun metafizik sorunlarını, bu sorunlar sağduyu çerçevesi içinde ortaya çıkarmış gibi, içsel olarak ele almasıdır. O, metafizikçinin zamanın gerçek olmadığı biçimindeki kabul edilemez iddiasını, bu yoldan, zaman içinde ortaya çıkan olaylardan kusursuz örnekler vererek çürütür. Yine o, dışsal nesnelerin varoluşunu doğruca iki elini göstererek bu yoldan kanıtlamıştır. Bu çerçevede utkusu tamdır, söylenecek başka bir şey yoktur. Böyle de olsa metafizikçi, kendi konumunun yıkılması bir yana dikkate bile alınmadığı duygusuna kapılacaktır: ve temelde o haklıdır, utku yanlış anlamda kazanılmıştır. Bunu söylemek Moore'un başarısını azaltmaz. O metafizikçilerin neyle uğraştıklarını hepimizin, bu arada metafizikçilerin kendilerinin de, görmemizi engelleyen örümcek ağlarını dağıtmakta herkesten çok şey yapmıştır. Buna karşın o, yine de metafizikçileri yanlış yorumlamıştır: çünkü şimdi açık olan bir tek şey vardır, o da metafizik sorunlarının dışsal olduğudur.

Fakat bu bizi ancak biraz daha ileri götürür. Henüz dışsal sorunların neler olduğunu ve bunların niçin ortaya atıldığını çok daha açık olarak açıklamamız gerekiyor. Örneğimizi sürdürürsek, Berkeley, kendisi kabul etse de etmese de, gerçekte sağduyunun görüşü olan fiziksel dünya kavrayışıyla niçin yetinmiyordu? Terimleri içinde, algılanmayan şeylerin varolduğunu güvenle ve doğru olarak söyleyebildiğimiz ölçütleri niçin kabul etmiyordu? Bu yalnızca bir kapris miydi? Dünyaya değişik bir yoldan bakmak ve ondan değişik yolda söz etmek için ruhbilimsel bir gereksinmesi mi vardı? Bizim için sağduyu dizgesinden daha yararlı olacak bir kavramsal dizge mi geliştirmek istiyordu?

Bunlardan hiç biri tam doğru yanıt değildir. Bir filozofun belli kavramlara karşı bir saldırı düzenlemek için, büyük olasılıkla kendisinin de bilmediği ruhbilimsel sebeplerin bulunabileceğini ya da bu sebeplerin neler olduğunu öğrenmenin ilginç olabileceğini yadsımıyorum. Fakat bu da bize filozofun ne yapmakta olduğunu açıklamaz. Onun edimsel yöntemine bakmamız, sonuçlarına ulaşmak için izlediği yöntemi incelememiz gerekir. Burada sorunun açarı onun sonuca uslamayla ulaştığıdır. Tipik bir metafizikçi, özdeğin ya da devimin ya da zamanın ya da sayının ya da bireylerin ya da tümellerin ya da önermelerin ya da olumsuz olguların ya da söz konusu olan ne varsa onların idelerini sevmediğini ve bunlarsız edebilip edemeyeceğimizi araştırmamız gerektiğini söylemekle kalmaz. Bu şeylerin varolmadığını öne sürmenin sebeplerini de gösterir.

Bu sebepler başlıca iki ayrı biçim alır. Uslamanın bir ortak çizgisi söz konusu ulamın (category) en son olmayışıdır; bu ulam içine düşen şeyler yanlış olarak temellendirilmiştir; gerçekte varolan şey başka bir şeydir. Bu, duyu-verilerinin dışında özdeksel şeyler bulunmadığını, sayıların değil sayısalların, tümellerin değil tikellerin

ya da bunun almaşığı olarak tikellerin değil yalnızca bir arada bulunan tümellerin, önermelerin değil yalnızca tümcelerin, zihinsel olayların değil yalnızca belli yolda davranma anıklıklarının vb. bulunduğunu öne sürmeye götürür. Eğer bu çizgiyi tutturan filozof metafizik değil de analitik bir düşünce biçimine yatkınsa özdeksel şeylerin ya da sayıların olmadığını değil de, örneğin özdeksel şeylerin duyu-verilerinden yapıldığını, sayıların sayısallara indirgenebileceğini söylemeyi yeğleyecektir, fakat bu yalnızca bir düzenleme sorunudur. Bu varlık gruplarından kurtulmaya çalışmanın nedeni, bunların, dünyanın nasıl bir şey olduğu üzerine önceden tasarlanmış bir ideye uymamaları olabilir: özellikle çözümlemeci filozoflar arasındaki eğilim somut uğruna soyutu dışlamaktır, fakat öbür türlü de olabilir. Ya da doğruca öyle olabilir ki sayılar ya da tümeller gibi kimi varlık tipleri insana gizemli görünebilir ve onların daha az sorunlu görülen başka varlık türleriyle açıklanması istenebilir. Epistemolojik düşünceler de etkili olur. Eğer, bir tür varlığa ancak başkası aracılığıyla ulaşılabileceğine, örneğin nesneleri duyu-verileriyle kavramadan tanıyamayacağımıza ya da cümleleri anlamadan önermeleri tanıyamayacağımıza inanılmışsa o zaman daha uzaktaki varlıkları bize onlara ulaşma olanağı verenlere indirgeme eğilimi doğabilir. Bu iddiaların doğrulanması kurtulunmak istenen varlıkların başarılı olarak açıklanması olabilir. Buradaki sıkıntı bu türden bir açıklamanın ne zaman başarılı olduğuna karar vermek için yeterli açıklıkta ölçülerin elimizde bulunmayışıdır.

İkinci uslama çizgisi söz konusu kategori ya da kavramın bir ölçüde kusurlu olduğudur. Bir anlaşılabilirlik standardı konur ve onun bu standardı karşılamadığı öne sürülür. Parmenides'in 'çokluk' kavramına ya da yeni-Hegelcilerin uzam ve zaman kategorilerine ya da Ryle'ın zihin kavramına saldırısının özünde bu vardır. Çok zaman bu uslama çizgisi ötekiyle harman edilir. Böylece, Berkeley'in özdeğin varoluşunu yadsımasının başlıca sebebi bunun doğrulanabilir olmayışıdır. O, Locke'tan, bir kavramın anlaşılabilir olması için deneye girebilene yöneltimde bulunması gereğini alır ve fizikçinin özdek kavrayışının bunu karşılamadığını kanıtlar. Onun görüşüne göre deneyimize giren duyulur idelerdir ki bunlar günümüz filozoflarının duyu-verileri dediği şeyi çok yakından karşılar; ve Berkeley bunların algılanmadıkları zaman varolduklarını söylemenin açıkça çelişkili olduğunu öne sürer. Aynı zamanda, yine ona göre madde kavrayışından yararlanılması tasarlanan her haklı amaç, doğruca özdek-dışı algılayıcılarla onların idelerinden söz edilerek uygun biçimde gerçekleştirilebilir. Böylece o, madde kavrayışının kökten kusurlu olduğu görüşüyle o kavrayışın kusurlarından arınmış başka bir kavramlar grubunun onun yerini tutabileceğinin gösterilebileceği görüşünü birleştirmiş oluyor. Bu, onun madde kavramını attığını mı yoksa yalnızca onun bir çözümlemesini verdiğini mi söylemek gerektiğinde kuşkuya düşen yorumcular için şaşırtıcı bir durumdur. Biraz sonra göreceğimiz gibi bu ayırma bir ölçüde kendincedir, fakat yol açtığı konular önemlidir.

Ne olursa olsun, Berkeley üzerine ne söylenmek istenirse istensin, bu ikinci uslama çizgisinin genel amacı göz diktiği kavramları değerden düşürmektir. Fakat bu bizi başladığımız soruya geri getirir. Başarılı olarak kullandığımız apaçık olan bir kavramın değerden düşürülebileceği nasıl umulabilir? Bir kavramın deneysel uygulama-

sının bulunduğu açık bir olgu durumuysa onun kökten kusurlu, anlamsız ya da çelişkili olduğu nasıl düşünülebilir? Metafizikçinin doğru bildiği şeye ancak gözünü yumarak ilerleyebileceği açıktır.

Bu yine Moore'un uslamasıdır ve metafizikçinin sorunları Carnap'ın düşündüğü anlamda içselse bu uslama sorunu çözer. Fakat bir kez bu sorunların dışsal olduğu kabul edildiğinde o uslama büyük ölçüde gücünü yitirir. Çünkü artık bir kavramın kılgısal işlemiyle onun birlikte getirdiği kuram arasında bir ayırma yapmamız gerekiyor. Bu keskin bir ayırma değildir, çünkü her olayın betimlemesinin bir kuram öğesini içerdiği öne sürülebilir, fakat bizim şimdiki amacımız yönünden ayırma yeterince keskinleştirilebilir. Böylece, içinde kötü ruhların tutsağı olma kavramının deneysel uygulamasının bulunduğu bir anlam vardır. Bir kimsenin öyle bir tutsaklığa düşmüş olduğuna karar verdirecek ölçütler vardır; hastalığın onu herhangi başka bir hastalıktan ayırt edebilecek ırasal belirtileri vardır: bu belirtilerin ortaya çıktığından kuşku duyulmamaktadır. İyi ve kötü ruhlara inanmanın bir halk kültürü olarak görüldüğü bir zamanda şeytana tutsak olmanın olabilirliğini yadsımak sağduyuya karşı gelmeye benzerdi. Yine de bugün biz bu kavramı onun uygulandığı kabul edilen olaylardan kolayca ayırabiliyoruz. Kötü ruhlar kavramının kendisini anlamsız diye atıp yine de ona yol açan olguları kabul ederiz. Biz böylece onları çok değişik bir yoldan açıklamış oluruz.

Fakat 'özdek' kavramının 'kötü ruhlar' kavramıyla aynı düzeyde bulunmadığı da açıktır. Gerçekte fark çok önemlidir çünkü bu durumda olguyla kuramı ayırt etmek çok daha zordur. Özdek kavramını kullanmadan olguların uygun bir açıklamasını verebileceğimiz hiç de açık değildir. Berkeley'in başlangıç olarak aldığı duyulur ide kavramının kendisi sorunludur ve bu idelerle birlikte sunulan özdek-dışı özneler kavramı çelişkili olabilir. Yine de, içinde duyusal verilerin, zihinlerin de özdeğin de varoluşunu, gerçekte varolmayışını önvarsaymayacak bir yoldan betimlendiği bir 'görünüş dili' yapmanın olanaksız olduğu gösterilmiş değildir. Gerçekte William James'in, ondan sonra da Bertrand Russell'ın, kendi Yansız Bircilik (neutral monism) kuramlarını geliştirmekteki amaçları buydu ve onlar bunda tam olarak başarılı olamadıysalar da, ilke olarak bunun yapılamaması için bir sebep görmüyorum. Bu durumda varoluşları algılanmadan bağımsız olan kalıcı fiziksel nesneler kavramının kabulü, deneylerimizi dizgeleştirmenin bir çok aracılarından biri olarak düşünülebilir. Eğer Berkeley yüzünden o bize tek gerçek olabilirlik olarak görünüyorsa, etkili olma bakımından onun düzeyine yaklaşan başka bir yöntem düşünemeyişimizdendir.

Eğer kavramların anlamı üzerine işlevsel bir kuram kabul edilirse, birbirine karşı dizgeler olaylarla aynı derecede uyuştukça bunlar arasındaki ayrıma önem verilmez; gerçekten bunlar arasında gerçek bir ayrım bulunmadığını söyleme eğilimine düşülür. Bu açıdan kötü ruhlara tutsak olma türünden bir kavram bile, eğer uygulanmasına alışılan gerçek olaylar varsa saçma bulunmaz. Onu kullananlara yüklenebilecek tek yanlışlık onların olayları betimlemekten daha çok bir şey yaptıklarını sanmaktır: onlar insanların kötü ruhların tutsağı olduğunu söylerken gerçekte demek istedikleri şeyin o kimselerin şu ya da şu türden belirtiler gösterdiğini söylemek olduğunun ay-

rımına varmamışlardır. Aynı yoldan Berkeley de bu açıdan özdeği savunanları çürüttüğünü düşünürken yanılıyordu. Çünkü özdeği savunanlar fiziksel nesneler üzerine yaptıkları bildirimleri yalnızca, Berkeley için duyulur idelerin algılanması demek olan gözlemlenebilir olgu durumlarının varoluşunun doğruladığını kabul ettiklerine göre, onların gerçekten yöneltimde bulunabilecekleri şeyin tümü budur. Eğer Berkeley iddialarında haklıysa karşıtlarına yükleyebileceği tek yanlışlık, onların, özdek üzerine konuştukları zaman gerçekte duyulur ideler üzerine konuştuklarına göremedikleri olabilir.

Ancak, kavramların anlamlarını onların uygulandıkları düşünülen olgu durumlarıyla bu çok açık biçim içinde eşitlemenin gerekip gerekmediği de tartışılabilir. Çok bulanık olan 'anlam' sözcüğüne hangi anlamı bağlamaya karar verdiğimiz belki de çok önemli değildir, fakat kavramları kuramsal arka planlarından tümüyle ayırmakta direnmek de yanlış olabilir. Burada bir ikilem içindeyiz, çünkü bize saçma hatta anlaşılmaz görünen bir dünyaya bakış açısına karşı çıkmak istiyoruz, fakat aynı zamanda bu görüş açısını kabul edenlerin bildirdikleri her şeyin yanlış olduğunu söylemek istemiyoruz. Böylece, bir ilkel kabilenin üyeleri her doğal olayı Mumko Jumbo'nun ruhsal durumuna bağlasa bunların tümüyle aldandıklarından hiç kuşku duymayız. Yine de yağmuru Mumko Jumbo'nun üzüntüsünün bir anlatımı olarak gören bu insanların yağmur yağacağını sezmedeki ustalıklarını yadsımak istemeyiz. Fakat antropologlar haklı olarak bunu önemli bir yanlış yorum olarak göreceklerdir. Böylece onları, kendilerinin hiç yapmayı düşünmeyecekleri bir ayrıma zorlamış oluyoruz.

Daha önce Berkeley'in durumunda gördüğümüz gibi, bu ikilem karşısındaki davranış biçimimiz çok geniş olarak felsefi çözümleme konusundaki görüşümüzü belirleyecektir. Bunun çok açık bir örneklemesi Hume'un nedensel kuramında bulunabilir. Hume neden ve etki arasında bulunduğu varsayılan zorunluluk bağlantısının mantıksal bir bağıntı olmadığını karşı çıkılmaz biçimde tanıtlamıştı ve yine o, birbirinden ayrı olayların bir mantık-dışı zorunlulukla birbirine yapışık olduğu düşüncesinin boş bir kurgu olduğunu görmüştü: bu bağlantı anlaşılır biçimde gözlemlenen hiç bir şeyi karşılamıyordu. Buna uygun olarak o, varsayılan zorunluluğun kaynağını bizim zihinsel çağrışım alışkılarımız arasına koyuyor ve bütün kılgısal amaçlar için nedenselliği düzenli ardışıklıkla eşitliyordu. Hume'un kuramı kimi ayrıntılarında karşı çıkmaya açık olmakla birlikte, onun asıl konuda tümüyle doğru olduğundan kuşku duymuyorum. Fakat kuramı, en azından özünde, kabul etmekle Hume'un bize nedensellikten gerçekte ne anladığımızı gösterdiğini söyleyebilir miyiz, ya da onun bizdeki nedensellik kavramının kusurlu olduğunu gösterdiğini ve onun yerine daha iyi bir şey koyabileceğimizi belirttiğini söyleyebilir miyiz? Hume'un üzerinde çalıştığı kavramın kusurlu olduğunun söylenmesine karşı çıkılmasının nedeni onun uygulamasının bulunmadığını söylemek istemeyişimizdir; doğal olarak herhangi birisinin doğru bir nedensel bildirim yapabilecek duruma gelmesi için dünyanın Hume'un kuramını beklemek zorunda kaldığını söylemek istemiyoruz. Ve bu çizgilere göre düşünürsek, Hume'un yaptığı şeyin, bizim öteden beri yaptığımız şeyi bizim için daha açık kılmak olduğunu söyleme eğilimi duyarız; onun becerisini başarılı bir felsefi

çözümleme parçası olarak görebiliriz. Öte yandan, Hume'un çözümlemesinden doğan kavramın onun kendisinden yola çıktığı halk kavramıyla aynı olmadığı çok uygun bir anlam da vardır. O da aynı işi görür, fakat aynı kuramsal çevre içinde kalmaz. Halk kavramı güç ve aracılık gibi tutarsız idelerle bozulmuştur; ve onu temizlemenin doğurduğu farkın kılgıda az oluşu ya da hiç olmayışı olgusunun onun hiç bir değişiklik doğurmadığını söyleme hakkını bize vermediğini sanıyorum. Aynı yoldan, Einstein'ın Görelilik kuramında eşzamanlılık için verdiği açıklamanın bu terimle öteden beri söylemek istediğimiz şeyi bize açıklamaktan başka bir şey yapmadığının söylenebileceğini sanıyorum: fakat bu durumda onun bozuk bir kavram yerine daha iyisini getirdiğini söylemek daha doğru olur gibi görünüyor. Fakat bir kez daha, doğal olarak, Einstein kuramını üretinceye dek hiç kimsenin bir olayın başka bir olayla eşzamanlı oluşunu doğru olarak düşünemediğini söylemek istemiyoruz.

Bu örneklerden görüldüğüne göre bizim felsefi çözümlemelerin sonuçlarına, başarıyla kullandığımız için düzenli oldukları kabul edilen kavramların anlamları üzerindeki anlayışsızlıklarımızı düzelten şeyler olarak mı yoksa kavramların kendilerindeki kusurları gösteren ve bu yoldan da bizi onları değiştirmeye yönelten şeyler olarak mı bakmamız gerektiği oldukça kendince bir sorudur. En belirgin nokta, bir kavramın, eleştirel incelemeye dayanamayan bir kuram içinde yer aldığı zaman bile başarıyla uygulanmasının olanaklı olduğunun gösterilmiş olmasıdır. Bundan, bir metafizikçinin, herkesçe kullanılan bir kavrama karşı çıkmasının doğrudan doğruya saçma olmadığı sonucu çıkar; metafizikçi karıştırmış olabilir, saçma konuşuyor olabilir, fakat kavramın kuramsal arka planının sağın bir eleştirisini yapmakta da olabilir.

Ancak metafiziğin bu türden bir savunması Hume ve Berkeley gibi, bize, olguların sunulmasında, sağduyunun kavramsal düzeneğine üstün olduğuna haklı ya da haksız olarak inandıkları bir almaşık yol sunduklarını gördüğümüz filozofları kapsamına alsa bile, bunun uzam ve zaman ya da devim ve özdek kavramlarını iç-çelişkili diye atan ve böylece Saltık'a yol açan daha aşırı metafizikçilere nasıl uygulanacağını görmek daha zordur. Onların durumunda bizdeki izlenim, onların bize olguları yorumlamanın almaşık bir yolunu gösterdikleri değil, tersine, olguları tümüyle hafife aldıklarıdır.

Ancak yine burada da bu metafizikçilerin ulaştıkları tuhaf sonuçları bir yana bırakıp, dikkatimizi onları bu sonuçlara götüren uslamalar üzerine çevirmek yararlı olur. Örneğin Zenon Aschilles'in kaplumbağaya yetişemeyeceğini nasıl kanıtlar? Aschilles kaplumbağanın, kendisinden yola çıktığı noktaya ulaştığı zaman kaplumbağa pek ufak da olsa bir uzaklık kazanmış olacak ve Aschilles bu uzaklığı aştığı zaman kaplumbağa biraz daha gitmiş olacak ve bu sonsuza dek böyle gidecektir. Mc Taggart zamanın gerçek-dışı olduğunu nasıl kanıtlar? Her olayda bulunduğu kabul edilen geçmiş, şimdi ve gelecek olma niteliğinin karşılıklı olarak bağdaşmaz olduğunu, öyle ki, eğer bir çelişkiden kurtulmak istiyorsak olaylarda onların değişik zamanlarda bulunduğunu kabul etmemiz gerektiğini göstererek. Böylece, her olayın şimdiki ya da gelecekteki bir anda geçmişte kaldığını, şimdiki bir anda şimdi olduğunu ve şimdiki ya da geçmişteki bir anda gelecek olduğunu söyleyelim. Fakat o zaman da

anlarla ilgili olarak zorluk çıkar. Böylece ya çelişkiye ya da bir sonsuz geri gidişe düşeriz.

Her iki uslama parçası da öncüllerinin verilmiş olması durumunda tam olarak sağlamdır. Eğer belli bir uzaklığı aşmak için onun bölümlerinin sonsuz dizisinin her öğesi üstüne sırasıyla basmak gerekiyorsa Aschilles kaplumbağayı yakalayamaz, gerçekte hiç kımıldayamaz bile, çünkü başlaması olanaksızdır. Eğer geçmiş, şimde ve gelecek olmak olayların ya da anların bağıntısal olmayan nitelikleri olsaydı onların anlardan herhangi birine yüklenmesi mantıksal olarak kusurlu olurdu. Öyle olsa bile şunu da söylemeye hazırız, bunun kanıtladığının tümü doğa, zaman ve devimin bu kavrayış biçimlerinin yanlışlığı olurdu, yoksa zaman ve devimin gerçek-dışılığı değil. Fakat metafizikçilerimizin sorunu bu sonuçlardan nasıl kaçınılabileceğini görememekti; zamanın başka nasıl bir açıklamasının yapılabileceğini göremiyorlardı. Bunda da onlar çok suçlu sayılmaz. Matematikçiler uygun bir süreklilik kuramını ancak on dokuzuncu yüzyılda geliştirilebildiler ve günümüzde bile Zenon'un uslamalarının en etkili biçimde nasıl yanıtlanabileceği üzerinde uyuşmazlık vardır. Filozoflar arasında zamanın geçişinin doğru çözümlenmesi üzerinde oybirliğine yaklaşılmış bile değildir. Benim görüşüme göre zamansal öncelik bağıntısı temel olarak alınmalı ve geçmiş, şimdi ve gelecek onun terimleri içinde, konuşanın zamansal konumuna bağlı olarak tanımlanmalı, bu konumun kendisi de başka kendince seçilmiş olaylarla zamansal bağıntısına bağlı olarak belirlenmelidir. Fakat bu bir ölçüde Mc Taggart'ı haklı çıkarır: çünkü bu Evrenin, dört boyutlu sürekli bir dizi olarak durağan (static) bir uzamsal tasarımına götürür.

Bu yaklaşımı izlersek öyle sanıyorum ki son aşamada gerçek-dışı olan şeylerin yine de görünüş olarak gerçek-oldukları biçimindeki metafizik öğretiye bile anlam kazandırabiliriz. Daha önce gördük, bu tür konuşma sözcüğü sözcüğüne alındığında kolayca gülünç gösterilebilir; metafizikçi, bir kavramın hem iç-çelişkili olduğunu hem de uygulamasının bulunduğunu öne sürmek gibi olanaksız bir konuma girmeye zorlanmıştır. Fakat ben bunun açıklamasının, metafizikçinin bizim olağan inanç dizgemiz karşısında, bir antropologun Mumbo Jumbo'ya inananların konuşması karşısındaki tepkisine benzer bir tepki göstermesinde bulunduğunu öne sürüyorum. Antropolog Mumbo Jumbo'nun ağlaması düşüncesini anlamsız bulur, fakat bunun, onların dizgesinde bir olguyu, yani kendisinin yağmur yağıyor diyerek betimlediği olguyu karşıladığını kabul eder. Bunun gibi, Bradley gibi bir metafizikçi de, bizim uzam, zaman ve özdekle ilgili konuşmalarımızın örtük olarak iç-çelişkili olacak biçimde bulanık olduğunu fakat yine de bunun gerçek olaydan söz etmek için bir girişim olduğunu öne sürmek ister. Doğal olarak o olayın, salt olay olarak bile, uzamsal-zamansal olarak düzenlendiğini, antropologun Mumbo Jumbo'nun ağladığını kabul ettiğinden daha tutarlı biçimde kabul edemez; ikisinin söylediği de bunların gerçek olguları betimleme yolunda yanlış yönlü girişimler olduğudur. Fakat burada büyük ölçüde metafizikçinin aleyhine olarak koşutluk sona erer. Çünkü antropologun olguları betimlemek için aynı karşı çıkmalara açık olmayan başka almaşık yolunun bulunmasına karşın Bradley gibi bir metafizikçi için böyle bir yol yoktur. O, olanaksız olma-

sına karşın, eğer saltığın konumunda bulunsaydı oradaki her şey üzerine açık bir görüşü olacağını kabul edebilir, fakat kendisinin gösterdiğine göre o bu konumda değildir ve hiç olmayacaktır; biz de öyle. Böylece o kendi hoşnutluğu için bizim dünyaya bakış biçimimizi yıktıktan sonra bize onun yerine koyacak bir şey bırakmamakla kalmıyor, kendi saldırısını başlatmaya yarayacak sağlam bir tutunma noktası da bırakmıyor. Bizim dünyamız yıkılıyorsa o da onunla birlikte yıkılıyor.

Bradley'i örnek vererek bir uç durumu almış oldum. Leibniz gibi bize almaşık kavramsal çerçeveler sunan metafizikçiler de vardır. Fakat buradaki güçlük deneylerimizin onlara nasıl uydurulacağının açık olmayışıdır. Leibniz'in amacı Berkeley'inkinden farklı görünmesine karşın temelde çok da farklı olmayabilir, fakat Berkeley'in bizim dünyayı nasıl kavramamızı istediğini ve kendi dizgesinin olayları bizimkinden daha iyi açıkladığına niçin inandığını pek güzel anladığımı sanmama karşın, çevremdeki şeyleri monad birikimleri olarak kavramanın nasıl bir şey olabileceğini düşünemiyorum. Belki de Leibniz'in kendisinin yeğleyeceği benzeşim bilimsel bir temel-zerrecikler kuramıyladır. Fakat o zaman da eğer benzeşim yüzeysel olmanın ötesine geçecekse şeyleri böyle kavramanın bilimsel olarak verimli olduğunun gösterilmesi gerekir. Bunu başarmanın güç olduğunu sanıyorum, fakat *a priori* olarak bunun olanaksız olduğunu söylemek istemiyorum.

Günümüzde metafiziği savunmak için, onun bize doğru önermeler kurma anlamında bilgi veremeyeceği doğru olsa bile bize değerli kavrayışlar sağlayabileceğini söylemek moda olmuştur. Ancak, bunlar eğer doğrular olarak anlatılamıyorsa bu kavrayışların ne olabileceğini ya da onların niçin değerli olduğunu görmek kolay değildir. Belki söylenmek istenen şey, dünyaya bizim onu görmeye alıştığımızdan kökten farklı biçimde bakmamızın sağlanmasının aydınlatıcı olabileceğidir ve ben bunu kabul ediyorum, yeter ki dünyaya bakmanın almaşık yolunun tutarlı olduğu gösterilebilsin. Fakat bu geniş bir sınırlamadır ve içinde bunun karşılandığı bir metafizik dizge tanımıyorum. Böyle bile olsa, bunda, bu dizgeleri kuranların çabalarının tümüyle boşa gittiği sonucu çıkmaz. Benim görüşüme göre onların başlıca yardımı, bizim, bilim ve sağduyu işlemlerinin kuramsal arka planına eleştirel bir gözle bakmamızı sağlamasıdır. Özneyle yüklem bağıntısı ya da genel terimlerin işleyişi, ya da soyut varlıkların konumu ya da zorunluluğun anlamı ya da uzamsal ve zamansal yer kaplamanın sonsuz bölünebilirliği ya da zihin ve özdek ikiliği ya da başka kimselere deneyler yüklemenin doğrulanması ya da dışsal nesnelerin varoluşuna inanma konusunda bilmeceler düzenlenmiştir. Sorunların bilimsel bir yönünün bulunduğu seyrek durumlar dışında bu bilmecelerin çözülmesi, çevremizi denetleme ya da olayların gelecekteki akışını önceden görme gücümüzü artırmayacaktır, fakat öyle bir anlam vardır ki ona göre o çözüm gözümüzü dünyayı betimleme yollarımızın kuramsal içermelerine çevirmemizi sağlayarak dünyayı anlama biçimimize katkıda bulunabilir. Benim felsefi bilmeceleri çözmek ya da yok etmek için çok etkili bir reçetem yoktur, fakat en azından kimi durumlarda çözümün, kimi varlık sınıflarının dışarı çıkarılabileceğini ya da kimi kavramların ya da kavram takımlarının yanlış anlaşılmış olabileceğini ya da kimi kavramların daha yararlı olmak üzere daha keskin biçimde

tanımlanabileceğini ya da bir yoldan değişime uğratılabileceğini gösteren bir 'metafizik' biçim alabileceğini sanıyorum.

Dışsal sorunların ortaya atılabilmesi olgusu, zamanı dünyaya bizim getirdiğimiz türünden metafizik kuramlara bile hoşgörüyle bakmamızı sağlar. Burada söylenmek istenen, gerçekliğin bizim onu betimleme yöntemimizle koşullanmış olduğu ve kullanacağımız yöntemi seçmekte bizim serbest olduğumuzdur, öyle ki, bir anlamda dünyayı yalnızca bulmuş değil fakat belirlemiş olduğumuzdur. Fakat yine burada da almaşık betimleme yöntemlerinden söz edeceksek onların tutarlı olduğuna güvenmemiz gerekir ve dünyanın zaman kategorisini içermeyen anlaşılır bir betimlemesinin nasıl olabileceğini görmek kolay değildir. Üstelik bizim kendimizin şunu ya da bunu yaptığımızı söylediğimiz zaman da bir kavramsal dizge içinde iş görmekte olduğumuzu da unutmamak gerekir. Çünkü biz eğer uzam ve zaman içinde bir konumu bulunan fiziksel nesneler değilsek neyiz? Fakat biz bir kavramsal dizge içinde iş gördüğümüz sürece onun gerçeklik ölçütlerine de bağlı kalmak zorundayız; ve bu durumda zamanı bizim dünyaya getirdiğimizi söylemek dünyada insansal varlıkların görünmesinden önce hiç bir şeyin ortaya çıkmamış olduğunu söylemektir ki bu açıkça yanlıştır, tıpkı fiziksel nesneleri koşul alan bir dizge içinde iş görülüyorsa onların algılanmadıkları zaman varolmadıklarını söylemenin açıkça yanlış oluşu gibi.

Metafizikçinin yapmak istediği, herhangi bir kavramsal dizgenin dışında bir konum almaktır; fakat bu olanaksızdır. Onu başarmayı umabileceği şeyin en çoğu, geçerli olan iklimi bir ölçüde değiştirmektir; örneğin tekil terimleri dışarda bırakmanın bir yolunu bulmak, hatta belki de kendini ve çevresindeki şeyleri görüntülerinden elde edilen mantıksal yapımlar olarak sunmaya çalışmaktır. Fakat böyle bir girişimin kuramsal bir ilgi taşıması bir yana, anlaşılabilir olması için bile, şeylerin kavranma yollarıyla en azından kabaca bir karşılıklılığının bulunması gerekir. Böylece bir filozof eğer bizi yalnızca mantıksal ya da anlambilimsel ya da epistemolojik bilmeceler içine düşürmekle kalmayıp dünyayı görüş biçimimizi de değiştirmek ya da keskinleştirmekte de başarıya ulaşmak istiyorsa sağduyuyu çok gerilerde bırakamaz.

Ancak bu, metafizikçinin sağduyuya aşırı ölçüde bağlanması gerektiği anlamına da gelmez. Olağan dilin yetkin düzeni üzerinde direnilmesi metafizik kurguların çılgın uçuşları için çok yararlı bir düzeltici olmuştur, fakat bu aşırı olarak harfi harfine alındığında bizi, yararlı biçimde sorgulanabilecek şeyleri olduğu gibi bırakmaya ve savunulması gereksiz olanı savunmaya götürebilir. Aslında Hiçlik ve İnsanın Özü konusunda heyecana kapılmak yerine, kilometre taşlarını olağan uygulamanın anayolu boyunca sıralamak daha iyidir; fakat yalnızca yolunu yitirme tehlikesinin daha büyük oluşu yüzünden kavramsal araştırmaların daha yaratıcı türlerinden vazgeçmek de yanlış olur. Felsefede hiç bir şey saltık dokunulmazlıkta değildir: sağduyu bile.

* A. J. Ayer, *Metaphysics and Common Sense*, Mac Millan, 1967.

Aune, Bruce (1992). "Metafizik Nedir?" Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 19-28.

METAFİZİK NEDİR?

BRUCE AUNE
Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu

Metafizik, felsefenin belki en temel, fakat kesinlikle en tartışmalı bölümüdür. Metafizik eski Yunanda ve Ortaçağ Avrupasının üniversitelerinde gelişti, fakat Rönesansta gözden düştü ve on yedinci yüzyıl sonlarındaki bir ölçüde canlı büyümeye karşın, Aydınlanmanın duygusallıktan uzak filozoflarının gözünde az çok saygınlığını yitirmiştir. Yüzyılımızın başında Mantıksal Olguculuğun "metafizik" sözcüğünü "felsefi anlamsızlık"la eşanlamlı gördüğü ve metafizik bildirimlerin "bilgisel açıdan boş" olduğunu vurguladıkları zaman metafiziğe karşı küçümseyici tutum özel olarak etkili olmuştur. Günümüzde metafiziğe karşı ilgide güçlü bir canlanma vardır, fakat uzun bir savsanma döneminden sonra konu henüz kötü anlaşılmakta ve güvenilirliği konusunda kuşkular bulunmaktadır.

Aristoteles ve Metafiziğin Kaynakları

Metafiziğin geleneksel olarak içerdiği temel konuları değerlendirmek için, konuyu bulan eski Yunan filozoflarına dek geri gitmek gerekiyor. Bir rastlantıyla "metafizik" sözcüğü ilk olarak Aristoteles'in yazdığı bir dizi incelemeleri göstermek üzere kullanıldı. Felsefe tarihçilerinin söylediklerine göre bu terim Yunanca te meta ta physica cümleciğini temsil ediyor ve bu da "fizikten hemen sonra gelen (kitaplar)" anlamına geliyor. Bu cümleciği Aristoteles'in kendisi değil, fakat eski yayıncılar, Aristoteles'in yapıtlarının ilk denemelerinden birindeki Fizik'ten sonraya konulan bir dizi incelemenin adı olarak kullanmıştır. Aristoteles metafiziğinde ilgilendiği konuya "ilk felsefe" adını vermişti ve bu konu kendisinden öncekilerin, özellikle Sokrates'ten öncekiler denilenlerle Sokrates'in ve Platon'un yapıtlarında adım adım biçimlendirilmiştir.

Aristoteles geniş anlamda bir dizi sorunla karşıt çözümlerden oluşan ilk felsefeyi bir düzene sokmak üzere onu birbirine bağlı üç konuya ya da "bilim"e ayırmıştı. İlk

konuya "varlık olarak varlığın bilimi" adını veriyor ve bunun amacının, bir tür varlığı bulunan ya da sözcüğün bir anlamıyla dir olan her şeyin genel doğasını incelemek olduğunu söylüyordu. İkinci konusu "varlığın en yüksek türü" ile ilgiliydi ve o bunu tanrısallığa özgü görüyordu. Üçüncü konusu, varolan her şey için doğru olan ve her kanıtın ya da tanıtlamanın temelinde yatan "ilk ilkeler"e ayrılmıştı. Aristoteles'in kendisi bu üç konuya ayrı bir ad vermemişse de bunlar daha sonra varlıkbilim (ontology), tanrıbilim (theology) ve evrensel bilim olarak bilinir oldu.

Aristoteles kadar usta bir filozofun niçin "varlık olarak varlığın bilimi" gibi özel bir incelemeye giriştiğini anlamak ve böyle bir incelemenin gerçekten bir anlamı olup olmadığına karar vermek üzere önce şu ya da bu anlamda "olduğu" söylenebilen çok değişik şeyleri başka şeylerden ayırt etmemiz gerekir. Eğer bu değişik varlıklar yeterince genel biçimde betimlenirse, bunların temelden birbirinden farklı türler ve kategoriler olarak düzenlenebileceğini ve kimi kez bunların nasıl olup da aynı dünya ya da evren içinde bir araya gelebildiğine haklı olarak şaşıracak kadar birbirinden farklı olduklarını görürüz. Burada duyduğumuz şaşırma en azından Aristoteles'in zihnindeki araştırma türü için bir temel sağlayacaktır.

Olduğu (ya da varolduğu) söylenebilen şeylerden belki de en az sorunlu olanı günlük deneylerimizin alışılmış nesnelerini, insanları, hayvanları, kayaları ve ev eşyasını içerir. Bu şeyler değişik maddelerden -et ve kan, tahta, granit- oluşur ve bu maddelerin varolduğu da söylenebilir. Hayvanlar, bitkiler ve kayalar daha sınırlı olan başka bir nesne, bir gezegen, kuyrukluyıldızlar ve öteki gök cisimleri vardır. Bizim güneş dizgemizin gezegenleri bizim galaksimizde, Samanyolunda bulunur ve evrende milyonlarca başka galaksiler vardır.

Bir galaksi bir nesneler grubunun ya da yığınının bir örneğidir. Genellikle bir yığın oluşturan öğelerin yığınının kendisinden daha basit olduğu söylenir. Yürürlükteki madde kuramlarına göre ağaçlar ve kayalar gibi fiziksel cisimler bile daha basit şeylerin (karmaşıktan basite doğru moleküller, atomlar, protonlar, nötronlar vb.) yığınları olduğuna göre, bir çok yığınların başka yığınlardan yapılmış olduğu açıktır. Bir çok filozoflar bir yığının, en azından düşüncede, gitgide daha basit nesnelere ayrılabileceğini ve bu yığın ayırma (ya da çözümleme) sürecinin bir sonunun bulunduğunu kabul ederler. Bunlar her yığının en son aşamada bir yığın-olmayana indirgenebileceğini söylerlerse de özel durumlarda gerçek bir yığın-olmayana ne zaman ulaşıldığını söylemek son derece güç olabilir. Çok zaman bir yıl önceki fiziğin ilksel nesnelerinin de yığınlar olduğu görülmüştür.

Bir yığının (aggregate) matematikçilerin sınıf (class) ya da dizi (set) dediği şeyden ayırt edilmesi gerekir. Yığınlar kendilerini oluşturan daha basit şeylerden yapılmıştır, fakat sınıfların ve dizilerin üyeleri olduğu söylenir. Bir sınıfın çarpıcı bir özelliği, matematikçilerin söylediğine göre, hiç üyesi olmadığı zaman bile varolmaktır. Böylece, bir tekboynuzlular sınıfı -böyle bir sınıf vardır- boş olmasına karşın varolmaktadır. Bir sınıf, hiç üyesiz olarak ve uzam ve zaman içinde bir yeri bulunduğu da görülmeden varolabildiğine göre, sınıfın genellikle "soyut" bir varlık olduğu söylenir. Sınıflarla keskin bir karşıtlık içinde bulunan şeyler günlük deneyin alışılmış

nesneleridir: sopalar, taşlar, insanlar ve traktörler. Bu alışılmış nesneler genellikle "somut" varlıklar olarak görülür.

Sınıfların dışında bir çok nesne türlerinin de soyut olduğu söylenir. Örneğin üç sayısını alalım. Bu, somut bir şeyden çok farklı görünür; bunun, onu adlandırmak ya da göstermek için kullandığımız Arapça "3" ya da Latince "III" rakamından farklı olduğu açıktır. Gerçekte, içinde rakamların da soyut olarak göründüğü bir anlam da vardır. 5, 5, 2 dizisini alalım. Burada kaç tane rakam ortaya çıkmaktadır (ya da varolmaktadır)? Bir sayma biçimine göre bu dizide üç rakam vardır, iki tane 5 ve bir tane 2. Fakat başka bir sayma biçimine göre yalnızca iki rakam vardır: iki kez ortaya çıkan bir 5 ve bir de 2. Eğer birinci yoldan sayarsak, kimi filozoflar dizide ortaya çıkan "im" (token) leri saydığımızı söyleyecek; ikinci yoldan sayarsak orada örnekleri görülen "tip"leri saydığımızı söyleyeceklerdir.

Bir im, kağıt üzerinde tikel bir işaret olarak, somut bir nesne gibi görünür, fakat tip öyle değildir. Kimileri 5 gibi bir tipin "tür" olduğunu, imlerinse onun "örneği" olduğunu söyleyecektir. Ne olursa olsun, sözcükler ve tümceler de rakamlar gibi örnekleri olan tipler olarak görülebilir. Böylece "bu" tipinin bu tümcenin içinde en az iki örneği vardır. Tiplerin dışında da bir çok nesne türleri vardır: örneğin şimdilerde eskisinden daha az örneği kalmış olan Balina türü vardır. Gerçekte Anka kuşu gibi kimi türlerin hiç örneği yoktur.

Bir çok filozoflara göre tikel bir söyleyim ya da kağıt üzerinde bir işaretler dizisi, dilsel bir tipin imi olmanın dışında soyut bir şey de "anlatır". "Kar aktır" sözcüklerini söylediğimde kar aktır tipinin bir imini üretmekle kalmıyorum, bir düşünce ya da önerme de anlatmış oluyorum. Ben "Kar aktır" dersem Jaques da "La neige est blanche" derse, içinde karla ilgili aynı şeyi söylediğimiz bir anlam vardır. Bunu söylemekle ikimiz de kar üzerine aynı "önermeyi" anlatmış oluyoruz. Bu önerme birbirinden ayırt edilebilen bölümler içerdiğine göre karmaşıktır, çünkü ben "kar" sözcüğüyle Jaques'ın "la neige" ile anlattığı şeyi, "aktır"la da onun "est blanche"la anlattığını anlatıyorum. Genel olarak söylersek, bir tümcenin bağımsız bölümleriyle anlatılan şeylere "kavramlar" denir.

Bir çok filozofun kabul ettiği başka bir varlıklar sınıfı da öznitelikler ya da kimi kez dendiği gibi, tümellerdir. Aristoteles'e göre öznitelikler birincil öznelere ya da şeylere yüklenmiştir. Bir topun kırmızı olduğunu söylediğimizde topa "kırmızılık" denen niteliği yüklemekteyiz. İki kırmızı şey varsa bunlarda bir ortak nitelik vardır. Niteliğe tümel denmiştir, çünkü örnekleri bütün evrende bulunur. Tekil şeylere ilişkin niteliklerin yanında tümeller, çiftler, üçlüler ile örneklenen bağıntıları da içerir. New York Atlanta'nın kuzeyinde Edinburgh da Londra'nın kuzeyindeyse hem <Edinburgh, Londra> çifti hem de <New York, Atlanta> çifti "kuzeyindedir" ikili özniteliğini ya da bağıntısını örneklendirir. Mary John'a bir kitap verirse <Mary, John, kitap> üçlüsü "...e verir" üçlü bağlantısını örneklendirir.

Tümeller değişik öznelere yüklenebilirlerse de yüklenebilen her şeye tümel demek uygun olmaz. Örneğin bir evin uzamda belli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz; fakat bir yer bir geometrik noktanın soyut olduğu anlamda soyut olmakla birlikte o

aynı zamanda tekil bir şeydir. Bunun gibi, değişik olaylara zamanlar ve tarihler yükleyebiliriz ve zamanlar ve tarihler oldukça belirsiz şeyler olmakla birlikte bunlar tekil şeylerdir -belki de soyut tekiller. Isaac Newton'a göre uzaydaki yerler, kendisi de sınırsız büyüklükte bireysel bir şey olan uzayın altbölümleridir: ve onlar kendisi de başka bir tekil şey olan zamandaki noktalardır. Zaman ve uzayla ilgili bu görüşü bütün filozoflar kabul etmiş değildir, fakat bu ciddiye alınması gereken önemli bir görüştür.

Tekil olup da özel bir konumu bulunan başka bir varlıklar grubu da gülüşler, el sıkmalar ve servis atma gibi şeyleri içerir. Aşağıdaki bildirimleri ele alalım:

1) Mary'nin gülümseyişi büyüleyicidir.
2) Bill'in el sıkması yumuşak ve zayıftır.
3) Sarah'ın tenis servisi güçlü ve ustalıklıdır.

Mary gülümsemekte değilken de onun büyüleyici bir gülümseyişi olabileceğine, Bill el sıkmakta değilken de onun gevşek bir el sıkışı olabileceğine ve Mary tenis oynamakta değilken de onun usta bir servis atışı olabileceğine göre, kendilerine üç bildirimle görünürde yöneltimde bulunulan üç nesne, ağızlar, eller ya da tenis raketleri gibi somut "varlık"lardan önemli ölçüde farklıdır. Daha da belirsiz bir türün nesneleri de imgesel ve kurgusal şeyleri içerir. Mr. Pickwick gibi bir kurgusal tipi ya da Pegasus gibi bir mitolojik varlığı ya da hatta Easter Bunny gibi bir şeyi düşündüğümüz zaman bir hiçliği düşünmekte olamayız: bir şeyi düşünmekte olduğumuz açıktır, fakat bu gerçek bir şey değildir. Fakat böyle de olsa, düşündüğümüz şeyin bir şey olması gerekir yani onun bir tür varlığı olmalıdır.

Yukardaki bölümlerde, filozofların ve başkalarının bir tür varlık yükledikleri önemli varlık kategorilerinin hepsini betimlemedim, fakat böyle kategorilerin değişik türlerinden, Aristoteles'in varlık-olarak-varlık "bilim"ine anlam vermeye yetecek kadarını betimledim. Gerçekte Aristoteles'in metafiziğe soktuğu üç konuya anlam katacak değişik sözde "varlıklar" gurubu ayırdım.

Birinci konuyu düşünelim. Eğer betimlediğim kadar geniş varlık örneklerinin şu ya da bu anlamda, olduğu uygun olarak söylenebiliyorsa Aristoteles'in, olduğu durumuyla varlıkla ilgili genel konudan söz etmek istemesini anlamakta güçlük yoktur. Yanıtlanması istenen açık soru şudur: "Betimlediğim değişik varlıkların 'varlıkları' neye dayanarak söylenebilir ve bu varlıklar birbirine nasıl bağlanmıştır?". Bu soru tam olarak anlamlı hatta önemlidir. Düşündükçe listedeki her şeyin edimsel olarak bir tür varlığı ya da gerçekliği olması gerektiği üzerinde anlaşmaya varmak istemeyebiliriz, fakat sorduğum sorunun anlamı yine de tamdır. Onun, yüzyılımızın kimi filozoflarının söylediği gibi anlamsız olmadığı kesindir.

İkinci konuya, varlığın en yüksek türünün bilimine gelince en azından şunu söyleyebiliriz. Eğer varlığın en yüksek türü varsa, kimi varlık türlerinin ötekilerden "daha yüksek" olması gerekir. Bu son düşünce -kimi varlık türlerinin ötekilerden daha yüksek oluşu- Aristoteles'ten başka bir çok filozoflara uygun geldi. Örneğin Platon

Cumhuriyet'inde, oluşturucuları az çok gerçek olan ve gerçekliğin en üst derecesindeki "Biçimler" denen soyut nesnelerle daha aşağı derecedeki değişken şeylerden büyük bir varlık zinciri betimlenmiştir. Fakat varlık-düzeyleri kavramını desteklemek için ünlü filozofların görüşlerine baş vurma zorunluluğu da yoktur. Benim daha önce betimlediğim "varlık" örneklerine bakarsak, sağduyulu bir kimsenin, bunlardan kimilerinin ötekilerden daha yüksek bir gerçekliği bulunduğunu niçin söylemek istediğini hemen görebiliriz. Doğal olarak burada "daha yüksek" en uygun sözcük olmayabilir.

Özel-konumlu varlıklar listesinin son gurubunu, imgesel varlıkları, ele alalım. Böyle şeylerin bir tür varlığı olduğunu, öyle ki, onları düşünürken bir hiçliği düşünmediğimizi kabul ediyorsak, o zaman kuşkusuz onların gerçekliğinin yaşayan bir kimseden ya da üzerinde oturduğum iskemleden daha belirsiz, daha az "yetkin" olduğunu söylemek istiyoruzdur. Bunun gibi, yığınları ele alırsak, bunu oluşturan şeylerin ondan daha temel türden bir varlığının bulunduğunu söylemek istememiz olasıdır. Bunu söylemek istememiz olasıdır, çünkü bize "hem tek tek taşlar hem de taş yığınları var mıdır?" diye sorulduğunda bunun açık yanıtı şöyle olabilir: Taş yığınları yığılmış taşlardan başka bir şey değildir; eğer orada bulunan bütün bireysel taşları hesaba katmış ve bunların birbiriyle bağıntılarını da saptamışsak, özel türden başka nesneleri, yani taş yığınlarını, araştırmamıza gerek kalmaz. Buna, bir taş yığınının ilgili bireysel taşların tümünün dışında bir şey olmadığını da ekleyebiliriz. Bu taş yığınını birleşik bir "şey" olarak ayırabilirsek de yığın edimsel olarak ancak oluşturucusu olan taşların varolduğu ve bunlar birbirine uygun biçimde bağlı olduğu için varolmaktadır.

Son olarak üçüncü konuya gelirsek şunu söyleyebiliriz. Eğer benim sözünü ettiğim şeylerden birden daha çoğunun varolduğu doğru olarak söylenebiliyorsa o zaman varlığın evrensel bir bilimi en azından olabilir bir araştırma konusu olarak ayrı tutulabilir. Göreceğimiz gibi, Aristoteles'in kendisi varlığın evrensel bir biliminin edimsel olarak niteliksiz biçimde bulunduğuna inanmıyordu, çünkü o, kendi deyimiyle, varlığı değişik türleri bulunan gerçek bir cins olarak düşünmüyordu. Ancak böyle bir bilimin ya da konunun olabilirliğine ilke olarak karşı çıkılabilir gibi görünmüyor. Gerçekten daha sonraki filozoflar varlığın bir ölçüde bir cins olduğunu ve değişik özel bilimlerin varlığın değişik türleriyle ilgilendiğini düşünmüşlerdir. Örneğin Descartes deneyden tanıdığımız dünyanın bize indirgenemez biçimde farklı iki varlık sunduğunu, bunların fiziksel varlıkla zihinsel varlık olduğunu söylüyordu. Böylece, Aristoteles gibi, gerçekten benim betimlediğim şeylerin tümünü içeren tek bir cins, yani Varlık ya da Varoluş, bulunduğuna karşı çıkılsa bile, yine de en azından az sayıda türleri içeren bir varlık cinsinin bulunduğu usa uygun olarak kabul edilebilir. Ayrıca, tek bir temel varlık türü yani fiziksel varlık bulunduğunu öne süren bir özdekçi olunsa da, yine de bu varlığın bir evrensel biliminin bulunduğu kabul edilebilir. Bu tür varlığın bir ilk ilkesi, onunla ilgili her düşüncede önvarsayılan ilke, evrensel bir nedensellik yasası ya da Aristoteles'in öne sürdüğü gibi, bir çelişki yasasıdır.

Aristoteles'in, varlığın en üst düzeyde bir cinsinin bulunduğunu ve benim betimlediğim "varlıklar"ın onun türleri olduğunu düşünmediğini belirtmiştim. Metafizik tarihi içindeki önemli gelişmeleri anlamak -ve geçerli metafizik kurallarıyla uğraşmak üzere yararlı bir yöntem bulmak- için varlığın doğasının ne olduğuna Aristoteles'in yaklaşımını, en azından genel çizgileri içinde, görmek önemlidir.

Aristoteles'in yaklaşımı sözcüklerin anlamlarıyla şeylerin türleri arasındaki bir ayırmaya dayanır. Fordların ve Chevroletlerin değişik türden arabalar olduğunu söylediğimizde, bunların, sözcüğün aynı anlamında arabalar olduğunu söylemiş oluruz. Eğer x ve y "K" sözcüğünün aynı anlamında K değilseler -yumurta kasalarıyla para kasalarının sözcüğün aynı anlamında kasa olmayışları gibi- o zaman x ve y, K cinsi içine düşen türler değildir. Aristoteles benim betimlediğim türlerden bir çoğunun, haklı ve doğru olarak, olduğunun söylenebileceğini (her biri için, böyle bir şey vardır denebilir) kabul etmekle birlikte, bunların hepsinin de aynı anlamda var olduğunu kabul etmiyordu. Bu yüzden de onların hep aynı cins, yani Varlık, içinde bulunmasına karşı çıkıyordu. Aristoteles için onlar varlık türleri değildir: onlar genel deyimle, sözcüğün değişik anlamlarında varlıktır.

Eğer "vardır" ya da "oradadır" teriminin değişik anlamları varsa, bu değişik anlamların birbirine nasıl bağlı oldukları sorusu ortaya çıkar. "Vardır" ya da "oradadır"ın anlamlarından biri ötekilerden daha mı temeldedir? Aristoteles'in yanıtı evettir. O şöyle diyor:

Bir şeyin varolduğunun söylenebildiği değişik anlamlar vardır, fakat bunlar bir merkezsel noktaya, belirli türden bir şeye, bağlıdırlar ve ortak yanları yalnızca "varlık" başlığı değildir.

Kimi şeylerin varolduğu söylenmiştir, çünkü cisimdirler (somut şeyler), başkaları çünkü cisimlerin etkisidir (özellikler, nitelikler), daha başkaları çünkü cisim yönünde bir süreçtir vb.

Aristoteles bu görüşünü "varlık" ("vardır", "dir", "oradadır") ve "sağlıklı" terimlerini karşılaştırarak açıklamaya çalışır. Sağlıklı bir erkek ya da kadından söz ettiğimiz gibi sağlıklı bir perhizden de söz ederiz ve "sağlıklı" terimi bu iki durumda aynı anlamda olmaz. Yine de "sağlıklı"nın bu iki kullanımının anlamları birbirine bağlıdır ve biri ötekinden daha temeldedir. Kabaca, bir perhizin (bir insansal varlık için) sağlıklı olduğunu söylemek, onun bir insansal varlığı sağlıklı kılacak türden bir perhiz olduğunu söylemektir.

Biz de "vardır"ların (ya da "oradadır"ların) değişik anlamlarını saptamada benzer bir yönteme baş vurursak şöyle şeyler söyleyebiliriz:

1. Mermer vardır = mermerden yapılmış bir cisim vardır.
2. Kırmızı renk vardır = kırmızı renkte olan bir cisim vardır.

Bunun gibi, bir taş yığınının varolduğunu söylediğimizde düşündüğümüz anlamı, belli tikel taşların birlikte özel bir bağlantı içinde bulunduklarını söyleyerek açıklarız. Bu durumlarda "Mermer vardır", "kırmızı renk vardır" ve "Bir taş yığını vardır"ın anlamlarını, belli birincil cisimlerin daha temeldeki bir varoluşuna bağlı olarak açıklamamız gerekir.

"Birincil cisim"le Aristoteles genellikle taş, ağaç ya da hayvan gibi somut birşeyi düşünüyordu. Aristoteles, bunlar temel yüklem nesneleri olduğu için bunlara değişik şeyler yükleyebiliriz fakat bunları hiçbir şeye yükleyemeyiz diyordu. Yine bunlar hiç bir şeye yüklenemediğine göre o, bunların varlığının başka hiç bir şeyin varlığına bağlı olmadığı bir anlamın bulunduğunu düşünüyordu. Aristoteles'in metafizik kuramı karmaşıktır ve tümüyle işlenmiş değildir, biz de burada onu daha da açıklamaya gitmeyeceğiz. Fakat eğer onun yönteminin genel kuralı uygunsa "varlığın" ya da "varoluş"un ya da "oradadır"ın değişik anlamlarını, bu şeylerin cisimlere ya da somut şeylere uygulanan temelli anlamlarına bağlı olarak tanımlama olanağını bulabiliriz. Bunu yapmanın gerçekten olanaklı olup olmadığı sorusu hem ilginç hem de önemlidir, yanıt evetse çok sayıda çetin metafizik soruları çözülebilir. Özellikle, eğer somut şeylerin varlık ya da varoluşuyla ne demek istediğimizi bilirsek, benim betimlediğim daha alışılmamış şeylerin varlık ya da varoluşundan söz ederken ne demek istediğimizi de bileceğiz demektir.

Aristoteles'in yaklaşımının kuramsal üstünlüğü, son yıllarda çok etkili olan almaşık bir varoluş görüşüne kısaca göz attığımızda daha canlı biçimde görülecektir. W. V. O. Quine'a göre "varoluş"un bir tek doyurucu ya da anlaşılabilir anlamı vardır ve bu da onun teknik imleme biçimine göre varoluşsal niceleyici diye anlatılandır, "(∃x)(...x...)" "(∃x)(x kırmızıdır) teknik bildirimi, yaygın anlatım biçimi "Bu şey kırmızıdır" ya da yarı teknik bir anlatım olan "Kırmızı olan en azından bir tek x şey vardır"ın karşılığıdır. Eğer bu niceleyiciyi var ya da varolan konusundaki inançlarımızı anlatmada kullanırsak şunları söyleyebiliriz:

(∃ x)(x insandır)
(∃ x)(x bir asal sayıdır)
(∃ x)(x bir boş kümedir)
(∃ Q)(Q bir niteliktir ve Quine'da Q vardır)

Ancak, bütün bu yargılar sözcüğün aynı anlamında bir şeyin varolduğunu belirtiyorsa hemen şu sorular ortaya çıkar: "Varoluş nedir?", "Varoluş insansal varlıklarda da, sayılarda da, kümelerde de, niteliklerde de varsa bu şey gerçekte nedir?".

Ünlü orada olan üzerine'sinde Quine "Varlık bir değişkenin değeri olmaktır" sloganını bulmuştur. Sloganın anlamını da şöyle anlatmıştır:

Geleneksel gramerin terimleri içinde bu, kabaca, varlık bir adılın yöneltim alanı içinde bulunmaktır, demektir.

Fakat bir sonraki bölümde inceleyeceğim bu açıklama, çözdüğünden daha çok sorun doğurur gibi görünüyor. Mr. Pickwick hatta Zeus'a yöneltmek için adıllar kullanabileceğimiz doğrudur; fakat eğer Mr. Pickwick ya da Zeus'un ancak kurgusal ya da imgesel varlıklar olduğuna inanırsak bunların varlığının "gerçek varoluş" olduğunu söylemek istemeyiz. Günümüzde bir çok filozoflar, olabilir dünyaların varolduğuna inanıyor ve onlardan söz ederken varoluşsal niceleyiciler kullanıyorlar; fakat böyle dünyaların edimsel olarak varolmak anlamında varolduklarını kabul etmiyorlar. Böyle dünyalar için "vardır" derken o filozoflar, zihinlerindeki varlık türü çok açık olmasa bile, o dünyalara bir tür varlık yüklüyorlar. Onların sözde varlıklarına Aristoteles'çi bir yaklaşım -onu daha temel gerçekliklere bağlayan yaklaşım- gizemi kaldırabilir ve çok uygun bir aydınlık sağlar. Bu olanağı gelecek bölümde açıklayacağım.

Metafiziğin Günümüzdeki Konusu

Daha önce belirttiğim gibi, metafiziğin, temelden farklı kategorilere ilişkin şeylerin varlığı (ya da varoluşu) üzerine sorulara ayrılan bölümü varlıkbilim olarak bilinir. Yine metafiziğin bir yakın bölümüne (varolana uygulanan ilk ilkeler olduğu söylenen şeylerle ilgili bölüm) kimi kez "evrensel bilim" dendiğini de belirtmiştim. Metafiziğin başka bir bölümü, en azından Aristoteles'in betimlediği biçimiyle, çok zaman bir Tanrının ya da Üstün Varlığın varoluşu olarak görülen, varlığın "en yüksek" türüne ayrılmıştır: Bu üç konunun Aristoteles ve izleyicilerince anlaşılan biçimiyle metafiziği (ya da "ilk felsefe"yi) tüketmesine karşın Rönesans'tan beri metafizik adı altında başka konular işlenmiştir.

Büyük ölçüde metafizik kurgulara götüren bir temel ayrılık görünüş ile gerçeklik arasındadır. Gerçekliğin kendi sunduğu görüntüye bağlı olmadığı açık olduğuna göre, gerçeklikte Aristoteles'in birincil töze yüklediği "bağımsız varlık" özelliği vardır. Ancak, Aristoteles'in karşıtları bile genellikle görünüşe karşı gerçekliğin araştırılmasını metafiziğe uygun bir konu olarak düşünmüşlerdir. Bu tür araştırmalar kimi kez Berkeley'in, dünyanın zihinlerle onların idelerinden oluştuğu biçimindeki kuramı ya da Schopenhauer'in, dünyanın, özünde arı, kör "İstenç" bulunduğu kuramı gibi, çarpıcı tuhaflıkta gerçeklik kuramlarına ulaştı. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda gelişen böyle kuramlar metafiziğe şimdi de taşıdığı "temelsiz kurgu" kötü adının verilmesine neden oldu.

Mantıkçı pozitivistlerin (başlangıçta söylediğim gibi) gerçekliğin metafizik kuramlarının temelsiz ya da "doğrulanamaz" oluşları yüzünden doğaları gereği anlamsız olduklarını öne sürmelerine karşın bu uç görüşün artık etkisi kalmamıştır. Son bir kaç on yıl içinde bilimsel bir metafiziği, yani gerçekliğin özünde fiziksel bilimlerin söylediği şeyin bulunduğu biçimindeki bir metafiziği savunma eğilimi doğmuştur. Bu eğilimin çok yaygın oluşuna karşın önemli ayrıklıkları da vardır: gerçekten, Hilary Putnam ve Richard Rorty görüntüyle onun temelindeki gerçeklik arasındaki ayrılığa dayanan bir metafizik görüşün önemli ölçüde kusurlu olduğunu ve arı "bilim-

sel" bir metafiziğin gerçekte yüz yıl öncesinin güvenilmez görüşlerinden daha iyi olmadığını öne sürdüler. Ancak ayrıklıklar kuralı bozmamıştır. Bilimsel metafizik, en azından İngilizce konuşan ülkelerde yine de en yaygın görüştür.

Metafizikleri bilimsel ya da açıkça kurgusal-dışı olan filozoflar yine de önemli varlıkbilimsel konularda anlaşmazlığa düşerler. Soyut varlıkların 'varlık'ı ya da varoluşuyla ilgilenilir. Böylece kimi bilimsel gerçekçiler dünyanın tümüyle tikel şeylerden oluştuğunu, ötekilerse onun, indirgenemez oluşturucular olarak tümelleri de (nitelik ve bağıntılar) içerdiğine inanırlar. Bu varlıkbilimsel uyuşmazlıklara zaman ve uzamın gerçekliği, zihinsel olayların konumu ve tikel şeylerin ulamsal doğası üzerine tartışmalar da eklenir. Aristoteles'çi geleneğin filozofları tikel şeylerin süreğen - zaman içinde varlığını sürdüren- şeyler olduğundan kuşku duymazlar. Fakat ötekiler, tikellerin gerçekte anlık ortaya çıkışlar ya da "olaylar" olduğunu öne sürerek bu görüşe karşı çıkarlar. Bu öteki filozoflara göre, bizim doğal olarak zaman içinde süreğen gördüğümüz şeyler gerçekte bir anlık bağıntılı olayların karmaşık dizgeleridir. Bu iki görüşe de karşı olarak kimi filozoflar tikel denen şeylerin son aşamada gerçek olmadığını öne sürdüler: onlar gerçekte öznitelik yığınlarıdır ve böylece onların varlığı bir yığın ya da demetin türevsel varlığıdır.

Metafizik sorunlarının son bir gurubunun görünüş ve gerçeklikle ilgisi gevşektir ve bu gurup geleneksel adıyla istenç özgürlüğüyle ilgilidir. Doğada ortaya çıkan her değişmenin nedeninin ve yeterli açıklamasının bulunduğu söylenir. Eylemler ve istençler de dünyadaki değişmeler olduğuna göre bunların da birer nedeni bulunması gerekir. Ancak bir eylemin nedeni varsa o özgür bir eylem olamaz. Böylece, ya hiç bir eylem özgür değildir ya da kimi değişmelerin nedeni ya da yeterli açıklaması yoktur. Ancak bu sonucu bütün filozoflar kabul etmez. Kimisi der ki her şeyin nedeni olsa bile istenç özgürlüğü (ya da özgür eylem) olanaklıdır. Bu görüşü tutan filozoflara "bağdaştırıcılar" denir; ilk görüşü tutanlara, özgürlüğü kabul edip etmediklerine göre, ya özgürlükçü ya da yazgıcı denir.

Şimdiki varoluşuyla metafizik konusu onyedinci ve onsekizinci yüzyılda standart olarak görülen bir ayırmaya göre betimlenebilir. Bu ayırmaya göre metafiziğin başlıca iki bölümü vardır: genel metafizik ve özel metafizik. Genel metafizik varlıkbilimin ve evrensel bilim denen şeyin çoğunu içerir; bu bütün olarak gerçekliğin genel doğasıyla ilgilidir: soyut ve somut varlık, tikellerin doğası, görünüşle gerçeklik arasındaki ayrılık ve varlığın temelinde bulunan şeyler için doğru olan tümel ilkeler üzerine sorunlar. Özel metafizik varlığın tikel tür ya da yönleri üzerine kimi sorunlarla ilgilidir. Bu özel sorunlar, zihinsel ile fiziksel arasındaki ayrılık, insan özgürlüğünün olabilirliği, kişinin belirleniminin doğası, ölümden sonra dirilme olasılığı ve Tanrının varoluşuyla bağlantılıdır. Yalnızca görünüş olanın karşıtı olarak gerçeğin ne olduğu biçimindeki geleneksel konu hem genel hem de özel metafizikte incelenmiştir, çünkü bununla ilgili kimi sorular ötekilerden daha genel ya da daha temel konu[illegible]dır.

Bundan sonraki bölümlerde konunun bu iki bölünüşüyle de ilgili temel konuları b[illegible]çüde ayrıntılı olarak tartışacağım. Önce varoluş ya da "varlık" kavramını içeren

genel konulardan başlayacağım, ardından soyut ve somut varlıklarla ilgili geleneksel sorunlar arasında yolumu bulacağım, daha sonra da bir nesneler dünyasının genel kavrayışıyla bir uyuşmaya varacağım. Zaman, uzam ve nedensellik gibi konuları tartıştıktan sonra konuyu değiştirip rakip varlıkbilimlerin konuları olan gerçeklik, doğruluk ve anlamı ele alacağım. Bu konuların tartışılmasına girişmek beni görünüş ve gerçeklik konusuna götürecek ve orada başka zihinler ve dış dünya üzerine bilgimiz üzerinde düşünmenin doğal olarak getirdiği metafizik konuları ele alacağım. Son bölümde istenç özgürlüğü ya da metafizik özgürlük sorunları üzerinde bir uzlaşmaya varacağım.

* Bruce Aune, Metaphysics: The Elements, B. Blackwell, 1985

Hamlyn, D. W. (1992). "Metafizik." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 29-36.

METAFİZİK

D.W.HAMLYN
Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu

1. Giriş

Metafizik Nedir?

Metafiziğin ne olduğunu tam olarak belirlemek kolay değildir ve çok zaman sorunun tümünün kuşkulu olduğu düşünülmüştür. Hatta zaman zaman metafiziğin gerçekten varolduğu ya da olanaklı olduğu üzerinde bile kuşkuya düşülmüştür. Bununla birlikte 'Metafizik' teriminin kaynağı yeterince açıktır. Sözcük Aristoteles'in yapıtlarından birinin adıdır, daha doğrusu Aristoteles'in yazılarının eski dünyadaki, olasılıkla da İskenderiye kitaplığındaki derlemelerinden birinin başlığıdır. Derlemeye bu adın verilmesinin nedeni, onun sorumlulara, fizik üzerine yazılanlardan sonra (meta ta phusika) gelen yapıtlara benzer görünmesiydi. Başlık bu anlamıyla bir kitaplık sınıflamasıydı. Kitaplık sınıflandırmasının uygun oluşu bu yazılarda en azından bir konu benzerliği bulunmasını gerektiriyordu. Bu, Aristoteles'in kendisinde, sergilemesi orada yapılan yeni bir disiplin, felsefenin orada sergilenmesi gereken yeni bir dalı, kavramının bulunduğunu zorunlu olarak göstermez. Gerçekten, şimdi elimizdeki *Metafizik* adlı yapıtta Aristoteles *Fizik* ve öteki yapıtlarında tartışılan konularla, en azından, önemli ölçüde örtüşen konuları tartışıyordu.

Yine de *Metafizik*'te, daha sonraki filozofların aynı ad altında tartıştıkları konularla belki bir benzerlik ve sürekliliği olan konuların tartışılmadığını düşünmek yanıltıcı olur. Aristoteles'in yapıtında ortaya attığı konulardan biri, konusu varlık-olarak-varlık olan bir bilimin olabilirliği üzerineydi. Bu kavrayışın yorumu üzerinde, özellikle söz konusu 'varlık'ın anlamı üzerinde, sorunlar vardır, fakat kabaca denebilir ki Aristoteles'in zihnindeki, bir şeyin belli türden bir şey olarak varlığıyla değil de doğruca varlığıyla ilgili olarak ne olduğu üzerine bir bilgi biçimiydi. Aristoteles'in görüşüne göre özel bilimlerin amacı, özel şeylerin, yani doğal cisimlerin, yaşayan

şeylerin vb. doğasını açıklığa kavuşturmaktır. Şimdi ortaya çıkan soru, özel türden şeylere bağlı olmadan, doğruca olmak üzerine verimli bir çalışmanın olanaklı olup olmadığıdır. Bu, bir genel Varlıkbilim olanaklı mıdır, yani fiziksel ve biyolojik şeyler gibi özel şey türlerinin varoluş ve doğası yönündeki araştırmaların sağladığından daha soyut ve genel düzeyde ne bulunduğu üzerine bir şey söylemek olanaklı ve yararlı mıdır, sorusuyla eşdeğerlidir.

Platon *Sofist*'inde 'varlık'ın, ve bu kavramın 'aynılık' ve 'farklılık' gibi başka çok genel kavramlarla bağlantısının bir açıklamasını vermeyi denemiştir. Ancak bu bağlamda bu terimlerin onun 'biçimler' dediği belli soyut varlıkların adı olduğu söylenmek isteniyordu ve Aristoteles'in bu türden varlıklarla ilgisi olmadı. Düşünürler Aristoteles'in sorusuna, onun kendisinin zaman zaman değişen yanıtlarını vermeyi denediler; fakat bunların ayrıntıları bizi ilgilendirmiyor. Şimdiki amacımız bakımından önemli olan genel olarak varlık yani genel varlıkbilim üzerine ya da Ortaçağ filozoflarının *metaphysica specialis* (özel metafizik) karşıtı olarak *metaphysica generalis* (genel metafizik) dedikleri şey üzerine bir araştırma kavrayışıdır.

Halkın zihninde 'metafizik' terimi aşırı biçimde genel, soyut ve incelikli bir uslama biçimi (ve bu konuda başka şeyler de) anlamına gelir. Descartes'tan bu yana filozoflar arasında metafizik, duyularla erişilebilenin ötesinde bulunanla ilgisi olan, yalnız soyut olmakla kalmayıp bir anlamda aşkın (transcendent) da olan biçiminde seçik bir anlam kazandı. Onsekizinci yüzyılda Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nde çağdaş metafizik (o buna kurgusal metafizik diyordu) üzerine eleştiriler öne sürdüğü zaman metafiziği iki yönden özniteliyordu: birincisi, konusunun terimleri içinde metafiziğin başlıca ilgisinin Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük olduğunu söylüyordu; ikincisi, onun gerektirdiği yargıların biçiminin terimleri içinde, sentetik *a priori* olan yani bilgi vermeyi amaçlayan ve doğrulukları yalnızca kendilerinde önvarsayılan kavramlar arasındaki bağıntılardan ileri gelmeyen (sentetik) ve doğrulanabilirlikleri duyu-deneyine bağlı olmadan da olanaklı olan *(a priori)* bilgiler vermeyi amaçlayan yargılar içermenin metafiziğin zorunlu bir koşulu olduğunu söylüyordu. Bu ikincisi bütün metafizik yargılar için doğru olsun ya da olmasın, bu özniteleme metafiziğin ne olduğunu tam olarak açıklamıyor. Üstelik Kant'ın metafizik yerine koyduğu ve amacı arı usun sınırlarını saptamak olan ve 'eleştirel felsefe' denilen felsefesi de yine sentetik *a priori* yargılara dayanıyordu.

Kant'ın metafiziği konusuna göre belirlemesi sık sık örnek gösterilmekle birlikte, kendi çağının metafizikçileri için bile özel bir durumla ilgilidir. Doğal olarak pek çok filozofun Tanrı ve istenç özgürlüğü sorunu üzerine söyleyeceği şeyler vardır, oysa ölümsüzlükle ilgilenenlerin sayısı daha azdır. Metafizikçi olduğunu düşündüğümüz filozoflardan bir çoğunun bu düşüncelerle ilgili konuları tartıştıkları yadsınamaz. Yine de bu konular, Berkeley ve Hume bir yana, Spinoza ve Leibniz'in bile ilgi alanlarının merkezine düşmüyor. (Bu yargı özellikle Spinoza'nın Tanrı ve özgürlük konusuna gösterdiği ilginin ışığında belki kuşkulu görünebilir, fakat yine de doğru olduğu bir anlam vardır. Ben sözü geçen konularla ilgilenmeyip yalnızca son bölümde bunun nedenini açıklamak üzere konuya döneceğim.) Leibniz'le Spinoza arasın-

daki ortak nokta, duyularımız bize ne derse desin usun bize temelde bulunduğunu söylediği gerçeğin doğasıdır. Başka deyişle: Tözün (ya da tözlerin) doğası nedir? O bir tek mi yoksa bir çok mudur ve eğer çoksa ne kadardır? Bunlar gerçekten metafizik konulardır.

Bu filozofların görüşlerinin ayrıntılı bir açıklamasını yapmadan bu konulardaki uslamalara uygun bir anlam vermek olanaksızdır. Gerçekten, metafiziği uygulayıcılarından soyutlayarak onun doğası üzerine bir açıklama yapmanın güçlüklerinden biri tarih içinde başarısızlığa düşmektir. İnsan anlığının zorunlu varsayımlarından yola çıkma girişimi olarak düşünüldüğünde Kant'ın eleştirel felsefesiyle Aristoteles'in *Metafizik*'inde ortaya atılan kimi konular arasında bir süreklilik çizgisi bulma olanağı vardır. Buna göre Kant'ın kurgusal metafizik olarak gördüğü şey (insan anlığının önvarsayımlarını aşan bir gerçekliğin açıklamasına ulaşmak üzere bir arı usu kullanma girişimi olarak düşünüldüğünde) metafizikte bulunan her şey olamaz.

Üstelik metafizik, Kant'tan sonra da, kimi kez hafifçe değişik bir kılıkla da olsa, örneğin Hegel'de ve öteki ondokuzuncu yüzyıl filozoflarında sürdü ve bunlardan çoğu Kant'ın arı us için uygunluğunu gösterdiğini sandığı sınırların şu ya da bu yoldan ötesine geçmenin olanaklı olduğunu düşünmüşlerdir. Ayrıca bunun karşısına Varoluşçuluğun değişik biçimleri içinde usçuluk-dışı (antirationalist) tepkilerle felsefede Kant-öncesi ruha değişik türden dönüşler de çıktı. Genel olarak tarih gibi metafizik tarihi de düzensizdir.

Bundan sonra, çok zaman felsefe tarihindeki kişilerle ilgili iddiaları da belirtecek olmakla birlikte, metafizik üzerine yalnızca bir tek görüşü ve onun alabileceği biçimleri belirteceğim. Ancak bunun olabilir tek görüş olduğunu ya da konunun tarihi içinde bulunabilecek şeylerin yalnızca bu olduğunu önermek de istemiyorum; fakat söyleyeceklerimin tarihsel temelden yoksun olduğunu da söylemek istemiyorum. Gerçekte düşünce tarihi içinde metafizikle ilgili başlıca iki anlayış, metafizik düşüncede iki eğilim bulmanın olanaklı olduğunu sanıyorum. Bunlar birbiriyle bağlantısız değildir ve belli koşullar altında birinin ötekine götürebileceği ve kimi filozofların düşüncesinde durumun bu olduğu öne sürülebilir. Ancak bunun böyle olması için zorunluluk da yoktur ve iki anlayışı birbirinden ayırt etmenin esinlediği düşünceler üzerinde bir açıklığa varmak önemlidir.

Metafiziğin önemi

Benim düşündüğüm ayırma, bir yoldan, söylemiş olduğumun içinde bulunuyor. Bu ayırma bir ölçüde P. F. Strawson'un *Individuals* adlı kitabının başında kendisinden yola çıktığı iki tür metafizik arasında, benim görüşüme göre çok yanıltıcı biçimde, yapmış olduğu ayırmanın karşılığı oluyor. Onun yaptığı ayırma, kendi terimleriyle, betimleyici ve düzeltici arasında yapılmıştır. Kendi kitabını betimleyici metafizikte bir deneme olarak niteliyor ve Aristoteles'le Kant'ı böyle bir metafiziğin öncüsü olarak görüyor. Kant'ın kurgucu metafizikçiler dediği filozofların düzeltici metafiziği uyguladıkları söyleniyor.

Bu terimler içinde anlatıldığı zaman ayırmanın iki dalı da yanıltıcıdır. Strawson betimleyici metafiziğin amacının doğruca bizim kavramsal tasarımızı betimlemek olduğunu öne sürüyor -konunun bu açıklaması, söz konusu 'biz'in kimler olduğu üzerine kurgulara neden olmuştur. Her durumda Kant'ın, bu tür metafiziğin bir öncüsü olarak düşünüldüğünde, gerçeği yalnızca onun insan anlığına kendini sunduğu gibi *betimlemekten* daha çoğunu aradığı açıktır. Onun eleştirel felsefesi, kendi gördüğü biçimiyle, sentetik *a priori* yargıları içeriyordu ve Kant bu tür yargıların, a priori oluşları yüzünden, zorunlu doğru niteliği taşıması gerektiğini düşünüyordu. Buna göre o, gerçeğin anlığa şöyle şöyle göründüğünü öne sürmeyi düşünmüyor, bunun böyle olması *gerektiğini* savunmak istiyordu. Aynı şeylerin, daha az açık biçimde olmakla birlikte, Aristoteles için de doğru olduğunu sanıyorum ve söylemesi gereken şeylerin gerektirdikleri gerçekleştiği zaman Strawson'un kendisi için de öyle olacaktır. Bu filozofların amacının yalnızca 'bizim kavramsal tasarımızı', bu kavrama anlam versek de vermesek de, betimlemek olduğunu söylemeyi anlaşılmaz kılan şey buraya sokulan zorunluluk iddiasıdır.

'Düzeltmeli metafizik' terimi de, başka bir yoldan da olsa, yine yanıltıcıdır. Örneğin Leibniz, gerçekliğin temelinde yatan gerçek tözlerin, (Russell'ın deyimiyle) gerçekliğin en son oluşturucularının, monadlar olduğunu monadların da, kendi deyişiyle, hepimizdeki ego'nun, yani ben'in, karşılığı olan ve bu yüzden de herhangi açık bir anlamda özdeksel olmayan şeyler olduğunu söylediği zaman bizim dünya üzerinde olağan düşünme yollarımızı düzeltmeye çalışmıyordu. O bu sonuca, öncüllerinden biri, temelde varolanın basit olması gerektiği, çünkü karmaşık bir şeyin onu karmaşık yapan oluşturucuları bulunduğuna göre onun temel oluşturamayacağı olan bir uslamayla varmıştır. Leibniz'in ulaştığı tek gerçek tözlerin monadlar olduğu sonucunun, yalnızca böyle bir şeyin deneyin doğrudan belirtmediği bakımından bile tuhaf olduğu düşünülebilir. Fakat bu çizgide uslama yapan felsefe yapıyor demektir ve öyle görünüyor ki Leibniz'in öne sürdüğü felsefi görüşün karşısına ancak rakip bir felsefi görüş çıkarılabilir. Buna göre eğer o,bir şeyin düzeltilmesini öneriyorsa bu ancak aynı konudaki başka felsefi görüşlerin düzeltilmesi olabilir; ve o bunu, böyle yapmak için sağlam sebepleri bulunduğuna, doğru ya da yanlış olarak inandığı için yapıyor. Bunda bizim olağan olarak düşündüğümüz şeyin düzeltilmesi, bizim kavramsal tasarımızın düzeltilmesi, yoktur. Gerçekte bizim bu tür konularda, öne sürülen felsefi konulardan bağımsız olarak, genellikle nasıl düşündüğümüzden söz etmenin bir anlamı olup olmadığı sorulabilir. Ayrıca, kuşkusuz bir çoklarımızın kullandığı bir çok kavramlar varsa da onlardan hangilerini hepimizin kullandığı açık değildir; öyle ki, 'bizim kavramsal tasarımız'dan ya da onun düzeltilmesinden söz etmenin yeri olup olmadığı hiç de açık değildir.

Bu eleştirilere karşın Strawson'un söylemesi gereken şeyde gerçek bir ayrılığı yansıtan bir şey vardır. Strawson'da Kant'ta ve Strawson'un düşündüğü Aristoteles'te ortak olarak bulunan şey, bunların üçünün de, biz insansal varlıklarla dünya arasında bulunduğu düşünülebilen ilişkinin çok genel bir özelliğinden yola çıkmış olmalarıdır. Strawson bizim, konuşmacı olarak, dinleyenler için şeyleri belirleyebildiğimiz

ve bunun tersinin de geçerli olduğu olgusundan yola çıkar; Kant bizim, şeylerle ilgili yargılarımızı bir ortak duyarlık ve anlayış gereğince yaptığımız olgusundan yola çıkar; Aristoteles ise, içinde dünya üzerine yargılarımızın anlatımını yaptığımız dilin belli bir sözcük-dünya bağıntısını gerektirdiği olgusundan yola çıkar. Buna göre her üçü de dünyayla ya da varolanla ilgili durumun, eğer bu olanaklıysa, ne olması gerektiğini sorar.

Biraz önce Strawson'un düşündüğü Aristoteles'ten söz ettim; çünkü söylediklerim Aristoteles'in Kategoriler'i ve daha önceki yapıtlarıyla ilgilidir. Onun Metafizik'inin daha sonra yazılmış önemli kitaplarında, benim ayırt edeceğim ikinci türden metafizik içinde sınıflandırılabilmesi için ilgili yönden yeterince farklı olmasa bile, değişik bir düşünce biçiminin doğmaya başladığı düşünülebilir. Daha önceki düşünce biçiminin başlıca sonuçlarından biri dünyanın cisimler içermesi gerektiği ve öteki türden şeylerin, yani nitelik, nicelik ve kategori denen öteki şeylerin ancak bu olgu gereğince olabildiğidir. Aristoteles'in Metafizik'inin önemli kitaplarında yapmak ister gibi göründüğü şeylerden biri, önce ne gibi şeylerin 'töz' adını almayı hakkettiğini sormaktır. Bunun sonucu 'töz' denen şeylerden kimilerinin ancak bir ikinci yoldan töz olarak görüldüğüdür. Buna karşın Aristoteles o tür şeylerin gerçekten töz olmadığını söylemez. Onsekizinci yüzyıl usçuluğu bakımından durum farklıdır. Örneğin Leibniz gerçek tözlerin ne gibi şeyler olması gerektiğini sorar ve eğer düşündüğü gibi gerçek tözlerin saltık olarak basit olmaları gerekiyorsa, uygun bir konuşma biçimi içinde monadların dışında hiç bir şeye olağan anlamda töz denemeyeceği yanıtını verir. Böylece o ikinci bir metafiziğe ilk önemli adımı atmış olur.

Bu ikinci düşünce çizgisi, tam gelişmiş biçimi içinde, gerçekten görünüşle gerçeklik arasında bir ayrılık önvarsayar, fakat bu ayrılık felsefi bakımdan sağduyunun gördüğü ayrılıktan farklıdır. Buna göre denebilir ki bizim ilgili olduğumuz ayrılık, eğer dünyayla kendimiz arasında belirli bir bağlantı geçerliyse, dünyayla ve bizimle ilgili durumun genel bir yoldan ne olması gerektiğinden yola çıkan bir metafizik tipiyle, yalnızca belli ölçütleri yanıtlayan şeylerin gerçek olduğunu ve bunun sonucu olarak da 'görünüş' ve 'gerçeklik' adı verilen seçik alanlar bulunduğunu öne süren bir metafizik tipi arasındaki ayrılıktır. Birinci metafizik tipi, ikisi de dünyanın bir parçası olup ona belli apaçık yollardan bağlı olan, dünyanın ve kendimizin kimi özelliklerinin bir açıklamasını gerektirir. Gerçekte bu, Aristoteles'in varlık-olarak-varlık biliminin eriştiği şeydir ve o yalnızca belli şeylerin, örneğin Tanrının, birinci türden tözler olabileceğini öne sürdüğü zaman bile görünüşle gerçeklik arasına sağduyu yolunun dışında bir çizgi çekmek eğiliminde değildir. Çünkü birincil X olanla ikincil X olan arasındaki ayrılık, görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrılıkla aynı değildir. Leibniz gibi bir filozof için durum tümüyle farklıdır. Leibniz olağan şeylerin sağlam temelli görüngüler (phenomena bene fondata) oluşturduğu zaman bile yalnız görüntü ya da yalnızca görüngü olduğunu kabul eder. Yani Leibniz'in yandaşı olduğu ikinci tür metafizik, görüntüyle gerçeklik arasındaki ayrılığı önyarsayar. Birincil olarak X olanla ikincil olarak X olanı ayırt etmek için sebepler bulunabileceği düşüncesi ikinci türden metafiziğe götürür, fakat son adım ancak görüntü ve gerçekliğin iki alanı

arasında da bir ayırma yapıldığı zaman atılmış olur.

Aristoteles'ten, diyelim Husserl'e dek, filozoflar, varlıkların şu ya da bu temel üzerinde varlıkbilimsel sınıflamalarını yaptılar. Böyle sınıflamalar, üzerine kuruldukları temel ölçüsünde ilginçtir. Fakat bir filozof, varlıkları açısından bu ölçüde ikincil ya da türetilmiş olan şeylerin karşıtı olarak şöyle ve şöyle şeylerin temelde ya da en uç aşamada varolan şeyler olduğunu söylediği zaman daha çok bir şeyler tehlikeye düşer. Daha önce Aristoteles'in, töz kategorisinin öteki kategorilere göre önceliği bulunduğu iddiasını belirtmiştim. Başka filozoflar da, her zaman Aristoteles'inkine uygun olmayan değişik kategorilerin önceliğini önerdiler. Örneğin Whitehead belli yapıdaki olayların önemini vurguladı. Üstelik, önceliğin öne sürüleceği yönle ilgili olarak da değişik bir türden boyutlar vardır. Örneğin tikellerin tümellere göre önceliği iddiası felsefe tarihinde çok yaygındır, nitekim Locke'un varolan her şeyin tikel olduğu biçimindeki daha da köktenci görüşü de öyledir. Bunu 5. Bölümde, bu görüşün, düşüncede ekonomi ve Ockham'ın usturası da (Ockham'lı William'dan türetilen, varlıkların zorunluluk olmadıkça çoğaltılmaması savı) içinde olmak üzere, değişik düşüncelerin bununla ilgili olduğunu gösterirken tartışacağım. Genellikle, şunun ya da bunun önceliğinin saptanması yoluyla gerçeğin anlaşılabilirliğine sanki daha iyi bir açar sağlanmış gibidir.

Bu, bu tür iddialarda bir şey bulunmadığı anlamına gelmez. Yine de bu türden bütün iddiaların incelenmesi gerekir, bundan sonra bir çok yerde böyle iddiaların incelenmesi üzerinde duracağız. Ancak, belki de belli türden şeylerin bu alan içindeki şeylerin anlaşılması bakımından yararlı olması yüzünden o tür bir şeyin belli bir alanda önceliği olduğu saptanabilir olsa bile, bundan, önce geldiği gösterilen şeyin gerçek olduğu ve ötekilerin gerçek olmadığı sonucunun çıkmayacağını da belirtmek gerekir. Bu da, bu tür bir yaklaşım görünüşle gerçeklik arasında bir ayrılık sağlamaz demektir. Tözlerin öteki kategorilerdeki şeylere göre önceliği olduğunu tikel tözlerin, eğer varsa, genel tözlere göre önceliği olduğunu ve doğası, biçimi yoluyla tümüyle belirlenmiş olan tözlerin öteki türden tözlere göre önceliği olduğunu söyleyen Aristoteles, bunlarla belki de ikincil şeylerin gerçek olmadığını söylemek istiyor değildir.

Ancak, bir kez görünüşle gerçeklik arasında bir ayrım kabul edildiğinde bu adımın atılması çok kolay olur. Daha önce belirttiğim gibi, basit tözlere ya da monadlara varlıkbilimsel öncelik verilmesi gerektiğini öne süren Leibniz, yalnız bunların gerçek ya da entia realia olduğunu, karmaşık varlıkların görüntü ya da görüngüleri oluşturduğunu, ancak bu görüngülerin phenomena bene fondata (sağlam temelli görüngüler) olduğunu söylemek ister. Üstelik, eğer birincil şey ya da şeylerin ikincil olanlar için bir mantıksal temel sağlayacağı düşünülüyorsa, o zaman bir kez daha o şey ya da şeylere ululayıcı bir tanrısallık onuru vermek uygun olurmuş gibi görünebilir ki bu da onların gerçekliğe daha büyük hakları olduğu duygusunu uyandırabilir. Ancak kesin konuşulduğunda, ululayıcı bir niteliğin kullanımından gerçeklik derecesini gerektiren bir sonuç çıkmaz ve doğal olarak yalnızca bu niteliği taşıyan şeyin gerçek olduğu düşüncesi de doğmaz. (Burada böyle ululayıcı bir nitelik kullanmanın

açıkça tanrıbilimsel konularla ilgisinin ne kadar az olduğunu yinelemekte yarar var.)

Ancak söylediklerim, varlıkbilimle bu yoldan ilgilenen metafiziğin tek amacının temelde varolanla ikincil olanın ne olduklarını saptamak olduğu izlenimini verebilir. Fakat bu türden bir metafizik değişik türden varlıklar arasındaki bağıntıları ayrıntılarıyla açıklayıp onları, dünyadaki şeylerin nasıl olduğunun hakkını veren bir çerçeveye yerleştirmedikçe adını haketmemiş olur. Böylece, bir metafizikçinin, zaman ve uzamın, içinde yaşadığımız dünyaya uygun ve her şeyi kaplayan çerçeveleri konusunda bir şey söylemesini beklemek doğaldır. Ben 7. bölümde bunlar üzerine bir şeyler söyleyeceğim. Yine, temelde bulundukları gösterilen şeyler arasında yapılacak başka bir kökten ayırma bulunup bulunmadığını sormak, özellikle de bütün bunların içinde bizim yerimizin ne olduğunu sormak da doğaldır. Bu türden konuları 8. ve 9. Bölümlerde tartışacağım.

Konuya benim yaklaşımım şöyle ortaya konabilir: metafiziği kurmanın yollarından biri bilinçli varlıklar için, ve eğer bu varlıkların içinde yaşadığı dünya onlar için gerçekliği oluşturacaksa o dünya için de, neyin geçerli olduğunun en genel ve soyut terimler içinde sınırlarını belirlemek olduğunu söylemektir. Bu amaçla metafizikçinin, birisi için gerçekliği oluşturan şeyin tasarımının uygun bir çerçevesi verilmişken bu gerçekliği oluşturan şeyin en anlaşılabilir biçiminden yola çıkması gerekir. Doğal olarak bu, şeyler üzerine, onların uzamsal-zamansal çerçevesi üzerine ve kişiler üzerine, her durumda da, kendileri için şeylerin varolduğu kendilikler (selves) üzerine bir şeyler söylemeyi gerektirecektir. Daha sonraki bölümlerde bunun anlamını bulmaya çalışacağım.

2. Bölüm görünüş ve gerçeklik metafiziğini ve 3. Bölüm bir felsefi varlıkbilimin genel doğasını daha ayrıntılı biçimde tartışacaktır. 4. Bölüm töz kavramını, çok zaman varlıkbilimin temelinde bulunduğu öne sürülen şeyin kavramını araştıracaktır. Tözlerin zorunlu özellikleriyle ve onların kendi bireyselleşmeleri gibi öteki konuları nasıl etkilediğiyle ilgileneceğim. Cisimlerin herkesçe kabul edilen özniteliklerinden biri tikelliktir ve bu beni 5. Bölümde tikelle genel arasındaki ayrılığı ve bunun yanında tümeller genel sorununu tartışmaya götürecektir. Kimi kez tözün taşımak zorunda olduğu, yanlış olarak da olsa, kabul edilen bir öznitelik saltık türden bir basitliktir ve bütün dizge, özellikle de bircilik ve çokçuluk (ikincisi birincisinin bir tepkisini oluşturduğu zaman) bu kavram üzerine kurulmuştur. Bu konuyu 6. Bölümde, Bradley'de bulunduğu biçimiyle, saltık idealizmin birciliğine ve Russell ve önceki Wittgenstein'ın mantıksal atomcu çokluğuna bağlı olarak açıklayacağım. Bunu, bu dizgelerin kimi okurlar için göreli yabancılığının yanında, bircilikle çokçuluk arasındaki karşıtlığın güncel bir örneğini sağladıkları için de yapacağım. Yine bu dizgeler metafiziğin Hegel'in biçeminde özel bir işleniş biçimini, ona bir tepkiyle birlikte örneklendirirler.

Ondan sonra 7. Bölümde genellikle tözlerin varoldukların kabul edildiği çerçevelerin yani uzam ve zamanın sağladığı çerçevelerin incelenmesine geçeceğim. Orada uzam ve zaman üzerine sorulabilecek bütün soruları ele alacak değilim, çünkü böyle soruların kimileri bilim felsefesine daha uygun düşer. Ortaya konulacak konu-

lar 7. Bölüme götüren bölümlerde açıklanan metafizik kavrayışlarına uygun olanlardır. 8. ve 9. Bölümlerde kendimize döneceğim ve önce zihin kavramını ve zihnin sunulan şemada tuttuğu yeri, onun ardından da taslağı verilen gerçekliğin kendileri için neyse o olduğu benliklerin ve kişilerin kavranışını tartışacağım. Son bir bölümde de konular perspektif olarak ortaya konacak ve kimi kez metafizik adı altında tartışılan kimi sorunların burada niçin tartışılmadığı açıklanacak (bu o konuların tartışılmaması gerektiği anlamına gelmez).

Ek - Metafiziğin olabilirliği

Eğer bu kitabı otuz kırk yıl önce yazmış olsaydım, girişimin tümünün haklılığını göstermek ve metafiziğin anlamsız olduğu suçlamasını yanıtlamakla işe başlamam gerekecekti. Felsefe tarihi boyunca zaman zaman olgucu (pozitivist) eğilimli filozoflar metafiziğin anlamsızlığını bir çırpıda gösterecek türden anlamlılık ölçütleri ürettiler. Örneğin Hume 'nicelik ve sayıyla ilgili soyut uslama' dışında arı a priori uslama içeren her şeyi ateşe vermek istiyordu. Daha sonraki Ayer gibi filozoflar, metafizik savların deneye dayanan doğrulanması olanaksız olduğuna ve bunlar yalnızca mantıksal ya da matematiksel içerikli de olmadığına göre bunların anlamsız olduğunu öne sürdüler. Benim sözünü ettiğim durumlardan hiç birinde metafizik uslamaları yakından incelemeye girişilmemiştir ve Ayer'ın metafizik konum nitelemelerinden kimileri karikatüre yaklaşır.

Doğrulamacılık artık eski gücünü yitirmiştir ve belki de metafizikle uğraşmanın anlam temelinde doğrulanması zorunlu değildir. Bana öyle geliyor ki pudingin kanıtı yenilmesindedir. Kuşkusuz metafiziğin saçma bölümleri vardır, fakat bu onların doğrulanamaz bildirimler içermesinden, ya da yalnızca bu yüzden, değildir; bu onların iyi uslamalar içermeyişleri yüzündendir. Ben metafiziğin olabilirliğini ya da olamazlığını gösteren bir a priori gerekçe bilmiyorum. Yapılacak şey bir varsayımsal adayı incelemek ve görmektir; ve bu bir uslamayı inceleme konusudur. Eğer iyi metafizik uslama yoksa iyi metafizik de yoktur. Bu, istenirse, bir kitabı ateşe vermek için iyi bir neden olabilir. Fakat uslamanın incelenmesinden önce bir metafizik parçası üzerinde uygun bir yargıya varılabileceğini düşünmek saçmalıktır. Bu durumda metafiziğin olabilirliği üzerinde bir yargıya bu kitabın başında değil sonunda varmak gerekir ve bunu en iyi yapacak olanlar da başkalarıdır.

Notlar:

(1) D. W. Hamlyn, Metaphysics, Cambridge University Press, 1984

(2) Bu terimlerin daha iyi bir açıklaması için bkz: benim Theory of Knowledge (London and Basingstocke, Macmillan 1971, ch.9 ya da P. Edwards'da onlar üzerine yazılar. Encyclopedia of Philosophy (New York and London: Collier-Macmillan, 1977).

Yıldırım, Cemal (1992). "Metafizik Üzerine Bir İrdeleme." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 37-44.

METAFİZİK ÜZERİNE BİR İRDELEME

CEMAL YILDIRIM

Bilimin teolojik ve ideolojik öğretilerle bağdaşmazlığı kolayca ileri sürülebilir; ama aynı şeyi metafiziksel sistemler için de söyleyebilir miyiz? (1) Günümüzde metafizik pek çok kimsenin (bu arada bilim adamlarının) gözünde bir fantazi, bilime ters düşen bir spekülasyondur. Oysa metafiziğe bilimler üstü bir bilim, bizi gerçeğe ulaştıran en temel düşün etkinliği gözüyle bakıldığı çağlar olmuştur. Çağımızda bile bu görüşü koruyan saygın düşünürler, Bergson, Heidegger vb. filozoflar vardır.

Metafizik çoğu kez sanıldığı gibi bilime gerçekten ters düşen bir düşünce biçimi midir? Yoksa metafizikçilerin söylediği gibi en azından bilimin yanıtsız bıraktığı kimi temel sorulara yönelik bir çalışma mıdır? Bu yazının amacı metafiziğe ilişkin yerleşik bazı yargıları irdelemek, özellikle metafiziğe yöneltilen eleştirilerin ışığında bilimle ilişkisini gözden geçirmektir.

Metafizik bilindiği gibi felsefenin ana kollarından biridir; hatta denebilir ki, felsefe başlangıçta metafizik olarak ortaya çıkmıştır. Bilgi kuramı, ethik vb. felsefi çalışmalar daha sonraki gelişmelerdir. Evrenin anlam ve kökenine, "Tanrı" denen yüce bir gücün varlığına yönelik arayışlardan kaynaklanan metafizik, özellikle ilk ve orta çağlar boyunca, kesin doğrular içeren, hiç bir varsayımdan kalkmaksızın herşeyi sorgulayan düşünce kimliğine bürünmüştür. Bu kimliğin günümüzde de tümüyle yitirildiği söylenemez. Ne var ki, metafizik bugünkü saygınlığını getirdiği açıklamaların doyuruculuğundan çok Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel gibi seçkin düşünürlerin uğraş konusu olmasına borçludur. Bu düşünürlerin matematik ve bilim üzerindeki olumlu etkileri gözönüne alındığında metafiziğin hiç değilse geçmişteki önemi yadsınamaz. Örneğin, Demokritos'un atom kuramı, Platon'un matematiğin gelişmesini kamçılayan "diyalektik" dediği en yüksek ve en açık bilgiye ilişkin öğretisi, Descartes'ın doğada olup bitenleri mekanik modele indirgemesinin bilimsel gelişmeye kazandırdığı itici güç... bu olumlu etkilerden hemen anımsadığımız bir kaçıdır.(2)

Metafiziğe yöneltilen eleştiriler

Tüm bu görkemli konumuna karşın metafizik hemen her dönemde eleştiri ve saldırı hedefi olmuştur. Kimisi sağduyuya aykırı bulduğu için, kimisi teolojiyle özdeşleştirdiği için, kimisi gerçek yaşamın dışında anlamsız, anlaşılmaz boş bir spekülasyon saydığı için, kimisi de bilimsel yöntemle bağdaşmaz bulduğu için metafiziğe karşı çıkmıştır. Hume ve Kant'la başlayan ciddi eleştiri öncesinde bile metafiziğe her zaman iyi gözle bakılmadığı bilinmektedir.

Geleneksel metafiziğe ilk karşı çıkanların başında Descartes ile Bacon'ı bulmaktayız. Descartes skolastik düşünceyi metafiziksel olduğu için değil, yeterince açık, seçik ve kesin bulmadığı gerekçesiyle eleştirir; yöntemsel kuşkuya yer verilmesini önerir. Onun aradığı matematiksel kesinliktir; ama kişinin inanç ve yargılarını sorgulaması gereğini vurgulamaktan da geri kalmaz. Bu dolaylı da olsa skolastik düşüncede yansıyan geleneksel metafiziğe bir baş kaldırmadır.

Bacon'ın tepkisi daha köktenci niteliktedir. Örneğini skolastik düşüncede bulduğu metafizik, onun gözünde, insan zekasını köstekleyen kısır bir uğraştı. İnsan yaşamını istenilen yönde geliştirme gücü yalnızca bilimsel bilgide vardı. Bu bilgiye soyut varsayımlardan kalkan tasımsal çıkarımla değil, gözlem ve deneye dayanan indüktif yöntemle ulaşılabilirdi ancak. 18. yy düşünürlerinden Voltaire, Herder ve Burke gibi yazarların gözünde metafizik saygınlıktan yoksun, düşünceyi karanlığa iten çağdışı bir çabaydı. Voltaire metafiziği teolojiyle bir tutuyordu; Burke ile Herder için ise metafizik sağduyuya ters düşen boş bir gevezelikti. Aydınlık Çağı'n büyük filozofu Hume daha acımasızdı. "Bir kitaplıkta gezinirken," diyordu Hume, "yapmaktan kaçınamayacağımız bir kıyım var: Elimize alacağımız herhangi bir cilde (bu teolojik ya da metafiziksel bir kitap olabilir) bakıp sormalıyız: sayı ya da nicelik türünden soyut düşünme içermekte midir? Hayır! Peki olgusal dünyaya ilişkin deneysel düşünmeye yer vermekte midir? Hayır! Öyleyse, duraksamaksızın elimizdekini ateşe atalım; çünkü bu kitapta safsata ve boş hayalden başka bir şey yoktur."(3) Hume'un tepkisi skolastik düşünceye olduğu kadar rasyonalist filozofların insan aklına tanıdıkları üstün bilme gücüne de yönelikti. Ona göre, kesin bilgiye ulaşma bakımından insan aklının hayvan aklına üstün tutulacak bir yanı yoktu.

Hume'un empirik yaklaşımını paylaşmamakla birlikte Kant da metafiziğe, deneyim ötesi nesnelere (noumena) yönelik, "bilim dışı spekülasyon" olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır.(4)

19. yy ilk yarısında Auguste Comte'un öncülüğünde başlayan Pozitivizm Hume'a benzer bir çizgi izler. Comte'a göre metafizik, insan düşüncesinin olup biten herşeyde Tanrısal gücü bulan animizmden bilime doğru kaçınılmaz ilerleyişinde bir ara geçit, entellektüel olgunluğa ulaşmamız için aşmamız gereken bir aşamadır. Comte, "pozitif" dediği son aşamaya geldiğimizde, bilgi için artık metafiziğe özgü ilk neden ve mutlak gerçeklik arayışının değil, "salt gözlemsel verilerin korelasyonuna dayanan bilimsel yöntemin" ön plana çıktığı görüşündedir.

Comte'un pozitivizmi ideolojik nitelikte yüzeysel bir akımdı; mantıksal bir çö-

zümlemenin ağırlığını tanışmıyordu. Bu tür bir çözümlemeyi içeren daha etkili eleştiriyi yüzyılımızda pragmatist felsefeyle mantıkçı empirisizme borçluyuz.

Geleneksel metafiziğin başta gelen bir özelliği uğraş konusu sorunların, zamanla farklı biçimlerde ortaya konmuş da olsa, özde değişmeden kalmasıdır. Gerçekten, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, madde ile ruhun apayrı gerçekler olup olmadığı gibi sorunlar sürgit tartışma konusu olmuştur. Kant çözümsüzlüğün nedenini düşünce donatımımızın yetersizliğine bağlıyordu. Mantıkçı empiristler ile pragmatistlerin açıklamaları değişiktir. Pragmatistler çözümsüzlüğü metafiziksel kavramların işlemsel tanımlamaya elverişsizliğiyle açıklar. Tanrı, ruh, madde vb. kavramların işlemsel tanımları verilemez; verilebilseydi, bu kavramları içeren sorunlar bilimin sıradan sorunlarına dönüşür, "metafizik" diye ortada bir şey kalmazdı. Mantıkçı empiristlere gelince, onlar için metafiziksel sorunlar olgusal içerikten yoksun *sözde* sorunlardır. Çözümü nesnel yoklanmaya açık olmayan sorunlar çözümsüz sorunlardır; metafizik umutsuz bir çabadır.

Descartes kesinlik arayışında anlamlılığın önemine değinmiş, açıklık ve seçikliği ölçüt olarak önermişti. Ne var ki, açıklık ve seçiklik mantıksal olmaktan çok psikolojik niteliktedir: biri için açık ve seçik olan bir kavram bir başkası için pekala bulanık, belirsiz, dahası anlamsız olabilir. Pragmatistlerle mantıkçı empiristlerin anlamlılık ölçütleri daha nesnel niteliktedir. İster işlemsel tanımlamayı, ister doğrulanabilirliği benimseyelim, sonuç değişmez; ikisi de metafiziği anlamsız kılmaktadır. Şu farkla ki, birincisi sözcüklerin, ikincisi önermelerin anlamına ilişkindir.

Dikkat edilirse, mantıkçı empiristler metafiziği "salt spekülasyon" ya da "önyargı" diye eleştirmekle yetinmemektedir. Bir spekülasyon, bir önyargı deneyimlerimize ters düşse de pekala mantıksal olabilir. Oysa anlamsız ya da anlamı bulanık, "Hiç bizzat hiçler" (The nothing itself nothings) gibi savları mantıksal bulmak şöyle dursun, mantık ölçütlerine vurmak bile olanaksızdır.(5) Bu tür savları kimi kez önerildiği gibi işe yarar hipotez saymak ise büsbütün yanlıştır. Bunlara "sözde hipotez" bile denemez. Hipotez görünümündeki metafiziksel savlara gelince, (örneğin, "Var olan herşey maddeseldir.") bunların anlamsızlığı, mantıkçı empiristlere göre, bilişsel anlam bakımındandır; yoksa, metafiziğin şiir ve edebiyat türünden bir anlamı olabileceği yadsınmıyor.

Genellikle belirtildiği gibi metafizik deneyimlerimizi aşan, bilimsel yöntemle ulaşılamayacak "temel varlık ve ilkeler" üzerinde bilgi edinme uğraşı ise, mantıkçı empiristlerin koyduğu ölçüt içinde bu uğraşın bilişsel anlamından sözetmek olanaksız olmasa bile güçtür. Metafizik savlar ne Kant'ın "analitik yargı", Wittgenstein'ın "tautology" dediği doğruluğu mantıksal biçimine bağlı savlarla, ne de "sentetik" denen doğruluğu olgusal olan savlarla bir tutulabilir. Öyleyse, felsefede bilime benzer işlev yüklenmiş metafizik türden çalışmalara yer yoktur. Felsefe ne bir kuram ne de bilgi üretmeye yönelik bir çalışmadır. Felsefenin işlevi, mantıkçı empiristlere göre, kuram oluşturmak değil, yalnızca mantıksal çözümleme ve eleştiri yoluyla günlük ve bilimsel kavram ve önermelerin aydınlatılması, anlam belirlemesiyle sınırlıdır.

Metafiziğe yöneltilen kısaca değindiğimiz bu eleştirilerin haklılık derecesi nedir?

Kimi metafizik savlar gerçekten anlamsız ya da anlam belirsizliği içindeyse, metafiziğin tümünü anlamsız bir girişim, boş bir gevezelik sayabilir miyiz?

"Sayabiliriz" diyenlerin yanıtlaması gerekli ilk soru şudur: metafizik anlamsızsa, her dönem ve uygarlıkta kimi yetkin zekaların böyle bir uğraşa kendilerini kaptırmaları nasıl açıklanabilir? Bunu kişinin psikolojik özellikleriyle ya da kültürel ortamla açıklama yeterli midir? "Yeterlidir" denemez çünkü, metafiziğin gerisinde dünyayı açıklama, dünya içinde insanın konumunu anlamlı kılma diyebileceğimiz evrensel bir gereksinme vardır. Unutmamak gerekir ki, dünyayı açıklamak bilimin de amacıdır; metafizik bundan dolayı yargılanamaz.

Pozitivistlerin metafiziği "mahkum" etme çabaları başlangıçtaki etkili sonuçlarına karşın başarılı olamazdı. Doğrulanabilirlik ölçütüne vurulduğunda metafizik gibi pozitivizmin de anlamsız olduğu söylenebilirdi. Gerçekten, "Bir önermenin anlamı doğrulanabilirliğindedir" yargısı, metafiziğin herhangi bir savı gibi, ne analitik ne de olgusal olmadığına göre, anlamsız değil midir? "Ortaya koyduğum yaklaşım tüm metafiziksel sorunları geçersiz kılıyor," diyen Ernst Mach bile Joule'un deneylerinden söz ederken, belki de farkında olmaksızın, bilim için metafiziğin önemini belirtmekten geri kalmaz: "...gerçekten hepsi aynı amaca yönelik böylesine kapsamlı deneysel araştırmalara bakıldığında bunları ancak büyük ve felsefe temeli son derece derin bir dünya görüşünden etkilenen bir bilginin gerçekleştirebileceğini kabul etmek zorundayız."(6)

Mach'ın dediğinde bir gerçek payı varsa, onu izleyen mantıkçı empiristlerin metafiziğe yönelttikleri anlamsızlık suçlaması etkisini koruyabilir miydi? Gerçekten soruna geniş bir açıdan bakıldığında, Platon, Descartes, Spinoza, Hegel, Bergson ve Whitehead gibi seçkin metafizikçilerin her birinin düşün yaşamına değişik bir boyut kazandırdığı nasıl yadsınabilir? Gerçi metafiziksel açıklamalar bilimsel açıklamaların sağlam olgusal temelinden yoksundur. Ne var ki, bunun metafiziği tümüyle geçersiz saymak için yeterli bir gerekçe olduğu tartışma götürür.(7) İrdelememizi sürdürelim.

Bilim dünyasında metafizik

Genellikle metafiziğin, (a) belli bir ontoloji (bu ontoloji gerçekliği temel bir özdeğe indirgeme ya da temel bir süreç olarak belirleme biçimi alabilir), (b) doğal ve kültürel tüm deneyim alanlarını (din, ahlak, sanat, edebiyat vb.) kapsayan tutarlı bir yorum, bir dünya görüşü içerdiği söylenebilir. Şu kadar ki, kimi metafizikçinin ontolojiye, kimisinin yoruma ağırlık verdiğini biliyoruz. Metafiziksel her sistem, kendine özgü ontoloji ve yorumun yanısıra bazı olgusal (ya da sözde-olgusal) önermeleri de içine alan karmaşık bir yapı sergiler. Ayrıca sistemin dışladığı, dahası saçma bulduğu şey ya da şeyler olabilir. Örneğin, herşeyin ereksel olduğunu varsayan Aristoteles için hiç bir amaca yönelik olmayan nesne veya olguların varlığı; materyalistler için ruh, mucize, tanrısal güç gibi doğa ötesi şeyler; Platon için gerçekliği görüntüler dünyasında arayan bilim, vb. Bu nedenle,

- bir bütün olarak gerçekliğin bilgisi,
- algılayamadığımız varlıkların ussal açıklaması,
- evrenin en genel ve değişmez özelliklerini inceleyen bilim, vb.

gibi nitelemelerin hiç birinin, kendi başına, değişik öğe ve işlevler içeren metafiziği yeterince belirlediği söylenemez. Metafiziği salt akıl işi sanmak gibi salt sezgi ürünü saymak da yanlıştır. Türü ve kapsamı ne olursa olsun her düşünsel sistem, o sistemi oluşturan kişinin duygu, düşünce, hayal ve istenç, vb. yetilerini içerir. Öyleyse, metafiziksel bir sisteme, gerçekliğe ilişkin bir açıklama olduğu kadar bir sanat, bir edebiyat yapıtı gibi yaratıcısının mizaç ve kişiliğini yansıtan bir çalışma gözüyle de bakılabilir. Ancak burada amacımız metafiziği değişik yönleriyle ele almak değil, metafiziğin bugün de bir ölçüde korunan bir savını, bilimsellik savını irdelemektir.

Sorunu kısaca şöyle koyabiliriz: deneylerimizi aşan bir "gerçeklik" üzerinde bilgi sahibi olma savı inandırıcı olabilir mi? Dahası böyle bir sava bugün geçerli sayabileceğimiz bir dayanak gösterilebilir mi? Metafizikte öyle bir bilgiye, gözlem ve gözleme bağlı akıl yürütmeyle ulaşılmadığına göre, ne yoldan ulaşılmaktadır? Salt akılla mı? Entellektüel sezgiyle mi? Yoksa kendine özgü gizemli bir yöntem, bir içkavrayışla mı?

Metafizikçiler de dahil hiç kimse metafiziğe sıradan bir bilim gözüyle bakmaz, bakmamıştır. Ama geçmişte olduğu gibi günümüzde de metafiziğe bilimler üstü bir konum tanıyanlar vardır. Kimi yanlarıyla bilime ters düştüğü bile söylenebilecek metafiziğin bir üst-bilim sayılması ne demektir? Bu geçmişten kalma bir yakıştırma değilse, nedir? Öte yandan, metafizik artık bilim olma savında değilse onu ayakta tutacak işlevi ne olabilir?

Bu tür soruları yanıtlamak için metafiziği amacı, konusu, yöntemi ve sonuçları bakımından daha yakından tanımamız gerekir. Ne var ki, bu yazının çerçevesinde ayrıntılı bir çözümlemeye olanak yoktur. Genel değinmelerle yetineceğiz.

Metafizik gerçekliği anlama, "gerçek" bilgi üretme çabası ise amacına ulaşmada izlediği yol, başvurduğu araçlar nelerdir? Hemen belirtelim, bu soruya birden fazla yanıt verilebilir. Her metafizikçinin kendine özgü bir yaklaşımı, değişik bir yöntemi olabilir kuşkusuz. Ama gene de "metafiziksel yöntem" diyebileceğimiz ortak bir tutumdan söz edebiliriz. Bu da gerçekliğe yönelik kesinlik arayışı, bu arayışta salt akıl ya da sezgiye dayanan tümdengelimci çıkarımdır. Metafizikte açıklama konusu nesne ya da süreçler, dolaylı da olsa, gözlem ve deneye açık değildir; bunlara ilişkin olgusal olarak yoklanabilir hipotezler oluşturulamaz. Amacında bilimi andıran metafiziğin, yönteminde matematiği örnek tuttuğu söylenebilir. Metafizikçi birtakım savlar ileri sürmekle yetinmez; savlarını ussal argümanlarla pekiştirme, dahası ispatlama yoluna gider. Ancak bu argümanların geçerliği çoğu kez yerleşik mantıksal ölçütlerle belirlenebilecek türden değildir. Bunlara "ispat" değil, ispat görünümünde "ussallaştırma" diyebiliriz. İşlenilen konu, dayanılan varsayımlar ve izlenen yöntem gözönüne alındığında ulaşılan sonuçların niteliği kolayca belirlenebilir: metafiziksel yargılar olgusal görünümüne karşın olgusal içerikten yoksundur. Doğruluğu empirik yollardan yoklanamayan bu yargılar analitik nitelikte de değildir. Peki, ne empirik,

ne analitik olmayan ama kesin doğrular olarak ileri sürülen bu yargıları "sentetik *a priori*" diye niteliyebilir miyiz? Bilindiği gibi Kant bu belirlemeyi Newton mekaniğinin kuramsal yasaları ile matematiğin teoremleri için kullanmıştı.(8) Oysa biraz önce belirttiğimiz gibi metafiziksel savların ne bilimsel yasalarla ne de matematiğin teoremleriyle sınıflanması doğru olmaz. Metafizik açılımda birbiriyle bağdaşmaz şu iki örneğe bakalım:

Platon: Gerçek dünya Formlar dünyasıdır.

Mach: Dünyamızı oluşturan gerçek öğeler duyu verileridir. Bu tür yargıların doğruluğu ne olgusal yoldan, ne de mantıksal biçimlerine bakılarak belirlenemeyeceğine göre, bunlara belki "sentetik *a priori*" demek düşünülebilir. Ne var ki, sentetik de olsa bu yargıların doğruluğu (doğru iseler) *a priori* olmadığı için bunlara, Kant'ın belirlemesi çerçevesinde "sentetik *a priori*" demek yerinde olmaz. Öte yandan mantıkçı empiristlerin bu tür önermeleri bilişsel anlamdan yoksun saymaları da soruna yerinde bir çözüm değildir. Öyleyse metafiziksel savlar için ne diyeceğiz?

Bu soruya yanıt ararken öncelikle metafizikçinin yaklaşımını gözönünde tutmamız gerekir. Kısaca demek gerekirse, hem metafizik sistem, idée *fixe* diyebileceğimiz öznel bir yargıyı dünyayı açıklayan bir kuram olarak sunma girişimidir. Platon'un Formları, Mach'ın duyu verileri "gerçek" dünyayı açıklayan önyargılardır. İkisinde de çıkış noktası aynıdır: yüzeysel, yanıltıcı buldukları sağduyuyu aşma, güvenilir bilgiye ulaşma gereksinmesi. Bu doyumsuzluğu bilimin de tümüyle karşıladığı söylenemez. Din gibi metafizik de insan doğasının köklü bir gereksinmesini yansıtmaktadır. Metafizik sistemler yetersizlikleri ortaya konarak eleştirilebilir; ama metafizik bir kenara itilemez.

Metafiziği pratik yaşamdan kopmuş kimi eksantrik kişilerin fantazisi saymak da doğru değildir. Metafizikçinin evreni anlama çabasında deneyim birikiminden, bilim, sanat ve edebiyat çalışmalarından etkilenmediği nasıl söylenebilir? Onun, kültür birikimiyle kendini sınırlı tutmaması, yerleşik görüşe, dahası sağduyuya ters düşmesi bunlardan tümüyle koptuğu anlamına gelmez. Metafizik gerçekliği anlamak, varlığın doğasına ışık tutmak, kapsamlı bir görüş oluşturmak çabası ise, böyle bir girişim niçin saygın görülmesin! Bilimsellik savında olmayan metafizikte başarı ölçütü ortaya konan savların doğruluğu değil, bu savların oluşturduğu sistemin tutarlı, aydınlatıcı, doyurucu bir açıklama olmasıdır. Metafiziğin geçerliliği, son çözümlemede, düşünce ufkumuzu genişletme, deneyim dünyamızı zenginleştirme etkisiyle ölçülmelidir. Teoloji gibi metafiziğin de geleneksel bilimsellik savı dayanaksızdır, savunulamaz. Ama düşünce yaşamımıza yeni boyutlar getirmeye yönelik hiç bir çalışma, bilim değildir diye, yerilip dışlanmamalıdır. Tanrısal bir güce inanç nasıl ki teolojinin anlam kaynağı ise, evreni bir bütün olarak anlama, olup bitenleri tek bir ilkeye dayanarak açıklama gereksinmesi de metafiziğin varlık nedenidir. Felsefede bilimsel yöntemden sözeden Russell'ın mantıkçı empiristlerin çizgisi dışında kalarak metafiziği yermemesi ilginçtir. W. V. Quine'ın metafiziği "en genel bilim" nitelemesine ka-

tılmasak bile, mantıkçı empiristlerin özellikle başlangıç döneminde sergiledikleri katı tutum içinde de olamayız.(9)

Sonuç: Her metafizikçi üstü örtük de olsa birtakım kesin doğrular ortaya koyduğu kanısındadır. Metafiziğin bilim ya da üst-bilim olduğu savı geçmişte kalan bir yakıştırmadır. Öte yandan olgusal olarak yoklanamadığı gerekçesiyle metafiziği anlamsız saymak da artık etkisini yitirmiş bir eleştiridir. Metafiziği bilime özgü ölçütlere vurarak "mahkum" etme yerine, düşünsel bir etkinlik olarak verdiği doyum, dünya görüşümüze sağladığı katkı gözönünde tutularak değerlendirmek daha doğru olur, herhalde. Geçmişte bile kimi olumsuz etkilerine karşın metafiziğin bilime birtakım olumlu ipuçları sağladığı bilinmektedir. Bilimin günümüzde ulaştığı aşamada da metafizik, İmre Lakatos'un deyişiyle "yöntemsel kurallar" içeren bir "bilimsel araştırma programı" kimliğiyle katkılarını daha büyük ölçüde sürdürülebilir.(10)

NOTLAR:

(1) Bkz. C. Yıldırım, (a) "Felsefe Açısından Bilim ve Din", *Felsefe Tartışmaları*, 1. Kitap; (b) "Bilim ile İdeoloji", *Felsefe Tartışmaları*, 6. Kitap; (c) "Diyalektik Materyalizm ve Bilim", *Felsefe Tartışmaları*, 8. Kitap ve 9. Kitap.

(2) Platon'un Copernicus sistemi üzerindeki etkisi için bkz. K. Popper, Conjectures and Refutations, s.187.

(3) D. Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*, XII (iii).

(4) Ne var ki, Kant kuramsal felsefesinde olanaksız bulduğu şeye, pratik felsefesinde olanak tanır; insan moral yaratık kimliğiyle Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü gibi "noumenal gerçekleri" kavrama yetisini taşır.

(5) Oysa Heidegger'e bakılırsa, saçmalığı tam tersine bilime tanınan ciddilik ve üstünlükte aramalıdır. "Daha temel bir sorgulamanın burgacında," diyor Heidegger, "yalnız bilim değil, mantık da silinip gider." Heidegger'den önce Hegel de "Hiç"ten sözetmiş, salt varlık ile salt hiçlik bir ve aynı şeydir, demişti.

(6) E. Mach, *Principles of the Theory of Heat.*

(7) Metafizikçiler uğraşlarına yöneltilen eleştirileri değişik biçimlerde karşılamışlardır. Bunlardan biri metafiziksel savların sözsel anlamlarıyla değil yoruma açık anlamlarıyla alınması istemidir. Örneğin, görünürde varlıksal bir önerme olan "Tanrı vardır," tümcesini yorumlarken "Tanrı" sözcüğünü bir varlık adı olarak değil, soyut bir kavram olarak almalı, kavramın geçerliliğini deneylerimiz üzerindeki etkisiyle ölçmelidir. Kaldı ki, bu bir bakıma bilimde de başvurulan bir yoldur: "elektron", "proton", "ego", "id" vb. sözcükler sıradan nesnelerin adları değil, kimi olgu kümelerini açıklamaya yarayan kuramsal kavramlardır.

Bir başka savunma, bilimin de metafiziksel nitelikte ilke ya da varsayım içerdiği savıdır. "Her olgu kendisine yol açan bir ya da daha fazla olguya dayanır," diye dile getirilen nedensellik ilkesi bu türden bir varsayımdır. Önerme olarak ne analitiktir, çünkü yadsınması çelişkiliğe yol açmaz; ne de sentetiktir, çünkü olgusal yoklanmaya açık değildir. Yadsınması yalnızca düşünme alışkanlığımıza ters düşer. Peki, ne

analitik ne de olgusal nitelikte değil diye nedensellik ilkesini anlamsız saymak doğru mudur? Doğru değilse, o zaman, bir başka önerme türüne olanak tanıma zorunda kalmıyor muyuz? (Bu tür savunmalar bilim karşısında duraksama içine giren modern metafiziği yansıtmaktadır; kesin bilgi ve doğrulardan sözeden geleneksel metafiziğin herhangi bir savunma gereksinmesi duyduğu söylenemez. Metafizik bugün bir öz eleştiri içine girmişse, bunu bilimin etkisine borçludur, kuşkusuz.)

Çağdaş analitik felsefenin etkisini yansıtan bir üçüncü savunma: Metafiziğe geçmişte olduğu gibi "evrensel doğrular" üreten bir disiplin gözüyle değil, temel varsayımlarımızı irdeleyen çözümleyici bir etkinlik gözüyle bakılması çağrısı. Örneğin, R. G. Collingwood'a göre metafiziğin işlevi, "Absolute Presuppositions" dediği, her dönem ya da kültür ortamına özgü, temel varsayımlarımızı irdelemektir (Bkz. *An Essay On Metaphysics).* Benzer bir yaklaşımı izleyen W. H. Walsh da metafiziği "Kategorik Prensipler" dediği genel düşünme kurallarına ilişkin bir çalışma saymaktadır (Bkz. *Metaphysics).* Aslında bu yaklaşım tümüyle yeni değildir. Kant'ın nesnel dünyaya yönelik düşünce etkinliklerinin bağlı olduğu gerekli koşulların yanısıra Newton mekaniğinin temel varsayımlarını aydınlatma girişimine *Salt Aklın Eleştirisi* adlı başyapıtında tanık olmaktayız.

(8) Geleneksel olarak metafiziğe özgü sayılan sentetik *a priori* türünden önermelere Kant yalnızca iki alanda, matematik ile kuramsal fizikte, olanak tanıyordu. Örneğin, Euclides geometrisinde "Her üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açının toplamına eşittir," önermesi; fizikte, "Dünyada gözlemlediğimiz her değişikliğin bir nedeni vardır," önermesi. Oysa Kant'a göre bu tür önermelere metafizikte rastlamamaktayız. Kant, "sentetik *a priori*" dediği önermeler arasında, özellikle iki tanesini (nedensellik ilkesiyle özdeşlik ilkesini) deneyimlerimizi biçimleyen ilkeler saymıştır.

(9) Kaldı ki, belirttiğimiz anlamda metafiziğin önemini günümüzde kimi seçkin bilim adamlarının da dile getirdiğini görmekteyiz. Örneğin, David Bohm fizikçilerin doğayı anlamada salt öndeyi ve kontrol amacı güden matematiksel hesaplamayla yetinemediklerini, kapsamlı bir dünya görüşüne, gerçekliğin doğasına ilişkin temel bir anlayışa dayanmak zorunda olduklarını vurgulayarak, "Bu tür bütünsel bir anlayışın yeni kuramsal düşünceler için verimli bir kaynak olma dışında, insan zekasının evrensel uyum içinde işleyişi bakımından da, gerekli olduğunu" ileri sürmektedir (Bkz. David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order,* 1980, s.xiii-xiv).

(10) Bu türden bir programın geçmişte en gözalıcı örneğini, evreni kocaman bir makina imgesiyle algılamayı öngören, Newton mekaniğine ve dolayısıyla doğa bilimlerinin hemen tümüne model oluşturan "Cartesian" metafizikte bulmaktayız. Evrim kuramı da kimi yönleriyle bir "bilimsel araştırma programı" diye nitelenebilir. K. Popper daha ileri giderek Darwinizm'i "metafiziksel araştırma programı" saymaktadır (Bkz. K. Popper, *An Intellectual Autobiography: UNENDED QUEST,* s.167-180.).

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1992). "Metafizik Üzerine." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 45-58.

METAFİZİK ÜZERİNE

Vehbi Hacıkadiroğlu

1- Genel olarak metafizik

Platon, ortaya çıkan ve yok olan, böylece sürekli bir değişme içinde bulunan şeylerin doğru bilgisinin olamayacağını söylüyordu. Burada sözü geçen sürekli değişen şeyler, bizim dış dünyada en sağlam ve belirgin varlıklar olarak gördüğümüz ve duyularımızla algıladığımız nesnelerdir. Platon'a göre bu nesneler ruhun eskiden gerçekleştirdiği bir çok dünyaya gelişlerinden tanımış olduğu 'idea'ların bozuk kopyalarıdır. Bunların bilgi yönünden işlevi ruha eskiden tanıdığı ideaları anımsatmaktır. Buna göre Platon için varoluşun en az iki türü vardır. Biri bizim gerçek varlıklar olarak gördüğümüz nesnelerin varoluşu, öteki de bizim ne türden varlıklar olduğunu pek de anlayamadığımız ideaların varoluşudur. Böylece Platon'a göre doğmadan önceden bilinen kavramlar vardır, fakat bunlar zihin dışında gerçek bir varoluşları olan şeylerdir. Bilgimiz de nesnelerle ilgili sanı (doxa)larla idealar üzerine gerçek bilgilerden oluşur.

Yine Platon *Mağara* eğretilemesinde (metaphor) duyular yoluyla elde ettiğimiz bilginin, gerçek dünyanın bir duvara yansıyan gölgelerini görmekten öte bir anlam taşımadığını belirterek, algıladığımız dünya ile gerçek dünya arasındaki karşıtlığı da ortaya koymuştur. Böylece Platon, doğmadan önceyle ilgili bilgiler, nesnelerin bilgisiyle ideaların bilgisi arasındaki karşıtlık ve zihnimizdeki dünyayla gerçek dünyanın varoluşu arasındaki ayrılık gibi konuları çok açık örneklerle göz önüne sererek metafiziğin yüzyıllar boyunca uğraşacağı konulardan en başta gelenlerini ortaya koymuş oluyor.

Aristoteles ise 'varlık olarak varlık'ın ne olabileceği üzerinde düşünerek 'varlık'ı değişik yönleriyle ele alan bir Varlıkbilimin (ontology) temellerini atmaya çalışmıştır. Böylece Aristoteles'in bir yandan en yüksek varlık ve *ilk neden* olarak Tanrı konusunu, öte yandan nesnelerin özniteliğini belirleyen birer özünün bulunduğunu dü-

şünürken doğrudan doğruya metafiziğe yönelmiş olduğu söylenebilir.

Ortaçağda metafizik bir yandan Tanrının varlığını kanıtlamaya bir yandan da dinsel dogmalarla metafiziği bağdaştırmaya çalışmıştır. Skolastik adı verilen bu dönemde en çok üzerinde durulan konular nesnelerin özü ve tümellerin gerçek varlığının bulunup bulunmadığı konuları olmuştur.

Çağdaş felsefeyi olduğu gibi çağdaş metafiziği de Descartes'ın başlattığı kabul edilir. Yine Descartes'ın felsefeye en büyük katkısının "zihne açık ve seçik olarak sunulmuş olmayan hiç bir şeyi doğru olarak kabul etmeme" yöntemi olduğu ileri sürülür. Bunun iyi niyetli bir yöntem olduğu doğru olmakla birlikte, bir şeyin "zihne açık ve seçik olarak sunulmuş olduğu"nun nasıl anlaşılabileceği konusunda Descartes'ın çağdaşı Gassendi'nin ve biraz sonra da Leibniz'in öne sürdüğü kuşkuları haksız bulmak da olanaksızdır. Nitekim metafiziğin doğrularının da matematiğin doğruları kadar kesin doğrular olması gerektiğini savunan Descartes'ın felsefede elde ettiği sonuçlar, hele aynı Descartes'ın matematikteki başarıları düşünüldüğünde, şaşırtıcı biçimde inandırıcılıktan uzaktır.

Gerçekten onun Cogito ergo sum (düşünüyorum öyleyse varım) biçimindeki uslaması olsun, Tanrının varlığıyla ilgili kanıtlamaları olsun, insanın ruh ve beden olarak iki ayrı tözden oluştuğu görüşü olsun, kendi özgün düşünceleri olmayışı bir yana (gerçekten bu görüş ve uslamaların hepsi Skolastikte az çok değişik biçimler altında da olsa, ortaya atılmıştır) bunların kanıtlanma biçimi yönünden de bir inandırıcılık taşıdığı söylenemez. Gerçekte hepsi de olgu durumlarıyla ilgili olan bu sonuçların, deneyden yardım görmeden, salt mantık yoluyla çıkarılabileceğini kabul etmek de kolay olmadığına göre, Descartes'ın, matematik önermeleri gibi açık ve seçik biçimde anlaşılabilen önermelerden oluşan bir metafizik kurma özleminin daha başlangıçta başarısızlığa yargılı olduğu söylenebilir.

Descartes'tan sonra Spinoza ve Leibniz de matematik önermelerinin kesinliğini taşıyan bir metafizik oluşturmaya çalıştılar. İkisi de mantıksal düşünme bakımından son derece güçlü olan bu iki filozoftan Spinoza'nın, sayısız özniteliklerinden ikisi düşünme ve yer kaplama olan bir tek töz bulunduğu sonucuna varırken Leibniz'in, her biri kendi içinde bir bütün oluşturan sonsuz sayıda tözlerin bulunduğu sonucuna varması da gösteriyor ki, metafizik alanında, matematik alanında olduğu gibi herkesin aynı sonuca varması olanaksızdır. Böylece, Spinoza ve Leibniz'in metafizikle ilgili konulardaki görüşleri, doğuştan bilgilerimizin bulunuşu yönünden Descartes'ın görüşüne uygun olmakla birlikte, töz ve nedensellik konularında ondan ayrılmaktadır. Her iki filozof da *düşünce* ve *yer kaplama* özniteliklerinin ayrı ayrı tözler olduğu görüşüne karşı çıktıkları gibi *nedenselliğin* ve buna koşut olarak *belirlenimliliğin* (determinism) hem düşünce hem de fizik alanında geçerli olduğunu kabul etmektedir.

Çağdaş metafizik Descartes'tan sonra Kant'ta yeni bir biçim içinde ortaya çıkıyor. Kant klasik metafiziğin kanıtlama yöntemlerini kendi görüşlerine göre çürüttükten sonra idealist bir metafizik ortaya koymuştur. Ona göre *uzam* ve *zaman* deneyden çıkarılamaz; tersine bunlar, deneyi olanaklı kılmak üzere anlığın koyduğu bi-

çimlerdir. Kant'a göre olgu durumları üzerine bilgi veren ve hiç bir zaman mantıksal kesinliğe ulaşamayan sentetik yargılarla, yalnızca bilgilerimizi açıklamaya yarayan mantıksal (ya da matematiksel) kesinlikteki analitik yargılar yanında, hem dış dünya üzerine bilgi veren hem de mantıksal kesinlik taşıyan sentetik *a priori* yargılar da vardır. Böylece, zihinde doğuştan bilgiler bulunduğunu kabul etmeyen ve klasik metafiziğe karşı çıkan Kant, *a priori* uzam ve zaman kavramları ve sentetik *a priori* yargılar yoluyla yeni bir metafizik biçimi ortaya koymuştur.

Kant, metafiziğine böylesine açık ve hemen hemen epistemolojik denebilecek bir biçim vermekle, klasik metafizikte bulduğu kusurların hemen hepsinin kendi metafiziğinde de bulunduğunun deneyci açıdan kanıtlanmasına olanak sağlamıştır. Gerçekte İngiliz Deneyci (empiricist) filozofu Locke, Kant'tan hemen yüz yıl önce, koyduğu algılama kuramıyla, usçu ya da idealist bir felsefenin kullanmak zorunda olduğu bütün doğuştan bilgilerin ya da *a priori* kavramların deneysel yoldan açıklanabileceği bir epistemolojinin temellerini atmıştır. Ancak Locke'tan sonra gelen ve yine *deneyci* ya da *gerçekçi* diye nitelenebilecek olan bir çok filozoflar onun algılama kuramını her türlü metafiziğin anlamsızlığını göstermek üzere kullanacak yerde, onu çarpıtarak, başka tür bir metafizik ortaya koyan bir tutum almışlardır. Ben burada Locke'un algılama kuramının metafiziğe karşı nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalışacağım.

2- Metafizik karşısında Locke'un algılama kuramı

Locke, felsefesine her türlü doğuştan bilginin olanaksızlığını belirterek başlar. Bu konuda gösterdiği gerekçelerin yeterince inandırıcı olduğu söylenebilir. Ancak Locke'un bu düşüncelerinin tam olarak kabul edilebilmesi için, onun, bilginin kaynaklarını doğuştan bilgilere baş vurmadan açıklayabilmesi gerekir. Locke'a göre bilgi "iki idenin uyuştuğunun ya da uyuşmadığının algılanmasıdır" (Essay...., IV, i, 2). İdelerimizin de iki kaynağı vardır. Biri duyum (sensation) yani dış dünyadaki nesnelerin niteliklerinin algılanması, öteki de düşünüm (reflection) yani zihnin duyum yoluyla elde ettiği ideler üzerinde yaptığı karşılaştırma, birleştirme, ayırt etme, benzetme, soyutlama gibi işlemlerdir. Yani bütün bilgimiz kendi zihnimizde ortaya çıkan idelerin bilgisidir ve idelerimizin hepsi de ya dış nesnelerin duyularımızı etkilemesiyle ortaya çıkmış ya da bunların değişik biçimlerdeki bağlantılarından oluşmuştur. Böylece Locke, daha baştan, usçu ve idealist filozofların belli başlı iki metafizik konusunu ortadan kaldırmış oluyor. Ona göre bizde, doğuştan ideler de yoktur, usun dış dünyanın kimi özelliklerini *a priori* yani deneyden bağımsız olarak kavraması yoluyla ideler edinmemiz de olanaksızdır.

Burada Locke'un tasarımcı felsefesinin ana çizgileri de ortaya çıkmış oluyor: biz zihnimizde dış dünyanın tasarımlarını kurarız ve yalnızca bu tasarımlar üzerinde düşünüp ancak onlar üzerinde konuşabiliriz. Bu, düşüncemizin dış dünyayla hiç bir *dolaysız* yani duyularımızın aracılığından bağımsız bağlantısının bulunmadığı anlamına gelir. Ancak bunun dış dünyayla *dolaylı* yoldan da ilişki kuramayacağımız an-

lamına gelmediği açıktır. Bir kez, düşüncenin temel öğeleri olan idelerin dış dünyanın etkilerinden türemiş olmaları gibi çok önemli bir bağlantının bulunduğunu biliyoruz. Fakat yine düşünceyle dünya arasında aynı derecede önemli bir bağlantı yolu daha vardır ki bu da eylemlerimizdir. Eylemlerimizden biraz sonra söz edeceğiz.

Düşünceyle dış dünya arasında kurduğu iki çok güçlü bağlantıya karşın Locke'a iki yönden karşı çıkılmış ve bu karşı çıkmalar bu gün de büyük ölçüde sürdürülmektedir. Bunlardan birincisi, yalnızca zihnimizde geçen olaylara bakarak dış dünyanın nasıl bir şey olduğunu, hatta böyle bir dünyanın bulunup bulunmadığını bilemeyeceğimiz yönündendir. İkincisi de bir dış dünyanın bulunduğunu kabul etsek bile, ne biz başkasının zihninde geçenleri ne de başkası bizim zihnimizde geçenleri bilemeyeceğimize göre, o dış dünyanın olayları üzerinde başkalarıyla anlaşmamızın olanaksız olduğu yönündendir. Böylece, metafiziği temelden çökertecek güçteki Locke felsefesi bir çok filozoflar için başlı başına bir metafizik felsefeye dönüşmüş oluyor.

Locke sağlığında bu çarpıtıcı görüşlerle karşılaşmadığı için bunların yanıtlarını kendisi vermiş değildir. Kitabında da bu tür soruların yanıtları açıkça verilmiş değildir. Fakat Locke felsefesinin iyi bir irdelemesi, gerek bu sorulara gerekse biraz sonra söz konusu edeceğimiz başka sorulara inandırıcı yanıtlar bulunmasına elverişlidir. Ben önce dış dünyanın varoluşu ve başkalarıyla anlaşma olanağıyla ilgili iki soruyu yanıtlamaya çalışacağım, sonra da başka sorulara geçeceğim.

Locke'un felsefesinde, düşüncemizin öğeleri olan bütün ideler dış dünyadaki nesnelerin niteliklerinin etkisi altında ortaya çıkmış olduğuna göre, böyle bir felsefede dış dünyanın varoluşunun kuşkulu kaldığı gibi bir düşüncenin kabul edilemeyeceği açıktır. Çünkü dış dünyanın nesneleri idelerimizin nedenleri olarak varolmaktadır. Burada, idelerimizin kendiliğinden değil de dış dünyanın etkisi altında ortaya çıktığına, daha doğru bir deyimle, idelerimizin birer nedeni olduğuna inanmamız için ne gibi bir gerekçe bulunduğu sorulabilir. Bunun yanıtı "İdelerimizin birer nedeni olduğuna inanmak zorundayız, çünkü dış dünyada bir şeyleri değiştirerek idelerimizi de değiştirebiliyor, istediğimiz ideleri ortaya çıkarabiliyor, istemediklerimizden kurtulabiliyoruz" biçiminde olabilir. Gerçekten, bir A nesnesini değiştirerek bir B idesini değiştirebiliyor, ortaya çıkarabiliyor ya da yok edebiliyorsak bu A nesnesine B idesinin *nedeni* adını veririz. İdelerimizdeki bu türden değişmeleri kendi isteğimiz ve kendi davranışlarımızla gerçekleştirebildiğimizi deneylerimizden bildiğimize göre dış dünyanın varolduğunu da deneylerimize dayanarak biliyoruz demektir.

Gerçekten, kemer belimi sıktığı zaman onu biraz gevşeterek belimdeki sıkışma duygusunu hafifletmiş yani değiştirmiş olurum. Parmağıma iğne battığı için zihnimde bir acı idesi ortaya çıkmışsa iğneyi oradan çıkararak acı idesini (yani acı duyumunu) yok ederim. Zihnimde bir *acı* duyumunun ortaya çıkmasını istiyorsam ağzıma bir şeker atarak o duyumu elde ederim. Ancak bütün bunlara karşı yine de denebilir ki, bu sayılan eylemler konusunda benim bütün bildiklerim de bir takım duyumların değiştiği, ortaya çıktığı ya da yok olduğudur. Örneğin ağzıma bir şeker atarak bir tatlı duyumu üretme sürecinin oluşturucularına bir bakalım. Önce bir tatlılık duyumu istemenin verdiği bir *istek* duygusu; ardından elimi şekere doğru uzatmanın ve şeke-

ri elime almanın verdiği görsel, bedensel ve dokunsal duyumlar; daha sonra şekeri ağzıma atmanın verdiği aynı türden duyumlar; son olarak da dilimde ortaya çıktığını sandığım fakat gerçekte zihnimde ortaya çıkan tad duyumu gelir. Bütün bu duyumları kendiliğinden ortaya çıkan duyumlar olarak görüp, ortada 'eylem' adı verilecek değişik bir durumun bulunmadığını söyleyemez miyiz?

Gerçekte eylemle ilgili duyumlar dizisini, düşünme ya da hayal kurmayla ilgili duyumlar dizisinden ayıran bir takım özellikler vardır. Eylem duyumları her zaman bir amacı elde etme *isteğiyle* başlar ve amaca ulaşmanın ya da ulaşamamanın verdiği *doyum* ya da *doyumsuzluk* duygusuyla sona erer. Üstelik bu duyumlara *yorulma uğraşma, sıkıntıya düşme* türünden, hoşumuza gitmemesine karşın kendi isteğimizle katlandığımız bir takım duyumlar da eşlik eder. Eylemlerimizi en geniş çizgileriyle düşündüğümüzde bunların ya acıdan kurtulmayı ya da haz elde etmeyi ya da belli ölçüde her ikisini birden amaçladığını söyleyebiliriz. Böylece dış dünya duyumlarımızın nedeni olmanın yanında, hazlarımızı artırmak ya da acılarımızı azaltmak üzere içinde eylemde bulunduğumuz ve her eylemimizle birlikte az çok yorulduğumuz, fakat yorulacağımızı bile bile eylemlerimizi sürdürdüğümüz bir dünyadır. Buna göre, bir insanın varoluşunu, haz ve acılarını istediği yönde değiştirebilmek için eylemlerde bulunabilme durumu, dış dünyayı da, bir insanın, haz ve acılarını istediği yönde değiştirebilmek amacıyla içinde eylemlerde bulunduğu ortam olarak tanımlayabiliriz.

Vurgulamakta yarar var, Locke'un tasarımcı felsefesinin metafizik için yıkıcı olan özelliği, kendi içimizde geçen şeylerin ya da duyularımızla onlar arasındaki bağlantıların dışında hiç bir şey bilemeyeceğimizi kabul etmesinde odaklanır. Bunu gözden kaçırıp da tasarımcı felsefenin görünüşteki kimi güçlüklerini tutarlı biçimde açıklamanın yollarını arayacak yerde "Bu kadar da olmaz artık, sağduyu ne güne duruyor, koskoca dış dünyanın varlığından kuşkuya düşüp de bunu kanıtlamanın yollarını aramanın anlamı var mı?" dendiği anda, dış dünyanın olaylarını duyulardan bağımsız olarak kavrayabilen bir us yerine aynı işlevi gören bir *sağduyu* konmuş ve kaçınılmak istenen idealizmin, bu yüzden de metafiziğin, içine dolaylı yoldan düşülmüş olur. Günümüzde kendilerinin *gerçekçi* olduğunu söyleyerek tasarımcı felsefeye karşı çıkanların büyük bölümünün yaptığı budur.

Bunu açıklamak için bu tür gerçekçiliğin en güçlü savunucusu olduğu kabul edilen G. E. Moore'dan şu örneğe bakalım:

> ... cebimizdeki şeyler üzerinde "Bu bir meteliktir", "Bu bir kalemdir", "Bu bir pipodur" gibi yargılar vermek için yalnızca cebimi yoklamam gerekir. Bu türden yargıların, genellikle ve haklı olarak, doğrulukları özdeksel şeylerin ya da fiziksel nesnelerin varoluşlarını gerektiren yargılar olarak görüldüğünü sanıyorum. Bunun bir pipo olduğu yargısında haklıysam, bundan, evrende en az bir pipo bulunduğu çıkar, bundan da en az bir özdeksel şey ya da fiziksel nesne bulunduğu çıkar. (1)

A. J. Ayer'in *Metafizik ve Sağduyu* (2) adlı yazısında da belirtildiği gibi, Moore, kısaca sağduyunun kalem, pipo gibi şeylerin varolduğunu kabul ettiğini ve bunun da bu türden nesnelerden oluşan bir dış dünyanın varolduğunu gösterdiğini öne sürüyor. Ayer de içinde olmak üzere, gerçekçi olduğunu öne süren bir çok düşünür de Moore'un bu düşüncesine karşı çıkılamayacağına inanıyor. Oysa 'kalem' ve 'Varolma' kavramlarının deneye dayanan bir açıklamasını yapmadan, Deneyci ya da Gerçekçi bir düşünürün "Kalem vardır" tümcesinin anlamlı olduğunu öne sürmemesi gerekir. Burada bir an için kalemin duyulara dayanan bir tanımının yapılmış olduğunu kabul etsek bile 'varolma' kavramının deneyden önce zihnimizde bulunduğunu ve kalemin durumunun da o varolma kavramına uyduğunu kabul etmeden bu tümcenin anlamlı olduğunu söyleyemeyiz.

Bu idealist bir çözümdür ve bize, gerekli gördüğümüz her durumda içeriğini istediğimiz gibi değiştirebileceğimiz boş bir *varolma* kavramından başka bir şey veremez. Örneğin düşünde bir kalem gören bir kimsenin "Bu bir kalemdir" dediği anda o kalem varolmakta mıdır? "Bu bülbül sesidir", "Bu gül kokusudur", "Bu tütün rengidir" önermeleri doğru oldukları zaman bunların varoluşuyla kalemin varoluşu aynı türden birer varoluş mudur? Kavramlar, düşünceler, korkular, sevinçler varolur mu?

Oysa konuya deneyci açıdan bakıldığında kalemin durumuyla varolup olmadıklarını sorduğumuz öteki şeylerin durumu arasında önemli bir fark vardır. Kalem türünden nesneler yukarda tanımını verdiğimiz dış dünyanın birer bölümü olarak varolmaktadır. Böylece, renk, ses, düşünce, kavram gibi, varolup olmadıklarını sorduğumuz başka şeyleri dış dünyadaki eylemlerimizde kullanmadığımıza göre bunların, en azından kalemin varoluşuna benzer bir varoluşunun bulunmadığını söyleyebiliriz. Eğer bu ikinci türden şeylerin de, eylemlerimizin zihnimizdeki başlangıç aşamaları olan haber alma, bilme ve düşünme gibi durumlarda bize yardımcı olduklarını düşünerek onların da varolduğunu söylemek istersek, kalem türünden şeylere 'fiziksel nesne' adını verip, öteki nesnelerin fiziksel nesnelerin varoluşundan ayrı türden birer varoluşları bulunduğunu kabul eder ve her birinin varoluşu konusunda belki de ayrı türden birer açıklama verebiliriz.

Bir çok deneyci filozoflar dış dünyanın duyularımızın nedeni olduğunu düşünmüş, fakat onun, içinde eylemde bulunduğumuz ortam olduğunu düşünmemiş oldukları için başka türlü bir idealizme ve bu yüzden de yine metafiziğe düşmekten kurtulamamışlardır. Berkeley duyumlarımızın nedeninin ancak duyumlarımız ortaya çıktıkça varolabileceği türünden bir gerekçeye dayanarak, fiziksel nesnelerin varoluşunun algılamayla sınırlı olması gerektiğini öne sürmüş ve nesnelerin sürekli varoluşunu Tanrının onları sürekli olarak algılamakta oluşuna bağlamıştır. Başta Hume olmak üzere fenomenalistler nesnelerin benzer duyumların topluluğundan oluştuğunu düşünmüşler ve bizim, benzer duyumların sürekli olarak birlikte görünmelerinin verdiği alışkanlıkla boşlukları imgelemimizde doldurduğumuzu ve böylece sürekli varolan nesnelerin bulunduğunu sandığımızı öne sürmüşlerdir. Bu düşünürlerin hepsinin ortak yanı nesneleri duyumlarımızın oluşturduğunu kabul etmeleridir ki, bu bir bakıma idealistlerin de düşünme biçimidir.

Oysa duyumlarımız nesneleri oluşturmak şöyle dursun, onları tanımamızı bile sağlamaz. Duyular ancak başka yoldan tanıdığımız nesneleri özdeşlememize, "İşte bu o nesnedir" dememize yarar. Sözgelimi kirazı tanımak, kirazın nasıl yetiştiğini, nasıl olgunlaştığını ve olgun bir kirazı nasıl ve hangi amaçla (örneğin yiyerek ve beslenme ya da tad alma amacıyla) kullandığımızı bilmektir. Böyle bir tanımadan sonra, karşımızda belli çapta, yuvarlak, kırmızı, ince saplı vb. bir nesne gördüğümüzde "Bu kirazdır" deriz. Yani duyularımız kirazın varoluşunu sağlamış değil, onun varolduğunu haber vermiştir.

Bu konuda yanıltıcı olan durum, bir çok nesneleri kendimiz kullanmadan ya da onlarla dolaysız bir ilişki kurmadan başkalarının tanımı yoluyla öğrenmiş olmamızdır. Sözgelimi kirazı tanımayan birisine onu tanıtmak için "yuvarlak, bir santime yakın çapta, hamken yeşil, olgunken kırmızı, ince saplı bir *meyve*" deriz ve böylece kirazı bizde uyandırdığı duyumları sayarak tanıttığımızı sanırız. Oysa tanımda göze çarpan niteliklerden çoğu, bir kimsenin, eskiden ne olduğunu bildiği kirazı gördüğü zaman onu tanıyabilmesini sağlamaya yöneliktir. Tanımdaki en önemli nitelik onun bir *meyve* olduğudur ki, bu niteliği, meyvelerle ilişki kurarak, onlardan yararlanarak, ne türden ağaçlarda nasıl yetiştirildiklerini öğrenerek tanımaktayızdır. Bu yollardan tanıdığımız nesnelerin fiziksel ve sürekli bir varoluşları bulunduğunu bildiğimiz için, nesnelerin duyum toplulukları olduğu, bunların algılanmadıkları zaman varolduğuna inanmamız için mantıksal bir nedenin bulunmadığı türünden iddiaların gereksiz yere metafizik üretme yoluna sapmaktan başka bir anlamı olamaz. Buna göre, en azından kendimizin ve dış dünyanın varoluşu konularıyla ilgili olarak, metafiziğin bir yanlış düşünme biçimi olmaktan öteye gidemeyeceğinin kabul edilmesi gerektiğini sanıyorum.

Varoluşla ilgili olarak Aristoteles'in belirlemeye çalıştığı bir de *nesnelerin özü* kavramı vardır ki, eğer bir nesnenin özünü onu o nesne yapan şey olarak tanımlarsak bunun da "varlık olarak varlık" kavramından daha anlamlı olmadığı söylenebilir. Gerçi belirlenimliliği ya da nedensellik yasasını kabul etmekle her şeyin belli koşullar altında hep aynı kalan bir takım niteliklerinin bulunduğunu ve o şeyin kendisine bu niteliklerini veren bir özelliğinin bulunması gerektiğini de kabul etmiş oluyoruz. Fakat böyle bir özelliğin nesneye neleri sağlayacağı üzerinde şöyle bir düşündüğümüzde bunun bir anlamının bulunabileceği düşüncesinden uzaklaşmaya başlarız.

Örnek olarak 'su' adını verdiğimiz nesneyi kaynama derecesi açısından ele alalım. Suyun belli atmosfer koşulları altında deniz düzeyinde yüz derecede kaynadığını biliyoruz. Yine suyun aynı koşullar altında h metre yükseltili bir tepede 95 derecede kaynadığını varsayalım. Bu iki yükseklik arasını birer milimetrelik farklarla bölersek 1000 h tane ayrı yükselti elde ederiz. Bu yükseltilerden her birinin karşılığında ayrı bir kaynama derecesi bulunacaktır. Toplam yükseklik farkını daha büyütüp bölümlerin aralığını küçülttükçe, belli koşullar altında yükselti farklarına göre değişen kaynama derecelerinin sayısı sonsuza doğru büyüyecektir. Buna, içinde kaynamanın gerçekleştiği koşulların da sonsuz sayıda değişiklik göstereceği eklendiğinde kaynama derecelerinin sayısı birkaç kez sonsuz olacak demektir.

Şimdi biz bu sonsuz sayıdaki değişmeleri bir an için bırakıp üç değişik durum üzerinde düşünelim. Suyun deniz düzeyinde 100 derecede, hı yükseltisinde 98 derecede, h2 yükseltisinde de 95 derecede kaynadığını düşünelim. Suyun özünün yalnızca bu üç kaynama derecesini belirleyen bölümünü tanımak istediğimizde bu üç özelliği de ayrı ayrı sayarak "Suyun özü, onun, belli atmosfer koşulları altında, deniz düzeyinde 100 derecede, hı yükseltisinde 98 derecede ve h2 yükseltisinde de 95 derecede kaynamasını gerektirir" demek zorundayız. Yani su için bir tek z özü gösterip saydığımız niteliklerin tümünün bu z özünden mantıksal olarak türetilebileceğini söyleyemeyiz. Demek ki suyun sonsuz sayıdaki niteliklerinin kendisinden türediği özü tanımlayabilmek için o sonsuz sayıdaki nitelikleri birer birer saymak ve "İşte suyun özü suda bu niteliklerin bulunmasını gerektiren özelliktir" diyebilmek gerekir. Bu sonsuz sayıdaki nitelikleri bilmenin olanaksız olduğu açıktır. Fakat öz kavramını asıl anlamsız kılan durum, bütün bu nitelikler bilinseydi, o zaman da, öz kavramının bir anlamının kalmayacak oluşudur. Çünkü biz bir şeyin özünü, o şeyin niteliklerini ondan türetebilmek için bilmek isteriz. Nitelikleri bilme yoluyla saptayacağımız bir özden herhangi bir şey türetmeye gerek kalmayacağına göre böyle bir özü bildiğimizi söylemenin hiç bir anlamı olamaz.

Locke bu metafizik öz kavramına 'gerçek öz' (real essence) adını vermiş ve insanların bir şeye ad verirken bu öze ad verdiklerini sanmalarına karşın bu özün bilinmesinin olanaksız olduğunu belirtmiştir. Locke'a göre bir nesneye ad verirken onu başka nesnelerden ayıran bir takım temel nitelikler göz önünde tutulur. Locke bu niteliklerin toplamına 'adsal öz' (nominal essence) adını verir. Böylece adsal öz, belli bir dilde belli bir ad taşıyan bir nesnede bulunması gerektiğine o konunun uzmanlarınca karar verilen ve genellikle ilgililerce kabul edilen niteliklerin toplamı anlamına gelir. Yani belli bir dilde diyelim 'altın' adı verilen ve başka dillerde de 'altın' sözcüğünün karşılığı olan sözcükle adlandırılan madenin adsal özü uzmanlarca saptanıp genellikle kabul edilen niteliklerin toplamıdır.Bu da gösteriyor ki bir nesneyi, diyelim altını, çok yakından tanıyan insanların bile "Bu altındır" dedikleri bir maden parçasının gerçekten altın olduğuna karar verilebilmesi için onun adsal özü denilen niteliklerin o parçada bulunduğunun deneyle saptanması gerekir. Eğer altının adsal özü örneğin "sarı, belli yoğunlukta ve yalnızca altın suyunda eriyen bir nesne" olarak belirlenmişse, o nesnenin altın olduğunu söyleyen kimsenin o niteliklerin hepsinin altında bulunduğunu bilmesi gerekir. Böylece öz kavramı Locke'ta metafizik anlamlardan arınmış, doğrudan doğruya tanım biçimini almış oluyor.

4- Kant'a göre uzam ve zaman

Varoluş ve Öz konularında doğuştan ya da deneyden-önce *(a priori)* bir bilgi türünün bulunduğunu kabul etmek için bir neden bulunduğu söylenemez. Fakat bir çok filozoflar dış dünya üzerine deneyden elde ettiğimiz *(a posteriori)* bilgilerimizin dışında *a priori* bilgilerimizin de bulunduğunu hatta bunlardan kimilerinin deneyi olanaklı kılmak bakımından *a priori* olmalarının zorunlu olduğunu öne sürmüşlerdir.

Biz bu tür bilgileri, *a priori* ve a posteriori kavramlarına günümüzdeki anlamlarını vermiş olan Kant'ın yaptığı sınıflandırmanın ışığı altında ele alacağız.

Kant zaman ve uzamın gerçek varlıklarının bulunmadığını, bunların, deneyi olanaklı kılmak üzere zihnin koyduğu biçimler ya da kalıplar olduğunu öne sürmüştür. Önce, bunun bir yönüyle doğru olduğunu, fakat bu durumun, gerçekliğinden hiç kuşku duymadığımız başka şeyler için de geçerli olduğunu, bu yüzden de uzam ve zamanın zihinle ilişkisinin onların gerçekliğinden kuşkuya düşmek için bir neden oluşturmadığını belirtmemiz gerekiyor. Yan yana bulunan bir dağla bir vadiyi düşünürsek, gerçekte doğada dağın da vadinin de bulunmadığını, yalnızca dünyanın kabuğunu oluşturan atom ve moleküllerin uzamın değişik bölümlerinde değişik biçimlerde birikmiş olduğunu görürüz. Dağ ve vadinin bizim için sağladıkları olanakları, oluşturdukları engelleri ve başkalarıyla anlaşma sağlamak üzere yapılacak kimi sınıflandırmaların getireceği kolaylıkları göz önünde tutarak dünya kabuğunun bu bölümünü 'dağ' ve 'vadi' adları altında ikiye ayıran bizim zihnimizdir.

Gerçekte düşünce dünyamızın tümü zihnin yapılarından oluşur ve bizim, gerek üzerinde düşünürken gerekse başkalarıyla konuşurken ele aldığımız ya da sözünü ettiğimiz dünya doğrudan doğruya zihnimizin ürünüdür. İnsan zihninin koyduğu düzeni bir yana bırakırsak, doğada ne armut, ne elma, ne ağaç, ne ot, ne hayvan, ne de insan vardır. Gerçekliğinden hiç şüphe duymadığımız bu nesnelerden hepsi de bir takım fiziksel birimlerin belli koşullar altında bir araya toplanmasından başka bir şey değildir. Ayrıca, bunlardan 'fiziksel birimler' olarak söz edişimiz bile anlatımda kolaylık sağlamak içindir. Gerçek olanın gerçek olmayandan ayrımı yalnızca, gerçek olanların yaşamımızı sürdürmek amacıyla içinde eylemde bulunduğumuz dış dünyanın bir bölümü oluşundandır.

Bir yol kenarında durduğumu ve karşı kenara geçmek istediğimi düşünelim. Karşıya geçmek için yürümek, yani bir çaba harcamak gerektiğini bildiğim sürece uzamın gerçek olmadığını düşünmenin hiç bir anlamı yoktur. Bu beni ne karşıya geçerken yürümenin verdiği yorgunluktan ne de uzaktan bulunduğum yere doğru gelmekte olan bir arabanın altında ezilmek tehlikesine karşı önlem almak üzere uzaklık hesapları yapmak zorunluluğundan kurtarır. Bunun gibi, gelen arabanın bana çarpması tehlikesine düşmeden karşıya geçmek için zamanım bulunup bulunmadığını hesaplamak zorunluluğunu duyduğum sürece zamanın gerçek olmadığını öne sürmenin bir anlamı olamaz. Öte yandan, zaman ve uzamın bilgisinin *a priori* olduğunu kabul etmek için de bir neden yoktur. Bu konuyla ilgili olarak ele alınabilecek bütün örnekler, tıpkı burada verdiğimiz örnekler gibi, zaman ve uzamın bilgisinin deneyden elde edildiğini gösterecektir.

Ancak, uzam ve zamanın gerçekliğine ve bunların bilgisinin tümüyle deneyden elde edilebileceğine tam olarak inandıktan sonra bile bu iki kavramı metafizik öğelerden tümüyle arındırmış olmayız. Bunların bir de sonsuzluk sorunu vardır. Gerçekten, önce uzamı ele alırsak, bizim düşünebildiğimiz uzam kavramına göre uzamın belli bir noktasından yola çıkılıp yeterince yüksek bir hızla yeterince uzun süre gidildiğinde bir sınıra varılması gerekirmiş gibi görünüyor. Oysa sınırın arkasında yine

bir uzam bölümü bulunacağına göre hiç bir zaman bir sınıra varılması olanağı yoktur. Zaman için de aynı sorun vardır. Bundan sonraki zamanın sınırsız olmasını bir ölçüde kabul edebilsek bile geçmiş zamanın bir başlangıç anının bulunmamasını anlamak olanaksız görünüyor.

Öte yandan sonsuzluk sorununun deneysel bir açıklamasını vermek de mantıksal olarak olanaksızdır. Çünkü herhangi bir konuda bir açıklama yapabilmek için o konuda bilgimizin bulunması gerekir. Biz dış dünyanın nesne ya da olaylarının bilgisini o nesne ya da olaylarla dolaylı ya da dolaysız yoldan ilişki kurarak elde ederiz. Oysa sonsuzlukla ilişki kurmak olanaksızdır, çünkü kendisiyle ilişki kurabildiğimiz her büyüklük, doğruca böyle bir ilişki kurulabilmiş olması yüzünden, sonsuz olmaktan çıkar. Böylece sonsuzluğun, düşünülebilen fakat kendisiyle ilişki kurulamadığı için bilgisi edinilemeyecek olan bir kavram olarak tam bir metafizik konusu olduğunu söyleyenler çıkabilir. Fakat bilinmesi mantıksal olarak olanaksız olan bir kavramın düşünüldüğünü söylemenin bir anlamı olup olmadığı kuşkulu olduğu gibi, böyle bir konuda metafiziğin de anlamlı bir şey söylemesi olanaksız gibi görünüyor.

5- Kant'ın epistemolojisinde metafizik

Kant'ın epistemolojisinde, kendisinin de metafizik konusu olduğunu kabul ettiği düşünce biçimlerinden biri de *sentetik a priori* kavramıdır. Kant bilginin anlatılma aracı olan yargıların, bir yandan analitik ve sentetik olarak, bir yandan da *a priori* ve *a posteriori* olarak ikiye bölünebileceğini belirtir. Analitik yargılarda yargının öznesinin kavramı yüklemi içerir. Sentetik yargılarda böyle bir içerme yoktur. *A priori* bilgiler deneyden önce (ya da deneyden bağımsız olarak) bilinir. *A posteriori* bilgilerse deneyden elde edilen bilgilerdir. Bu sınıflandırmaya göre: (a) sentetik *a posteriori*, (b) sentetik *a priori*, (c) analitik *a priori* olmak üzere üç tür yargı bulunabilir (analitik yargıların deneyle ilgisi olmadığından analitik *a posteriori* yargı olamaz).

Sentetik *a posteriori* yargılar için bir sorun yoktur. Bunlar dış dünyanın nesne ve olayları üzerine deneyden elde edilen bilgileri veren yargılardır ve mantıksal kesinlikleri yoktur ya da karşıtları çelişkili değildir. Analitik *a priori* yargılar için de bir sorun olmaması gerekirken bir yandan Kant'ın tanımındaki bulanıklık bir yandan da günümüzün kimi filozoflarınca konunun yanlış anlaşılması bu tür yargıları da sorunlu gibi göstermektedir.

Kant'ın analitik *a priori* yargılar için verdiği "öznenin kavramının yüklemi içerdiği" tanımı Kant gibi idealist filozoflar için bir sorun çıkarmasa bile Deneyci felsefe bakımından gerçekten bulanıktır. Çünkü Deneyci felsefede kavramlar deneyden elde edilir ve bunların bir takım basit kavramları içerdiği kabul edilse bile hangi basit kavramları içerdiği kesin olarak belirlenmiş değildir. Oysa idealist felsefede kavramlar zihinde hazır bulunan ve nesnelerin kendilerine uyması gereken kalıplardır.

Locke kavramların bu bulanıklığıyla bilgi türlerinin belirlenmesinde kullanılmaya elverişli olmayacağını gördüğü için, daha önce de belirttiğimiz gibi, cisimler için *adsal öz* kavramını ortaya atmıştır. Locke'un adsal özle anlatmak istediği şey belki

de daha sonra Kant'ın 'kavram' terimiyle anlatmak isteyeceği şeyin aynıdır. Fakat 'kavram' teriminin herkese göre değişen bir zihinsel olguyu anlatır gibi görünmesine karşın adsal öz, bir dili konuşanlar arasında, söz konusu kavram konusunda uzman olan kimselerin anlaşması sonunda ortaya çıkan bir tanımdır. Böylece, Kant'ın kendi verdiği bir örneği alırsak "Altın sarıdır" önermesi Locke'un ve Kant'ın yaşadığı dönemlerdeki altın tanımına göre gerçekten analitiktir. Eğer günümüzün kimyacıları altını, rengine göre değil de, diyelim molekül ağırlığı türünden renk içermeyen niteliklere göre tanımlıyorlarsa artık "Altın sarıdır" önermesi analitik olmaktan çıkmıştır, fakat biz eski tanıma göre düşüncemizi sürdürelim. Demek ki "Altın sarıdır" yargısının analitik oluşunu altın kavramının sarı niteliğini içerdiğine değil de altının adsal özünün ya da tanımının sarı niteliğini içermesine dayandırmak gerekir. Buna göre "Altın sarıdır" önermesi altın üzerine hiç bir yeni bilgi vermez, çünkü sarı olma niteliği altının tanımında vardır. Üstelik bu önermenin altını inceleyerek doğrulanması da bir anlam taşımaz. Çünkü inceleyeceğiniz maddenin sarı olduğunu bilmeden onu altın olarak incelemeye girişemezsiniz. Bu yargının verdiği bilgi deneyden elde edilmediğine göre, onun analitik *a priori* olduğu söylendiğinde *'a priori'* sözcüğü 'deneyden bağımsız' anlamında kullanılmışsa diyecek bir şey yoktur. Ancak bu sözcükten, Kant'ın genellikle yapmak istediği gibi, usun dış dünyayı dolaysız kavrama gücü türünden metafizik bir nitelik anlaşılacaksa bunun gereksiz olduğu açıktır.

Analitik önermeler konusundaki bir başka sorunun da kimi çağdaş felsefecilerin konuyu yanlış anlamalarından ileri geldiğini belirtmiştik. Gerçekten W. V. Quine'ın *Bir Deneycilik Dogması* (3) adlı yazısıyla Saul A. Kripke'nin *Ad Verme ve Zorunluluk* (4) adlı yazısında, analitik yargılar dış dünya üzerine bilgi veren yargılarmış gibi incelenmiş ve bu yüzden anlamsız sonuçlara varılmıştır. Örneğin Quine "Hiç bir bekar evli değildir" yargısının, Kripke de "Altın sarıdır" yargısının doğruluklarının mantıksal kesinlikte oluşunun kuşkulu olduğunu öne sürmüşlerdir. Oysa burada uzun uzun araştırılacak bir durum yoktur. Bu önermelerin analitik olup olmadığına karar verme durumunda bulunan kimse eğer 'bekar'ın tanımının 'evlenmemiş'liği ya da altının tanımının 'sarı'lığı içerdiğini kabul ediyorsa bu yargılar onun için analitiktir, buna inanmıyorsa analitik değildir. Yargı analitikse kesinlik mantıksal düzeyde demektir.

6- Kant'ta sentetik a priori konusu

Kant'ın epistemolojisinde, uzam ve zaman kavramlarıyla birlikte, bir metafiziğe götüren başlıca konu sentetik *a priori* konusudur. Bu konu nedensellikle çok yakından ilgili olduğu için önce, kendi başına da metafiziğin en önemli konularından birini oluşturan nedenselliği ele almamız gerekiyor. Aristoteles *neden*'de *etki*'yi üretme gücü bulunduğunu kabul ederken buradaki güç sözcüğünü, nedende etkiye göre bir üstünlük bulunduğu anlamında kullanıyordu. Öyle ki, güç kavramının bu şaşırtıcı yorumu 17. yüzyılda Descartes ve Malebranche'ta dizgesel bir biçim almış ve zihinle dış dünya arasındaki ilişkinin açıklanma biçimini önemli ölçüde etkilemiştir. Örne-

ğin Descartes bizdeki Tanrı idesine ancak bu idenin içerdiği nitelikleri kendinde taşıyan çok üstün bir gücün neden olabileceğini öne sürmüş ve bu görüşünü Tanrının varoluşunun kanıtlarından biri saymıştır. Malebranche da cansız ve düşünme yetisinden yoksun nesnelerin bizde ide yaratmasının olanaksızlığına dayanarak nesne ideleri zihnimize Tanrının yerleştirmiş olması gerektiğini öne sürmüştür.

Öyle görünüyor ki günümüzde de pek çok düşünürler bu türden bir güç anlayışından kurtulabilmiş değildir. Çünkü Hume'un nedende etkiyi üretecek bir gücün bulunmadığı biçimindeki görüşü bugün de genel bir onaylamayla karşılanmakta ve Hume'un çağdaş felsefeyi anlamsız bir güç kavramından kurtardığı öne sürülmektedir. Ancak, eski güç kavramının yanlışlığı nedende etkiyi üretecek bir güç bulunmayışından değil, gücün, etkiyi üretmenin dışında da bir takım üstünlüklerinin bulunması gerektiğine inanılmasından kaynaklanıyordu. Oysa bu yanlışlıktan Hume'dan çok önce en azından Locke kendini kurtarmıştı.

Sonuç olarak Hume'un nedende etkiyi üretme gücünün bulunmadığını öne sürmesi gibi, çağdaş felsefecilerin bunu başarılı bir devrim gibi görmesi de bir yanılgıdır. Ateşe yaklaşan mumun erimeye başladığı bir gerçek olduğuna göre "Ateşte mumu eritme gücü vardır" demekte hiç bir sakınca olamaz. Yeter ki bunu söylerken "Ateş kağıttan daha üstün bir varlıktır" demek istenmiş olmasın ve uygun koşullar altında kağıtta da ateşi söndürme gücünün bulunduğu unutulmasın.

Güç kavramının Locke'tan sonra eski anlamını yitirdiğini göz önünde tutmayan Hume neden-etki bağlantısını o kavramdan kurtarmak için doğrudan doğruya bağlantıyı yadsıma yoluna gitmiş ve nedenle etki arasındaki bağlantının gerçekte, zihnimizin, iki tür nesneyi sürekli olarak birlikte görmekten ileri gelen bir aldanmasının ürünü olduğunu öne sürmüştür. Böylece Hume, dış dünyayla ilgili bütün bilgilerimizin temelinde bulunan belirlenimliliğe (determinism) karşı çıkmış oluyordu. İlerde Kant Hume'un belirlenimliliğe karşı çıkmadığını, onun bütün çabasının bu belirlenimliliğin dayanağını bulmak olduğunu söyleyecekse de bunun doğru olduğunu sanmıyorum. Çünkü şu tümce Hume'undur:

> Biz doğanın akışındaki bir değişmeyi en azından kavrayabiliriz ve bu da böyle bir değişmenin saltık olarak olanaksız olmadığının yeterli kanıtıdır. (5)

Hume'un bu görüşüne kendi çağının bir çok düşünürleri karşı çıktığı gibi, ondan önce de, Spinoza, Leibniz, Locke nedensellik bağlantısının zorunlu bir bağlantı olduğunu dirençle belirtmişlerdi. Ancak, idealist filozofları bir yana bırakırsak, Locke ve ondan sonra gelen gerçekçi filozoflar nedensellik gibi olgusal bir bağlantıyı arı mantıkla kanıtlamak istedikleri için, döngüsellikten kurtulması olanaksız olan bu kanıtlamaları Hume kolayca çürütebilmiştir. Örneğin Locke, hiçliğin gerçek bir varlık üretmesinin olanaksızlığını sezgisel bir kesinlikle bildiğimizi öne sürmüştür (IV, x, 3). Hiçliği "gerçek bir varlık üretmesi olanaksız olan şey" olarak değil de büsbütün başka bir yoldan tanımlayıp bu sonucu o tanımdan çıkarmadıkça gösterilen kanıtın

döngüsel bir uslamadan başka bir şey olamayacağı açıktır.

Gerçekte nedensellik bağlantısının zorunlu bir bağlantı olduğunu kanıtlamaya çalışmaktansa, bunun kanıtlanamaz olduğunu,çünkü her kanıtlamanın temelinde nedensellik bağlantısının zorunluluğunun kabulü bulunduğunu belirtmek gerekiyor. Çünkü mantıksal kanıtlama, Aristoteles'in, 'düşüncenin yasaları' adını verdiği üç temel kuraldan yola çıkar ve bu kurallardan ikinci ve üçüncünün birincisinden türetilebileceği genellikle kabul edilir. Yani her düşüncenin temelinde bulunan kural "Bir şey neyse odur" kuralıdır ve bu da a=a biçiminde gösterilir. Bu da herhangi bir şeyin, onu değiştirecek bir neden bulunmadıkça kendisi olarak kalacağını yani nedenselliği kabul ettiğimiz anlamına gelir.

Buna göre nedensellik bağlantısı üzerinde söylenebilecek şey bu bağlantının zorunluluğunu kanıtlamak olanaksız olmakla birlikte, bütün yaşamımızın ve düşüncemizin temelinde bulunan bu zorunluluğu kabul etmekten başka yapacak bir şeyin bulunmadığını söylemek olabilir. Daha da üstelenmesi durumunda, bu gerekçeye, bu zorunluluğu bir *varsayım* olarak kabul edip yaşamımızı ve düşüncelerimizi buna göre düzenlediğimizi de ekleyebiliriz. Böylece, masamızın üzerindeki kitabın hiç bir neden yokken ortadan yok olması ya da kaleme dönüşmesi gibi bir durumla karşılaşırsak yapabileceğimiz tek şey buna inanmamak ve olayın nedenini yoruluncaya kadar aradıktan sonra "bunun bir nedeni olmalı fakat ben bulamadım" demek olabilir.

Fakat Kant böyle düşünmemiş, tam metafizikle fiziği ayıran sınır üzerinde bulunan nedenselliğin bu konumundan yararlanarak felsefenin önemli bir bölümünü metafiziğe kaydırmanın yollarını aramıştır. Kant nedensellik bağlantısının zorunluluğunu kabul etmekte fakat bu zorunluluğu sağduyunun gösterdiğini öne süren Reid Oswald, Beattie ve Priestley gibi düşünürleri küçümsemektedir. Ona göre sağduyuya dayanmak, filozofa utanç verirken şarlatanlara utku sağlayan kalabalıkların görüşüne baş vurmak anlamına gelir. Böylece Kant, bir bakıma haklı olarak yerdiği sağduyu yerine, ondan hiç de daha sağlam bir dayanağı bulunmayan "nesneler arasındaki bağlantıları *a priori* olarak düşünen zihin" yetisini koyarak sorunu çözmeye çalışır.

Kant'a göre neden-etki bağlantısı arı usun *a priori* olarak kavradığı tek olgusal bağlantı da değildir. Analitik yargılar bir yana bırakılsa bile *a priori* bilgi anlatan pek çok sentetik yargılar da vardır. Bunların başında matematik yargılar gelir. Kant matematik önermelerini sentetik a priori yargıların olanaklı oluşunun en sağlam kanıtı olarak gösterir. Öyle ki, Hume'un da matematik önermeleri üzerinde biraz düşünmekle bu gerçeği hemen görebilecek durumda olmasına karşın, bunu yapmadığı için, başlattığı güzel girişimde başarıya ulaşamadığını belirtir.

Kant'a göre 7+5=12 önermesi ilk bakışta analitik bir yargı gibi görünür. Çünkü buradaki kesinlik derecesi analitik yargıların kesinlik derecesinden daha düşük değildir. Oysa biraz daha yakından incelendiğinde 7+5 kavramının 12 kavramını içermediği görülür. Bu bakımdan bu önermenin analitik olduğu söylenemez. "Bu kavramların ötesine geçip somut bir imgeyi, yani ya beş parmağımızı ya da beş noktayı yardıma çağırmamız gerekir" (7)

Başta Frege, Russell ve Ayer olmak üzere bir çok filozoflar 7+5 kavramının 12

kavramını içermemesinin güvenilir bir ölçüt olduğunu kabul etmeyip Kant'ın bu önerisine karşı çıkmışlardır. Bu yüzden de günümüzde genellikle matematik önermelerinin analitik olduğu kabul edilir. Oysa matematik önermelerinin sentetik oluşu konusunda Kant'ın verdiği ikinci kanıt, yani bu önermelerin somut imgelerin yardımıyla doğrulanabilir oluşu, birincisiyle ölçüştürülemeyecek kadar sağlam bir kanıttır. Adını saydığımız filozofların bu noktayı gözden kaçırmış olmaları gerçekten şaşırtıcıdır.

Analitik yargılar bize dış dünya üzerine bilgi vermedikleri için bunların dış dünyanın somut nesnelerine dayanarak doğrulanması da olanaksızdır. "Bekar bir kimse evlenmemiştir" tümcesinin doğru mu yanlış mı olduğunu bekar bir adamı inceleyerek anlayamayız. "Şu ağaç ya çınardır ya da çınar-değildir" tümcesini doğrulamak için o ağaç üzerinde anlamlı bir inceleme yapmak yalnızca gereksiz değil aynı zamanda olanaksızdır. Oysa Kant'ın örneğini biraz değiştirerek 5+7=7+5 örneğini alırsak, ilk bakışta bir totoloji gibi görünen bu yargıyı 5 lik ve 7 lik iki boncuk topluluğunu birbiriyle karıştırdıktan sonra yine 5 lik ve 7 lik başka iki boncuk topluluğunu da birbiriyle karıştırıp, elde edilen iki yeni topluluğun üyeleri arasında bire-bir bir karşılaştırma yaparak doğrulama olanağı vardır. Oysa analitik önermelerde böyle bir doğrulama yapılamaz. Buna göre Kant matematik önermelerinin sentetik olduğunu öne sürmekte haklıdır.

Öyleyse matematik önermelerinin analitik yargıların kesinlik derecesine ulaşması nasıl açıklanacaktır? Ben bunu başka bir yazımda açıklamaya çalıştım. (8) Kısaca denebilir ki, sentetik önermelerin mantıksal kesinlikten yoksun oluşu, bunların doğruluklarını etkileyen koşulların sayısının bilinemeyecek kadar yüksek, belki de sonsuz oluşundandır. Oysa matematiğin nesneleri olan birimlerin birim olma dışında herhangi bir niteliği yoktur. Bu yüzden matematik önermelerinin doğruluk düzeyi mantıksal kesinlik düzeyidir.

Böylece, matematik önermelerinin hem sentetik olup hem de mantıksal kesinlikte oluşunun, insan usunun dış dünyanın olaylarından bir bölümünü deneyden bağımsız olarak kavrayabildiği türünden metafizik bir sonuca götürmediği ortaya çıkmış oluyor. Bu sonuç Kant'ın felsefeye sokmaya çalıştığı metafiziğin temeldeki zayıflığını gösterme bakımından önemlidir. Zaman ve uzanım sonsuzluğuyla İlk-neden gibi, Deneyci felsefenin dışarda bıraktığı konularda da metafiziğin anlamlı bir şeyler söylemesi olanaksız görünüyor. Gerçekte üzerinde anlamlı bir şeyler söylenebilen herhangi bir felsefe konusunu metafizik konusu olarak görmek için bir neden bulunmadığı söylenebilir.

Notlar

(1) *Algılama, duyma ve bilme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, s. 81

(2) Ayer'in bu yazısı *Felsefe Tartışmaları*'nın bu sayısındaki ilk yazıdır.

(3) Bu yazının çevirisi: *Felsefe Tartışmaları*, 1. Kitap, s. 9-22

(4) Bu yazının çevirisi: *Felsefe Tartışmaları*, 1. Kitap, s. 22-37

(5) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, B.I, P.VI, S. VI

(6) Ten Great Works of Phylosophy, Prologomene Bölümü, s. 302

(7) A.g.y., s. 308

(8) *Felsefe Tartışmaları*, 3. Kitap, s. 38-54

Irzık, Gürol (1992). "Wittgenstein ve Carnap: Tractatusun Mantıkçı Pozitivizme Etkisi." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 59-82.

WITTGENSTEIN VE CARNAP: *TRACTATUS*'UN MANTIKÇI POZİTİVİZME ETKİSİ*

GÜROL IRZIK

1. Giriş

20. yüzyılın en özgün felsefecilerinden biri olan Ludwig Wittgenstein'ın Viyana Çevresi'yle özel bir ilişkisi vardır. Wittgenstein Çevre'nin üyesi olmamakla birlikte, Çevre'yi derinden etkilemiş bir felsefecidir. Wittgenstein'ın etkisi iki yolla olmuştur: bir yandan büyüleyici Tractatus, diğer yandan Wittgenstein'in Schlick ve Waismann'la olan kişisel ilişkisi. Muhtemelen 1926 ile Wittgenstein'ın Cambridge'e, yani tekrar akademik felsefeye döndüğü 1929 yılı arasında, Schlick ve Waismann Wittgenstein'ı evinde dinlemek ayrıcalığına sahip olmuşlardır. Schlick'in ricası üzerine, Wittgenstein Carnap'ın da bu toplantılara bir süre katılmasına izin vermiştir.

Bu yazıda Wittgenstein'ın mantıkçı pozitivizme olan etkisini tartışacağız. Çevre'ciler Wittgenstein'ın birçok tezini doğrudan benimsemiş, bazılarını eleştirerek reddetmiştir. Viyana Çevresi'nin resmi lideri her ne kadar Moritz Schlick ise de, gerçek lideri hiç kuşkusuz Rudolf Carnap'tır. Carnap özellikle dilin mantıksal analizi yaklaşımının mimarı olarak mantıkçı pozitivizme en çok katkıda bulunan felsefecidir. O nedenle yazımızın kapsamını özellikle Wittgenstein-Carnap ilişkisi ile sınırladık. Önce Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta önermeleri mantıksal açıdan nasıl sınıflandırdığından sözedecek, sonra da 20. yüzyıl felsefesinin bu en özgün ve kavranması zor metnini mantıkçı pozitivizmi etkilediğini düşündüğümüz ölçüde anlamaya çalışacağız. Son bölümde ise bir anlam kuramı olarak doğrulamacı görüşü ve dilin sentaktik analizi yaklaşımını anlatıp bu iki konuda Carnap'ı Wittgenstein'la karşılaştıracağız.

2. Wittgenstein'ın Önermeleri Mantıksal Açıdan Sınıflandırması: Totolojiler, Çelişmeler, ve Olumsal önermeler

En başta Frege ve Russell'ın katkıda bulunduğu modern mantık ekstensiyonel bir

mantıktır. Özelde, iki-değerli klasik önermeler mantığı doğruluk-fonksiyonel bir mantıktır; yani, bileşik bir önermenin doğruluk değeri o önermenin bileşenleri olan basit önermelerin doğruluk değerleri tarafından belirlenir. Örneğin "~p" (değil-p) formundaki bir önerme, p doğru ise yanlış, p yanlış ise doğrudur. "p v q" (p veya q), "p.q" (p ve q), "p ⊃ q" (p ise q'dur)" vb. benzer biçimde tanımlanabilir. Burada "doğruluk-fonksiyonel" ifadesi son derece yerindedir çünkü "değil", "ve", "veya" vb. argümanları önerme, değerleri ise "doğru" ya da "yanlış" olan fonksiyonlardır. Somut örnek vermek gerekirse, "~" tek argümanlı bir fonksiyondur. Argüman olarak herhangi bir önermeyi alabilir ve o önerme doğru ise yanlış, yanlış ise doğru değerini alır. "Doğruluk-fonksiyonunun, doğru ya da yanlış olduğu koşulların ifadesinden başka bir anlamı yoktur." [1]

Wittgenstein doğruluk-tablosu fikrini ortaya atarak doğruluk-fonksiyonlarını oldukça kolay biçimde tanımlamıştır:

p	q	~p	p.q	pVq	p⊃q	p≡q
t	t	f	t	t	t	t
t	f	f	f	t	f	f
f	t	t	f	t	t	f
f	f	t	f	f	t	t

Ancak kimi öyle önermeler vardır ki, bunların bileşenlerinin doğruluk değerleri o önermelerin doğruluk değerini etkilemez. Her koşulda doğru olan totolojik önermelerle, her koşul altında yanlış olan çelişkili önermeler böyledir. Russell'ın *Matematik Felsefesine Giriş*'te *(Introduction to Mathematical Philosophy)* nasıl tanımlayacağını bilmediğini belirttiği totolojiyi[2], Wittgenstein doğruluk-tablosu yardımıyla tanımlamayı başarmıştır. "p v ~p" önermesinin doğruluk-tablosuna baktığımızda, p'nin doğruluk değeri ister "doğru" ister "yanlış" olsun, "p v ~p"nin hep "doğru" değeri aldığını görürüz:

p	~p	pV~p
t	f	t
f	t	t

Demek ki, bu totolojik bir önermedir. Oysa "(p.~p)" gibi bir önerme ise, p'nin doğruluk değeri ne olursa olsun hep "yanlış" değerini alır, dolayısıyla çelişkili bir önermedir:

p	~p	p~p
t	f	f
f	t	f

Totolojik ve çelişkili önermelerin dışında kalan ve formel dilin oluşum kuralına uygun bütün önermeler olumsaldır.[3] Olumsal bileşik bir önermenin doğruluk değeri bileşenlerinin değerine bağlıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi, sözgelimi "değil-p", "p ve q" formundaki önermeler olumsaldır. Böylece önermesel mantığın bütün önermelerini üç grupta toplamak mümkündür: totolojik, çelişkili, ve olumsal önermeler.

Totolojik önermeler her koşul altında doğrudur demiştik. Bu nasıl mümkün ola-

bilmektedir? Totolojiler dünya, yani olgular hakkında hiçbir bilgi vermezler de ondan. Bir başka deyişle, totolojilerin empirik içerikleri boştur. "Yağmur yağıyor ya da yağmıyor" (formu "p v ~p") dediğimizde dünyanın durumu hakkında hiçbir bilgi vermeyiz. Yağmur yağsa da yağmasa da bu önerme doğru olacaktır. Şu halde, bir önerme, deyim yerindeyse, ancak ampirik içeriğinin boş olması gibi bir bedel ödeyerek totoloji olabilmektedir.

İleride göreceğimiz gibi, Carnap da Wittgenstein'ı izleyerek önermeleri benzer biçimde sınıflandırmış, ancak bunu "doğru", "yanlış" gibi semantik terimler kullanmadan tamamen sentaktik bir biçimde yapmıştır.

3. Tractatus'ta Dil-Dünya İlişkisi

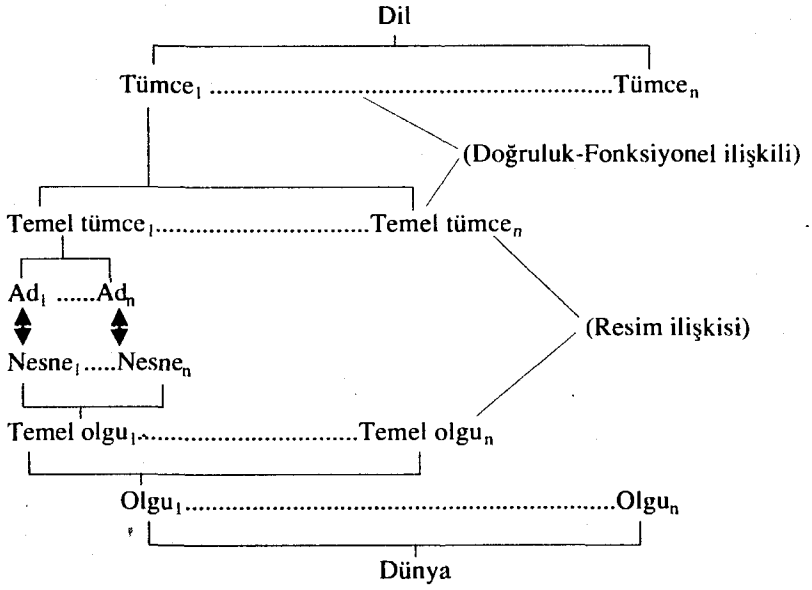
Tractatus'ta bizi bu yazı bağlamında özellikle ilgilendiren, Wittgenstein'ın mantık, dil, ve dünya arasında kurduğu ilişki ile, bu ilişkinin belirlediği felsefe anlayışıdır. Wittgenstein'ın yanıtını aradığı en önemli sorulardan biri, dilin nasıl olup da dünyayı betimleyebildiğidir. Kestirme bir şekilde söylersek, Wittgenstein'a göre dil dünyayı betimleyebilir çünkü dilin mantıksal yapısıyla (formuyla) dünyanın (gerçekliğin) mantıksal yapısı (formu) özdeştir.

Önce dilin mantıksal yapısından Wittgenstein ne anlıyor ona bakalım. Wittgenstein'a göre dil tümcelerden oluşur: "Tümcelerin toplamı dildir." (T4.001) Tümcelerin en temel, en yalın olanlarına "temel tümce" denir. (T4.21) Her türlü tümce temel tümcelerin değişik şekillerde biraraya gelmesinden oluşur, ve herhangi bir tümcenin doğruluk-değeri, temel tümcelerin doğruluk-değeri tarafından belirlenir. "Tümce, temel tümcelerin doğruluk işlevidir. (Temel tümce kendi kendisinin doğruluk işlevidir.)" (T5) O nedenle, eğer bütün temel tümcelerin doğruluk-değerini bilirsek, her türlü önermenin doğruluk-değerini, örneğin doğruluk tabloları yardımıyla, hesaplayabiliriz. Tümce temel cümlelerden, temel tümce ise adlardan, adların belli bir biçimde dizilişinden meydana gelir: "Temel cümle adlardan oluşur. Adların bir bağlamı, bir zincirlemesidir." (T4.22) Adlar basit, yalın işaretler olduklarından (T3.201), daha fazla analiz edilemezler. Böylece dilin mantığının yapıtaşları -tümce, temel tümce, ad- ortaya konmuş olur.

Dünyanın mantıksal yapısına gelince; Wittgenstein'a göre dünya olgulardan oluşur: "Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil." (T1.1) Olgu ise olgu bağlamlarının varolmasıdır." (T2) Olgu bağlamı, kendisi olgulardan meydana gelmeyen en basit, en temel olgu, yani bir temel olgu olarak anlaşılabilir. Bu anlayış doğrultusunda, nasıl tümce temel tümcelerden meydana geliyorsa, olgu da olgu bağlamlarından meydana gelir, diye düşünebiliriz. Olgu bağlamı ise nesnelerin (şeylerin) değişik biçimlerde biraraya gelmesiyle oluşur: "Olgu bağlamı, nesnelerin (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır." (T2.01) "Nesnelerin karşılıklı-biçimlenmesi, olgu bağlamını kurar." (T2.0272) Adlar gibi, nesneler de basittir: "Nesne yalındır." (T2.02) Dolayısıyla, nesneler de daha fazla analiz edilemezler. Bu nedenle her nesne birer tözdür: "Nesneler dünyanın tözünü oluştururlar. Bu yüzden öğeli-bağlantılı olamazlar." (T2.021)

Olgu, olgu bağlamı ve nesne dünyanın mantıksal yapıtaşlarıdır.

Dille dünyanın mantıksal yapısını özetledikten sonra, şimdi de ikisi arasındaki ilişkiye geçelim. Dilin mantıksal yapıtaşları ile dünyanın mantıksal yapıtaşları arasında, daha açık bir ifadeyle, adla nesne, temel tümce ile olgu bağlamı arasında birebir bir ilişki vardır: "Ad bir nesneyi imler. Nesne onun imlemidir." (T3.203) "Ad tümce içinde, nesnenin yerine geçer." (T3.22) "En yalın tümce, temel tümce, bir olgu bağlamının varoluşunu savlar." (T4.21) (Bkz. şekil 1)[4]



Şekil 1

Böylece Tractatus'un en önemli tezlerinden birine varmış oluyoruz: dil dünyanın resmidir, tasarımıdır: "Bir tümce gerçekliğin bir tasarımıdır. Tümce, gerçekliğin, biz onu nasıl düşünüyorsak, öyle bir taslağıdır." (T4.01) "Tümce bir olgu bağlamının betimlenmesidir." (T4.023) Temel tümce bir olgu bağlamının varolduğunu, ya da, bunun tersine, varolmadığını savlayarak, "neyin olduğu gibi olduğunu, neyin olduğu gibi olmadığını" dile getirir. "Gerçeklik tümce ile karşılaştırılır." (T4.05) ve "Tümce ancak gerçekliğin bir tasarımı olabilmesiyle, doğru ya da yanlış olabilir." (T4.06) Herhangi bir temel tümce (ve dolayısıyla herhangi bir tümce) ya doğru ya da yanlıştır. Buna iki-kutupluluk ilkesi (principle of bipolarity) diyeceğiz. "Temel tümce doğruysa, olgu bağlamı vardır; temel tümce yanlışsa, olgu bağlamı yoktur." (T4.25)

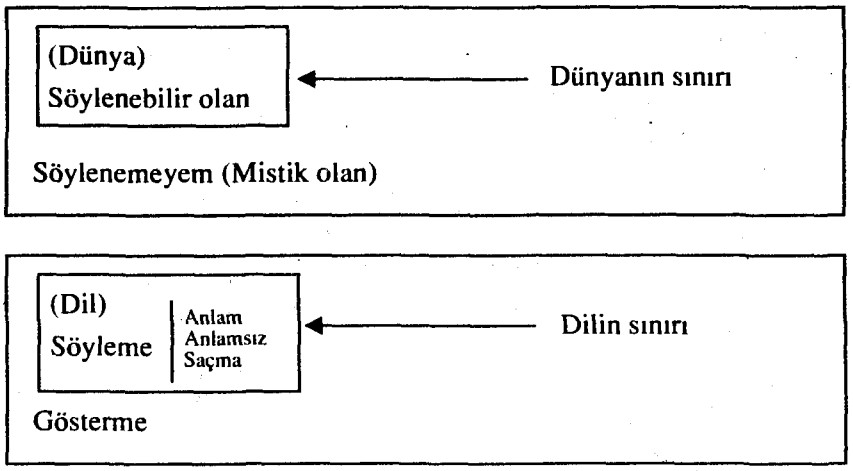
Dil, daha doğrusu tümce olgunun (dünyanın) resmidir, tasarımıdır, dedik. Bunun anlamı nedir? "Resim" derken, tümcenin olgu bağlamına elbette tıpatıp benzediğini kastetmiyor Wittgenstein. Burada kastedilen, dilin mantıksal yapısı ya da formunun, gerçekliğin mantıksal yapısı ya da formu ile benzerliği, daha doğrusu özdeşliğidir.[5] Dil dünyanın bu anlamda bir resmi, tasarımıdır: "Hangi biçimden olursa olsun, her

tasarımın, herhangi -doğru ya da yanlış- tasarımını kurmak için gerçeklik ile ortaklaşa sahip olması gereken, mantıksal biçim, yani gerçekliğin biçimidir." (T2.18) Tümce de bir tasarım (=resim) olduğuna göre (T4.01), tümce ile tümcenin tasarımını kurduğu gerçeklik aynı yapıya, aynı forma sahip olmalıdır. Bu form sayesindedir ki, nesnelerin birbirlerine olan ilişkisi nasılsa, tasarımı ya da resmi oluşturan öğelerin birbirlerine olan ilişkisi de öyle olabilmektedir. (T2.151) İşte önermeler bu nedenle anlam kazanabilmekte, dil bu nedenle dünyanın bir tasarımı olabilmekte, onu betimleyebilmekte ve ona "dokunabilmektedir" (T2.15121).

Tümcelerin toplamı olan dil, dünyayı betimleyebilir. Dünyayı betimleyen tümceler doğru ya da yanlış olabilirler, dolayısıyla dünya hakkında birşey *söylerler*. O yüzden anlamlıdırlar. Bunlardan doğru olanlar doğa bilimleri alanını oluşturur. (T4.11) Wittgenstein *"söylenebilir olanı"* açıkça doğabilimi tümceleri ile özdeşleştirir. (T6.53) Oysa felsefe bu alanın dışında kalır. (T4.11 ve T6.53) Bir başka deyişle, yalnız ve yalnız doğabilimi (dünya hakkında) birşey *söyler*. Wittgenstein'a göre, felsefe bir takım önermeler toplamı değil, bir etkinliktir. (T4.112) Felsefi etkinliğin amacı "düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. (...) Felsefe yapıtı, özünde, açımlamalardan oluşur. (...) Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır." (T4.112) Bu bakımdan, felsefe dünya hakkında hiçbirşey söylemez. Benzer biçimde, mantık, metafizik, estetik ve etik de dünya hakkında bir şey söylemez. Onlar *"gösterilebilir olanı"* oluştururlar. "Gösterilebilir olan" ise söylenemez." (T4.1212) O gizemli olandır. (T6.522)

Bir önermenin dünya hakkında birşey söyleyebilmesinin, dolayısıyla anlamlı olmasının nedeni, dünya ile aynı mantıksal forma sahip olmasıdır dedik. Demek ki, önermenin anlamı doğruluğundan önce gelir. Wittgenstein bunu şöyle ifade eder: "Her tümcenin zaten bir anlamının olması gerekir." (T4.064) Eğer her tümcenin anlamı onun mantıksal yapısında önceden veriliyse, hiçbir tümce bu anlamı betimleyemez, yani hiçbir tümce kendi mantıksal yapısının ne olduğunu dile getiremez, söyleyemez, ancak gösterebilir: "Tümce mantıksal biçimi ortaya koyamaz; o onda yansır. Dil onda yansıyanı, ortaya koyamaz. Dilde kendini dilegetireni, biz onunla dile getiremeyiz. Tümce gerçekliğin mantıksal biçimini gösterir." (T4.121)

Böylece Wittgenstein *Tractatus*'ta, dilin mantıksal bir çözümlemesini yaparak "söylenebilir olanı" "gösterilebilir olandan" ayırmakta ve doğabiliminin ("söylenebilir olanın", yani "dilin") sınırlarını çizmektedir. Bu aynı zamanda dünyanın da sınırlarıdır; çünkü dille dünyanın mantıksal yapıları özdeş olduğuna göre, dilin sınırları aynı zamanda dünyanın da sınırlarını belirler. Dünyanın anlamı dünyanın dışında olduğundan (T6.41) "dilegetirilemez", ancak "gösterilebilir". Felsefe "söylenebilir olanı açıkça ortaya koymakla, söylenemez olanı imleyecektir." (T4.115) Aşağıdaki 2 no.lu şekil "söylenebilir olanla" "gösterilebilir olan" arasındaki simetrik ilişkiyi yansıtmaktadır:[6] .



Şekil 2

Dikkat edilirse, "söyleyenin", yani önermelerin, anlam bakımından üç kategoriye ayrıldığı görülür: anlamlı önermeler, anlamsız (sinnlos, senseless) önermeler, ve saçma (unsinnig, nonsense) önermeler. Anlamlı önermelerin doğabiliminin önermeleriyle özdeş olduğunu daha önce belirtmiştik. Öte yandan totolojiler, yani yinelemeler (ki bunun içine mantığın önermeleri de girer -bkz. T6.1) ve onların değilleri olan çelişmeler anlamsız önermelerdir: "Tümce söylediğini gösterir, yineleme ve çelişme ise hiçbirşey söylemediklerini. (...) Yineleme ve çelişme anlamsızdır." (T4.461) "Ama yineleme ve çelişme, saçma değillerdir." (T4.4611) Doğabilim önermeleri dilin (dolayısıyla dünyanın) sınırları içinde kaldığından anlamlı; totoloji ve çelişmeler dilin (dolayısıyla dünyanın) sınırına ilişkin önermeler olduklarından anlamsızdırlar.[7] Totoloji hiçbir olguyu dışarda bırakmadığı, çelişme ise bütün olguları dışarda bıraktığı için dünyanın sınırına ilişkin (T4.462), o yüzden de dejenere, anlamsız önermelerdir.

Saçma önermeler ise dilin sınırları dışına çıkan önermelerdir. Wittgenstein'a göre kimi felsefi önermeler bu kategoriye girer: "Felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, saçmadır. Bu yüzden de bu soruları hiçbir şekilde yanıtlayamayız, ancak saçmalıklarını saptayabiliriz. Filozofların çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamamıza dayanır." (T4.003) Metafizik, yani doğaötesi önermeler de saçmadır: "Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden -yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan birşeyden- başka birşey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi doğaötesi birşey söylemeye kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlamamış olduğunu göstermek." (T6.53) Ancak, hemen belirtelim ki, bir önermeyi saçma diye nitelemek onun anlaşılmaz ya da önemsiz olduğunu söylemek değildir. Bu tür önermeler "gösterilebilir olanı" "söylemeye" çalıştıkları için saçmadır. Ve belki de asıl önemli olan tam da sanat, metafizik, etik ve estetiğin, kısaca "mistik

olanın" "söylemeye" çalıştığı ama "dilegetiremediği", yani "dile getirilemeyen ama gösterilebilir" olandır. "Asıl önemli olan bu kitapta söyle(ye)mediklerimdir" derken Wittgenstein bunu kastetmiş olsa gerek.

Şaşırtıcı bir biçimde, *Tractatus*, kendi önermelerinin de saçma olduğunu belirterek biter: "Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdırlar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür -onlarla -onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.)" (T6.54) "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı." (T7) Şaşırtıcı olmakla birlikte tutarlı bir sondur bu; çünkü eninde sonunda *Tractatus* da dilin ve dünyanın sınırlarını çizmeye çalışmış, böylece "söylenebilir olanın" dışına çıkmıştır. "Söylenebilir olanın" dışına çıkıldığında ise "söylenecek" birşey yoktur, o halde orada "susmak" gerekir.

4. Mantıkçı Pozitivizm ve Carnap

Çevre'ciler, bir bakıma Wittgenstein gibi, felsefeyi bir takım doktrinler bütünü olarak değil, bir etkinlik olarak görür. Onlar tartışmalar yoluyla kimi tezlerini sürekli eleştiriye tabi tuttukları için, mantıkçı pozitivist felsefe durmadan evrilen ve sanıldığından daha parçalı bir görünüm arzeder. Bu bakımdan, mantıkçı pozitivizmden sözedildiğinde herkesi bağlayan ayrıntılı ve sistematik bir bütünden çok, ortak kimi tavır, yöntem ve genel ilkeler, Nusret Hızır'ın deyimiyle bir zihniyet anlaşılmalıdır. Bunların başında (1) metafizik-karşıtı bir tavırla, bu tavrın üzerinde temellendiği doğrulamacı anlam kuramı ile anlamlılığın ölçütü olarak doğrulanabilirlik ilkesi ile (2) bir yöntem olarak dilin mantıksal analizi gelir. Aşağıda önce bu iki maddede sözü edilen zihniyeti açımlayacak, sonra da Wittgenstein'ın etkisini, nitelik ve boyutunu tartışacağız.

4a. Anlam, Doğrulama, ve Doğrulanabilirlik

"Dünyaya ilişkin bilgiyi nasıl elde ediyorum?" sorusu, filozofları çağlar boyu uğraştıran, onları kamplara bölen sorulardan biridir. Empiristler bu soruya genellikle "algıyla", ya da "duyu organlarının bize sağladığı duyumlarla ya da izlenimlerle" diye yanıt verirler. Onlara göre mantıksal ve matematiksel bilginin dışında kalan her türlü bilginin kaynağı algı, duyum, izlenim, deneyim ya da gözlemdir; doğuştan bilgi ya da ide olanaksızdır. Bu konuda mantıkçı pozitivistler empirist (özellikle Humecu-Machçı empirist) geleneği büyük ölçüde sürdürürler. Mantıkçı pozitivizmin geleneksel empirizmden en önemli farklılığı, bilgi sorununa daha çok anlam ve mantıksal analiz açısından yaklaşmasıdır. Schlick bu farklılığı özlü bir biçimde ifade eder: Bilim doğruluğun, felsefe ise anlamın aranması olarak tanımlanmalıdır. Anlam sorunu mantıkçı pozitivistleri Wittgenstein'ın etkisiyle dilin mantıksal analizine götürmüş, böylece geleneksel empirizm onların elinde dil ve anlam kuramına ağırlık veren, felsefi problemleri dilsel problemler olarak gören bir felsefeye dönüşmüştür.

Mantıkçı pozitivist anlam kuramı doğrulamacılık olarak bilinir ve doğrulanabilirlik ilkesinden özenle ayırdedilmelidir. Doğrulamacı anlam kuramı, adından da anlaşılacağı üzere, bir önermenin anlamının ne olduğunu, bu anlamın nereden geldiğini açıklamaya çalışır; doğrulanabilirlik ilkesi ise bir önermenin anlamlı olup olmadığını saptamaya yarayan bir ölçüttür.

Doğrulamacı görüşe göre anlam birimi sözcük değil, bütün bir önermedir. Oysa Hume gibi geleneksel empiristler bir önermenin anlamlı olabilmesi için o önermenin içinde geçen kavramların anlamlı olması gerektiğini, kavramlarınsa ancak bir ideye karşılık geliyor iseler anlamlı sayılabileceklerini savunmuşlardır. Başta Carnap olmak üzere mantıkçı pozitivistler ise bir kavramın anlamını bu şekilde doğrudan vermenin gerekli olmadığını söylemişlerdir. Bir kavram, o kavramın içinde yeraldığı önerme doğrulanabiliyorsa, kavram da önerme de anlamlıdır (doğrulanabilirlik ilkesi), çünkü Schlick'in ünlü deyişiyle, *bir önermenin anlamı onun doğrulanma yöntemidir* (doğrulamacı anlam kuramı). Mantıkçı pozitivistler için bu yöntem özünde deneyime, gözleme başvurmaktır. Örneğin, "vazo gül dolu" önermesini doğrulamak için vazoya bakabilir, gülleri koklayabiliriz. Önermenin anlamı, onun doğru olup olmadığını saptamak için başvurduğumuz bu tür işlemlerden ibarettir. Dolayısıyla, bir önermenin anlamı ile o önermenin hangi koşullar altında doğru (ya da yanlış) sayılacağı arasında yakın bir ilişki vardır. Önermenin doğruluğunu saptamak için yapacağımız şeyler o önermenin anlamını da oluşturur. Carnap *Aufbau*'da Wittgenstein'ın terimleriyle konuşarak şöyle der:[8]

"Bir önermenin anlamı, zorunlu biçimde varolan değil, tasavvur edilebilir bir olgu bağlamını dilegetirmesi gerçeğinde yatar. Eğer bir görünüşte önerme tasavvur edilebilir bir olgu bağlamını dile getirmiyorsa, anlamı yoktur; sadece görünüşte önermedir. Önerme bir olgu bağlamını dilegetiriyorsa her durumda anlamlıdır; bu olgu bağlamı varsa doğru, yoksa yanlıştır. Bir önermenin doğru olup olmadığını bilmeden önce bile anlamlı olduğunu bilebiliriz. Eğer bir önerme sadece daha önceden tanınan ve bilinen kavramlar içeriyorsa, anlamı onlardan kaynaklanır. Öte yandan, bir önerme yeni bir kavram (...) içeriyorsa, anlamı belirtilmelidir. Bu amaçla, önermenin doğru sayılması ("doğru olması" değil) için varsayılması gereken *deneyimsel* koşullarla yanlış sayılması için gereken koşulları belirtmek gerekli ve yeterlidir." (abç)

Bir önermenin anlamı o önermenin deneyimle doğrulanma yönteminden ibaretse, deneyime dayanarak hiçbir şekilde doğrulanamayan önerme anlamsız olacaktır.[9] İşte mantıkçı pozitivizmin ünlü *doğrulanabilirlik ilkesi* budur. Deneyimle doğrulanabilen, yani olgusal içeriği olan önermeler anlamlı, doğrulanamayan, yani olgusal içerikten yoksun önermeler ise anlamsızdır. Burada sözü edilen deneyim, mümkün deneyimdir. Başka bir deyişle, bir önermenin anlamlı sayılabilmesi için gereken deneyime gerçekten sahip olmamız gerekmez, o deneyimin ilkece mümkün olması yeterlidir. Örneğin, "yandaki odada içi gül dolu bir vazo vardır" önermesi, gidip bakma-

sak da, orada gerçekten gül dolu bir vazo olmasa da anlamlıdır, çünkü istersek odaya gidip bakabilir ve önermeyi ya da değilini doğrulayabiliriz. p gibi bir önermenin anlamlı olabilmesi için, p'nin ya da değilinin ilkece doğrulanabilir olması gerekli ve yeterli şarttır. Bir önerme dünyanın mümkün bir halini betimlediği, dolayısıyla olgusal bir içeriğe sahip olduğu için doğrulanabilmekte, yani anlamlı olabilmektedir. Şu halde, doğrulanabilirlik ilkesi doğrulamacı anlam kuramının doğrudan bir sonucudur ve anlamlı önermeleri anlamsız önermelerden ayırmaya yarayan bir ölçüt işlevi görür.

Carnap anlamsız önermeleri iki gruba ayırır: (1) İçinde "anlamsız" kavramlar geçtiği için anlamsız olan önermeler, (2) Dilin mantıksal sentaksını ihlal eden önermeler. Onun örneklerini kullanırsak, "Mutlak görelidir", "Kendinde-şey bilinemez" ya da "Dünyanın özü maddedir" gibi önermeler birinci gruba girer çünkü bu önermelerin hangi deneyimsel koşullar altında doğru, hangi koşullar altında yanlış sayılacağını saptamak olanaksızdır. O yüzden "mutlak", "kendinde-şey", "dünyanın özü" gibi kavramlar anlamsızdır. Burada anlatılmak istenen düşünceyi daha keskin biçimde şöyle de ifade edebiliriz. Diyelim ben "mırmızı" diye bir sözcük icat ettiğimi ve bununla dünyadaki bütün nesnelerin mırmızı olanlar ve mırmızı olmayanlar diye iki sınıfa ayrılabileceğini savunuyorum. Ama, diyorum, mırmızının özelliklerini deneyimle saptamak ilkece ne yazık ki olanaksız. Bu durumda doğrulanabilirlik ilkesine göre, içinde bu kavram geçen hiçbir önerme anlamlı olamaz.

Öte yandan, yine Carnap'ın örneğini verirsek, "Sezar asal bir sayıdır" önermesi ikinci gruba giren anlamsız önermelerdendir. Bu önerme her ne kadar bize anlamlı gelse ve dilin gramer kurallarına uysa da anlamlı değildir, çünkü "asal olma özelliği" ancak ve ancak sayılara atfedilebilir, insanlara değil. Dolayısıyla olgulara ilişkin doğru ya da yanlış hiçbirşey söylemeyen bu önerme aslında sözde/sahte bir önermedir. Carnap "bu tür önermeler dilin mantıksal sentaksını ihlal eder" derken bunu kastetmektedir. Dilin mantıksal sentaksından bir sonraki bölümde ayrıntılı biçimde sözedeceğiz.

Birinci gruba giren örneklerden de anlaşılacağı gibi, doğrulanabilirlik ilkesinin en önemli sonucu metafizik önermelerin anlamsız sayılması olmuştur. Metafizik önermeler, tanımı gereği fizik-ötesi, algı-ötesi olduğu ölçüde gözlem ya da deneyimle doğrulanabilmesi ilke itibarıyla imkansız olduğundan anlamsızdır. Nitekim Carnap metafiziği "Tüm deneyimin dışında ya da ötesinde olan birşeyin bilgisini temsil etmek iddiasında olan bütün önermelere *metafizik* diyeceğim; örneğin, şeylerin gerçek Özü, Kendinde-şeyler, Mutlak, vb. hakkındaki önermeler"[10] olarak tanımladıktan sonra doğrulanabilirlik ölçütünü kullanarak yargısını verir: Metafizik önermeler anlamdan yoksun içi boş sözcük dizileridir.

Metafizik önermelerin anlamsız olduklarını söylemek ilk bakışta oldukça şaşırtıcı gelebilir; çünkü "Dünyanın özü maddedir" gibi bir önerme, her ne kadar doğrulanamasa da anlamlı gibidir, bize birşey ifade eder. Sözgelimi "Gabildiguk dıgıl mıgıldır" gibi bir önermeden farklıdır. Mantıkçı pozitivistler bunun farkındadırlar. Onlar "Metafizik önermelerin anlamı yoktur" derken, bunların "bilişsel bir anlamı yoktur"

demek istemişlerdir. Başka bir deyişle, metafizik önermeler olgular hakkında birşey ileri sürmez, dünyanın mümkün bir halini temsil etmezler. Dolayısıyla ne doğru ne de yanlıştırlar. Bu bakımdan bilişsel anlamları yoktur. Ama dilin sadece temsil değil, aynı zamanda ifade işlevi de vardır: duygularımızı, ruh halimizi, eğilimlerimizi ifade etmek gibi. İşte metafizik, tıpkı şiir gibi, ya da gülmek gibi, bir takım duygu ya da eğilimlerimizi, yani genelde hayata olan tavrımızı ifade eder. Örneğin, birci metafizik felsefe uyumlu bir yaşamın ifadesi olarak görülebilir.[11] Benzer biçimde, sanat, kural koyucu olduğu ölçüde etik ve estetik de bilişsel açıdan anlamsız olmakla birlikte, sadece ve sadece duygu, heyecan ve eğilimlerimizi ifade etme açısından anlamlıdır (emotive meaning). Metafizik bu bakımdan sanat ve dinden farklı değildir. Çünkü bunların hepsi hayata karşı aldığımız tavrın bir ifadesidir. Aslında metafizikçi, tıpkı bir sanatçı gibi, dünya karşısında duyduğu hayranlık, korku, şaşkınlık gibi duygularını dilegetirmekten öte birşey yapmaz. Şu farkla ki, metafizikçi müzik yeteneği olmayan bir müzisyen, şiir yazma yeteneği olmayan bir şairdir.[12]

Metafizik, sanat, etik ve estetik bir kenara bırakıldığına göre, doğrulanabilirlik ilkesi açısından sadece matematiksel ve mantıksal önermelerle bilimsel önermeler anlamlıdır. Bu Hume'un çatalının modern bir ifadesi, Kant'ın sentetik a priori önermelerinin reddidir. Bilimsel önermeler olgusal içeriğe sahip, olgular hakkında -doğru ya da yanlış- birşey söyleyen empirik önermelerdir. Anlamlı olmalarının sebebi budur. Ama anlamlı olmak aynı zamanda dünya hakkında bilişi vermek demektir. Bilişisiz bilgi olamayacağına göre, empirik bilim dışında hiçbir etkinliğin bilgi ürettiği söylenemez. Bilgi bilimin tekelindedir, onunla özdeştir. Bu sonuç, hiç kuşkusuz, mantıkçı pozitivistlerin tam da ulaşmak istedikleri sonuçtur. Doğrulamacı anlam kuramıyla bilimin bilgi veren, bilgi üreten tek etkinlik sayılması temellendirilmiş olur. Böylece mantıkçı pozitivist felsefe, bilimi felsefi bir anlayışın çıkarabileceği en yüksek noktaya çıkarmıştır.

Mantıkçı pozitivistlerin yukarıda özetlediğimiz görüşlerinde Wittgenstein'ın etkisi ne ölçüdedir? Sanıyorum, önermelerin iki-kutupluluğu ilkesini, mantıksal ve matematiksel önermelerin içi boş totolojiler olduğu ve sadece bilimin dünyayı betimlediği görüşünü, felsefeyi bir etkinlik olarak görmeyi, dilin mantıksal analizinin önemini, birçok felsefi problemin aslında bir dil problemi olduğu görüşünü, mantıkçı pozitivistler Wittgenstein'a borçludurlar. Bunun yanısıra Çevre'ciler doğrulamacı anlam kuramı ile metafiziğin anlamsızlığı görüşünü de Wittgenstein'a atfederler.[13] Gerçi, Wittgenstein *Tractatus*'ta (bkz. T6.53) metafizik tümcelerin saçma olduğunu açıkça söylemiştir ama çok farklı bir gerekçeyle ve farklı bir anlamda. Hatırlanacağı gibi, Wittgenstein'da metafiziğin saçmalığı söyleme-gösterme ayrımına dayanır. Wittgenstein'a göre metafizik, dünyanın sınırlarını aşmaya çalıştığı, yani söylenemeyen hakkında birşey söylemeye çalıştığı için saçmadır, yoksa Çevre'cilerin iddia ettiği gibi deneyimle doğrulanabilir olmadığı için değil. Wittgenstein, içinde büyük olasılıkla metafiziğin de yeraldığı "mistik olanın" varlığını kabul eder ve önemser. Oysa mantıkçı pozitivistler için "mistik olan" ya sınırları kalın çizgilerle bir an önce belirlenmesi ve böylece olumsuz etkisi dışarda bırakılması gereken, ya da aslında gerçek-

te varolmayan bir alandır. Nitekim mantıkçı pozitivizmin önemli isimlerinden Otto Neurath ikinci seçeneği benimser ve *"Tractatus*'un sonuç tümcesi, 'Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı', en azından gramer itibarıyla yanıltıcıdır. Sanki üzerine konuşulamayan "birşey" varmış gibi," der.[14] Oysa Wittgenstein'ın tavrı mantıkçı pozitivistlerinkine taban tabana zıttır. Varolmamak bir yana, "mistik olan" bir insanlık halidir. *Etik Üzerine Konuşmalar*'da şöyle diyor Wittgenstein:[15]

Benim bütün eğilimim ve inanıyorum ki Etik ya da Din üzerine yazmaya ya da konuşmaya çalışan her insanın eğilimi dilin sınırlarına çarpmaktır. Hapisanemizin duvarlarına bu çarpışımız tamamen, mutlak biçimde umutsuzdur. Etik, yaşamın nihai anlamı, mutlak iyi, mutlak değerli hakkında birşey söyleme tutkusundan kaynaklandığı ölçüde, bilim olamaz. Söyledikleri hiçbir şekilde bilgimize bir katkı yapmaz. Ama bu, insan zihnindeki derin bir saygı duymaktan kendimi alamadığım bir eğilimin işaretidir ve bununla hayatta alay etmem.

Doğrulamacı anlam kuramına ve doğrulanabilirlik ilkesine gelince; *Tractatus*'ta bunlara en yakın düşen görüşler olarak şunları görüyoruz: "Bir tümceyi anlamak, o doğru olduğunda, neyin olduğu gibi olduğunu bilmektir." (T4.024) ve "'p'ye doğrudur (ya da yanlıştır) diyebilmek için, 'p'ye hangi koşullarda doğru diyeceğimi belirlemiş olmam gerekir, böylelikle de tümcenin anlamını belirlemiş olurum." (T4.063) Ama Wittgenstein'ın bu sözleri ile Carnap'ın yukarda aktardığımız doğrulamacı görüşleri arasında önemli farklar vardır. Bir defa, her ikisi de bir tümcenin anlamını o önermenin doğruluk koşullarıyla özdeşleştirmekle birlikte, Carnap'ta koşullar deneyimsel/gözlemsel koşullardır. Wittgenstein ise bu koşulların ne tür koşullar olduğunu bize söylemez. Dahası, Wittgenstein ile Carnap'ın temel tümceden aynı şeyi anladıkları da kuşkuludur. Daha önce belirttiğimiz gibi, Wittgenstein'a göre bir tümcenin doğruluk değeri onu oluşturan temel tümcelerin doğruluk değerlerinin bir fonksiyonudur. Ne var ki, Wittgenstein bize temel tümcenin ne olduğunu söylemez. Gerçekten de, *Tractatus*'ta bir tek temel tümce örneğine raslayamayız. "Şu şey kırmızıdır" türünden bir tümce bile Wittgenstein'a göre temel tümce sayılamaz, çünkü bu tümceden o şeyin sarı olmadığı çıkarsanabilir. Dolayısıyla, "Şu şey kırmızıdır" tümcesi "Şu şey sarıdır" tümcesinden mantıksal açıdan bağımsız değildir. Oysa Wittgenstein temel tümcelerin birbirlerinden mantıksal yönden bağımsız olduğunu açıkça yazmıştır (bkz. T5.134). Benzer biçimde, Wittgenstein 'nesne'ye de örnek vermez. Bildiğimiz, nesnenin yalın olduğudur (bkz. T3.26). Demek ki, "kare", "ırmak", "kalem" gibi şeyler tanım yoluyla bileşenlerine ayrılabildiği ölçüde, Wittgenstein'ın "nesne" dediği şeyler olamazlar. Bundan şu sonuç çıkıyor. Wittgenstein'ın tek bir örneğini vermediği temel tümce ve nesneden kastettiği, bir mantıkçı pozitivistin bunlardan ne anladığı ile uzaktan yakından ilintili değilken bile, ona tümcelerin deneyim ya da gözlem yoluyla doğrulanabilirliği görüşünü atfetmek son derece yanlış olur. Wittgenstein *Tractatus*'ta hep bir "metafizikçi" gibi konuşur. *Tractatus* açıkça dilegetirilebilir olanın sınırlarını çizerek, dilegetirilemez olanı gösterir bize, bu anlamda "me-

tafiziktir". Nitekim Çevre üyeleri ile, en çok da Carnap ile Wittgenstein arasındaki metafiziğe, dine, ve genelde felsefi problemlere karşı alınan tavra ilişkin derin görüş ayrılıkları Carnap, Schlick ve Waismann'ın Wittgenstein'la yaptığı toplantılarda açıkça su yüzüne çıkmıştır.[16]

4b. Dilin Mantıksal Analizi

Mantıkçı pozitivistlerin dile ve dilin mantıksal analizine görülmemiş bir önem ve işlev yüklediklerini biliyoruz. Bunun temel sebebi, onların felsefi problemleri bir dil problemi olarak görmeleridir. Felsefi bir problem ne anlamda bir dil problemidir? Dilin mantıksal analizinden ne kastedilmektedir? Kanımca Çevre'cilerin bu sorulara verdikleri yanıtlar mantıkçı pozitivizmin en özgün ve en heyecan verici yanını oluşturur. *"Dilin mantıksal analizi"* deyince akla Carnap gelir, çünkü bu alandaki kuramsal çalışmaları neredeyse tek başına o yürütmüştür. 1934 yılında yayınladığı oldukça teknik bir kitap olan Dilin Mantıksal Sentaksı'nda *(The Logical Syntax of Language)* bu çalışmalarını bir senteze ulaştırmış ve buradaki görüşlerinden ömrünün sonuna dek pek fazla sapmamıştır. Bir yıl sonra yayınladığı *Felsefe ve Mantıksal Sentaks (Philosophy and Logical Syntax)* aynı görüşlerin teknik olmayan bir ifadesidir.

Dilin mantıksal analizi için gereken temel ayrım üst-dil (meta-language) ve konu-dili (object-language) ayrımıdır. Bu ayrımı birkaç örnekle açıklayalım. "Kar beyazdır", konusu dil-dışı bir nesne, yani kar olan, bize karı anlatan konu-dilinden bir tümcedir. "'Kar beyazdır' tümcesi iki sözcükten oluşur" tümcesi ise kar hakkında değil, dilsel birşey, yani "Kar beyazdır" tümcesi hakkındadır, dolayısıyla üst-dilden bir tümcedir. (Sözü edilen tümcenin tırnak içinde ifade edilmesinin sebebi budur. Dilsel birşeyden sözedebilmek için o şeyi -tümce, terim, ya da ifadeyi- tırnak içine almak yaygın ve kullanışlı bir yöntemdir.) Carnap *Dilin Mantıksal Sentaks*'ında üst-dil ve konu-dili ayrımını yapar ve incelemesinin nesnesi durumunda olan dile konu-dili, konu-dilinin sentaktik yapısı ve formları hakkında sözettiği dile sentaks-dili adını verir. Dolayısıyla, sentaks dili bir üst-dildir. Carnap'ın ele aldığı konu-dili doğal değil, yapay ve formel-mantıksal bir dildir; sentaks-dili ise kısmen yapay ve formel-mantıksal bir dildir.

Bir üst-dil üç bölümden oluşabilir: sentaks, semantik, ve pragmatik. Sentaks esas olarak im (işaret) ya da sembollerin formları, aralarındaki ilişkiler, ve bunları düzenleyen kurallarla uğraşır. Sentaks sembollerin yorumundan, bunların formel olmayan anlam ve içeriklerinden bağımsızdır; sentaksta anlamdan sadece ve sadece formel olarak, yani semboller arası ilişkileri düzenleyen kurallara uygunluk olarak sözedilebilir. Semantik ise imlerle imlenen şeyler arasındaki ilişkilerle ilgilenir. Dolayısıyla semantik bir dil yorumlanmış, sembollerin ne anlama geldiği belirtilmiş bir dildir. Geniş anlamda (formel olmayan) anlam ve imlem, doğruluk, semantiğin konusudur. Pragmatik ise semboller, sembollerin semantik özellikleri, ve tüm bunların (birey ya da topluluklarca) kullanımları arasındaki ilişkilerle uğraşır. Carnap üst-dile sentaks-

dili derken, bu üst-dilin esas itibarıyla yukarıda açıkladığımız anlamda sentaktik bir dil olduğunu belirtmektedir.

Carnap konu-diline alt tümcelere konu-dili tümceleri (ya da gerçek konu-dili tümceleri), sentaks-diline ait tümcelere sentaktik tümceler adını verir.[17] Mantıksal sentaks (ya da Carnap'ın eskiden kullandığı deyimle metamantık) ise konu-dilinin formel teorisinden başka birşey değildir ve doğallıkla sentaks-diline aittir. Carnap mantıksal sentaksı şöyle tanımlıyor: "Bir dilin mantıksal sentaksı o dilin dilsel formlarının formel teorisidir -o dili düzenleyen kurallarla bu kurallardan çıkan sonuçların geliştirilmesinin sistematik bir anlatımıdır."[18] Bir teorinin formel olması demek sentaktik bir teori olması demektir.

Modern mantıktaki gelişmeler mantık sistemlerinin de tıpkı bir dil gibi ele alınabileceğini göstermiştir. Örneğin, klasik önermeler mantığı bir dizi sembolden, oluşum ve dönüşüm kurallarından ibaret formel bir sistem olarak görülebilir. O halde mantığın, mantık kurallarının kendisi de sentaksın bir parçası sayılabilir. "Mantıksal sentaks" kavramı mantıkla sentaks arasındaki işte bu birliği ifade eder.

Mantıksal sentaksın konusu olan dile konu-dili dendiğini ve (formel) dilden, oluşum ve dönüşüm kurallarını içeren bir kurallar sisteminin anlaşıldığını gördük. Şimdi "dilin mantıksal sentaksına" daha yakından bakabiliriz. Belli bir dil-sisteminin (buna S adını verelim) oluşum kuralları S'nin sembollerinden bu kurallara uygun olarak nasıl tümce oluşturulabileceğini belirler, ve S'nin oluşum kurallarının bütünü "S'nin bir tümcesi" ifadesinin örtük bir tanımını verir. Dönüşüm kuralları ise bir takım tümcelerden (öncüllerden) başka bir tümceye (sonuca) o kurallara uygun olarak geçmemizi sağlar. S'nin dönüşüm kurallarından elde edilen tümceler S sisteminin sonuçlarıdır ve bu kurallar bütünü "p tümcesi q, r vb. tümcelerin S içinde sonucudur" (consequence) ifadesini örtük biçimde tanımlar. Görüldüğü gibi, "tümce" ve "sonuç" ifadeleri tamamen formel bir şekilde, anlam ve yorumdan bağımsız olarak tanımlandıkları için sentaktik terimlerdir. Bu terimlerin yardımıyla mantıksal sentaksın diğer tüm terimleri tanımlanabilir. Bunların başında "geçerli" (valid) ve "geçersiz" (contravalid) terimleri gelir. Carnap'ın tanımları şöyle: "Boş öncüller kümenin sonucu olan bir tümceye geçerli denir"[19]. Yani hiçbir öncül kullanmadan sırf dönüşüm kuralları yardımıyla elde edilen tümceler geçerli tümcelerdir. "pv~p" böyle bir tümcedir. "Belli bir dil sistemindeki 'A' tümcesi, bu sistemin her tümcesi 'A'nın sonucuysa geçersizdir."[20] Başka bir deyişle, bir tümceden o dil sistemindeki diğer tüm tümceler elde edilebiliyorsa, o tümce geçersizdir. "p.~p" buna bir örnektir.

Dikkat edilirse, totoloji ile geçerli, çelişme ile geçersiz önermelerin kaplamları örtüşmektedir. Ancak arada önemli bir fark vardır. Daha önce totoloji ve çelişmeyi Wittgenstein'ın yöntemiyle doğruluk tabloları yardımıyla tanımlamıştık. Ama "doğru", "yanlış" semantik kavramlardır. Dolayısıyla totoloji ve çelişme orada semantik olarak tanımlanmıştı. Oysa geçerli ve geçersiz önermeler tamamen sentantik olarak, sadece ve sadece dönüşüm kuralları yardımıyla tanımlanmıştır. Carnap bu iki gruptan birine giren tümcelere belirli (determinate) tümce, diğer tüm tümcelere ise belirsiz (indeterminate) tümce adını verir.

Konu-dili bir mantık ya da matematik dili olabileceği gibi, bir bilim dili de olabilir. Örneğin, Newton mekaniğini alalım. Her kuram gibi Newton mekaniği de birtakım terim ve tümcelerden oluştuğuna göre, bir dil olarak ele alınabilir. Dolayısıyla, Newton kuramının dili, konu-dili ve bu dil hakkında sözeden bir sentaks-dili şeklinde ikiye ayrılabilir ve Newton'un üç hareket yasası ile evrensel çekim yasası dönüşüm kuralları olarak düşünülebilir. Bu kurallar fiziksel niteliktedir ve mantıksal ya da matematiksel nitelikteki dönüşüm kurallarıyla karıştırılmamalıdır. Bu amaçla Carnap mantıksal-matematiksel dönüşüm kurallarına L-kuralları, fiziksel nitelikte olanlara ise P-kuralları adını verir. Diğer Çevre'ci felsefeciler gibi Carnap'ın da bir empirist olduğu gözönüne alınırsa, herhangi bir dilin ya mantıksal-matematiksel ya da empirik-fiziksel bir dil (ya da ikisinin bir karışımı) olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu da, herhangi bir dil kuralının ya bir L-kuralı ya da bir P-kuralı olması demektir. (Kuşkusuz, bir dilde her iki türden kurala yer vardır.) Kuralların böylece iki gruba ayrılması daha önce sözünü ettiğimiz sentaktik terimlerin bu ayrıma uygun olarak yeniden tanımlanmasını ve sınıflandırılmasını gerektirir. Önce "sonuç" terimini kolayca L-sonucu ve P-sonucu olarak ayırabiliriz. Şimdi Carnap'ın bir örneğiyle bunu görelim:[21]

T1: A cisminin kütlesi 3 gramdır.

T2: B cisminin kütlesi 6 gramdır.

Bu iki tümceden şu iki sonucu çıkarabiliriz:

S1: B'nin kütlesi A'nınkinin iki katıdır.

S2: A ve B'ye aynı kuvvet etki ederse, A'nın ivmesi B'ninkinin iki katı olur.

S1 sonucu bir L-sonucudur çünkü bu çıkarım için sadece L-kuralları yeterlidir. Oysa S2 konucunu elde etmek için L-kuralları yanısıra P-kurallarına da ihtiyaç vardır. Nitekim, ancak elimizde Newton'ın F=ma şeklinde ifade edilen hareket yasası varsa bu sonucu çıkarsayabiliriz.

Benzer bir ayrımı tümcelere de uygulayabiliriz: L-geçerli, P-geçerli; L-geçersiz, P-geçersiz. (Bkz. aşağıdaki tablo)

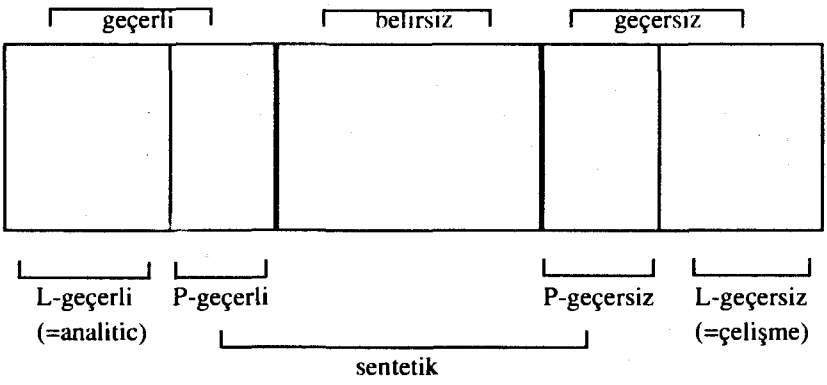
Genel terimler	**L-terimleri**	**P-terimleri**
sonuç	L-sonucu	P-sonucu
geçerli	L-geçerli (analitik)	P-geçerli
geçersiz	L-geçersiz (çelişik)	P-geçersiz
belirli	L-belirli	
belirsiz	L-belirsiz (sentetik)	

Bu terimlerin tanımları şöyle:

Boş bir öncüller kümesinin L-sonucu olan tümcelere *L-geçerli* ya da *analitik* tümceler denir. Bir tümcenin L-sonucu olması demek sadece ve sadece L-kuralları (yani mantıksal-matematiksel kurallar) ile elde edilmesi demektir. Geçerli olup da L-geçerli olmayan tümcelere *P-geçerli* tümceler denir. Geçerli bir tümcenin elde edil-

mesinde P-kuralları (yani fiziksel kurallar) da gerekiyorsa, o tümce P-geçerli olmaktadır. A, geçerli bir tümce olsun. Tanıma göre A boş bir öncüller kümesinin sonucu olduğuna göre, bu kümeye o dil sistemine ait herhangi bir tümce eklediğimizde de, A bu dolu kümenin sonucu olacaktır. O halde, geçerli bir tümce, o dildeki her tümcenin sonucudur. Belli bir dil sistemindeki 'A' tümcesi, bu sistemin her tümcesi 'A'nın L-sonucuysa, *L-geçersiz*dir. Geçersiz olup da L-geçersiz olmayan tümcelere ise *P-geçersiz* tümceler denir. L- ya da P-geçerli olan tümcelere *L-belirli*, ne L-geçerli ne de P-geçerli olan tümcelere *L-belirsiz* ya da *sentetik* denir.

Böylece felsefe tarihinde uzun zamandan beri kullanılmakta olan "analitik", "sentetik", "çelişkili" gibi terimler empirist felsefe ile çatışmayacak bir biçimde ve mantıksal bir kesinlikle tanımlanmış olmaktadır. Bir dilin bütün önermeleri bu tanımlar yoluyla açık ve net olarak sınıflandırılabilir:[22]



Yukarıdaki sentaktik tanımlar bir tümcenin formel ya da mantıksal içeriğini tanımlama olanağını sağlar. Herhangi bir T tümcesinin bütün sonuçlarını bir kümede toplayalım. Bu kümedeki bazı tümceler geçerli olabilir. Bunlar her tümcenin sonucu olduğu için bir kenara atılabilir. İşte geriye kalan önermeler kümesi T tümcesinin formel ya da mantıksal içeriği olarak düşünülebilir: "Verilen bir tümcenin geçerli olmayan sonuçları kümesine, o tümcenin içeriği denir."[23] Carnap'a göre, bir tümcenin içeriği o tümcenin formel (mantıksal) anlamını temsil eder. Bir tümceyi duyduğumuzda ya da okuduğumuzda bizde çağrıştırdığı düşünce ve imgelerin, o tümcenin formel anlamıyla hiçbir ilgisi yoktur. Onlar olsa olsa psikolojinin konusuna girer, mantıksal sentaksın değil.

Formel-mantıksal içerik kavramından yola çıkarak iki tümcenin aynı anlama gelmesi açıklığa kavuşturulabilir. Carnap bu amaçla eşgeçerlilik kavramını ortaya atar: "Aynı içeriğe sahip iki tümceye *eşgeçerli* tümceler denir."[24] İki tümcenin içeriği aynı olduğuna göre, biri diğerinin sonucu demektir. Dolayısıyla, şöyle de denebilir: birbirlerinin sonucu olan iki tümce eşdeğerlidir, yani aynı formel-mantıksal anlama sahiptir. Kendileri tümce olmayan iki ifadenin aynı anlama sahip olmalarını, Carnap

eşanlamlılık terimiyle karşılar: "İki ifadeden birini içeren herhangi bir tümcenin içeriği, o ifade diğer ifade ile değiştirildiğinde aynı kalıyorsa, bu iki ifade *eşanlamlıdır* denir."[25] Sözgelimi, "2+3" ile "1+4" eşanlamlı iki ifadedir çünkü herhangi bir tümcede bu iki ifadeden birinin diğeri yerine kullanılması o tümcenin içeriğini değiştirmez. "İçerik", "eşgeçerlilik", "eşanlamlılık", Carnap'ın mantıksal sentaks dediği dilin mantıksal analizi kuramının en önemli kavramlarındandır; bunların hepsi de sentaktik kavramlardır ve Carnap'a göre mantıksal sentaksın amacı her türlü tümceyi bu tür kavramlar yardımıyla mantıksal bir kesinlik ve açıklıkla analiz etmek, ne türden bir tümce olduğunu saptamaktadır. Sentaktik kavramları kullanarak yürütülen sentaktik analiz sonucu elde edilen tümcelerin kendileri de sentaktik nitelikte olacaktır. "Şu tür önermeler P-geçerlidir", "Şu iki tümcenin içeriği aynıdır, dolayısıyla bunlar eşgeçerlidir" ve benzeri tümceler sentaktik tümcelerdir. İşte Carnap'ın üst-dile (yani sentaks diline) ait tümceler dediği sentaktik tümceler böyle tümcelerdir. O yüzden, Carnap bir dilin mantıksal sentaksından, o dilin ifade ve tümcelerinin yapısının "katıksız analitik kuramı" diye sözeder.[26]

Buraya kadar, Carnap'ın, konu-dili üst-dil ayrımından ve dilin mantıksal sentaksından ne anladığını anlatmaya çalıştık; konu-diline giren tümcelere gerçek konu-dili tümceleri, sentaks-diline ait tümcelere sentaktik tümce dendiğini ve bununla neyin kastedildiğini gördük. Gerçek konu-dili tümceleri genelde fizik, kimya, biyoloji, psikoloji, sosyoloji, iktisat gibi empirik bilimlerin tümcelerinden oluşur. Bu tümceler konusu *dil-dışı* nesneler, olgular, kısaca dünya olan ve gerçek bilgi veren tümcelerdir ve bu yüzden gerçek konu-dili tümceleri adını alırlar. Öte yandan, kimi tümceler vardır ki bunlar formları itibarıyla gerçek konu-dili tümcelerine, içerikleri itibarıyla sentaktik tümcelere benzerler. Carnap bunlara sözde ya da *sahte* (pseudo) *konu-dili tümceleri* der.[27] Ona göre geleneksel felsefenin birçok tümcesi bu sınıfa girer: şeyler duyu-verilerinden oluşur; şeyler atomlardan oluşur; sayılar sınıfların sınıfıdır; sayılar fiziksel değildir; zaman süreklidir; zaman tek boyutludur; mekan üç boyutludur; mekan Öklidyendir; mekan Öklidyen değildir, vb. Mantıksal sentaksın bir amacı da bu tür tümcelerin mantıksal analizini yaparak onların "sahte" niteliğini açıklığa kavuşturmaktır. Bu felsefe açısından son derece önemlidir çünkü Carnap'ın iddiasına göre birçok felsefi problem sahte-problem, birçok felsefi tümce sahte konu-dili tümcesidir. Bunlar gerçek bir sorun ya da nesne hakkında konuşuyormuş gibi görünen, aslında bir konu-diline ait tümceler hakkındaki tümcelerdir. İşte mantıksal sentaktik analizin işlevi sahte-problem ve tümcelerin bu gerçek yüzünü açığa çıkarmaktır.

Bu söylediklerimizi Carnap'ın örnekleriyle somutlamaya çalışalım. Sayıların fiziksel şeyler olmadığını iddia eden bir felsefeci düşünelim. Bu felsefeci sayıların, fiziksel şeylerin tersine, uzayda yer kaplamadığına ve ağırlıklarının olmadığına dikkat çekmek için "Beş fiziksel bir şey değil, bir sayıdır" demiş olsun. (Buna A tümcesi diyelim.) Görünüşte bu tümce beş sayısının bir özelliğini dilegetirmektedir; tıpkı "Beş tek bir sayıdır" tümcesinde (buna B diyelim) olduğu gibi. A tümcesi konusunun sayılar ve onların özellikleri olduğu izlenimini vermektedir. Dolayısıyla, formu itibarıyla bir konu-dili tümcesine benzemektedir. Ama Carnap'a göre sözkonusu

tümce aslında beş sayısı hakkında değil, "beş" sözcüğü hakkındadır, dolayısıyla içeriği itibarıyla sentaktik bir tümcedir. Peki bunu nasıl anlıyoruz? Yanıt basit: "'Beş' bir şey-sözcüğü değil, sayı-sözcüğüdür" tümcesi (buna da C diyelim) A ile eşgeçerlidir, yani aynı içeriğe sahiptir. O halde, A aslında sahte bir konu-dili tümcesidir. Diğer bir deyişle, "Beş sayısı fiziksel bir şey mi yoksa başka türden bir şey midir" sorusu sahte bir sorudur. A tümcesi, Carnap'ın deyişiyle, maddi konuşma modunda yarı-sentaktik bir tümcedir (quasi-syntactic sentence of the material mode of speech). C tümcesi, A'nın sentaktik karşılığı olup formel konuşma modundadır (formal mode of speech). B ise gerçek bir konu-dili tümcesidir. Bu üç tür tümceyi bir tablo halinde gösterirsek:[28]

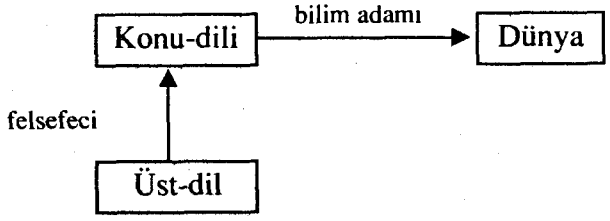
1. Konu-dili tümcesi	2. Sahte konu-dili tümcesi =yarı-sentaktik tümce	3. Sentaktik tümce
	Maddi konuşma modu	Formel konuşma modu
"Beş tek sayıdır."	"Beş fiziksel bir şey değil, bir sayıdır.",	"'Beş' bir şey-sözcüğü değil bir sayı-sözcüğüdür."

Geleneksel pozitivistlerle maddeci filozoflar arasındaki kavga bir başka sahte-problem örneğidir. "Şeyler gerçekte nedir?" sorusuna pozitivistler (pozitivistlerin duyumcu olanları) duyu-verisi, maddeciler atom diye yanıt verir. Carnap'a göre her iki yanıt da maddi modda söylenmiş yarı-sentaktik, yani sahte konu-dili tümcesidir ve yanıltıcıdır. "Şeyler duyu verilerinden oluşur" şeklindeki yarı-sentaktik tümce formel modda şöyle ifade edilebilir: "İçinde şey-adı geçen her tümce, içinde duyu-verisi-adı geçen bir tümce sınıfıyla eşgeçerlidir." Benzer biçimde, "Şeyler atomlardan oluşur" şeklindeki yarı-sentaktik tümce formel modda ifade edildiğinde şöyle olur: "İçinde bir şey-adı geçen her tümce, fiziğin bazı betimleyici ifadelerini ve uzay-zaman koordinatlarını içeren bir tümceyle eşgeçerlidir."[29] Başlangıçta çelişik ve uzlaşmaz gibi görünen pozitivist ve maddeci görüşlerin, böylece pekala uzlaşabilir olduğu ortaya çıkar. Görüşlerin formel moda tercüme edilmesi, *kavganın aslında şeyler hakkında değil, şeyleri betimlemek için kullanılacak dil hakkında olduğunu* göstermiş olur.

Carnap'ın ünlü *Hoşgörü İlkesine* (Principle of Tolerance) göre, felsefeci de bilim adamı da kullanacağı konu-dilini özgürce seçebilir: "Herkes kendi dilinin kurallarını ve dolayısıyla mantığını istediği gibi seçmekte özgürdür."[30] Bir başka yerde de şöyle yazıyor Carnap: "Dil formları konusunda her açıdan tam bir özgürlüğe sahibiz. Gerek tümcelerin oluşum kuralları gerekse dönüşüm kuralları serbestçe seçilebilir."[31] Hoşgörü İlkesini yukarıdaki örneğe uygularsak şöyle söyleyebiliriz: pozitivistlerle maddeciler arasındaki kavga gereksizdir, çünkü taraflar diledikleri dili seçmekte ve şeyleri duyu-verileri terimleriyle ya da fiziksel-dil ya da şey-dili terimleriyle betimlemekte özgürdür. Bu kavgada "doğru taraf" ya da "doğru görüş" yoktur. Betimleyici

dilin (terimlerin ve dil kurallarının) seçimi eninde sonunda bir uzlaşım meselesidir. (Bu yüzden Carnap Otobiyografisinde "Dil Formlarının Uzlaşımsallığı İlkesi" ifadesini "Hoşgörü İlkesi" ifadesine yeğlediğini belirtir.) Uzlaşımsallık ilkesinin kabulüyle sonu gelmez gibi görünen kimi felsefi tartışmalar son bulur.

Carnap örnekleri çoğaltarak, metafiziğin, bilgibilimin, varlıkbilimin, kısaca tüm geleneksel felsefe problemlerinin sahte-problemler, bunları yanıtlamaya yönelik tüm geleneksel felsefi görüşlerin sahte-tümceler olduğunu göstermeye girişir. Geleneksel felsefenin alternatifi, felsefeyi bir üst-dil etkinliği olarak görmektir. Diğer bir deyişle, *aslında felsefe konusu dünya değil, dil olan bir uğraştır;* felsefeciler sadece ve sadece seçtikleri konu-dili üzerine konuşmaya özen göstermelidirler. Carnap *"Sentaks Tezi"* adını verdiği bu görüşünü şöyle özetler: "Saçma olmayan tüm felsefi önermeler sentaktik önermelerdir, ve bu yüzden dilsel formlarla uğraşır".[32] Bu bakımdan sentaks kurallarını çiğnemeyen tüm felsefi tümceler üst-dile, yani sentaks diline ait tümcelerdir. (Bkz. şekil 3)



Şekil 3

Felsefenin gerçekte ne olduğunun anlaşılması ve sahte-problemlerin felsefeden kovulmasıyla bilimsel felsefe olanaklı hale gelir. Bilimsel sorular iki türlüdür: bunlar ya empirik sorulardır ya da bilim dilinin mantıksal yapısına ilişkin sorular. Birinci tür sorular dil-dışı nesneler hakkında, konu-dilinde ifade edilen ve yanıtları bilim adamlarınca bilinen yöntemlere aranan sorulardır. Bu tür sorulara verilen yanıtlar gerçek konu-dili tümcelerini oluşturur. İkinci tür sorular ise bilimsel felsefenin (=mantıkçı pozitivist felsefenin) kapsamına girer:[33]

"Empirik bilimlere bırakılabilecek empirik soruları dışarda bırakırsak, felsefecinin uğraşının bilimsel sayılabilecek kısmı mantıksal analizden ibarettir. Mantıksal sentaksın amacı, mantıksal analiz sonuçlarının tam ve kesin bir şekilde ifade edilebileceği bir dili, bir kavram sistemini yaratmaktır. Bilimin mantığı, yani bilime ait tümce ve kavramların mantıksal analizi felsefenin yerini almalıdır, çünkü bilimin mantığı bilim dilinin mantıksal sentaksından başka birşey değildir."

"Böylece görüyoruz ki, belli bir bilimsel kuramı mantıksal açıdan incelediğimizde ya da yargıladığımızda, bu *mantıksal analizden* çıkan sonuçlar *sentaktik tümceler* olarak ifade edilmelidir."

Bilimsel felsefenin konusu bilimin kavram ve tümceleri olduğuna göre, bilimsel felsefenin başlıca amacı bu kavram ve tümce yapılarını açıklığa kavuşturmaktır. Bu doğrultuda mantıksal sentaks bilimsel tümceler hakkındaki, en genel ifadeyle söylersek, tümceler hakkındaki tümcelerin inşası kuramıdır.

Mantıksal sentaksa ait tümcelerin hangi dilin tümcelerinden sözettiği açıkça belirtilmelidir. Sözedilen dil, genel olarak dil de olabilir belli türden bir dil de; oluşum ve dönüşüm kuralları önceden saptanmış yapay bir dil de olabilir belli bir bilim dili de. Carnap'a göre tüm felsefi tümceler dile görelidir. Bu tez *"felsefi tümcelerin dile göreliliği"* olarak bilinir.[34] Tümcelerin maddi modda ifade edilmesinin temel sakıncası bu göreliliğin gözardı edilmesidir. Felsefede birçok karışıklığın altında bu yatar çünkü hangi dile göreli olduğu belirtilmeyen felsefi tümceler aslında anlamsızdır. Oysa formel sentaktik konuşma modu, sözedilenin dil olduğunu, hakkında konuşulan dilsel ifadelerin hangi dile ait olduğunu açıkça ortaya koyar. Geleneksel pozitivistlerle maddeciler arasında şeylerin gerçek niteliği konusundaki tartışmada gördüğümüz gibi, görüşlerin formel sentaktik moda tercüme edilmesi, pozitivist görüşün duyu-verisi dilini, maddeci görüşün ise fiziksel-dili/şey-dilini tercih ettiğini gösterir. "Şeyler atomlardan oluşur", "Şeyler duyu-verilerinden oluşur" tümceleri aslında konu-dilinin sentaktik yapısına ilişkin farklı kuralları ifade eder, felsefecinin, görüşlerini dilegetirmek amacıyla kullanmak istediği dilin hangi terimlerle inşa edileceğini belirtir.

"Felsefi tümcelerin dile göreliliği" tezi, Carnap'ın daha önce sözünü ettiğimiz mantıksal sentaksın bir dilin kavram ve tümcelerinin "katıksız analitik kuramı" olduğu şeklindeki görüşüyle yakından ilintilidir.[35] Felsefi bir tümce belli bir dile, Carnap'ın deyişiyle belli bir dil formuna göreli olarak ifade edildiği ve böylece sentaktik bir tümce haline geldiği için "analitiktir". Formel modda ifade edilmiş sentaktik bütün felsefi tümceler "analitik" üst-dil tümceleridir. Ancak, burada bir noktaya dikkat etmek gerekir. "Mekan Öklidyendir" gibi aslında sentaktik nitelikteki felsefi bir tümcenin analitik olması ile "pv~p" gibi konu-diline ait bir tümcenin analitik olması arasında fark vardır. İkinci tümce belli bir dil içinde boş bir öncüller kümesinin L-sonucu olması anlamında analitiktir. Oysa birinci tümce hiçbir dile göreli olarak ifade edilmediği için "anlamsızdır" ve dile görelilik tezine göre "belli bir dil formu hakkında bir önerme olarak yeniden yorumlanmalıdır; bu durumda önerme, sözkonusu dil formunun Öklidyen geometrinin aksiyomlarını içerdiği şeklinde (analitik üst-dilsel) bir iddia halini alır."[36] Bu anlamda, "Mekan Öklidyen değildir" tümcesi de "analitiktir"; şu farkla ki mekan hakkında farklı kurallara (Öklidyen olmayan aksiyomlara) göre konuşmayı önermektedir.

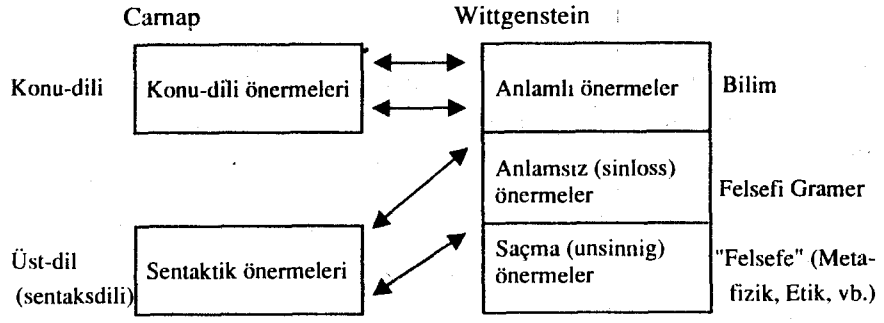
Özetlersek, Carnap'a göre bütün tümceleri üç grupta toplamak mümkündür: 1) Gerçek konu-dili tümceleri. Bunlar empirik bilimlerin tümceleridir. Dünya hakkında -doğru ya da yanlış- (enformasyon anlamında) bilgi verirler. 2) Sentaktik tümceler. Bunlar "analitik" üst-dil tümceleridir. Konu-dilinin hangi kurallara göre inşa edileceğini belirtir. 3) Sahte konu-dili tümceleri. Bunlar formları itibarıyla birinci grup, içe-

rikleri itibarıyla ikinci grup önermelere benzer. Geleneksel felsefenin birçok tümcesi sahte konu-dili tümcesidir, ve mantıksal sentaktik analizin amacı bu tür tümceleri formel moda tercüme ederek onların sentaktik karşılığını açığa çıkarmaktır. Carnap formel mod-maddi mod ayrımını, sadece ve sadece sahte konu-dili tümceleri için yaptığını özenle vurgular. Gerçek konu-dili tümceleri ile sentaktik tümceler ne maddi moddadır ne de formel modda. Sahte konu-dili tümceleri ise ne soyut ne somut hiçbir nesne hakkında olmadığından ne doğrudur ne yanlış. Coffa'nın deyişiyle, bunlar "seçilen dil formuna ilişkin taahhütler" olarak anlaşılmalıdır. Carnap'ın sentaktik yönteminin, özünde, sahte konu-dili tümcelerinin gerçek niteliğini açıklayan bir kuram olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu kuramın çerçevesini üç temel tez çizer. Metamantık tezi felsefenin bir üst-dil etkinliği olduğunu, felsefecinin sadece ve sadece konu-dili hakkında konuşması gerektiğini vaazeder. Hoşgörü İlkesi, felsefecinin (ya da bilim adamının) kullanacağı konu-dilinin kurallarını istediği gibi seçmekte özgür olduğunu söyler. Ve nihayet felsefi tümcelerin göreliliği tezi, felsefi bir tümcenin anlamlı olabilmesi için bir dile göreli olarak ifade edilmesi gerektiğini belirtir.

Carnap'ın mantıksal sentaks kuramı Tractatus'tan ne ölçüde etkilenmiştir, ondan hangi bakımlardan ayrılır? Carnap Wittgenstein'a olan borcunu cömertçe dilegetirir:[37]

"Sentaksla bilimin mantığı (ya da onun deyişiyle "felsefe") arasındaki yakın bağlantıyı ilk kez Wittgenstein göstermiştir. Özellikle, mantığın formel doğasını açıklığa kavuşturmuş, sentaksın ispat ve kurallarının, sembollerin anlamına hiçbir gönderme yapmaması gerektiğini vurgulamıştır. Dahası, metafizik ve etiğin sözde-tümcelerinin sahte-tümceler olduğunu göstermiştir. Ona göre felsefe 'dilin eleştirisidir', işi bilimin (doğa biliminin) kavram ve tümcelerinin, yani bizim terminolojimizde, bilimin mantığının ve 'fikirlerin mantıksal açıklığıdır'. Wittgenstein'ın bakış açısı Viyana Çevresi tarafından temsil edilmiş ve daha da geliştirilmiştir, ve kitabın bu bölümünde [son bölüm olan "Felsefe ve Sentaks"ı kastediyor. Y.N.] onun fikirlerine büyük ölçüde borçluyum."

Wittgenstein'ın metafizik ve etik konusundaki düşüncelerini ve doğrulamacı görüşle olan ilişkisini daha önce tartışmıştık. Burada bizi daha çok ilgilendiren, Wittgenstein'ın Carnap'ın mantıksal sentaks kuramına etkisi. Wittgenstein'ın, dilin bütün tümcelerini üç grupta topladığını hatırlayalım: doğa biliminin anlamlı tümceleri, anlamsız (sinloss) analitik (totolojik) tümceler, saçma (unsinnig) tümceler. Carnap bu ayrımı ciddiye alarak aslında iki dilden, yani konu-dilinden ve üst-dilden sözetmenin daha doğru olacağı sonucuna varır.[38] Sentaks kurallarına uyan her tümce -ister gerçek konu-diline ister üst-dile ait olsun- anlamlıdır. Birinci gruba giren empirik bilimlerin tümceleri doğrulanabilir nitelikte olduğundan, ikinci gruba giren tümceler ise "analitik" olduğundan anlamlıdır. Bunların dışındaki tüm önermeler anlamsızdır. Sanıyorum, Carnap'ın sınıflandırması Wittgenstein'dan esinlenmiştir. (Bkz. şekil 4)



Şekil 4

Şu farkla ki, Wittgenstein'ın "sinloss" tümceleri Carnap'ın "anlamlı" fakat "analitik" sentaktik tümcelerine, "unsinnig" tümceler "anlamsız" (metafizik?) tümcelere dönüşmüştür. Her iki felsefeciye göre de, "sinloss"/"analitik" tümceler dünya ve olgular hakkında hiçbirşey söylemez. Ne var ki, Carnap Wittgenstein'ın "söyleme-gösterme" ayrımına ve tümcelerin kendi mantıksal formlarını gösteremeyecekleri şeklindeki görüşüne bütünüyle karşıdır. Ona göre bir dilin tümcelerinin mantıksal formu büyük bir kesinlik ve açıklıkla bizzat o dilin içinde dilegetirilebilir. Mantıksal sentaksın ve sentaktik tümcelerin inşası pekala mümkündür, Carnap *Dilin Mantıksal Sentaksı*'nda bunu başardığını savunur.

Carnap Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki kendi tümcelerini "saçma" olarak nitelemesini de eleştirir, çünkü bu niteleme metafizikle Wittgenstein'ın T6.54'te sözünü ettiği "felsefi açımlama" arasındaki kategorik farkı yokeder. Oysa Carnap'a göre, "felsefi açımlama" bilim dilinin mantığından ibarettir. Bilim dilinin mantığının tümceleri ise anlamsız ya da saçma değil, düpedüz "analitiktir"; bu yüzden Wittgenstein metafizikle bilimin mantığı arasındaki sınırı çiğnemiştir.

Kanımca iki düşünür arasındaki en önemli fark, (en azından *Tractatus* bağlamında) bu noktada ortaya çıkar. Carnap Wittgenstein'ı tutarsız bulur; Wittgenstein hem "söylenemez olan" konusunda susmalı der, hem de koca bir kitap yazar. "Söylenemez olan" gerçekten söylenemezse, bu konuda (Wittgenstein'ın yakın arkadaşı Frank Ramsey'in deyişiyle) ıslık da çalamayız! Yok eğer oturup koca bir kitap yazılabiliyorsa, "söylenemez olan" pekala söylenebilir demektir. Söylenmeye değer herşeyi bilim (ve bilimin mantığı) söyleyebilir. Bunun için (Wittgenstein'ın "das Höhere" dediği) metafiziğe, dine, sanata ya da etiğe ayrıcalıklı ve yüksek bir yer tanımaya gerek yoktur. (O ayrıcalıklı konum bilime aittir.) Carnap metafizik konusunda Wittgenstein'la aralarındaki farkı Otobiyografisinde şöyle anlatıyor:[39]

"Daha önce, Çevre'de Wittgenstein'ın kitabını okurken onun metafiziğe olan tavrının bizimkine benzediğini düşünmüştüm yanlışlıkla. Kitabındaki mistik olan hak-

kındaki önermelerine yeterince dikkat etmemiştim, çünkü onun bu konudaki düşünce ve duyguları benimkinden çok farklıydı. Bu konudaki tavrını ancak onunla kurduğum kişisel temas sayesinde daha iyi anlayabildim. Sanıyorum, metafizik konusundaki ikircikli tavrı, kişiliğindeki derinden ve acıyla hissettiği daha temel bir iç çatışmanın özel bir görünümüydü."

Gerçekten, büyük ölçüde, Carnap bir bilim adamı, *Tractatus*'un yazarı olarak Wittgenstein ise bir metafizikçi gibi düşünür. 20. yüzyılın bu iki yüksek tepesini birbirinden ayıran derin uçurum herşeyden çok metafiziktir.

NOTLAR

* Aksi belirtilmediği sürece, bu yazıdaki bütün Wittgenstein alıntıları *Tractatus*'tan (Çev. Oruç Aruoba, B/F/S yayınları, İstanbul 1985) yapılmıştır.

1. B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Simon and Schuster, New York, s.147.

2. Agy., s.205.

3. Formel bir sistem, formel bir dil, çıkarım ya da dönüşüm kuralları ve/veya aksiyomlardan oluşur. Formel bir dil ise alfabe adını verdiğimiz bir dizi sembolden ve hangi sembol dizilerinin tümce sayılacağını belirleyen oluşum kurallarından meydana gelir. Çıkarım ya da dönüşüm kuralları bir tümceden diğerine geçişi sağlar. Bir dilin formel olması demek sembollerinin yorumlanmamış olması demektir.

4. Bu şekil için bkz. K. T. Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Univ. of California Press, Berkeley, 1969, s.20

5. Wittgenstein'ın formdan ne anladığını kestirmek kolay değildir. Wittgenstein sadece şunu söyler: form yapının olanaklılığıdır (T2.033).

6. Bu şekil için bkz. Fann., s.24.

7. Agy., s.25.

8. R. Carnap, *The Logical Structure of the World* (Aufbau), Univ. of California Press, Berkeley, 1928/1969, s.325. Bu pasajda Wittgensteinci söylem çok belirgindir.

9. Totolojik (analitik) önermelerle çelişmeler doğrulanabilir değil, ispatlanabilir önermelerdir. Carnap'a göre bunlar da anlamlıdır.

10. R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, London, 1935, s.15.

11. Agy., s.29.

12. R. Carnap, "The Elimination of Metaphysics", *Logical Positivism* (ed. A. J. Ayer) içinde, Free Press, New York, 1959, s.80.

13. R. Carnap, "Remarks by the Author (1957)", *Logical Positivism* içinde, s.146.

14. O. Neurath, "Sociology and Physicalism", *Logical Positivism* içinde, s.284.

15. Wittgenstein'dan alıntıyı yapan: K. T. Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, s.28.

16. Bkz. R. Carnap, "Intellectual Autobiography", *The Philosophy of Rudolph Carnap* (ed. P. Schilpp) içinde, Open Court, Le Salle, 1963, s.26-29.

17. R. Carnap, *Logical Syntax of Language*, Kegan Paul, London, 1937, s.284.

18. Agy., s.1.

19. R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, s.48.

20. Agy., s.49.

21. Agy., s.52.

22. Agy., s.55.

23. Agy., s.56.

24. Agy., s.57.

25. Agy., s.58.

26. R. Carnap, "Intellectual Autobiography", s.53.

27. R. Carnap, *Logical Syntax of Language*, s.285 ve *Philosophy and Logical Syntax*, s.60.

28. Bu tablo ve örnek için bkz. R. Carnap, *Logical Syntax of Language*, s.285-286.

29. Bu ifade ve örnek için bkz. agy., s.301.

30. R. Carnap, "Intellectual Autobiography", s.55.

31. R. Carnap, *Logical Syntax of Language*, s.xv.

32. R. Carnap, *Unity of Science*, Kegan Paul, London, 1934, s.38.

33. R. Carnap, *Logical Syntax of Language*, s.xiii ve 7.

34. Agy., s.299; *Philosophy and Logical Syntax*, s.78.

35. Bu noktanın ayrıntılı bir tartışması için bkz. A. Coffa, "Carnap's Sprachanschauung Circa 1932", *PSA 1976*, Vol.2, s.205-241.

36. Agy., s.234.

37. R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax, s.282.

38. Carnap'ın, konu-dili ile üst-dil arasındaki ayrımı ve bu ayrımın önemini Gödel ve Tarski'ye borçlu olduğunu hatırlatalım.

39. R. Carnap, "Intellectual Autobiography", s.27.

Denkel, Arda (1992). "Hayvan İletişiminde Anlam." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 83-95.

HAYVAN İLETİŞİMİNDE ANLAM[1]

ARDA DENKEL

I

İletişim anlamlılığın deneysel boyutunu ortaya koyduğu tek ortam olmasa da, başlıcasıdır. Kendiliklerinde gözlemlenebilir şeyler olmayan anlamlar, gözlemlenebilir olan kimi şeylerle tutarlı bir bağlantı içinde olduklarından içrek koşulları serimlemeye yararlar. Pek çok başka hayvan türü gibi insan da, evreni algılayışına bir tepki olarak iletişimsel davranış biçimleri sergiler; kendi türündeki başka bireylere istek ve inançlarını iletmek için anlamlar ve gözlemlenebilir şeyler arasındaki bağlantılardan yararlanır. Bir birey belli bir ortamda fiziksel bir durumu serimleyerek bunun belirli bir anlama gelmesini sağlarken bir başkası da bunu anlar.

Locke, anlamlılığın varlık nedenini ve onun söylenimlerle bağlantısını açıklarken insanlar olarak iletişime duyduğumuz gereği gündeme getiriyor. Ona göre dilin varlık nedeni, durmaksızın karşılaştığımız pratik iletişim gereksinimidir. Böyle bir gereksinimin karşılandığı bağlam içinde söylenimler üretiliyor ve onların anlamları varlık buluyor; içrek düşüncelerimizi başkalarınca bilinir kılma niyetimiz söylenim dediğimiz davranışlarla eyleme dökülüyor. Locke'un anlam kuramının ayrıntılarına girmeden, onun üstünde durduğu bir noktaya değineceğim. Bu filozof dilsel iletişimde kullandığımız söylenimlerin (ve bunların kendi anlamlarıyla olan ilişkilerinin) "doğal" olmadığını belirtiyor[2]. Eğer, diyor, söylenimler doğal olsalardı, birbirinden farklı diller bulunmaz, örneğin aynı nesne türü her insan topluluğunda aynı adla anılırdı. Oysa dilsel söylenimler istenççe gelişigüzel seçilip belli bir anlamla bağdaştırılıyor ve bu amaçla kullanılışları düzenli bir yerleşiklik kazanıyor. Locke burada insan dillerinin yapay niteliğini, ya da daha dar bir anlamda söylenecek olursa, dilin uzlaşımsallığını vurguluyor.

Özellikle insan dillerindeki anlamlılıkla ilgileniyor olsa da, Locke, iletişimi insanlar arasında gözlemlenen biçimiyle sınırlandırmadığı gibi, örneğin hayvanlar ara-

sında iletişim olamayacağı gibi bir şey de öne sürmemiştir. Böyle bir sav açıkça yanlış olurdu. Bununla birlikte, insanlar arasında varolan ve içine dili de alan bir iletişim türünün insanlar dışındaki ortamlarda gerçekleşmediği de doğrudur. Kendine özgü olup öbür türlerden ayırt edilmesi gereken ve yalnızca insanlarca ortaya konan bir iletişim biçimidir bu. Dil felsefesinin ana amacı da, işte bu iletişim bağlamında varolan anlamlılığı açıklamaktır. Ne var ki, insan iletişimini hayvanlarınkinden açık ve seçik ölçütlerle ayırt etmediğimiz sürece, her iki iletişimi tek bir kefeye koyarak betimleyen anlam kuramlarıyla sınırlı kalırız. İnsan iletişimindeki farklılığı saptamayı başaramayan böylesi kaba nedensel açıklama düzenekleri, Locke'un önderliğini yaptığı nedensel-iletişimsel yaklaşım biçimini gereksiz ve haksız yere gözden düşürüyor. Bu yazının amacı "yapay" olarak niteleyebileceğimiz iletişim biçimini "hayvansal" olanından ayırt eden bir ölçütü ele alıp geliştirmek. Önce, ilk olarak akla gelen, ancak onaylanamayacak bir ayrım ilkesini kısaca tartışmak istiyorum.

Dili doğal veri olmayan bir söylenimler dizgesi olarak kavrayabilir ve böyle bir aracı iletişim işlevinde kullanmayı başarabilen, insandan başka bir varlık bulunmadığını öne sürebiliriz. Buna karşılık hayvanların ortaya koydukları iletişim biçiminde söylenim işlevini taşıyan davranış ve serimlemeler birer doğal veri olarak içgüdüseldir. Niteliklerde ilk bakışta gözlemlenen bu farklılık, insan ve hayvanların iletişim biçimlerini ayırt eden şeyin sanki uzlaşımsallık-içgüdüsellik karşıtlığında yattığı izlenimini bırakıyor. Bu bir yanılsama, çünkü söz konusu karşıtlığın çizdiği sınır, aradığımız ayrımın dışına kayıyor.

Gözden kaçırılmaması gereken bir şey, insanlar arasındaki iletişimin büyük bir bölümünün dilin ve uzlaşımların dışında gerçekleştiğidir. Bunu biraz açımlayalım: İlk önce, insanlar olarak aramızda sürdürdüğümüz bilgi alış-verişinin hiç de küçümsenemeyecek bir bölümünün tıpkı hayvanlardaki gibi içgüdüsel doğal verilere dayandığını belirtebiliriz. Kızdığımızda bağırmamız, utandığımızda yüzümüzün kızarması, sıkıntımızı kaşlarımızı kaldırmakla belli edişimiz, buna örnek olarak sayılabilecek durumlardan yalnızca birkaçı. Tabii böylesi durumlar yapmayı istediğimiz ayrıma karşı-örnek oluşturan şeyler değiller. Çünkü insan ve hayvan iletişimi arasındaki ayrımı uzlaşım ve içgüdü temelinde çizmek, insanların uzlaşıma dayanan ve yüksek bir gelişkinlik kazanmış iletişim biçimi dışındaki bilgi alış-veriş yöntemlerini kullanmayacakları vargısını içermiyor. Yanılsamayı ortaya koyan asıl önemli nokta, insanların içgüdüsel ya da uzlaşımsal olmayan yollarla da iletişim yapıyor oluşları. İşte bu sonuncusu, uzlaşım-içgüdü karşıtlığını, istediğimiz ayrımı çizişte geçersiz kılıyor. Dili kuralına göre kullanarak yaptığımız iletişim yanısıra, bütünüyle dil ve uzlaşım dışı söylenimler kullanabildiğimiz gibi, "meramımızı" zaman zaman dilsel söylenimleri dildeki anlamları dışında kullanarak da anlatabiliyoruz.

Örneğin, bir haksızlık karşısında duyduğumuz sıkıntıyı duvara elle yaslanıp başımızı ardı ardına oraya vururmuş gibi yaparak ortaya dökebilir, bununla duygumuzu yanımızda bulunanlara en az dilsel ifade kadar güçlü bir biçimde iletebiliriz. Şimdi, söylenim işlevinde kullanabildiğimiz böyle bir davranış ne yerleşik bir uzlaşımdır, ne de kaşların kalkması ya da yüzün kızarması gibi kendiliğinden, içgüdüsel olarak

yapılan bir davranıştır. Öte yandan, örneğin, "Bütün gece uyumadım" diyerek yatağın rahatsız olduğu veya otelin çok gürültülü olduğu düşüncelerini iletebilmek gibi bir olanak da sözkonusudur. Burada da ne içgüdüler devrededir, ne de kullanılan dilsel söylenimler dildeki anlamlarını taşımaktadır. Bununla birlikte, içgüdülerin neden olduğu söylenimlerle yapılan iletişime göre bu her iki örnekte de dilsel iletişime doğaca çok daha yakın bir yapı ve nitelik seziyoruz. Her iki örnek de yalnızca insanların başarabildiği ve "yapay" diye adlandırdığımız türe giriyor. Biri gerçekten ağlayan, öbürüyse ağlama taklidi yapan kişilerin her ikisinin davranışının da onların üzüntü duyduğu anlamına geleceği söylenebilir. Ama bu iki durum arasında önemli bir fark var. Öncekinde ağlayan kişinin üzgün oluşunu, ağlamasının bu üzüntüye kanıt oluşturması dolayısıyla kavrıyoruz. Sonrakindeyse "ağlama" davranışının üzüntü mesajını veriyor olmasına karşın hiç de bir kanıt değeri yok. Tersine, böyle bir öykünme oyun olsun diye, veya birini aldatmak için, ya da yalnızca böyle bir mesaj iletmek için yapılıyor olabilir. Önceki kişinin bir iletişimde bulunduğu halde, bu iletişimi amaçladığı, ya da anlam üretmek gibi bir niyet taşıdığı söylenemeyecekken, sonrakinin bu amaçla davrandığı öne sürülebilir. Şimdi ele aldığımız bu iki durumu "Çok üzülüyorum" tümcesinin kullanıldığı bir üçüncüyle karşılaştırırsak, ikincinin üçüncüye birinciden çok daha yakın olduğunu göreceğiz. Çünkü her ikisinde de mesajı veriş biçimi bir kanıt oluşturmadığı gibi, iletişim kendiliğinden değil amaçlanmış bir eylem yoluyla gerçekleşiyor. Bir başka deyişle, ikinci ve üçüncü durumlar yapay iletişimi örneklendirirken, birincisi de hayvansal iletişime örnek oluşturuyor.

"Yapay" nitelenimiyle yalnız insanların gerçekleştirebildiği[3] dilsel/uzlaşımsal ve uzlaşım dışı iletişimi kapsadık. Bunu, söylenimin bir (amaçlanmamış) kendiliğinden davranış oluğu, ve ilettiği mesaja kanıt oluşturduğu hayvan iletişim biçimleriyle karşıtlık içinde saptadık. Sağduyu çerçevesinde ortaya çıkmış olan bu ölçütlere göre iletişimin dışına yayılan bir başka alanı daha, hayvansal iletişimle aynı ulama sokmak gereğindeyiz. Nasıl bir köpeğin hırlaması onun kızgın olduğu, ya da bir kedinin tüylerinin dikleşmesi onun korktuğu anlamına geliyorsa, bir vahanın varlığı orada su bulunduğu, Robespierre'in kesilmiş başı onun öldüğü, ve bir ağacın gövde kesidindeki iç içe halkalar da onun belli bir yaşta olduğu anlamındadır. Vaha, kesik baş ve iç içe halkalar birer söylenim değiller; ayrıca onların varlığı bir iletişim de oluşturmuyor. Bunlar doğal belirtiler. Yine de, önemli niteliklerinin ortak oluşu dolayısıyla hayvansal iletişimle doğal belirtileri birlikte düşünmek gereğindeyiz. Onların bütünüyle eş tutulup aynı öbeğin öğeleri olarak görülüp görülemeyecekleri, bu yazının geri kalan bölümlerinin başlıca konusunu oluşturacak. Sezgisel yoldan yaptığımız ayrımları ussal temellere oturtmaya çalışacağız.

II

Yukarıda sağduyu sezgisiyle belirleyip ayırt ettiğimiz şeyler arasındaki ilişkileri kısaca özetleyelim: Anlamı taşıyan gözlemlenebilir şeyin doğasına bağlı olarak, iç içe geçmiş üç öbekten sözedebiliyoruz. Anlamı taşıyan şeyin bir insan söylenimi ol-

duğu durumlardan oluşan öbek bunlardan birincisi ve en dar kapsamlısı. İnsanların ürettikleri her söylenimin bu öbeğe girmediğini gördük; öbeğe giren bir söylenimin özellikle yapay iletişime araç olan bir davranış olması gerekiyor. Daha ayrıntıyla bakıldığında bu öbeğin kendisinin de, iç içe geçen üç alt öbekten oluştuğu anlaşılıyor: Bunlar, en içte yer alan dilsel söylenimler öbeği, sonra onu kapsayan uzlaşımsal söylenimler öbeği, en dışta bulunup ikincisini de içine alan yapay iletişim söylenimleri öbeğinden oluşuyor. Her uzlaşımsal söylenimin dilsel olması gerekmez; selam vermek, trafikte dönüş işareti yapmak, çeşitli hakaret işaretlerinde bulunmak, bunu örneklendiriyor. Daha önce tartıştığımız gibi, her yapay söylenimin uzlaşımsal olmadığını da biliyoruz. Bu yazıda yapay söylenimler öbeği içindeki ayrımlarla ayrıntılı olarak ilgilenmeyeceğim.

Hayvansal iletişime araç olan söylenimler, yapay iletişim söylenimlerini de içine alan, oldukça geniş bir öbek oluşturuyor. Bu öbek içinde, yapay iletişimi çevreleyen iç içe çemberler biçiminde üç ayrı hayvansal iletişim türü düşünebiliyoruz. Bunların en ilkeli, dolayısıyla da en dışta kalanı, hayvanın salt fizyolojik koşullarını serimleyen davranış veya başka belirtileri kapsıyor: Kızamık olmuş bir insanın derisindeki kırmızı lekeler, hayvanlarda da görülen hastalık veya alerji semptomları, çiftleşme mevsiminde bu işe hazır duruma gelmiş hayvanlardaki belirtiler, örneğin kimi balıklarda bu süreci örgütleyen, derideki mavi lekeler, bu dıştaki çember içine giriyor. Bu alt öbeği oluşturan çemberse hayvanların duygusal tepkilerini davranış ve belirtilerle dışa yuran söylenimlere dayanıyor. Korku, öfke, sevecenlik, hoşnutluk, üstünlük iddiası gibi şeyleri serimleyen tüy dikleşmesi, hırlama, yalama, kuyruk sallama, vb. bunlar arasında. Son olarak, yapay iletişimin hemen dışına rastlayan çemberi, yani hayvanın içsel durumlarının değil de dış ortamdaki kimi koşulların bilişisini ileten davranış biçimlerini sayacağız. Bu çok özelleşmiş davranış biçimleri ancak kimi türlerde gözlemlenebiliyor. Arıların nektarın yerini ve niceliğini bildiren dansları, kuşların sahiplendikleri bölgeyi ilan eden ötüşleri ve kimi maymunlardaki özelleşmiş tehlike çığlıkları böyle davranışlardan.

Üçüncü, ve anlamlılıkla nitelenebilecek en kapsamlı öbek, hayvan iletişimini içine alıp, onun dışında geniş bir alana da yayılan doğal belirtilerden oluşuyor. Doğal belirtiler, canlılar arasındaki iletişimin dışında kalan, dolayısıyla söylenim olmayan anlam taşıyıcılardır. Bunlar daha önce de saydığımız örneklerdeki gibi herhangi bir fiziksel olgu, durum ya da olaydan meydana gelirler. Kuşkusuz hangi iç öbekte olursa olsun, anlamı taşıyan şey her durumda bir fiziksel olgudur: Böylesi olgular işlevlerine göre giderek daha karmaşıklaşan niteliklerle donatılmış olarak, bir anlam-evrimi hiyerarşisi sergiliyorlar.

Sağduyuya dayandırdığımız bu ayrımları artık analitik ölçütlerle pekiştirmenin zamanı geldi. Bu doğrultuda ortaya konmuş olan en önemli --ve değerli-- çabayı ele alacak ve bunu bir ölçüde geliştirmeye çalışacağım. Paul Grice, "doğal anlam" ve "yapay anlam" (kendisi bunu doğal-olmayan anlam diye adlandırıyor) kavramları arasındaki ayrımı belirgin ölçütlere dayandırmaya çalışmıştır.[4] Sağduyu planında onun yapay ve doğal anlamlardan kastettiği, bizim yapay iletişim dediğimiz ortam-

larda varolan anlamla, onu çevreleyen öbekler kapsamında ortaya çıkan anlamlılıktan başkası değil. Dolayısıyla, Grice'ın ayrımı açısından yapay anlamın iç bölümlenmeleri arasında bir farklılık öngörülmediği gibi, hayvan iletişimi ve doğal belirtiler aynı öbeğin düzeyce eşit ögeleri olarak kavranıyorlar: Ayrımı temellendiren analitik ölçütler hayvan iletişimini doğal belirtilerle aynı türe sokuyor. Böyle oluncaysa az önce değindiğimiz evrimsel hiyerarşiyi net bir biçimde görmek güçleşiyor. Söz konusu alt-ayrımları aynı ölçütler çerçevesinde belirlemeye çalışacağım.

Grice, ayrımına ölçüt olarak ikincil değerdeki başka nitelikleri de kapsayan başlıca iki özellik saptıyor. Bunları "alıntılanabilirlik" ve "oluşturuculuk" sözcükleriyle karşılayacağım. Önceki, aktarılabilir ya da tırnak içinde ifade edilebilir olmak anlamını taşıyor. Oluşturuculuk, İngilizce'de "factivity" ile dile gelen ve teknik içerik taşıyan bir kavram. Grice'a göre, bu özellikleri nasıl taşıdığına bağlı olarak, "X, r anlamındadır" gibi bir önerme ya doğal ya da yapay anlamlılık dilegetirir. Şimdi alıntılanabilirlik ve oluşturuculuğu açıklayalım. Alıntılanabilirlik, "X, r anlamındadır" gibi bir önermenin "X 'r' anlamını taşıyor" biçiminde ifade edilebilir olması, yani anlam önermesindeki anlamın alıntılanabilir olmasıdır. Bu niteliğin içerdiği şeylerden biri, aynı anlam önermesinin anlamı bir bireye yükleyerek ifade etmeye izin vermesi, yani "X, r anlamındadır"ın "X ile anlatılan (kastedilen) şey r idi" önermesiyle dile getirilebilmesi. Yine buna bağlı olarak içerilen bir şey de, sözkonusu X ve r'nin niyetli, yani belli bir amaçla üretildiğinin öne sürülebilir oluşu.

Grice'ın oluşturuculuktan kastettiği şudur: "X, r anlamındadır" gibi bir önerme bu özelliğe sahip olduğunda, onun doğru olması r'nin doğruluğunu mantıksal olarak içerecektir. Oluşturuculuğun tanınmasına yarayan ikincil bir nitelik de önermenin "X olgusu r anlamını taşıyor" biçiminde yeniden dilegetirilebilir oluşudur. Şimdi Grice'ın ayrımı nasıl oluşturduğuna bakalım: "X, r anlamını taşıyor" gibi, X ve r tikel olguları arasında ilişki saptayan bir önerme oluşturucu oluşuna karşılık dilegetirdiği anlam alıntılanabilir değilse, bu bir doğal anlam ifadesidir. Örneğin bir doğal anlam dilegetirişi olan "Bu vahanın varlığı burada su bulunduğu anlamına geliyor" önermesi doğruysa burada su bulunduğu da doğrudur. "Bu vaha burada su olduğu anlamına geliyor ama burada su yok" tutarsız bir önermedir ve fiziksel bir olanaksızlık dilegetirmektedir. Öte yandan "Bu vahanın varlığı 'Burada su var' anlamındadır" gibi bir alıntılama onaylanamaz. Bir doğal olgu olarak vahanın varlığı, örneğin üzerinde böyle bir şey yazan bir tabelanın varlığından çok farklıdır; burada vaha ile bu anlamı kastetmiş olan bir bireyden sözetmek olanaksızdır.

"X, r anlamını taşıyor" önermesi oluşturuculuk niteliğini taşımadığı halde onun dilegetirdiği anlam alıntılanabiliyorsa, o zaman Grice'a göre bu bir yapay anlam ifadesidir. "Bu davranış, ondan hoşlandığı anlamına geldi" önermesi doğru olsa da, davranışı yapanın o kişiden gerçekten hoşlandığını garanti edemez. Bir menfaat uğruna, ya da belli bir toplumsal baskı nedeniyle, ve gerçekte hiç mi hiç hoşlanmadığı halde böyle davranmış olabilir. Ayrıca önerme "Bu davranış 'Ondan hoşlanıyorum' anlamına geldi" biçiminde ifade edilmeye açıktır. Çünkü sözkonusu davranış kör bir doğal olgu değil, biri tarafından bir şey anlatmak amacıyla yapılmış bir eylemdir.

Grice'ın ayrımını temellendiren ölçütleri açıklarken bunları belirgin ve bu filozofun beklentilerine uygun bir biçimde serimleyen "ideal" örnekler aracılığıyla vermeye özen gösterdim. Anımsanacağı gibi, Grice'a göre hayvan iletişiminde üretilen anlamlılık bir doğal anlamlılıktır ve bunu dilegetiren bir anlam önermesi de aktarılabilir olmadığı halde oluşturucudur. Şimdi bu savın yanılgılı olduğunu göstermeye çalışacağım.

III

Hayvanlardaki iletişimi her bir alt öbek halkası için ayrı bir örnekle değerlendirelim: "Derisindeki bu pembe lekeler onun kızamık olduğu anlamına geliyor", "Karaburun'un (Bu kedinin) dikleşen tüyleri onun korktuğu anlamına geliyor", "Şu vervet maymununun haykırışı bir kartalın üzerine gelmekte olduğu anlamındadır". Daha önce de saptadığımız gibi, ilk anlam önermesi bir iç fizyolojik durumun, ikincisi bir ruhsal durumun, sonuncusu da bir çevre koşulunun iletilmesine araç olan anlamlılığı dilegetiriyor. Robespierre'in (ya da herhangi bir canlının) kızamık çıkarmasıyla giyotinden geçmesini karşılaştıralım. Başı gövdesinden ayrılmış bir Robespierre'in durumu kendisinin ölmüş olduğu anlamına geliyor; ancak bu bir iletişim veya söylenim durumu değil, çünkü bu anlama gelen şey artık bir canlı olarak anlam iletmiyor. Tıpkı yaşanan bir kuraklığın kötü hasat anlamına geldiği gibi, kesik kafa da sahibinin ölü olduğu anlamına geliyor. Robespierre kesilmiş kafasıyla halen canlı olmayı sürdüremez; bu bir fiziksel olanaksızlık. Oysa Robespierre teni üzerinde kızamığınkinin aynısı lekeler çıkardığı halde gerçekte kızamık olmayabilir. Belli bir iğne yaparak böyle hastalık belirtilerini gerçekte bu hastalığa yakalanmış olmadan elde etmek fiziksel ve teknik açıdan olanaklıdır. Gizlice verilecek böyle bir ilaç doktorlar dahil herkesi aldatabilecektir. Benzer bir biçimde mavi lekeler çıkaran balığın olası eşlerini yanıltacağını da düşünebiliriz. Kendisine bir adrenalin iğnesi yapacak olsa Karaburun da korkutulmadığı halde tüyleri dikilmiş olarak dolaşacak. Durumu gören insanlar ve başka kediler onun korktuğunu sanıp aldanacaklar. Vervet maymunları da benzer yanılgılara düşebilir. Bu maymun türü guruplar halinde ağaç tepelerinde yaşar. Üzerlerine, örneğin şahin veya kartal gibi, havadan gelen bir düşman gördüklerinde özel bir tehlike çığlığı atarlar. Bu çığlığı duyan tüm vervet maymunları, şahini görmeseler de hızla ağaçtan aşağı kayacaklardır. Bir maymunun böyle bir çığlığı gerçek bir tehlike olmadan atması çok daha kolayca olası: Burada sanrı yapıcı (halüsinatif) ilaçlar yanısıra maymunun bir algı yanılgısına düşmesi, örneğin uçuşan bir yaprağı şahin sanması da sözkonusu olabiliyor.

Bu her üç hayvan iletişimi bağlamında da, anlam önermesinin, dilegetirdiği anlamı mantıksal olarak içermediğini öne sürüyorum. Çünkü hayvan iletişimi ortamında, özel koşullar yaratarak, söylenimi onun anlamı olarak düşünülen şeyi varetmeden meydana getirebilme olanağı bulunuyor. Bu böyleyse, hayvansal iletişimde ortaya çıkan anlamlılıkta oluşturuculuk niteliği yoktur ve Grice'ın yargısı bu bağlamda yanlıştır. Bundan dolayı Grice için hayvanların iletişimini "yapay" sınıfına sokmak gibi

bir durum doğuyor mu? Böyle bir şey sözkonusu değil, çünkü hayvansal iletişim alıntılanabilirlik niteliğini göstermiyor. Karaburun'un dikleşmiş tüylerinin bu kedi tarafından anlatılmaya çalışılan bir şeyi göstermediği, ya da "Ben korktum" yazan bir kağıdınki gibi bir anlam taşımadığı açıktır. Burada saptadıklarımız doğruysa hayvansal iletişim ne yapay ne de doğal anlam taşıyor. Bu ikisi arasında kalan ve onlarla hem ortak hem de farklı yanları bulunan bir üçüncü kesim oluşturuyor. "Oluşturuculuk" dediğimiz niteliğin (belki Grice'ça da benimsenen) belli bir yorumu benim bu yargımı yadsıyarak hayvan iletişimini yine doğal anlamlılık içine alıyor. Bu yorumu tartışıp çürüteceğim.

IV

Bir anlam önermesi iki olgu (ve bunları ifade eden önermeler) arasındaki bir ilişkiyi dilegetiriyor. ("Olgu"nun kaplamına olay ve durumları da katıyorum.) Bu bağlamda önemli bir noktayı gözden kaçırmamak gerekir: Anlam önermeleri içerikleri kapsamında bulunup anlam olarak sundukları olgunun algısal bir betimlemesini vermezler: "X, r anlamındadır" r olgusunun deneysel bir betimlemesi değildir, çünkü böyle bir önermeyi doğru kılan koşullar içindeki r, betimlemesi yapılabilecek gibi deneysel olan bir veri değildir. Deneysel gözleme açık olan şey X'dir, ve r X'den çıkarsanmaktadır. Eğer durum böyle olmasaydı, deneysel gözleme açık olan bir r olgusu, "r" önermesinin doğruluğunu doğrudan gerektirir, oluşturuculuk anlamındaki gerektirme, yani "X, r anlamındadır"ın "r"yi mantıksal olarak içermesi, hiçbir önem taşımazdı. Doğal anlamın bir önem ya da değere sahip olması, dilegetirdiği anlamın doğrudan gözlem alanında bulunmamasına bağlıdır. Örneğin suyun varlığını doğrudan görmüyoruz ama vahayı görüyoruz; ateşi görmüyoruz ama dumanı görüyoruz; Robespierre'in idamını, yani öldürülüşünü görmüyoruz ama kesilmiş kafasını görüyoruz. Buralarda r'yi çıkarsıyoruz, çünkü X, r'ye işaret ediyor. Şu aşamada saptanması gereken bir başka önemli nokta da, r'nin doğruluğunun yalnızca X'ten çıkarsanamayacağı, X doğru olsa bile, r'yi tek başına doğru kılamaz: r'nin doğruluğu X'in ve "X, r anlamındadır"ın birlikte doğru oluşlarından çıkarsanıyor. Bu bağlamda anlam önermesini doğru kılanın ne olduğu ve bu doğruluğun bir içerme değeri taşıyıp taşımadığı konuları önem kazanıyor. Bu sonuncu noktaya ilişkin olarak ileri süreceğim görüş "tekilci" diye adlandırabileceğimiz bir yaklaşımla taban tabana karşıt düşecek. Önce tekilciliği betimlemek istiyorum.

Tekilciliğe göre "X, r anlamındadır" önermesi, tikel olarak düşüneceğimiz X olgusunun, yine tikel olan r'nin varlığı için bir yeterli koşul oluşturduğunu dilegetirmektedir. Bu önermenin doğruluğunu saptayan şey, (tikel) r olgusunun (tikel) X olgusuna neden olmasıdır. "Karaburun'un tüylerinin dikleşmesi onun korktuğu anlamındadır" önermesini doğru kılan şey, biz bunu ister bilelim ister bilmeyelim --zaten konu bilgibilimi ilgilendirmiyor-- kedideki ürpermeye gerçekten korkunun neden olmuş olmasıdır. Bu yaklaşıma göre anlam önermesinin kendi anlamı, veri olan tikel koşullarda ürpermenin ortaya çıkışının korkunun varlığını garanti ettiğidir. Böyle ti-

kel durumlardan sözedişte "anlamındadır" dilegetirişi, ya "nin nedenidir" ya da "nin etkisidir" içeriğini taşır. Dolayısıyla, eğer X'in r anlamında olduğu doğruysa, X'in r'yi içerdiği de doğrudur.

Tekilcilik açısından hayvan iletişimi oluşturuculuk ölçütü için bir sorun yaratmıyor. Özel olarak hazırlanan ve X'in nedeninin alışılageldiği gibi r olmadığı durumlarda oluşturuculuğun bozulduğunu öne sürmüştüm. Tekilcilik için böyle bir sonuç doğmuyor, çünkü bu bakış açısına göre, özel olarak hazırlanan durumlarda X'in nedeni r olmadığı için anlam önermesi yanlıştır. Bu tikel ürperme olayına neden olan şey eğer korku değil de Karaburun'a yapılan bir adrenalin iğnesi idiyse "Karaburun'un (bu kedinin) ürpermesinin nedeni onun korkmuş olmasıdır" önermesi gibi, onunla eşanlamlı olan "Karaburun'un (bu kedinin) ürpermesi onun korktuğu anlamındadır" önermesi de yanlıştır. Hayvancağızın ürpermesinin buradaki nedeni onun korkmuş olması değildi; dolayısıyla önermenin anlamı da bu değildi. Özel koşullar bağlamında X doğru olduğu halde r yanlışsa, X'in r'yi içerdiği doğru olmayacak, dolayısıyla X'in r anlamına geldiği de yanlış olacaktır. Bu koşullarda oluşturuculuğu dışlayan bir şey yok, çünkü bu durumlarda r'yi içerip içermediği söylenebilecek ("X, r anlamındadır" gibi) doğru bir önerme bulunmuyor.

Tekilci açıklama Grice'ın ayrım ve ölçütlerini yeni düzenlemeler gerektirmeden koruyor. Bu yönüyle özellikle ilk bakışta çekici görünebilir. Oysa yine bu açıklamanın derinlere giden güçlükleri de var. Bunlardan gündeme getireceğim ilk sorun bilgibilimsel. Oluşturuculuk niteliğinin bilgiye ilişkin bir şey olmadığını yadsımayı amaçlamıyorum. Ayrıca tekilciliğin bilgiden bağımsız olarak nesnel olgulara ilişkin bir sav olduğunu da onaylıyorum. Ancak yine de bilgisel yönün bu bağlamda bütünüyle gözardı edilemeyeceğini düşünüyorum. Bilgiye ilişkin içerimleri dolayısıyla iletişimin her zamanki uygulamasına aykırı düşecek vargılar getiren bir yaklaşım oldukça ağır sorunlarla yüzyüzedir. Ortaya konması gereken şey şu: Tekilci açıklamaya inanacak olursak, hiçbir doğal anlam önermesinin doğru olduğunu bilmemize olanak kalmayacak! Bunun gerekçesini vermeye çalışayım. Yukarıda da açıkladığım gibi, bir anlam önermesini doğru kılan koşullar arasında r'yi deneysel gözlem olarak doğrulayan bir şey bulunmaz; eğer böyle bir şey bulunsaydı doğal anlam önermelerinin bir değeri olmazdı. Ayrıca tekilcilik, "X, r anlamındadır" önermesinin "X'in nedeni r'dir" biçiminde çevrilmesi gerektiğini öne sürüyor; X'in nedeni başka bir şey olduğunda önceki önermeyi yanlış kılıyor. Dolayısıyla bu görüş için X yalnızca r'nin varolduğu bir durumda r anlamına gelecek. Ne var ki r deneysel açıdan gizli kaldığı için onun varlığı bilinemeyecek, X'in nedeninin gerçekten r olduğu bilinemeyeceğinden de, anlam önermesinin doğruluğu bilinemez kalacaktır. Bir başka deyişle, X'lerin nedeni her zaman r'ler olmadığına göre, r'lerin algıya veri olmamaları yüzünden hangi X'lerin r'lerden geldiği bilinemeyecek, böylece de hangi doğal anlam önermesinin doğru olduğu anlaşılamayacak. Bu yaklaşıma göre doğal anlam önermeleri epistemik açıdan ya değersiz şeyler, ya da doğrulukları bilinemeyen şeyler.

Bir başka nokta iletişimin uygulamasına ilişkin. Yukarıda özel olarak yaratılan ve oluşturuculuk için güçlük çıkarttığını düşünmüş olduğum durumlarda X'in nedeni

konusunda durumu bilmeyen herkesin yanılacağını vurgulamıştım. Karaburun'u adrenalin iğnesiyle ürperttiğimiz bir durumda da, onu bu halde gören başka kedi, köpek, fare ya da insan, her bireyin, onun korktuğunu sanacağını söylemiştim. Bu kediyle hayvansal iletişim ortamında karşılaşanlar ondaki ürpermenin korku anlamına geldiğini düşünecekler. Kuşkusuz, tüm bu bireyler gerçek nedene ilişkin olarak aldanmış olacaklar. Oysa ki tekilciliğe göre bütün bu bireyler anlam hakkında da yanılıyorlar. Demek ki tekilcilik iletişim uygulamasındaki normal bireylerin yargısıyla çelişen bir sonuca ulaşmış oluyor. Herkes X'in her zamanki anlamını (r'yi) taşıdığını düşünürken tekilcilik bu durumlarda bir anlamlılık bulunmadığını öne sürmek gereğinde... Bu nokta üzerinde biraz daha durmak istiyorum. Normal bireylere gerçek nedenin r olmadığını anlatsak, onlar X'in orada bir anlam taşımamış olduğunu onaylamak yerine, X'in yine de bu anlamı taşıdığını ve onları bundan dolayı aldattığını söyleyecekler. Aldanmalarının nedenini, böylesi koşullarda söylenimin anlam ve nedeni arasındaki farkla açıklayabilecekler. Örneğin doktor başka yollarla gerçekleştirdiğimiz pembe lekelere kızamık tanısını koyduktan sonra gerçeği öğrendiğinde "Hmm, demek ki lekeler burada kızamık anlamına gelmemiş" demek yerine "Bu lekelerin anlamı kızamıktır ve yarattığınız olağan dışı koşullar nedeniyle lekeler beni burada yanılttı; bundan dolayı aldandım" diyecek. Bütün bunları olanaksız kılan tekilcilik burada sağduyu sezgisiyle açıkça çelişiyor. Tekilciliğin yadırganmaya mahkum bir başka mantıksal içerimi daha var: Bu görüş için doğruluk koşullarında r bulunduğunda birbirleriyle tip olarak özdeş X'lerin tümü r anlamına gelecek, doğruluk koşullarında r yokken de aynı X'ler --yanlış anlama gelmek yerine-- hiçbir anlama gelmeyecekler. Eğer X doğal olarak r anlamındaysa, bu konumunu tutarlı olarak korumalıdır, diye düşünüyorum. Doğal bir anlamın söylenim koşullarından bağımsız olarak, her zaman için geçerli olması beklenmelidir; böyle olmalıdır ki koşullar onu doğru ya da yanlış kılabilsin.

Sıra, tekilciliğe yönelteceğim en önemli eleştiriye geldi. Bu yaklaşım "X, r anlamındadır" önermelerinin ancak ve ancak belli bir X belli bir r'ye nedensel sonuç olduğunda doğru olacağı varsayımına dayanıyor. Yani, bu sav doğruluğu ayrıca saptanan bir şey değil. Böylesi varsayımlar parçası oldukları kurama açıklayıcı güç kattıkları ve onu döngüselliğe götürmedikleri sürece onaylanabilirler. Tekilciliğin varsayımı bu açıdan nasıl görünüyor? Varsayıma göre "X, r anlamındadır" "X'in nedeni r'dir", yani "X'in varlığı r'ninki için yeterlidir" demek olduğundan, bu, eğer (o tikel) X meydana gelmişse, (o tikel) r'nin gerçekleşmiş olduğunu garanti ediyor. X varlığa gelmişse onu varlığa getirebilecek olan tek şey, yani onun nedeni olan r de varlığa gelmiş olmalıdır. Bu bir fiziksel zorunluk.

Şimdi tekilci açıklamanın oluşturuculuğu korurken isteyebileceğinden çok fazlasını koruduğunu görelim: Bir kez varsayım yapılıp koşullar böylece saptandığında r'nin doğru olmasının artık bir olgusal önemi kalmıyor, çünkü r'nin yanlış olması olanaksız kılınıyor. Hangi ve nasıl bir X olursa olsun, doğru olarak onun r anlamına geldiği söylendikten sonra, artık r'nin de doğru olmaması bir mantıksal olanaksızlık konumunda. Dolayısıyla tekilci yaklaşım oluşturuculuk özelliğinin yadsınabilirliğini

mantıksal olarak olanaksızlaştırmış bulunuyor! Varsayım bir kez yapıldığında akla gelen her anlam önermesi oluşturuculuk ile tutarlı kılınıyor. Ne var ki bu durum yapay anlam önermelerine de yayıldığı için artık tekilcilik kendi amacına ters düşüyor. Varsayım uygulandığında yapay anlam önermelerinin büyük bir bölümü yanlış kılınıyor; böylece oluşturuculuk hem yapay iletişim diye adlandırdığımız bağlamda korunuyor, hem de hiçbir şeyin yapay anlama gelemeyeceği gibi bir sonuç içeriliyor. Bunca aykırılık bir görüşü çürütmeye yetmez mi?

Tekilciliği, söze konu ettiğimiz varsayımın yalnızca kendiliğinden oluşturucu olan anlamlılık durumlarına uygulanacağı gibi bir kural koyarak kurtarmak mümkün mü? Hayvansal iletişim dışında kalan doğal belirtiler alanında, anlam önermelerinin kendiliklerinden oluşturucu bir özellik taşıdıklarını, bununsa tekilci varsayımdan bağımsız olarak geçerli olduğunu hiç kimse yadırgamayacaktır. Oysa yukarıda gördüğümüz gibi aynı şeyi hayvansal iletişim bağlamları için öne süremiyoruz. Bu bağlamlardaki anlamlılığın oluşturuculuk niteliği en azından tartışmalı bir konu. Tekilciliğin varsayımı bunlar için oluşturuculuğu garanti eden tek şey. Ne var ki, oluşturuculuk bu varsayım desteğiyle sağlanıyor ve varsayımın uygulandığı her anlam önermesi de oluşturuculuğu koruyorsa, geride varsayımı yapay iletişime değil de hayvansal iletişime uygulamanın bir ilkesel gerekçesi kalmıyor; uygulama döngüsellik içine kayıyor. Evet, tekilcilik çürümeye mahkum bir görüş.

Tekilci varsayım anlam olgusunu ya siyah ya da beyaz olarak gösteriyor: Anlam önermeleri, tikel bir X ile bir r arasında nedensel ilişki bulunup bulunmamasına bağlı olarak, ya doğru ya da yanlış olmak gereğinde. Böyle bir şey, doğru anlam önermelerine değişen ölçülerde destek sağlayacak doğruluk koşullarına izin veremez. Oysa doğadaki ilişki türleri her zaman aynı sağlamlıkla kurulmuyor. Vaha ile su arasındaki ilişki, örneğin ürperme ve korku arasında bulunandan çok daha sıkı... Hayvansal iletişim bağlamında da X ve r'nin arasında olguya ve nesnelliğe dayanan bir ilişki var, fakat bu doğal belirtilerde olduğu ölçüde güçlü değil. Bu bağlamlarda X, r anlamına geliyor ve de X ortaya çıkmış bulunuyorsa, r'nin varlığı yalnızca (ve değişen bir ölçüde) olası oluyor. Olguyu bu yönlere kör kalmadan açıklayacak bir görüş geliştirmeye çalışacağım.

V

Tekilcilik ile şimdi ortaya atacağım görüş arasında ortak olan bir yön var. Her iki yaklaşım da "gerçekçi"; yani her ikisi de "X, r anlamındadır" önermesinin r'yi gerektirişini, bu önermenin dış dünyadaki doğruluk koşullarına dayandırarak açıklıyor. Doğruluk koşullarını dış dünyada tam olarak neyin oluşturduğunu belirleyişteyse, yollar ayrılıyor. Tekilcinin varsayımını yadsıyorum: Söz konusu doğruluk koşulunun tikel bir nedensel ilişki olmadığını öne sürüyorum. X'in r anlamına gelmesi, yani onu belirtmesinin nesnel temelini X ve r arasında bulunan bir bağlılaşım olarak saptayacağım. Doğal anlam önermelerinin nesnel dayanağının onların örneklerini dilegetirdikleri kimi genellikler olduğunu savunmak istiyorum. Böyle bir "genellikten"

ille de "genel varlıklar" anlamak gerekmez; bunu ben tikel bir X ve tikel bir r'nin benzerleriyle birlikte varolmaları biçiminde kavrıyorum.

Genellik, onun gücünden veya zayıflığından sözedebilmek olanağını sağlıyor. X ve r tipleri arasındaki bağlılaşımın farklı tiplere ilişkin anlam önermelerine göre değişiklik gösterdiğini, dolayısıyla da doğal anlam önermelerinin doğruluk koşullarının farklı ifade tiplerindeki X ve r'yi eşdeğer bir güçle bağlamadığını öne sürüyorum. Bağlılaşımın X ve r'yi değişmez olarak her zaman birlikte kıldığı durumlardaki doğal anlam ilişkisinin bir içerme değeri taşıdığını öne sürüyorum. "X, r anlamındadır" önermesi ancak bu kadar güçlü bir genelliğin geçerli olduğu durumlarda "X r'yi içeriyor" ile eşdeğerdir. Tabii böylesi sıkı bir genellik (dolayısıyla da önermeler arasında bir eşdeğerlik) bulunuyorsa, ve X orada ortaya çıkmışsa, "r"nin doğruluğu modus ponens ile gerektirilecektir.

Bir doğal anlam önermesini doğru kılan şeyin, bu önermenin ilişkilerini dilegetirdiği X ve r gibi olgular arasındaki bağlılaşım olduğunu, bu bağlılaşımın genellik düzeyinin de, dilegetirilen anlamın türünü belirlediğini öne sürdüm. Bu, anlam önermelerinin sıkılık açısından dereceli bir süreklilik oluşturduğuna işaret ediyor. Değindiğim bağlılaşımların her durumda nedensel olmaları gerekmiyor. Nesnel bağlılaşımlar, nedensel ilişkiler yanısıra özsel birliktelikleri de kapsar. Doğal anlam önermelerine doğruluk koşulu oluşturabilecek bağlılaşımlar, altın olmak ile bu elemanın atomunda 79 proton bulunması ve dolaylı olarak metal olmak, sarı olmak, yumuşaklık ve asitlerden etkilenmemek gibi nitelikleri de kapsıyor. Ayrıca, yalnızca etkilerin nedenlerine belirti olabilecekleri gibi bir kural da sözkonusu değil. Bir bağlılaşım varsa, bunun ögeleri birbirlerine karşılıklı olarak belirti olabilirler; bundan dolayı da hangisi olursa olsun biri öbürüne anlam olabilir.

Doğal belirtiler alanına ilişkin anlam önermelerini doğru kılan bağlılaşımlar, belirlenim gücündeki yasalarca değiştirilebilecek ölçüde sıkı ilişkiler kuruyorlar. Bu bağlılaşımlar fiziksel zorunluk dediğimiz şeyi oluşturuyor. Örneğin bir yerde gerçekten bir vaha varsa orada su bulunmamasına fiziksel anlamda olanak yok, çünkü su olmadan vahayı oluşturan bitkiler yaşayamayacaktır. İşte bu nedenle en dıştaki halkayı oluşturan öbek, oluşturuculuğu Grice'ın istediği biçimde örneklendirecektir. Orta halkalardaki hayvan iletişimiyse, bu açıdan farklar içeriyor. Burada artık Grice'ın istediği gibi bir oluşturuculuk bulamıyoruz. Hayvansal iletişimdeki anlamlılık yine olgusal, ve bu ölçüde de doğal; ancak burada anlam ile söylenim bir belirlenim biçiminde bağlı değiller. İletişim bağlamında, aynı türdeki etkilerin normal olandan farklı nedensel zincirler üzerinden oluşturulabilmesi olanaklı. Çünkü hayvan tepkilerini temellendiren neden ile etkiler daha uzun; dolayısıyla da daha kolayca kesilebilen nedensel süreçlerle bağlanıyorlar. Normal olarak ürpermeye neden olan şey korku olmakla birlikte, bu genellik bir belirlenim gücünü taşımıyor. Aynı etki, nedensel süreç ortadan kesilerek, yani ürperme tepkisi korku nedenine kadar geri gitmeden, bir kimyasal madde aracılığıyla kestirme yoldan da elde edilebiliyor.

Hayvansal iletişimde ortaya çıkan anlamlılık alıntılanabilir olmadığı gibi oluşturucu da değil; bunu dilegetiren bir önermenin doğruluğu fiziksel zorunluk gücü taşı-

mayan bir nesnel bağlılaşıma dayanıyor. Dolayısıyla hayvansal iletişim Grice'ın ölçütlerinin ayırt ettiği doğal ve yapay anlamlılık alanlarının her ikisinin de dışında -- daha doğrusu, arasında-- kalıyor. Bu anlam yapay değil ama tam olarak doğal da değil: Onu "Yarı-doğal anlam" diye adlandırmayı öneriyorum. Yarı-doğal anlamlılık öbeğini oluşturan halkanın kendi içindeki farklılaşımları iç içe halkalar olarak düşünmüştük. Buna şimdi eklemek istediğim şey, yarı-doğal anlamlılık içindeki farklılaşımların da, doğruluk koşulunu oluşturan bağlılaşımın sıkılık derecesinden kaynaklanıyor oluşu. İçsel bir biyolojik koşula tepki olarak deri üzerinde kızarıklıklar oluşmasındaki nedensel süreç, bir duygusal durumun dışa vurulduğu tepkilerdekine göre daha kısa ve daha az karmaşık. Önceki sonrakinden daha sıkı bir bağlılaşım oluşturuyor. Öte yandan en uzun ve dolayısıyla da en zayıf nedensel zincir, hayvanların bir dış koşula tepki olarak ortaya koydukları davranışları temellendiren süreçler. Evrimle büyük bir incelik ve özelleşme düzeyi kazanmış olan böylesi tepkiler türler arasında ancak seyreklikle gözlemlenebiliyor. Yine de bu tepkilerle iletilen bilişi değerinin en üst düzeyde yaşamsal olduğu yadsınamaz... Kanımca bu durumlarda hayvanların yapay iletişime en çok yaklaştıkları örnekleri buluyoruz. Yine de böyle örneklerin yapay anlamdan özenle ayırt edilmesi gerekiyor. İçgüdüsel, yani kendiliğinden yapılan bu davranışlar hem nesnel bağlılaşımlara dayanıyorlar, hem de alıntılanabilir değiller. Doğallıkları, Locke'un söylemiş olduğu gibi, türe giren tüm değişik hayvan topluluklarında bir örnek oluşlarından da belli. Vervet maymunlarında dil farklılığı yok; aynı tehlike karşısında hepsi de aynı haykırışı kullanıyor. Yapay anlam taşıyan söylenimleri davranışa döken bir zorunlu koşul da bunların "niyetli" oluşları. Oysa ne denli özelleşmiş olursa olsunlar, hayvan iletişim davranışlarının da yapay söylenimler gibi niyete dayanabileceği savı, uzlaşmasız bir biçimde tartışmalı kalıyor.

Hayvansal iletişim bizlere hiç de yabancı değil; bunu hem tek başına, hem de dilsel iletişim yanısıra, durmaksızın kullanıyoruz. Belki yapay iletişimi başaran tek tür biziz, ama ürettiğimiz yarı-doğal anlamlılık bizim öbür hayvan türleriyle olan evrimsel bağlarımızı ortaya koyuyor. Bu, evrimin bir sürekliliğe yaklaşan adımlarının somut bir belirtisi. İnsan, hayvansal iletişim becerisine sahip olmadan yapay iletişimi gerçekleştiremezdi. Yazımı insanlar arasındaki farkların, kimi insanlarla hayvanlar arasındakilerden daha büyük olduğunu öne süren LaMettrie'yi anarak bitiriyorum.

Dipnotlar:

1) Bu yazıda "iletişim" sözcüğünü geniş bir kapsamla kullanıyorum. Bağlamdan da anlaşılacağı gibi, iletişimden canlılar (ya da daha genel olarak bir algı düzeneği olan dizgeler) arasındaki her türlü bilişi değişimini kastediyorum. "Söylenim" bir teknik terim. Bundan iletişime araç olan her türlü davranış, tepki ve serimlemeyi kastediyorum. Dolayısıyla kaplam olarak tümcelerden, deri üzerinde oluşan kızarıklıklara değin geniş bir yelpaze içeriliyor.

2) Locke, Essay, III, ii, 1.

3) Bu konu tartışmalıdır. Örneğin Konrad Lorenz King Solomon's Ring (New York: Corwell, 1952)'de kimi türlere rahatça amaçsallık yüklerken, Donald Davidson gibi filozoflar (Truth and Interpretation, Oxford: Clarendon Press, 1984, s. 155-170) bu konuda derin bir kuşku taşıyorlar. Böylesi kuşkuları kapsamlı olarak ele alan bir tartışma Jonathan Bennett'in "Thoughtful Brutes" (APA Proceedings and Addresses, V62, 1988) başlıklı yazısında bulunabilir.

4) Paul Grice, Studies in the Way of Words, Cambridge: Harvard University Press, 1989, s. 213-17, 290-97, 349-50.

Sezgin, Erkut (1992). "Bilgisayar, Beyin ve Düşünme." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 96-105.

BİLGİSAYAR, BEYİN VE DÜŞÜNME

ERKUT SEZGİN

> After all if you are a plain commonsense man, not too much worried with scientific scruples, you will be confident that you understand the nature of an ordinary table. I have even heard of plain men who had the idea that they could better understand the mystery of their own nature if scientists would discover a way of explaining it in terms of the easily comprehensible nature of a table.
>
> My scientific table is mostly emptiness. Sparsely scattered in that emptiness are numerous electric charges rushing about with great speed; but their combined bulk amounts to less than a billionth of the bulk of the table itself.
>
> A. S. Eddington,
> *The Nature of the Physical World*

Bilgisayar ve Beyin

Bilgi (information) üzerinde çeşitli mantıksal işlemler yapabilen bilgisayar bu yönüyle insanın düşünme işlemine *benzer* bir işlemi gerçekleştiriyor. Hem de bir yönden bu işi çok daha etkin bir biçimde başarıyor. Çok daha hızlı, çok daha kapsamlı olarak bilgiler arasındaki ilişkileri tarayıp sonuç elde etmek gibi.

Bu durum, yani aradaki benzerlik insan gibi düşünen bilgisayar yapımının bir gün gerçekleşebileceği varsayımına yol açıyor.

Böyle düşünenler, şimdiden insanın düşünmesinden çok daha hızlı ve kapsamlı bilgi işlem yeteneklerine sahip olan bilgisayara, insanın diğer düşünme yetenekleri-

nin de gelecekte kazandırılması sonucu insan gibi davranan bilgisayar robotlar vb. varsayımlarla heyecanlanıyor. İnsanın yeteneklerine sahip, üstelik çok daha hızlı ve kapsamlı düşünme yeteneğiyle düşünen bilgisayar varsayımı insana kendi yarattığı bir üstün insanı düşündürüyor. Heyecanın kaynağı bu olsa gerek. Bu konudaki bilim-kurgu literatürünün zenginliği hayalgücünü zorlasa da konunun insanlara saçma, mantıkça olanaksız bir düşünce olarak görünmediğinin bir göstergesidir.

Bilgisayara gelecekte insanın diğer düşünme yeteneklerinin kazandırılabileceğini mümkün görenler bunun beynin işleyişinin bilimsel araştırmalarla aydınlatılmasıyla mümkün olacağını, örneğin beynin yapısını model alan, beynin işleyişine analog olarak işleyen bilgisayarlar yapılmasıyla bunun gerçekleşebileceğini düşünüyorlar. Sözgelimi *Cumhuriyet Bilim Teknik*'te (sayı 234, 7 Eylül 1991) çıkan 'Beynin Birleştirici Temel İşlevi Aranıyor' başlıklı yazıdan Dr. Carver Mead adlı araştırmacının tam olarak böyle düşündüğünü öğreniyoruz:

> "Eğer beynin işleyiş kurallarını tam anlayabilirsek, bu kurallar çerçevesinde çalışan bilgisayar yapabiliriz. Beyin gibi işleyen bilgisayar yapamamamızın altında, beyin'in işleyişiyle ilgili bilgisizliğimiz yatıyor."

Bu varsayımlar daima 'düşünme' kavramının 'bilgisayarın düşünmesinden' ve 'beynin düşünmesinden' sözettiğimiz metaforik kullanımıyla, bu metafor aracılığıyla bilgisayarla beyin arasında kurulan bir benzerlik ilişkisiyle karşımıza çıkıyor. Bu konuda ileri sürülen varsayımların da gösterdiği gibi, çok az insan burada sözkonusu benzetmenin ilk kez radyodan konuşma işiten çocuğun radyonun içinde veya arkasında konuşan birisini aramasına yol açan benzetmesindeki gibi bir karıştırma gizlediğini farkediyor. Böylece beynin yapısını tam olarak taklit eden bir makine/bilgisayar yapılabilseydi bilgisayar hem insan gibi düşünebilir hem de buna kendine özgü hız yeteneği de eşlik edince düşünmede bilgisayarı kimse tutamazdı... diye "düşünenlerle" veya buna düşük bir olasılık olarak karşı çıkanlarla karşılaşıyoruz.

Tartışma, bilim adamı/uzman sıfatı taşıyan kimseler arasında da sürdüğüne göre burada sözkonusu varsayımlara kaynaklık eden 'bilgisizliğin' çocuğun radyo konusundaki bilgisizliği gibi hemen kendini ele veren bir bilgisizlik olmadığını kabul etmek gerekir. Giderek, burada sözkonusu bilgisizliğimizin yeni deneysel bilgiler edinerek aşılacak türden bir bilgisizlik olmadığını da belirtmek gerekiyor. Yani düşünerek, aklımızı kullanarak aşamazsak, bir çok yeni şey öğrenmeye karşın hiçbir türlü aşamamak tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz bir tür 'bilgisizlik' sözkonusu! Daha da kötüsü, farkına varmadığımız için düşünmemizi, dünyaya bakışımızı yöneten bir bilgisizlikle karşı karşıyayız.

Karıştırmanın (konfüzyon) çocuğun radyodan işittiği seslerin açıklaması olarak içinde/arkasında insanlar aramasına benzer yönü, sadece bilgisayarın beyin gibi işleyeceği/düşüneceği varsayımında değil, bu varsayımı öngören *beynin düşündüğü* varsayımında yatıyor: Özelde bu metaforu, genelde metaforların/dilin olguları resimleme/temsil mantığını (temsile esas olan olguları ve bağlamını) kavramamış olmanın sonucu kullandığımız temsili anlatımların/hipotezlerin düşünmeyi gütmesine/yönlendirmesine örnek olabilecek bir karıştırma odağının merkezinde bulunuyoruz.

Bulunduğumuz yer belirtmek gerekiyor ki, kritik bir bölge: Karıştırma bir yönüyle çözüme doğru işaret eden her hatırlatmanız karşısında 'bunu zaten biliyorduk' bilgiç felsefe prof'u edasına[1] karşı araştıran/ düşünen, anlamak isteyen insanın bir yol kaybı[2] olarak pozitif bir anlamı içinde taşıyor. Ne de olsa bir yol bulmak, araştıran, araştırmada yolunu kaybeden insan'ın ufkunda çakan bir pırıltının umutla umutsuzluk arasındaki belirsiz ufku önünde umudu besleyen solgun aydınlığını da içinde taşır.

Bu yazıdaki amacım, böylece bu karıştırma odağı üzerinden giderek bilimde ve felsefede kavramların gerçekliği temsilinde, temsile esas olan olguları gerçekten ayırdetmenin felsefe yönünden sözünü ettiğim 'bilgisizliğe' karşıt olarak taşıdığı anlama dikkati çekmek. Bu anlamın düşünmenin kendi kendini tanıması, kendi yaratıcılığıyla ilişki kurması yolunda bir adım oluşturması yönünden felsefe araştırmaları için kritik olduğuna, yani bizden görüşümüzü üzerinde netleştirme çabasını sürekli talep eden; felsefe araştırmalarının, böylece felsefenin tarihsel gelişimini taşıyan bir odak merkezi olduğunu gösterebilmek; karşıt olarak, bu odak merkezine yabancı ve sezgisiz kalarak sorunlara nüfuz etmeksizin konuşmanın felsefenin sürüp giden yoluyla (*phiosophia perennis*) buluşmadığına biraz daha açık olarak işaret etmek.

Beyin Düşünür mü?

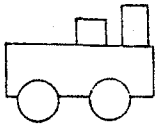
Şimdi kendi kendimize sormaya devam edelim: Düşünme nedir? Düşünme deyince ne gibi olayları düşünüyoruz ve neden bu olaylar arasında beynin süreçlerine özel bir yer veriyoruz? Neden bir beyin resmine gözlerimizi dikiyoruz ve onda düşünceyi doğuran gizemli, bilimsel araştırmaların aydınlatmasını beklediğimiz süreçler geçtiğini düşünüyor; düşüncenin ne olduğunu, onu doğuran beyin süreçlerinin gizini keşfetmekle anlamayı umuyoruz? Buradan giderek, bu süreçlerin işleyişini keşfetmekle insanın düşünme yeteneklerini gösteren bilgisayar yapımına düşük de olsa bir olasılık olarak kabul gösteriyoruz.

*Bu analojiden kalkarak bu kez insanı, bilgisayara analog olarak, örneğin bellek kapasitesi çok gelişkin bir bilgisayar gibi çalışan beyni olan insanlar olarak düşünüyoruz. İnsanın düşünmesini, bu düşünmeyi sergileyen etkinliklerini beynin süreçlerinin, işleyen programının **neden olduğu** sonuçlar olarak temsiline düşünmenin*

özü hakkında bilimsel bir varsayım olarak kabul gösteriyoruz. Bir varsayım olarak belki bir gün doğrulanabilir diye düşünüyoruz ve sabırla bilimsel araştırmaların beyin hücrelerinin programını aydınlatacağı günü bekliyoruz.

Öte yandan, böyle bir varsayımın doğrulanmasının ne demek olduğunu tam anladığımız da söylenemez. Bununla beraber, uzak geçmişte hayali bile olanaksız tasarımların gelişen bilim ve teknoloji sayesinde bugün gerçekleşmiş olduğunu kendimize hatırlatarak burada da neden olmasın: Beynin işleyişini aydınlatmak ve ona analog olarak işleyen yapay bir beyin yapımı neden mantıkça olanaksızlık olsun... diye düşünüyoruz.

Mantıkça olanaksızlık böyle bir varsayımın gerçekleşmesinin ne demek olduğunu tam olarak kavrayamayışımızda gizli ve bu gizlilik, koşullar henüz gerçekleşmediği için düşünemediğimiz; yarın değişen ve gelişen çevre koşullarıyla tasarımı mümkün olabilecek koşul/durum bağımlı bir gizlilik değil. Örneğin şu türden bir tasarımı düşünmeyi olanaklı ve olanaksız kılan koşullar gibi:



Farz et ki: 2000 yıl önce birisi şu şekli icat ederek onun bir gün lokomotif olarak kullanılacağını söylüyor.

Ya da: Birisi buhar makinesının tam *mekanizmasını*, onun herhangi bir şeyi sürmek için nasıl kullanılacağı hakkında hiçbir fikri olmaksızın kurmuş olsun. (Wittgenstein, Vermichte Bemerkungen, 1943.)

Öte yandan gelişen koşullarla yapay yoldan düşünen bir beyin meydana getirmenin bir yöntemine şimdiden sahibiz: Yapay döllenme! *"Fakat aradığımız yöntem bu değil. Biz beynin düşünmeyi doğuran işleyiş yapısını arıyoruz. Bu işleyişi yapay yoldan kurmanın yöntemiyle ilgileniyoruz."*

Böylece sorun bu işleyişi başaracak yapay bir süreci kurmanın mantıkça olası bir düşünce, anlamlı empirik bir tasarım mı, yoksa olanaksızlığı gizli, örtük bir saçmalık mı olduğuna gelip dayanıyor.

Belirtmek gerekirse, incelememizin amacı zaten pek olası görünmeyen bir varsayımın saçmalığını, olanaksızlığını vurgulayarak insanın düşünmesinin yaratıcılığına

olan güvenin bir tür övgüsünü yapmak değil; fakat kendileri birer temsil olan varsayımlarımızı yöneten derindeki - bilimsel açıklamalara da hakim olan ve bilimsel açıklamalara olan güvenle pekiştirdiğimiz - ontik varsayımlarımızın temsili karakterini farkettiğimizde *durumun* nasıl bir tablo gösterdiğine işaret etmek. Benzetme uygunsa, düşünme ve düşünce sözleri ifade ettiği genel anlamların ardında temsile esas olan yönleriyle bir olgu olarak bize kendini farkettirdiği zaman, seyirciyken, birden, baştan beri seyrettiği oyunun baş oyuncusu da olduğunu farkeden insanın gözünde seyrettiği sahne nasıl değişirse, durumun kendini nasıl gösterdiğini önceki varsayımlarımızın baskısı altındaki bakışımızla karşıtlık içine koymak.

Yine belirtmek gerekirse, böyle bir yaklaşımın bilimsel açıklamaların ontik varsayımlarının temsil (representation) olarak olgular bağlamında yeniden tasviri bilim karşıtı olmak anlamına gelmiyor. Bunun böyle algılanması bizzat bilimi, bilimsel açıklamaları kendi kritik bağlamına yabancı kalarak seyirci olarak öğrenmiş olmaktan, bilimsel düşünmeyle gerçek bilimsel, yani kritik/felsefi/mantıksal bir ilişki kurmak yerine onun ideolojik etkisi altında kalmış olmaktan ve bunu bilimsellikle karıştırmaktan kaynaklanıyor. Aynı şey çağdaş felsefeyi takdim, felsefe konusunda insanları bilgilendirme adına yazılan bir kısım kitap ve yazıları gözönüne alacak olursak felsefe için de söylenebilir. Böylece, bir bilim ve felsefe geleneğimiz olmadığından söz ettiğimiz zaman bu geleneksizliğin felsefe karşıtı bir söylemi felsefe adına üretebileceğini hesaba katmak gerekiyor.

Bunları not etmiş olarak incelemeyi kaldığımız yerden sürdürelim: Beyin süreçlerini incelemek düşüncenin ortaya çıkış süreci hakkında bizi aydınlatabilir mi? Beyin süreçlerini incelemek kuşkusuz beyin hakkında bizi aydınlatabilir, fakat düşünce hakkında, düşüncenin ortaya çıkışı hakkında, bu düşüncelerin beyin hakkındaki gözlemlerimizi ifade/temsil eden düşünceler olarak kendini gösterişi hakkında bizi aydınlatabilir mi?! (*Fiziksel süreç fiziksel süreci, olay olayı anlayabilir mi? Beyin süreçleri fiziksel süreçleri tanıyabilir mi?! Böyle bir düşünmeden ne anlamamız gerekir?!*)

> "Psikoloji düşünceyi açıklamaz, psikoloji biliminin saptadığı olguları düşünceye borçluyuz." Magritte

Düşüncenin olgularla ilişkisi, onları temsil edişiyle ilgili ne gibi bir sezgiyi gizliyor bu vb. 'idealist' düşünceler?

(Bu noktada idealizm'de doğruyla yanlışı birbirinden ayırdetme işinin bize de düştüğünü unutmadan.)

Beyin süreçlerini *in vitro* gözlemlediğimizi düşünelim; bu gözlem altında beyinde ne gibi değişiklikleri 'düşünce süreci' olarak adlandırabiliriz: Hangi kriterler gözlemlediğimiz fiziksel/kimyasal değişikliğin düşünce süreci (ne gibi bir düşüncenin) olduğunu gösterecektir? Açıkça, beynin bu şekilde çıplak gözlemi beyindeki hiçbir değişikliği 'düşünce süreci' olarak ayırdedemez. Bu doğrudan doğruya, beynin ve süreçlerinin düşünmeyi özce temsil eden bir olgu olmayışıyla ilgili bir sonuç.

Öte yandan sorulan bir soruyu yanıtlamak için çeşitli yollar deneyen, hesaplamalaryapan, veya bir tehlike karşısında korkuya kapılan; veya bir hakarete tepki gösteren, kaybettiği bir şeyi arayan, komik bir durumu farkederek gülen veya kızgınlık gösteren, aldığı bir habere sevinen veya bundan acı duyan.. insanın davranışları kendi bağlamında özel anlamını sergilerken bizim de insanın düşünmesinden söz etmemizin temelini oluşturuyor.

Burada önemli olan nokta: Bu davranışlar görünmeyen bir zihin sürecinin *neden olduğu*, görünmeyen bir düşünme veya beyin sürecinin gerçekleşmesinin ardından nedensel olarak ortaya çıkan davranışlar değil. Tersine, insanın verilen koşullar bağlamında gösterdiği canlı tepkiyle *varlık kazanan*, o koşullar bağlamında her insanın gösterdiği/göstereceği benzer/paylaşılan bir insan tepkisi olarak anlamı bir açıklama gerektirmeksizin anlaşılan (tersine verilen bir açıklamanın bu paylaşımı temel aldığı) düşünceler; bu düşüncelerin olgu olarak kendini gösterdiği insan durumunun kavranması burada sözkonusu.

Ne ki, sözkonusu olguları farketmekten, insanı çeşitli yapılar içinde düşünme alışkanlığı, araştırma ufkuna hep bu yapıları döşeyerek bakma, bakarken hep bu yapıları kurmak üzere olayları görme/sorgulama alışkanlığı alıkoyuyor. Bizzat kullandığı dil: Sorduğu sorular, bu sorulara yanıt olarak düşündüğü varsayımları buna tanıklık ediyor: "Düşünürken ne oluyor?" diye soruyoruz. Beyin süreçleri üzerinde ilerleyen araştırmaların bizi düşünme ve düşüncenin özü üzerinde de aydınlatacağını umuyoruz. Düşünmeyi ifade eden insan davranışlarını gizli bir zihin veya beyin sürecinin gerçekleşmesi sonucu (bu sürecin neden, davranışın sonuç olduğu) ortaya çıkan sonuçlar olarak görmeye meylediyoruz.

Ya da kavramları çözümleme, bir kavramı uygulandığı yere-adlandırdığı nesneye-bağlayan olguların ayırdedilmesinin sözkonusu olduğu bağlamda, yapılanmış bellek alışkanlığı, içinde devinmeye alıştığı yapı içinden kendi devinimine uygun böylece yapının yaratıcısı düşünme aktivitesinin gerçek koşullarına yabancı kalarak, yapıyı tekrar etmekten öteye gitmeyen sözde bilgi ve mantık kuramlarını karşımıza çıkarıyor. Örneğin 'kırmızı' veya 'benzer' sözlerinin anlamını ya platonik anlamda zihne verilmiş olarak kabul eden (Platon'a göre zaten bildiğini anımsayarak), ya doğuştan düşünceler varsayan, ya da bu genelliği tek tek görünüşlerin örneklediğini kabul eden görüşlerle karşılaşıyoruz.

Wittgenstein gerçekten tam da bu bağlamda: nesnenin görünüşünün veya imgesinin kavramı çağrıştırdığı, anımsattığı varsayımlarını karşısına aldığı bağlamda, kavramı çağrışım/beklenti temelli *psikolojik nedensel bir yapı* içine oturtarak açıklama eğilimi karşısında önceki yazımda da üzerinde durduğum şu sözü söylemek ihtiyacını duyuyor:

> Beklenti, çağrışım vs. üzerine psikolojik-beylik-açıklamalar daima asıl dikkate değer olanı dışarda bırakır ve konuşmanın hayati noktaya dokunmadan ortalığı dolaşa durduğunu farkedersiniz. (*Philosophical Remarks* 31.)

O halde yanlışlık nerede? Yanlışlık sadece düşüncenin varlığına esas/yaratıcısı olan olguları ve koşullarını tanımamakta, bu bağlamın kavramların kullanımıyla bağlantısını doğru kuramamakta yatıyor. Böylece kullandığımız temsil aracı anlatım biçimlerinin/resimlerinin anlamını, *kullanımının* nasıl temsil ettiğini görmek yerine resmin neye benzediğinde arıyoruz. Sözgelimi kırmızıyı anlamanın/tanımanın nedeni olarak bazan mekanik (causal), bazan platonik tümel bir nedeni olması gerektiğini tartışıyoruz. Ya da bu nedenin, nominalizmin[4] tartıştığı gibi, bir imge/izlenimin tanınması/anımsanması olduğu varsayımına örtük veya açık düşüncelerimizde yer veriyoruz.

Fakat neden burada düşüncenin varlığına bazan mekanik, bazan platonik, bazan psikolojik/nominalist bir neden arıyoruz? Deyim uygunsa, düşüncelerin nedensiz varolamayacağına inandığımız için mi?

Düşüncelerimizin şöyle bir nedeni var kuşkusuz: Ateşin yakıcılığı hakkındaki düşüncemin nedeni ateşe gösterdiğim tepki. Fakat bu düşünceyi ateşin görünüşünden çıkarsadığımı söylemiyorum. Tersine ateşin görünüşünün yakıcılığını çağrıştırması, aralarında çağrışım aracılığıyla çıkarsama ilişkisi kurmam sonraki bir yapılanmanın sonucu. Bu yapılanmış ilişkileri gözönüne alarak hiçbir zaman ne ateş, ne yakıcılık ne de başka bir düşünceyi (örneğin kırmızılık, benzerlik gibi) özce temsil eden, varlığına esas olan olgu ve bağlamını kavrayamam.

Fakat, örneğin Hume'un empirist/nominalist kavram çözümlemelerinin karşımıza çıkardığı açıklama tipi budur: Sanki ateşin sıcak olduğunu ateşle sıcaklığını birlikte gözlemlemekten/duyumlamaktan bir çıkarsama olarak öğrenmiş gibi! Ya da nedensel bağlantı düşüncesi iki olayın sürekli birlikte gözleminden, çıkarsanmış bir düşünce gibi![5]

Nominalizmin kavram açıklamalarının, bir renk örneğinin kullanımıyla temsil edilen anlamını, rengin görünüşünün neye benzediğinde arayan, böylece rengin bellekteki izlenimine işaret eden, bu izlenimi bir renk sözcüğünün anlamlı/doğru kullanımını yöneten kuralla karıştırdığına önceki yazılarımda işaret etmiştim. (Sanki para

kullanmayı bilmeyen bir kabile üyesine parayı göstermek, görünüşünü tanıtmakla para kavramını da tanıtmış olur gibi!)

Buna karşı, rengin tanınmasını ve anlamını önce çocuğun renkli nesnelere karşı gösterdiği doğal seçme ve ayırma *tepkilerinin*, ateşe karşı gösterdiğimiz tepkinin ateşi doğanın henüz kavramsal ayrıma uğramamış doluluğundan (plenum) ayırdederek ona karşı bir mesafe (oryantasyon) kazandığı gibi ayırdettiğine, giderek bu tepkinin başkalarının ayırma ve seçmeleriyle *paylaştıan* bir aktivite olarak bir çok farklı bağlamın içine örüldüğünü ve giderek seslerin bile renklerinden sözettiğimiz anlam ve nüanslar kazandığını not etmiştim.

Buna karşıt olarak *nominalist* kavram çözümlemesi, tam da kavramın anlamına dildeki yaşarlığını/varlığını kazandıran, onu yapılandıran *aktiviteye* bu aktivitenin özgül çevresiyle birbirinden soyutlanamaz mantıksal bir bütün oluşturan bağlamına yabancı kalarak düşünceyi bellekte yer etmiş soyutlamalarda arıyor. Böylece ne tanıma, ne anımsama ne de düşünce bir olgu olarak kendi yaratıcılıklarıyla göze çarpmadan kalırken, kendi düşünmesinin eseri soyutlamaları, formalize yapıları ve ilişkilerini düşünmeyi yücelten; örneğin, mantıksal doğruluklara, kavramsal gerçekliklere platonist varlık statüsü yükleyen Tümellere ve Tikellere dair ontik varsayımlarla, zihne ve nesnelere dair kuramsallaştırmalarla karşılaşıyoruz.

Böylece kavramla nesne, dilin anlatım biçimleriyle dünyanın ilişkisi sorunu olayların bu formlardan pay aldığı, olguların bu formlara benzeyen onları paylaşan bir yapıda olduğu biçiminde metafizik varsayımlarla karşımıza çıkıyor.

Burada önemli olan nokta, böyle karşımıza konduğunda bu metafiziğe kabul gösterip göstermememizden çok, bu vb. varsayımların kullandığımız temsil aracı anlatım biçimlerinin, modellerin, metaforların derindeki gramerinin kavranmasında; modelin/resmin neye benzediğinin değil *kullanımının* anlamını temsil ettiğinin görülmesinde yatıyor. Bunu görmek demek, bu kullanımın durum/koşul bağımlı bir aktivite/etkinlik olduğunu görmek; sözgelimi bu durumun hiçbir zaman bir beynin süreçlerinin veya bigisayarın entegre devrelerinin süreçlerinin durumu gibi bir durum değil, fakat bilgisayarı bir araç olarak geliştiren/kullanan veya beyin süreçleriyle insanın düşünme, duyumlama yetenekleri arasında ilişki arayan, kuran insanın durumu olarak çevresini yapılandıran bir etkinlik olduğunu görmek demek.

"Sonuç olarak: Atomik parçacıklar şu masanın, pencerenin, havanın, suyun, şu kırmızı fiziksel yüzeyin temel parçacıkları değildir mi diyorsun! Şu kırmızı rengin, ışığın özünde parçacıkların hareketinin, bu hareketin retinadaki uyarımlarının sonuçları olmadığını mı söylemek istiyorsun?"

Atomik parçacıkların varlığı, bir beyin resmine gözlerimizi dikip düşüncenin özünün beyinde geçen beyin süreçlerinde olduğunu düşünmemize benzer şekilde, masaya gözlerimizi dikip içindeki atomların ve hareketlerinin varlığı şeklinde düşünülmeyecek diyorum. Bunu böyle düşünmek, çocuğun radyodan işittiği konuşmaları radyonun içinde/arkasında aramasına benzer bir yanlış yönlenmeyi içinde taşıyor demek istiyorum.

"O halde masanın, havanın, suyun kısaca maddenin yapısındaki atomları keşfeden bilimsel açıklamalar, 'kırmızı' sözünün renk örneğinin kullanımıyla temsil edilmeye başlayan ve giderek bu kullanım alanının dilde genişlemesi, seslerin renklerinden sözettiğimiz bağlamlara olan uzantısı misali, bu kullanımın uzantısı olan, fakat günlük dilin ayırdettiği gerçeklikten ontik statüsü daha temelde/derinde olan bir gerçekliği ayırdetmeyen açıklamalardır mı diyorsun? Şu rengin ve ışığın nasıl görüldüğünü ışığın, rengin ve gözün yapısıyla, parçacıkların dalga hareketi, boyu ve bu hareketin retinadaki etkisiyle açıklayan kuram, rengin ışığın kullanımından öteye gitmeyen, fakat onların laboratuvar ve gözlem koşullarında yeni bir kullanımını mı temsil ediyor.. diyorsun?

Gerçekten, fiziğin rengin/ışığın yapısıyla ilgili açıklamaları, 'renk' kavramının başlangıçta insanın ışığa ve renklere gösterdiği doğal tepkilerle ve bunların paylaşılmasıyla kendini gösteren kullanımının bir uzantısıdır. Laboratuvar koşullarında aletlerin kullanımının ve kullanım tekniklerinin de baştaki kullanımın uzantısı olarak işlediği, bu kullanımın yeni görünüşlerin/olayların (phenomenon) içine yapılandığı bir kullanım etkinliği. Böylece Sartre'ın önceki yazımda notettiğim özeti yerindedir: *"Varolanı açığa vuran görünüşler bilincin ne içinde ne dışındadır. Hepsi aynı düzeyde, hepsi bir görünüş olarak başka görünüşlerin göstergeleridir ve hiçbiri ötekinden daha ayrıcalıklı* (ontik bakımdan)[6] değildir."

Ne ki, bu sorular metafiziğin kendi bakışımızda nasıl gizlendiğini; felsefede bilgi ve mantık kuramlarına, doğa felsefelerine, bilim ve bilimsellik adına bazı gerçeklik inanışlarına kendi bakışımızdaki bir yanlışlıktan nasıl yansıdığını açığa vurması bakımından bizim için özel bir anlam taşıyor.

Bu yanlışlığın kullandığımız anlatım biçimlerinin (temsil araçlarının) mantığını anlamamış olmaktan, temsil aracı resmin anlamının resmin kullanımında ve bu kullanımın özgül koşullarında nasıl varlık kazandığını görmek yerine, bu anlamı resmin neye benzediğinde aramaktan kaynaklandığına; bu arayışa zemin oluşturan yapılanmaların yarattığı bellek koşullanmalarına; bu koşullanmaların arayışı yönlendirici baskısına; bu koşullanmış düşünmeden insanın bakışını kurtarabilmesinin gerçek bir *reflexion* içinden insanın kendi durumunu, kendi özgür/yaratıcı yanını tanıması için bir yol oluşturduğuna işaret etmek istedim.

Notlar:

1 Bu eda onun kendi kendisini problemlere nüfuz etmekten alıkoyan bilgiç genellemelerinde gizlidir. Bununla beraber problemi tanıyan bir konuşma ile probleme kör felsefe söylemi arasındaki fark her zaman duyarlı bir zekanın hemen farkedeceği kadar ortadadır. Öte yandan Nietzsche'nin gözlemi de yerindedir: *"Bulanık suda balık avlayanlarla derinliklerden feyz alanları halk kolaylıkla bir tutar."*

2. Gerçekte her problem çözümünden geriye doğru bakınca artık bir problem değil, araç işlevinde bir yapı/yoldur. Böylece o yolu kullananlarla açanlar zorunlukla aynı yönde ilerlemez.

3. Benim bu konuda Türkiyedeki öğrencilik yıllarıma ait gözlemim ne yazık ki olumlu değildir. Filozofa, felsefeye saygı adına ve önce anla sonra eleştir ilkesiyle bir türlü sorunlarla hesaplaşmaya yanaşmayan, fakat aralarında uzlaşmaz sivrilikler olan görüşlere aynı ölçüde kabul gösteren, böylece tartışmanın gerçek tarihsel diyalektiğine (uzlaşmazlığın hangi noktalarda aşıldığına, varılan sentez durumda gündeme hangi soruların geldiğine) yabancı bir monoloğun *philosophia perennis* adına tekrarının özünde kritik bir düşünme olan ve kendini eleştiriye açarak bunun ortam ve olanaklarını, nesnel koşullarını hem oluşturarak hem de koruyarak gelişen felsefeye hayli yabancı kaldığı; bu monoloğu paylaşmak yerine sorgulama eğilimindeki insanları iten bir ataleti sürdürdüğü benim kişisel gözlemlerim arasındadır.

4 Felsefe sorunlarına ve tartışmaların diyalektik gelişimine nüfuz edememiş felsefe prof.'larının Wittgenstein'ı kafalarında *nominalist* olarak sınıflandırdıklarını bilmiyor değilim.

5. 'Nedensel Bağlantı' kavramının Hume'cu nominalist çözümleme tarzı ve bu çözümlemeye eşlik eden insan zihni ve deneyimi üzerine nominalizmin epistemolojik varsayımlarının ayrıntılı bir eleştirisi için bkz: *Sıradan ve Olağanüstü: Nedensel Bağlantı Kavramı Üzerine Bir İnceleme* (Felsefe Tartışmaları sayı 7.) başlıklı yazım.

6 Parantez içindeki yazı benim eklememdir.

Örs, Yaman (1992). "Felsefede "Kanatsız Spiritler" Ya da Geleneksel Felsefenin Çıkmazı." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 106-121.

FELSEFEDE "KANATSIZ SPİRİTLER" ya da GELENEKSEL FELSEFENİN ÇIKMAZI*

Hans Reichenbach'ın Anısına

YAMAN ÖRS

İlk Söz: McTaggart'ın "Kanatsız Spiritleri"

Felsefe bölümlerimizden birinde genç bir felsefecimiz 'Zaman' kavramı üzerine bir sunuş yaparken özellikle, yüzyılımızın önde gelen İngiliz filozofları arasında görülen (J. M. E.) McTaggart'ın konuyla ilgili görüşlerine yer veriyordu. Bu sunuşta kavram, adı geçen filozofun yaptığının doğrultusunda, genel bir varlıkbilgisi çerçevesinin ya da kapsamının içinde irdelenmekten çok, felsefe etkinliğinde geleneksel-leşmiş olduğunu söyleyebileceğimiz "soyut" tutuma ya da yaklaşıma uygun olarak ele alınıyordu. Buna göre Zaman, neredeyse yalnızca Değişiklik,Öncelik, Dizi gibi konuyla ilgili, ancak gerek tek tek gerekse toplu olarak kolayca "soyutlaştırılabilen" kavramlarla birlikte (ve ağırlıklı olarak "dil-mantık düzeyinde") tartışılıyordu. Tartışmadan McTaggart'ın düşüncesine göre çıkarılabilecek "mantıksal" sonuçlardan biri, geleceğin kestirilemeyeceği, bir başkası ise değişme varsa zaman diye bir şeyin bulunamayacağı idi.

Burada kendi açımdan ortaya çıkan durum şudur. 'Zaman' gibi çok temel bir "empirik" kavramın, ancak daha geniş bir varlıkbilgisi bağlamında ve yukarıdakilere ek olarak Madde, Uzay, Olgu, Olay gibi başka temel "empirik" kavramların (hepsi olmasa bile) çoğunun ele alınmasıyla irdelenebileceği kanısındayım. Algılanabilir dünya ve onun doğrudan gözlenemez kuramsal ya da bilgikuramsal uzantıları, salt çözümleyici bir mantıkla değil, algı - deneyim - edinim - kavramlaştırma gibi "psikobiyolojik" yaşam etkinlikleri ve bunların karşılıklı etkileşimleri sonucu ortaya çıkan "empirik" bir mantıkla irdelenebilirler. Zaman kavramı da içinde olmak üzere burada sözü edilen kavramlar, Nedensellik, Belirleyicilik, Raslantı gibi yine empirik

* Bu metnin bir bölümü, Türkiye Felsefe Kurumu'nun, Ankara Alman Kültür Merkezi'nin işbirliği ile 11-12 Kasım 1991'de gerçekleştirdiği, "100. Doğum Yılında Hans Reichenbach" başlıklı toplantıda bildiri olarak sunulmuştur.

dünya ile ilgili temel ilkelerin de ışığında ele alınmalıdır; felsefe düzeyinde kapsamlı, derinliği bulunan, başta bilim olmak üzere başka alanları da aydınlatacak bir tartışma söz konusu olacaksa.

Konuyu tanımamızın bu aşamasında Bilim etkinliği kendisini kuşkusuz gündeme getirecektir. Söz konusu sunuşa katılanlardan biri olarak sunucuya, McTaggart'ınki gibi bir zaman görüşünün bilim etkinliğindeki zaman anlayışıyla nasıl bağdaşabileceğini sorduğumda ilk yanıt olarak oradaki bir başka genç felsefecimizden geldi. Ona göre, zaman kavramının sunulan yaklaşımdaki gibi ele alınışında, bilimle, bilimsellikle bağdaşmayacak bir noktanın bulunduğu söylenemezdi. Böyle bir sava karşı, sunucunun örneğin yukarda sözünü ettiğim iki çıkarımı anımsatılabilir: Ussallık sınırları içinde kalacaksa, hangi bilim alanında hangi bilim adamı geleceğin kestirilemeyeceği ve zamanın olmadığı önermeleriyle etkinliğini bağdaştırabilir?

Ancak bizi burada ilgilendirecek olan, yukarıdaki gibi bir zaman kavramının bilimle bağdaştırılamayacağının tartışılması değil, onun sunuluşu sırasında ortaya çıkan bir başka konu olacak. Tartışmanın bir yerinde sunucumuz, McTaggart'ın felsefesinde "evreni oluşturan" varlıkbilgisel birimlere değindi; bunlar birtakım "spiritler'di". ("Ontolog" filozoflar arasında "monad'larıyla" Leibniz, bu bağlamda adı usumuza ilk geleceklerden biri olabilir sanırım.) Ancak bunlar bildiğimiz "kanatlı spiritlerden" değildi; görünüşe göre onlar, göksel olmaktan çok dünyevi özelliklere sahip birtakım "spiritler" olmalıydı...

"Geleneksel" Felsefenin Çağımızdaki Çıkmazı

Filozof McTaggart'ınkı gibi bir savı ve benzeri savları ben pek ciddiye alıyor değilim; ancak felsefede bu tür, empirik mantık açısından "dayanaksız" savlar yüzyıllar boyunca öylesine kabul görmüş, benimsenmiş, savunulmuştur, savunulmaktadır ki sunuşumun başlığı çerçevesinde bunlardan bir örnek vermeden edemedim. Böyle bir savı savunanlardan McTaggart gibi bir filozofun, ilgili ya da benzeri "metafizik" konularındaki genel sav bağlamı acaba neydi? Bunu burada doğrudan ve kapsamlı biçimde inceleme olanağımız (ve zorunluluğumuz) yoksa da, dolaylı olarak, bir başka filozofun bir yapıtında onun adının geçtiği yerlerden çok kısa aktarmalar yaparak bu soruya yanıt arayabiliriz. Sonuçta, bu yolla elde ettiğimiz bilgi bize bu tür bir savın ne gibi bir bağlam çerçevesinde yer aldığı konusunda, eksik de olsa birtakım temel ipuçları verebilir.

Örneğin "ruhun ölümsüzlüğü" konusunda McTaggart, (1920'lerde yazan) C. D. Broad'a göre genel metafizik savlar yoluyla bunu kanıtlamaya (!) çalışan tek önemli çağdaş filozoftur. Bunun yanında yine Broad'un düşüncesiyle McTaggart, Leibniz, Hegel, Bradley ve benzerleri gibi, "indirgeyici bir düşüncecidir (zihincidir, mentalisttir)"; buna göre filozofumuz, maddesel niteliklerin belli zihinsel niteliklerin yanıltıcı birer görünüşleri olduğunu savunmaktadır. Burada üçüncü olarak Mc Taggart'ın, Descartes'ın yaptığı gibi belli bir olayın ya da özün hem zihinsel hem maddesel olmasının olanaksızlığını savunduğunu görüyoruz; böyle bir açıdan bakıldığında Tan-

rı, örneğin Locke'un düşündüğünün tersine, maddesel bir özü (insanı) düşünce gücüyle donatmış olamazdı (1, s. 485, 624, 625-626).

Birbirine bağlı bu savlar sanıyorum oldukça açık bir biçimde, filozof McTaggart'ın felsefe alanını, anlaşılabilir empirik dünyayı aşan, ussallık karşıtı ve doğadışı, "mistik", dinsel inançların sözde "kanıtlanmaları" amacıyla kullandığını göstermektedir; çağlar boyunca hiç de az olmayan sayıda filozofun yaptığı gibi. Tanımları ne olursa olsun, çağdan çağa, düzenden düzene ne ölçüde değişmiş bulunurlarsa bulunsunlar, ussallığın, nesnelliğin, doğrulanabilir ve yanlışlanabilirliğin, (bilimsel bir anlamda) bilinebilirliğin tümüyle dışına taşan bu tür sav kümeleri kuşkusuz yalnız felsefeye özgü değildir, öyle olmamıştır. Ancak felsefeye özgü olduğunu söyleyebileceğimiz durum, bu etkinliğin ya da filozofların kendilerinin ve söylediklerinin, yazdıklarının öylesine ciddiye alınmış olmasıdır; bir bakıma inanç sistemlerinin kurucu ve önderlerine karşı benimsenen tutumda olduğu gibi. Broad'ın ve daha birçok filozof ya da felsefecinin, ister "metafizik" olarak adlandırmış, isterse "mantıksal" ya da bir başka biçimde nitelendirmiş olsunlar, "geleneksel felsefe" etkinliği içinde belirttikleri, temelde doğruluğu empirik mantık yoluyla hiç bir zaman gösterilemeyecek, dolayısıyla yanlışlanamayacak, sonuç olarak da kanımca *bilgi* diye nitelendirilemeyecek, böylece *dayanaksız, çoğu zaman yalnızca "spekülasyona" dayandırılmış savlardır.*

Büyük ölçüde düş gücüne ve filozofların istek dünyalarına bağlanabilecek bu tür savların irdelenmesi, bizi çağımızda Viyana Çevresi'nin felsefenin ne tür bir etkinlik olduğu konusundaki kaygılarına ve onu kendi açılarından gördükleri çıkmazından kurtarma yolundaki çabalarına götürebilir. Bu amaçla da, o çevrenin içinden çıkan Hans Reichenbach'ın bu alanda en başta gelen yapıt sayılabilecek Bilimsel Felsefenin Doğuşu adlı kitabının tanıtılmasına gelebiliriz. Çağımız, empirik dünya ile bilgi düzeyinde ilişki kurma yönünden bilim çağı, bilimsel önermeler çağı ise, felsefenin bundan etkilenmemesi düşünülemez; çünkü yöntembilgisi ("metodoloji") açısından bu iki etkinliğin çağlar boyunca değişmeden günümüze dek delmiş ortak bir yönleri olmuştur: dünyayı anlamak ve açıklamak olarak özetleyebileceğimiz amaçları (bkz. kay. 2).

Reichenbach'ın Devrimsel Yapıtı: "Bilimsel Felsefenin Doğuşu"

Bu bölümün başlığını Reichenbach Devrimi olarak da düşünebilirdim; ancak felsefenin evrimi açısından böyle çok "iddialı" bir başlığa uygun kapsam ve boyutlardaki bir tartışmayı burada gerçekleştirme olanağım bulunmuyor. Yine de, bu terimle anlatmak istediklerimi özellikle bir sonraki bölümün metni içinde yeri geldikçe işlemekten ve çok öz biçimde de olsa bunların üzerinde durmaktan kaçınmayacağım. Bu bölümdeki temel amacım ise, filozofun söz konusu yapıtını genel çizgileriyle ve kendi açımdan önemli gördüğüm yönleriyle sizlere tanıtmak.

"Bilimsel Felsefe'nin Doğuşu" iki büyük bölümden oluşuyor: sırasıyla, "Spekülatif" Felsefenin Kökleri ve Bilimsel Felsefenin Sonuçları. Bunlardan birincisinde

yer alan altı bölüm arasında benim açımdan önemli olarak şu başlıklar var: "Genelliği Arama ve Yalancı Açıklama", "Kesinliği Arama ve Ussalcı (Rasyonalist) Bilgi Anlayışı", "Ahlaki Buyruklar Arayışı ve Etik-Biliş Koşutluğu". İkincisinin on iki bölümü arasında ise bana göre önemli olanları şunlar: "Geometrinin Doğası", "Zaman Nedir?", "Doğa Yasaları", "Evrim", "Çağdaş Mantık", "İşlevsel Bilgi Anlayışı", "Etik'in Doğası" (3). Bu konular, Reichenbach'ın felsefedeki genel ilgi alanları bakımından yeterli ipuçları veriyor olmalı.

Filozofumuz kitabının önsözüne, birçok insanın düşündüğünün tersine felsefenin dayanaksız düşünceden ("spekülasyondan") ayrılmasının olanaksız olmadığını belirtmekle başlıyor. Olağan düşünceye göre filozof, doğrulanmaya açık olmayan bir dille konuşmak zorundadır; bu durumda da felsefe bir bilim olmamaktadır. Reichenbach ise felsefeye yalnız bugün değil hir zaman bilimsel bir yaklaşımın bulunmuş olduğunu, yapıtının da zamanımızda felsefenin artık dayanaksız düşünceden bir bilim konumuna geçtiğini ortaya koymak amacıyla yazıldığını söylüyor. Filozofumuza göre bu tür bir çalışmada, felsefenin daha önceki aşamalarına kaçınılmaz olarak eleştirel bir gözle bakılacaktır. Bu nedenledir ki, kitabın birinci büyük bölümünde geleneksel felsefenin eksiklikleri işlenmiş, dayanaksız felsefenin ruhbilimsel kökleri araştırılmıştır; ikincisinde ise çağdaş bilimsel felsefenin ortaya konulmasına, çağdaş bilimin çözümlenmesi ve simgesel mantığın kullanılması yoluyla felsefenin geldiği yerin saptanmasına çalışılmıştır (3, Önsöz).

Yine yapıtının Önsözünde değindiği gibi Reichenbach, felsefi sistemleri bir yorumcunun tutumuyla işlemek yoluna gitmemiştir; böyle bir yorum, her tür felsefede bir gerçek bulma isteğine bağlıdır. Geleneksel felsefe materyalinin sözde "nesnel" bir biçimde sunulmasına karşı çıkan filozofumuzun görüşüne göre, felsefenin sunuluşu gerçekten nesnel olacaksa, bu, felsefi görecelikten çok sunuluşun eleştirel tutumunun ölçütlerinde aranmalıdır; o, yapıtındaki yaklaşımın da bu anlamda bir nesnellik kaygısı taşıdığını belirtmektedir. Felsefenin bir gün biliminkinin ölçüsünde sağlam ve güçlü olacağı umudunu yitirmemiş olduğunu belirten Reichenbach, böyle bir bilimsel felsefenin, "şu anda" (1950'lerin başında) da yeşermiş bulunduğunun yeterince bilinmediğine dikkatimizi çekiyor (3, Önsöz).

Yazarımızın kitabının Önsözünü bitirirken vurguladığı nokta, mantıksal çözümleme yöntemleriyle yetişmemiş olanların gözlerinin felsefi bilgi konusunda bir belirsizlik sisiyle kaplı bulunduğu olmaktadır. Ben bu bölümde felsefenin yöntembilgisi ("metodolojisi") açısından çok önemli gördüğüm bir konunun altını çizmek istiyorum. Reichenbach felsefeyi bir bilim olarak görmekle; onun bilimdeki gibi bilgi üretebilecek bir alan olduğunu ya da olabileceğini düşünmekle; bunların sonucu olarak "felsefi bilgiden" söz etmekle kanımca önemli bir yanılgıya düşmektedir. Felsefe etkinliği, bizim onda bulmak istediğimiz nitelikler, onunla ilgili kaygılarımız ve beklentilerimiz açısından bilimsel olabilir ama bir bilim olamaz, çünkü bilim(ler)de olduğu (ve Reichenbach'ın da yapıtında vurguladığı) gibi dünyayı doğrudan anlama ve açıklama çabası artık onun sınırlarının dışında kalmıştır. Benim yöntembilgisel anlayışıma göre günümüzde felsefeye düşen iş, başta biliminkiler olmak üzere belli başlı

insan etkinliklerinde üretilenleri (ki bunlar arasında felsefenin kendi ürünleri de vardır) kavramsal düzeyde ve mantıksal -eleştirel- anlambilgisel bir yaklaşımla ele almak, onları bu açıdan değerlendirmektir (bkz. kay. 2).

Burada, "bilim" teriminin değişik anlamlarda kullanılışının üzerinde durmak için yeterli yerim bulunmuyor; ancak, felsefe ile kaygılarının ve görüşlerinin büyük çoğunluğuna katıldığım Reichenbach'ın, her durumda, doğrudan açıklığa kavuşturmadığı Felsefe ve Bilim kavramlarının anlam içerikleriyle ilgili olarak, kendi yaklaşımı açısından da yanıldığı kanısını taşıyorum. Benim Bilgi kavramımın ise, empirik dünya ile ilgili ve onu açıklayıcı bir üretimle sınırlı kaldığı, bu bakımdan en başta Bilimsel Bilgiyi anlattığı açık olmalı; o zaman belli başlı insan etkinlikleri arasında örneğin bir yandan "analitik" önermeleriyle salt, empirik uygulamasız matematik ve simgesel mantığın, öte yandan "dışardan" kavramsal-eleştirel bakışıyla ya da tutumuyla felsefenin ürünleri, böyle bir bilgi tanımının kapsamı dışında kalacaklardır.

Bu bölümde buraya dek dile getirilenlerden, Rechinbach'ın yapıtının "devrimsel" niteliğinin nereden kaynaklandığının pek açıklığa kavuşmadığı söylenebilir. Söz konusu yapıtın belki daha çok betimleyici bir tanıtılmasının yapıldığı bu bölümdeki eksikliği, onun başında da değindiğim gibi, bundan sonraki bölümde gidermeye çalışacağım.

Bilimsel Felsefe ve Getirdikleri

Kanımca Hans Reichenbach'ın kitabında bizim açımızdan, demek oluyor ki geleneksel, alışılagelmiş felsefe anlayışının eleştirel değerlendirilmesi ve genel olarak da felsefenin yöntembilgisi açısından tartışılmaya değer birçok nokta var. Bunların hepsini ortaya koymak, onları az ya da çok açıklığa kavuşturmak, aralarındaki bağlantıları saptamak ve ilgili karşı savları yanıtlamak kuşkusuz başlı başına ve ayrıntılı bir çalışmayı gerektirmektedir. Benim, sunuşumun bağlamı içinde bu bölümde gerçekleştirebileceğim, yapıtın belli bölümlerinden kendime en yakın bulduğum birtakım temel noktaları kısaca tartışma konusu yapmak, onlara dayanarak da konumuzla ilgili birtakım genel sonuçlar çıkarmak olabilir.

Yapıtın birinci ana bölümünde "eski" felsefenin ussalcı (rasyonalist), ikincisinde ise "yeni" felsefenin işlevsel bilgi anlayışları ele alınmaktaydı (sırasıyla üçüncü ve on altıncı bölümler). Bunlardan birincisinin tartışıldığı bölümün başında Reichenbach, bir önceki bölümde yaptığı çözümlemenin ortaya koyduğu çok temel bir noktayı vurguluyor: Felsefe sistemlerinin karanlık kavramsallaştırmaları, düşünce sürecini etkileyen ya da ona karışan birtakım mantıkdışı güdülerden kaynaklanmaktadır. Burada, yazarımızın "resim dili" olarak nitelendirdiği ve daha çok yazın yapıtlarında gördüğümüz, bol benzetimlerin ("analojilerin") yer aldığı bir dilin kullanılması, genelliğin açıklanması arayışına yalancı bir doyum sağlamaktadır. Bu yolla bilgiye şiirin karışması, gerçeğin araştırılmasından daha güçlü olan düşsel bir resimler dünyası oluşturma dürtüsüyle daha da pekişmektedir. Mantıkdışı güdü olarak resim-düşünce, doğal olarak bir mantıksal çözümleme türü değildir ve mantık alanının dışındaki bir-

takım zihinsel gereksinimlerden doğmaktadır (3, s. 27).

Çözümleme sürecine karışan ikinci bir mantıkdışı güdü, duyu algılarının güvenilir olup olmadığıyla ilgilidir. Filozof, algıların güvenilir olmayışından her zaman için rahatsız olmuştur. Örneğin doğa yasalarında ayrıklıkların ("istisnaların") bulunması, düş yaşantılarımız gibi durumlar, suya batmış "kırık" çubuk ya da çöldeki ılgım ("serap") gibi duyu yanılsamaları onun kesinlik arayışına tümüyle ters düşmüştür. Bu açıdan yalnız tek bir alan, onun bu beklentisine uygunluk göstermiştir ki bu da (uygulamasız, salt) matematiktir. Örneğin Plato, matematiği bütün bilgi (!) biçimlerinin en üstünü olarak görmüştür. Filozoflar, empirik dünya ya da olgular dünyası ile ilgili olarak şimdi sayılan örnek durumlara daha az kuşkucu bir tutumla bakabilselerdi, doğa yasalarının mutlak ve kesin olmayıp koşullara bağlı bulunduğunu, uyanıkken daha önce düş gördüğümüzün ayrımına vardığımızı, suya batan çubuğun ancak "kırık göründüğünü", ılgım olaylarının da yine bir ışık olgusu ile açıklanabileceğini düşünebilir; bunun yanında (uygulamalı) matematiğin kesinliğinin de yine koşulsuz olamayacağını görebilirlerdi. Özellikle bugün biliyoruz ki salt olmayan matematik, ancak gözlem verileriyle birlikte ele alındığında bir anlam taşır, dünyanın açıklanmasına katkıda bulunur. Plato ile ondan önce ve sonra gelen öteki ussalcılar ("rasyonalistler"), demek oluyor ki bilginin kaynağını insan usunda bulan filozoflar, ruhbilimsel açıdan bir kesinlik arayışı içinde bulundukları içindir ki gözlemin bilgideki yerini dışlama eğiliminde olmuşlardır (3, s. 27-32) (benim vurgulamalarım).

. *Bilginin işlevsel anlayışına* yer veren yeni empirist felsefe ise, ki ona bilginin çözümlenmesinde simgesel mantığın yöntemlerini kullandığı için mantıksal empirizm adını da veriyoruz, eski ussalcı ve "spekülatif" felsefenin aşkın bilgi anlayışını kabul etmeyecektir. Eskil atomcu ve kuşkucu filozofların zamanından beri, ussalcılığa karşı çıkan ve "öte" ya da "ötede" olanı tanımayı reddeden bir empirizm hep olmuştur. Ancak bu akımın başarıya ulaşabilmesi için, bilimin kendisini ussalcı yönünden kurtarması gerekiyordu. Başlangıçta ussalcı yöntemlerin görünüşe göre utkusunu oluşturan doğanın matematiksel çözümünün, bir gerçeklik kaynağı olmayıp ancak gerçeklik savlarını duyu algısına dayandıran bir bilgi için araç durumunda olduğu ortaya çıkmıştır. Gelişmesini 19. ve 20. yüzyıllara borçlu olan işlevsel anlayışa göre bilgi bir başka dünyaya yönelik değildir ve onun belli bir amaca hizmet eden bir işlevi bulunmaktadır; bu işlev, geleceği kestirmektir (3, s. 252-255). (Reichenbach'ın bilginin işleviyle ilgili olarak eksik bulduğum son yargısına karşı burada çok kısa olarak şunu söyleyebilirim: Geleceğin kestirilmesi bilimsel bilgi üretiminin işlevinin yalnızca bir bölümüdür ve onu, genel olarak olgular dünyasının anlaşılması, açıklanması bağlamında düşünmek gerekir.)

Yine son iki yüzyılın en başta gelen birkaç çok temel (bilim ve) felsefe konusundan biri olan Evrimi, Reichenbach kanımca çok büyük bir kavramsal ustalıkla gözden geçirmekte ve onunla ilgili çok önemli sonuçları büyük bir açıklakla ortaya koymaktadır. Yapıtının on ikinci bölümünü bu konuya ayıran filozofumuz bizi felsefe açısından ilgilendirebilecek şu noktaları açıklığa kavuşturuyor ve vurguluyor. Özellikle Aristo zamanına dek giden "teleoloji" ya da "finalite" (ereksellik, ereklenim,

amaçsallık) kavramı, fiziksel dünyanın betimlenmesindeki nedensellik'in canlı varlıkların etkinlikleriyle ilgili ancak ondan çok değişik karşılığı olarak düşünülegelmiştir. Buna göre, cansızlar dünyasındaki nedensellik bağlantısının tersine, canlılar dünyasında şimdi olup bitenler görünüşe göre geçmişten çok gelecek tarafından belirlenmektedir. Böylece canlı varlıkların yaşamında görülen niçinsellik'in, onların dışındaki doğada geçerli olan nedensellikle bağdaşmadığı, "çeliştiği" sonucuna varılmıştır. Böyle bir düşünüşe göre, zamanın tek yönlü akışına bağlı olarak işleyen neden-sonuç ilişkisi birtakım canlılık olgularında geçersiz gibi görünmektedir; örneğin gelecekteki ağacın şimdi dikilen tohumu belirliyor görünmesi gibi. Oysa bu durumlarda söz konusu olan belirlenme değil, canlı sistemlerde gelecekle ilgili olarak daha önce evrim sırasında belirlenmiş olan olgulardır ("ayıklanmaya uğramış sonuçlardır" (4)); yoksa burada geçerli olan yine nedensellik ilkesidir. İnsan söz konusu olduğunda ise buna ayrıca bir tasarlama ya da tasarlanım eklenmektedir; belli bir tohumun ekilmesiyle sonradan belli bir tür ağacın gelişeceğinin bilinmesine bağlı olan tasarlama ya da beklenti durumunda olduğu gibi. Sonuç olarak, canlı varlıkların etkinliklerinde nedenselliği aşan bir amaç yoktur ve görünüşteki amaçsallık ya da niçinsellik benzetime ("analojiye") bağlı ve "spekülatif" felsefeye özgü yalancı bir açıklamadır (3, s. 191-195).

Ancak bu durumda söz konusu olguyu, demek oluyor ki bütünlüklerini koruma eğilimini gösteren canlı sistemlerin bütüncül davranışlarının sanki bir tasarımla ("planla") gerçekleşiyormuş gibi görünmesini ne yolla açıklayabiliriz? Bu sorunun yanıtını Reichenbach bir benzetimden yararlanarak veriyor. Bir okyanus kıyısındaki çakıl taşlarını ilk kez gören birisi, onların bir tasarıma göre orada birikmiş olduğunu düşünebilir. Denize yakın bölgede ve az çok suyla kaplı olarak duran büyük çakılları daha küçükleri izlemekte, daha sonra ise kum gelmektedir ki burada da önce kaba, daha sonra gittikçe incelen tanecikler karaya doğru dizilmektedir. Bu görünüş, birisinin kıyıyı temizleyerek çakılları ve kum taneciklerini büyüklüklerine göre dizdiği izlenimini verecektir. Gerçekte ise insan merkezli böyle bir yoruma gereksinmemiz yoktur. Biliyoruz ki su, çakıl ve kumun en küçüklerini en uzağa fırlatarak onların büyüklüğüne göre kendiliğinden beliren bir düzen oluşturmaktadır. Öte yandan tek tek dalgaların etkilerinin düzensiz bir örüntü ortaya çıkaracağı da açıktır; böylece, hiç kimse belli bir taşın sonunda yerleşeceği yeri önceden kestiremez. Ancak burada bir seçim, bir ayıklanma söz konusudur. Ne zaman büyüklükleri değişik iki taş parçası tek bir dalga ile taşınsa, daha küçük olanı daha uzağa gidecektir. Sonuçta, ayıklanma ile birlikte raslantı bir düzen oluşturmaktadır (3, s. 195-196) (benim vurgulamam).

Görülüyor ki filozofumuz, ereksellik konusunda benzetime (ancak insan merkezli olmayan ussalcı bir benzetime) dayanan bu açıklamasını yapmakla genel olarak canlı varlıkların (ve cansız nesnelerin) evrimi alanında da bize felsefe düzeyinde çok önemli açıklayıcı bir dayanak sağlamaktadır. Her hangi bir zaman kesitinde karşılaşılacak evrimsel düzen, belirlenme ile raslantının birlikte etkisi altında değişim (mutasyon) ve doğal ayıklanma ile ortaya çıkmaktadır. Buna göre biz evrim sürecini öz

olarak şöyle özetleyebiliriz: Evrim = Değişme + Süreklilik.

Reichenbach, tartışmasının bu yerinde Darwin'in çalışmasını doğrudan ele alıyor. Ona göre Darwin, canlı varlıkların görünüşteki ereksellikerinin raslantı ve ayıklanmanın birlikte işlediği bir yolla açıklanabileceğini göstermekle büyük bir buluş yapmıştı. Büyük düşüncelerin çoğu gibi ayıklanma ilkesi de daha önce başkalarınca dile getirilmiştir. Ancak Darwin, evrimi doğal ayıklanma ilkesi ve en uygun olanın yaşaması yoluyla açıklarken bilimsel araştırmalarından yola çıkmış ve onu, geliştirdiği bir kurama dayandırmıştı. Biz yaşayan türleri, yapılarındaki ve örgütlenmelerindeki benzerliklerine dayandırıp farklılaşma derecelerine göre sınıflandırırken *sistemli* bir düzene varıyoruz; burada, benzerlik ilişkisinin her türe, onun derecelendirmedeki yerini belirlediği bir dizi söz konusu olmaktadır. Sonuçta tek gözeli canlılardan deniz hayvanlarının, balıklar, sürüngenler ve kuşların sıralanmasıyla, memeliler, bu arada maymunlar ve en sonunda insana uzanan bir çizgi ortaya çıkmaktadır. Darwin, yaşayan türlerin oluşturduğu *sistemli düzenin* onların oluşumunun *tarihsel düzenini* temsil ettiği çıkarımını yaparak yaşamın tek gözeli canlıdan başlayıp milyonlarca yıllık bir gelişme içinde gittikçe daha yüksek (karmaşık) canlılara doğru ilerlediği sonucuna vardı. Böylece o, evrimin ilerleyişinin herhangi bir ereksellik düşüncesine gerek olmadan yalnızca nedensellikle açıklanabileceğini ortaya koymuş oldu. Onun doğal ayıklanma (daha doğru olarak, doğal ayıklanmaya dayanan) kuramı o zamandan bu yana geniş biçimde tartışılmış ve geliştirilmişse de temel noktalarında hiç sarsılmamıştır. Hep dolaylı çıkarımlara dayanmış olan evrim kuramına, canlılık bilimleri ile yerbilim, gökbilim yb. değişik alanlarda ortaya çıkan buluşlar büyük destek sağlamıştır (3, s. 196-214).

Bir önceki bölümde yazdığım gibi Hans Reichenbach, değerler felsefesine, yapıtında biri (eski felsefeyi tartıştığı) ilk ana bölümünde öteki ise (yeni felsefeyi açıkladığı) ikincisinde olmak üzere iki kez yer veriyor. Bunlardan kitabının dördüncü bölümünü oluşturan birincisinde çıkış noktası Sokrat ve Platon'un Etik-Biliş Koşutluğu kuramıdır (bana göre, görüşüdür). Bu düşünceye göre etiksel içgörü bir tür biliştir, başka bir deyişle bilme biçimidir. Bir kişi ahlaki olmayan davranışlarda bulunuyorsa, bu onun bu konuda bilgisiz olduğunu gösterir; tıpkı birisinin geometri alanında yanlışlar yapmasının bu konuda bilgisinin bulunmamasına bağlı olması gibi. Nasıl ikincisi kendisine geometrideki gerçeği gösterecek görüşten yoksunsa, birincisi de tıpkı böyle kendine iyiyi anlatacak görüye sahip değildir. Buradaki temel sav şudur: Geometri bilgisi diye bir şey varsa, (o zaman) etik bilgisi de olmalıdır. Sokrat-Plato öğretisi (kuşkusuz yaygın olarak bilinen) şu savla özetlenebilir: "Bilgi erdemdir" (3, s. 51-51).

Reichenbach'ın dikkatimizi çektiği gibi, burada eskil çağ filozoflarını söz konusu öğretiye götüren güdü, etik'i dinden daha sağlam bir temele oturtmak olsa gerektir. Matematiğin mantıksallığını ortaya koyan toplum, onda olduğu gibi ayrıklık tanımayan bir başka buyruk biçimi bulmuştur: usun buyruğu. Bu, tanrıların varlığına inanıp inanmama sorunu ile onların koydukları kuralların iyi olup olmadığı sorununu ortadan kaldırmakta, iyilikte bulunmanın daha yüksek bir isteğe bağlı olduğu gibi insan

merkezli bir anlayıştan da bizi kurtarmaktadır. Doğa yasaları da matematik yasaları gibi kesin olduğuna göre, etik kurallarının herkes için zorunlu olmalarını sağlamanın en iyi yolu, etik-biliş koşutluğunu kurmakta, erdemin bilgi olduğu savını ileri sürmekte bulunacaktır (3, s. 52-52).

Kitabının bu bölümünde daha sonra, etik-bilgi koşutluğunun savunulduğu felsefe sistemlerini inceleyen Reichenbach, sistem kurucular (ya da ussalcı-ülkücü filozoflar) arasında Spinoza'nın ve Kant'ın görüşlerini dile getirip eleştirmekte, bu arada Hegel'in savlarını da eleştiri süzgecinden geçirip onları çok kısa olarak Marx'ınkilerle karşılaştırmaktadır (3, s. 53-73). Etik alanıyla ilgili olarak özellikle kendi görüşlerine yer verdiği ve onun ne olduğunu incelediği on yedinci bölümün girişinde filozofumuz, önemli olarak açıkça şunu dile getirmektedir: Etik bir bilgi biçimi olsa bile, bu, değer felsefecilerinin onun olmasını istedikleri şey olmayacaktır. Bir bilgi konusu olarak değişik toplumların ve toplum kesimlerinin etiksel tutumları toplumbilimin bir parçasıdır ve kural koyucu değil betimleyicidir (ayrıca, kanımca açıklayıcı olmalıdır). Öte yandan etik analitik bilgi (ya da "analitik bilgi") ise, o zaman da içi boş olacak ve bize ne yapmamız, nasıl davranacağımız konusunda bir şey söyleyemeyecektir. Bilginin çağdaş çözümlemesi bilişsel bir etik'i olanaksız kılmaktadır. Bilgi (doğrudan anlaşıldığında) herhangi kural koyucu bir yön içermemektedir. Etik-bilgi koşutluğu gerçekte etik'e zararlı da olmuştur: Erdem bilgi olsaydı, o zaman etik kuralları buyurucu nitelikte olamazdı (3, s. 276-277).

Buna göre bilgi, bize buyruklar sağlayamayacağından bir etik biçimi de oluşturamaz. Reichenbach bundan sonra, ilgili başka noktalar arasında buyruk'un ne olduğunu tartışıyor ve çağdaş bir filozof olarak konuyla ilgili görüşlerini dile getiriyor. Onun görüşünde bir buyruk, bir başka kişiyi etkilemek, ona yapılmasını istediğimiz bir şeyi yaptırmak ya da yapılmamasını istediğimiz bir şeyi yaptırmamak amacıyla kullandığımız dilsel bir kullanımdır. Dilbilgisi açısından, bir buyruğun anlatımını sağlayan buyruk kipi de bir bildirim (dolayısıyla bir önerme) değildir; başka dilbilgisi kalıplarıyla, örneğin dilek kipiyle belirtilen istekler de gerçekte bir bildirim kılığındaki buyruklardır. Konuyu dil felsefesi açısından az çok ayrıntılı biçimde inceleyen filozofumuz, kendi yönünden, filozoflar da içinde olmak üzere herkes için geçerli olabileceğini düşündüğü şu ilkeyi ileri sürüyor: *Herkes, kendi değer buyruklarını saptamak ve başka herkesin de bunları izlemesini istemek hakkına sahiptir.* Böyle bir biçimlendirmenin demokrasi kavramıyla ilişkisi çok açık olmalı; Reichenbach da onu bu açıdan değerlendiriyor ve "demokratik bir ilke" olarak adlandırıyor (3, s. 278-302).

Kitabının on sekizinci ve son bölümünde eski ve yeni felsefeyi daha önce ele aldığı konular açısından karşılaştıran filozofumuz, etik alanında da çağdaş filozofun tutumunun ne olabileceğini tartışıyor. Bu, örneğin politikacıların, dinlerin temsilcilerinin ve yetkesel etik'i savunan başkalarının, karşısındakileri kendi görüşlerine inandırmaya çalışan anlayışlardan, ya da insanları uğraşlara yönlendiren ruhbilimcilerin sorulara yanıtlar verme yoluyla yönlendirici tutumlarından değişiktir. Filozof daha çok, bir insanın davranışlarının yorumu işini üzerine almıştır. Bu bir bakıma, man-

tıksal çözümleme ile anlamların açıklığa kavuşturulması etkinliğine benzemektedir; çünkü burada o, karşıdakinin isteklerinin açıklığa kavuşturulmasına yardımcı konumundadır. Bekleneceği gibi çağdaş filozofun bir etik öğütçüsü olmasına karşı çıkan Reichenbach, etik alanında çok önemli bir konu olan amaç-araç ilişkisi üzerinde de yakından durmaktadır (3, s. 315-324).

Ancak bu bölümü ben, onun genel olarak felsefeyle ilgili bir iki temel görüşüne değinerek bitirmek istiyorum. Yapıtının şimdi sözünü ettiğim son bölümünde eski, "spekülatif" felsefenin temsilcisinin sözcükleri içedoğuşçu sanların ve çözümlenmemiş sanıların taşıyıcısı olarak kullanmasına karşılık yeni, bilimsel felsefenin yanında olanın söylediği her sözden kendini sorumlu tutacağını; empirikötesi gerçeğe inanmayı reddedemeyen eski filozofun karşısındaki yeni filozofun bilgi anlayışını ulaşılabilir bilme biçimlerine uydurma isteğini; felsefeyi mantıkdışı bir alan olarak gören eski filozofa karşı yenisinin mantıksal kesinlik yöntemlerinden yana olduğunu söylüyor. (3, s. 311). Bu bölümde yeni felsefeye eskisinden gelecek eleştirilere yanıtlar verme çabasında olan Reichenbach, kitabının yeni felsefenin kökenlerini araştırdığı yedinci bölümünü de şöyle bitiriyor: "O (bilimsel filozof), felsefe tarihi denen müzede hala kendilerine bir yer bulunabilecek felsefi sistemler ortaya çıkarma işini eski tür filozofa bırakır ve kendi işine bakar" (3, s. 124).

Felsefe Evrimi ve Geleneksel Felsefenin "Çöküşü"

"Geleneksel" ve "spekülatif" nitelendirmeleri, alışılagelmiş ve genelde pek kabul görmüş felsefe etkinliğini anlatmak için yaklaşık biçimde de olsa eşanlamlı olarak kullanılabilirler kanısındayım. Ben bu nitelendirmeleri açıklığa kavuşturmak amacıyla önce, daha teknik bir anlamı olduğu izlenimini veren, belki gerçekte de öyle olan bir başka niteçle anılagelmiş bir terimden söz açacağım: "Sistematik Felsefe". Yapıtında bu konuya değinen Reichenbach, Kant'ın bu tür bir adlandırmayla anılan felsefenin son temsilcisi olduğunu (3, s. 122) söylüyor; bir başka bağlamda da şunu belirtiyor: "Kant'ın sisteminde doruğuna ulaşmış olan spekülatif felsefe, ondan sonra alt düzeyde temsilciler bulmuştur ve şu anda artık çökmektedir"; yerine ise bilime benzerliği bulunan bir başka felsefe geçmeye başlamıştır (3, s. 73). "Sistematik" denen felsefe ile geleneksel "spekülatif" felsefe etkinliğinin de ilke olarak birbiriyle eş tutulabileceği kanısındayım. Sanırım genelde belli başlı her niteç-ad ilişkisinde olduğu gibi, biz değişik niteçlerle bir adın simgelediği şeyin belli bir yönünü, birbirleriyle kesişseler bile çakışmayan ve tek tek hiçbiri tarafından tüketilmeyecek yönlerini anlatıyoruz.

"Spekülatif" sözcüğü ile bizim bağlamımızda ne demek isteyebileceğimize daha yukarlarda değinmiştim: savlarımız, önermelerimizle ilgili olarak dayanaksız olma özelliği. İster felsefe sistemlerinin "büyük" kurucuları olan "filozoflar", isterse onların değişik çaptaki ancak görünüşte o düzeye erişememiş izleyicileri olan "felsefeciler" için söz konusu olsun, alışılagelmiş biçimde "felsefe yapma" etkinliğinde bu yön genelde öylesine etkili olmuştur ki, felsefe evrimi boyunca yürütülen çalışmaları

"geleneksel spekülatif" niteçlerinin ikisiyle birlikte nitelendirebiliriz. Felsefe etkinliğini çok büyük ölçüde felsefi sistemler, demek oluyor ki "büyük filozofların" geliştirdikleri sav kümeleri olarak görmek eğilimdeki filozoflar ya da felsefeciler ve felsefe tarihçileri, birbiriyle bağdaşmayan kümelerin karşısında kaldıkları zaman ne yapacaklardır? Burada onlara kaba çizgileriyle iki seçenek kalmaktadır: Onlar ya tek bir filozofu ya da en azından onun da içinde (ve belki de kurucusu) bulunduğu belli bir akımı kabullenip onun dışında kalanlara karşı savunmak durumunda olacaklar; ya da genelde düşünceleri birbirine öylesine karşı olmuş neredeyse bütün büyük filozofların sav (ve değer) sistemlerini ilke olarak bir tutup kaçınılmaz bir göreceliğe yöneleceklerdir (bkz. kay. 2). Kanımca her ikisi de yanlış olan bu tutumların ortak bir sonucu olacaktır: Sistematik denen geleneksel spekülatif felsefe, alanın tarihiyle özdeşleştirilecektir ki durum da gerçekte böyledir. Bu durumda, Reichenbach'ın yukarda verdiğim alıntısında geçen terimiyle *felsefe tarihi müzesinde* büyük ölçüde "felsefe sistemlerini" bulacağız demektir.

Felsefe etkinliğinin zaman içindeki akışını tarihsel ayrıntılarından (bir anlamda) kurtarıp onu evrimsel, genel, temel çizgileriyle kavramaya çalışabiliriz (bkz. kay. 2 ve 5). Böyle bir yaklaşımla örneğin felsefenin nitelendirilmesiyle ilgili olarak "spekülatif" sözcüğünün ne tür bir anlam değişikliğine uğradığını da daha açık olarak araştırabiliriz. Bu nitelendirme felsefe alanı için ne zaman kullanılmaya başlanmıştır, bilmiyorum. Ancak 1925 yılında yayınlanmış bir kitap *"Spekülatif Felsefe Çalışmaları"* adını taşımaktadır ve Amerikalı felsefe profesörü J. E. Creighton'un ölümünden bir yıl sonra onun belli başlı yazılarının bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Derleyicisinin kitabın önsözünde belirttiğine göre bu yazılar onun düşüncesinin gelişmesini ve değişik yönlerini en iyi temsil edecek biçimde seçilmiştir. Başlık ise bir öğretiden çok bir ruhu, bir anlayışı göstermektedir; öyle bir anlayış ki "geçmişin deneyimleriyle aydınlanmış, zamanının yan tutan etiketleri tarafından ise engellenmemiştir" (6, Önsöz). Bu önsözde "spekülatif felsefe" teriminin neyi anlattığı üzerinde durulmamıştır.

İçinde Creighton'la ilgili bir yaşam öyküsünün bulunmadığı (ancak seçilmiş bir yayınlar dizisinin yer aldığı) yapıtı oluşturan on dört yazının arasında, benim buradaki bağlamımız açısından anlamlı olduklarını düşündüğüm şunlar var: "Bir felsefe kurumunun amaçları"; "Düşünmenin toplumsal doğası"; "Bir mantık kategorisi olarak amaç"; "Deneyim ve düşünce"; "Mantıkta örtük olan düşüncesi"; "Felsefi tasarılar ve etiketler". Yazıların bunların dışında kalanlarında da "spekülatif felsefenin" adı geçmemektedir. "Felsefede Kopernik Devrimi" başlıklı sekizinci bölüm ya da yazının bizim yönümüzden ilginç olabileceğini düşünüyorum. Bu devrimi gerçekleştiren kişi, çağcıl felsefenin daha önceki görüş ve yöntemlerini getiren kuramları aşmış olan "Kritik Felsefe'nin" kurucusu Kant'tan başkası değildir. Kant'ın felsefenin kendisinden sonraki gelişmesini öylesine aydınlatmış olan sistemi, yeni bir ilke olarak onun kendisini de yine öylesine etkilemiştir ki o bundan felsefeye, Kopernik'in gökbilime getirdiğiyle karşılaştırılabilecek bir devrim olarak söz etmiştir. (Bu "büyük" filozofun felsefenin geleceğini belirlediği savıyla ilgili düşüncesi için bkz. kay. 7'nin son

bölümü). Bunun yanında Kant'ın felsefeye getirdiği değişikliğin ne olduğuyla ilgili kendi sözleri iyi bilinmektedir. Daha önceki (çağdaş) felsefe, usun bilgi süreci içinde kendisinin dışındaki bir nesne tarafından belirlendiği sanısına dayanmaktayken Kant'ınki, nesnenin bilen usun çizdiği koşullara uyması gerektiğinin bir kanıtı olmuştur. Buna göre, felsefe evreninin merkezi nesneden bilen özneye değişmiş olmaktadır: "anlamanın, doğaya yasalarını sağladığını bilmeliyiz" (6, s. 146-147). Ussalcılık konusuna yazarın yazılarında yer yer değindiğini görüyoruz; ancak adı konmadan da olsa bilgi kuramının çağcıl felsefedeki en tanınmış temsilcisi Kant'ın empirizmle açıkça karşı karşıya gelen ussalcılığı bundan daha açık biçimde dile getirilemezdi sanırım.

Creighton bu yazısından yaptığım alıntıyı hemen izleyen şu saptama ya da değiniye yer veriyor: Kant'ın kendisi, felsefesinin anlamıyla ilgili olarak son yetke ise ve bu, gerçekten tam ve son bir yargı olarak düşünülecek olursa, o zaman onun yeni ilkesinin sorgulanabilir bir geçerliğinin bulunacağı izlenimini almakta haklıyızdır; bundan sonra da yazar "Kritik Felsefenin", temsil ettiği yöntemde ne gibi bir ilerleme getirdiğinin tartışmasını yapıyor. Ancak buradaki bağlamımızda benim gerçekten ilgimi çeken nokta, bir filozofun kendi felsefesi ile ilgili son yetke olması yargısıdır.

Böyle bir yargıyla ilk olarak karşılaşıyor değiliz. Örneğin bir görüşe göre, her filozof, oluşturduğu söylemle, "ben işte felsefeden bunu anlıyorum" demek istiyor değil midir? "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... 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" (8). Bu görüşün değişik bir biçimlendirmesine göre, filozofların ürünlerinin felsefe akımlarının içinde değerlendirilip bunlara da örneğin "ussalcılık" ya da "empirizm" gibi adların verilmesi doğru değildir. Her (Büyük) Filozof'un kendisi böyle bir nitelendirmede bulunmak gereğini görüyorsa, bu onun bileceği iştir; yoksa daha sonra böyle terimlendirmeler yaparsak onlara haksızlık etmiş oluruz.

Yukardaki görüşlere ben burada çok kısa olarak şu yanıtı verebilirim: "Büyük" ya da "küçük" olsun, bir filozof kendi çalışma ürünleriyle kendisinin felsefe akımları ve evrimi içindeki yeri üzerinde de kuşkusuz düşünce üretip bir şeyler söyleyebilir; benim yandaşı olduğum, felsefenin yöntembilgisi yaklaşımına bağlı olarak, söylemelidir de. Ancak bu, hangi çağda yaşamış olurlarsa olsunlar, başka filozof ya da felsefecilerin, felsefe öğretim üyelerinin vb., ilke olarak da konu üzerinde düşünmüş başka herkesin de bu alanda söyleyecekleri bir şeyler olmayacağı anlamına gelemez; ilgilenen herkes, onların ürünlerinin arasında değişik düzeydeki benzerlik ve ayrılıklara göre kümelendirmeler yapıp ortaya çıkacak kümeleri adlandırabilir, terimlendirebilir; yeter ki savunacağı dayanakları bulunsun. Bunun ötesinde, bir filozof kendi alanında ortaya koyduklarıyla, "felsefe nedir?" sorusuna benim yöntembilgisi anlayışıma ya da yaklaşımıma göre yanıt vermiş sayılamaz. Bu yolla o, ancak çok dolaylı bir biçimde, örneğin bir ressamın çizim ürünleri, bir yazıncının denemeleri ya da bir

bilim adamının buluşları konusunda olduğu gibi bir "yanıt" vermiş olur, bu ürünler gerçekte yöntembilgisi ile ilgili görüşler yerine geçebilirse. Felsefede ya da bir başka alanda olsun, yöntembilgisi konuları felsefenin kendisinde olduğu gibi düşünsel-kavramsal düzeyde üretildiği için, onun ürünleri yöntembilgisel kaygılara, sorulara yanıtmış izlenimini vermektedir kanısındayım. Ayrıca filozofların, yaptıklarıyla ilgili olarak, "ayırdında olmak" anlamında başka alanlarda çalışan kişilere oranla daha bilinçli olduklarını da pek düşünemiyorum; sanırım burada, mantıksal ya da öyle görünen çıkarımlar yapmakla bilinçli olmak karıştırılıyor.

Benim ulaşabildiğim bilgilere göre, 1863-1893 yılları arasında Amerika'da *Journal of Speculative Philosophy* adıyla yılda dört kez yayınlanan bir dergi çıkmaktaydı. Onun ilk sayısının birinci yazısı, C. L. Bernays'ın çeviri olarak sunduğu, "Schopenhauer'in istenç öğretisi" başlığını taşımaktadır. 1893'teki son sayısının son yazısı ise, "Ölümsüzlükle ilgili olarak bilgi ve inanç" başlığıyla ve W. Lutoslawski imzasıyla yayınlanmıştır (9a). 1987 yılında ise Amerika'da (başında bir *The*'nın bulunması dışında) özdeş adı taşıyan ve yine yılda dört kez çıkan bir dergi yayınlanmaya başlamıştır (9b); ancak onu yakından inceleme olanağını bulabilmiş değilim. Her durumda, genelde "spekülatif felsefe" teriminden çıkarılabilecek anlam, Reichenbach'ın (ve şimdiki yazarınızın) geleneksel olarak yürütülegelmiş etkinliğin tümüne yönelik nitelendirmesinden görünüşe göre oldukça değişiktir ve eleştirel bir yaklaşımın ürünü olmayıp bir olumsuzluk da taşımamaktadır.

Bütün bu eleştirel tutumun ışığında, geleneksel "spekülatif" felsefenin gerçekten bir çöküş içinde olduğunu söyleyebilir miyiz? Kanımca söyleyemeyiz. Ne felsefe evriminin genelde örneğin bilimin evrimine oranla daha ağır olan akışı, ne de geleneksel felsefenin ürünleri arasında geçerliliklerini koruyan yaklaşım, yöntem, terim vb. bize böyle bir yargıya varma hakkını vermemektedir. Reichenbach, bilimle "spekülatif" felsefe arasında bir uyuşma olamayacağını söylerken (3, s. 73) kanımca haklıdır; ancak şimdi saydığım ve benzeri açılardan bilimsel felsefe ile geleneksel felsefe arasında yöntembilgisel bir etkileşimle tarihsel bir iç içelik ve sürekliliğin bulunduğu konusunda sanırım onun yapıtından değişik bir sonuç pek çıkaramayız; birazdan bunun bir örneğini göreceğiz.

Her durumda, felsefe evriminde geleneksel "spekülatif" felsefenin gittikçe geriye itilerek yerini çağcıl (ve çağcıllığını uzun süre koruyacak görünen) bilimsel felsefeye bırakması oldukça uzun zaman alacak olmalı. Biz buna felsefenin dönüşüm ya da ötedeğişim süreci adını verebiliriz sanırım.

Son Olmayan Söz: Felsefenin Geleceği ve Bilimsel Felsefenin Yükselişi

Oluşsallık ilkesine göre (ve örneğin Kant'ın kendi felsefesiyle ilgili olarak ileri sürdüğü varsayımın tersine) gelecek olanaklı ancak belli değilse, felsefe alanının gelecekteki gelişmesi konusunda kuşkusuz ancak çok yaklaşık bir şeyler söyleyebiliriz. Burada "geleceğin tarihinin" söz konusu olması, dış etkenlerin çokluğu ile değişken-

liği ve zaman-yer içinde bilimsel bir kestirimin yapılamaması bir yana, felsefe gibi bir alanın kendi iç gelişimi ya da evrimini öngörmek de olanaklı olamaz. Çünkü amacı felsefeninkiyle örtüşen bilim etkinliğinde (ve diyebiliriz ki özellikle son yüzyıllarda) dünyanın önemli ölçüde doğrudan incelenmesiyle "ontolojinin" sınırlandırıcı gücüne karşılık, felsefede filozofların büyük ölçüde öznel kaynaklı "spekülasyonlarının" yapılan işe egemen olduğu söylenebilir (2). Gelecekteki "Filozofları", onların "iç dünyalarını" ne yolla, hangi donanımımızla kestirebiliriz? (Bu konuda olsa olsa belki yine, günümüzde geleneksel yolu izleyen "spekülatif" filozoflar ile felsefeciler başarılı çalışmalar yapabilirler.) Yine de, "felsefenin" en azından yakın gelecekte izleyeceği çizgiyle ilgili olarak bir iki noktaya değinilebilir.

Reichenbach'a göre felsefe ders kitaplarında 19. yüzyılın felsefesiyle ilgili olarak, genelde daha önceki yüzyıllar için yazılmışlarınkiyle özdeş anlayışa göre ele alınmış bir bölüm bulunur. Bu bölümde, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Spencer ve Bergson gibi adlara yer verilir ve onların sistemleri, daha önceki dönemlerin sistemleriyle, örneğin Kant ya da Platon'unkiyle eşdüzeyde olan felsefe ürünleriymiş gibi sunulur. Ancak ona göre ve daha yukarda da değindiğim gibi, sistemler felsefesi Kant'la son bulmuştur. Eski sistemler zamanlarının biliminin yansımasıydı ve daha iyi yanıtların bulunamayacağı bir dönemde sorulan sorulara yalancı yanıtlar veriyordu. Oysa 19. yüzyılın felsefe sistemleri, daha iyi bir felsefenin ortaya çıkmakta olduğu bir zamanda geliştirilmiştir; bunlar, kendi zamanlarının bilimindeki felsefi buluşları görmemiş ve felsefe adı altında safça genellemeler ve benzetimler geliştirmiş kişilerdir. Onların okuyucularını etkileyen ve ünlerine katkıda bulunan şey, yerine göre sunduklarının inandırıcı dili ya da biçimlerinin yalancı bilimsel kuruluğu olmuştur. Ancak tarihsel olarak düşünüldüğünde bu sistemler daha çok, verimli topraklardan aktıktan sonra en sonunda çölde kuruyup giden bir akarsuyun kör ucuna benzetilebilir (3, s. 121-122).

Felsefe evrimine Reichenbach'ınki gibi ve yazarınızın da tümüyle katıldığı böyle eleştirel bir yaklaşım, geleneksel felsefe yanlılarınca yerine göre "keyfiliğe" dek gidebilecek "normatif", kural koyucu bir bakış açısının ürünü olarak görülebilir. Son onyıllarda gelişen *bilim mantığına* da, onu destekleyen ve gelişmesine katkıda bulunan ancak betimleyici bir bilim yöntembilgisini bütünleyen "normatif" nitelikli bir alan olarak bakanlar var (10, s.6-7). Ben böyle değerlendirmelere katılmıyorum. Burada söz konusu olan, en başta etik alanında olduğu gibi, kişiden kişiye değişmesi çok doğal olarak karşılanacak, ruhbilimsel eğilim, dilek ve isteklere bağlı davranış kuralları değil; gerek felsefenin gerekse bilimin nitelikleriyle ilgili olarak olup bitenlere dayalı, az ya da çok bir nesnelliği ve ussallığı söz konusu olabilecek bir alanda araya girici olan, yol göstericilik işlevini üstlenmiş mantıksal - kavramsal - eleştirel - anlambilgisel saptama ve değerlendirmelerdir.

Ancak bilimin (insan olarak bilim adamları için olabildiği ölçüde) nesnellik, ussallık, eleştirel ve sistemli olma, ilerleyicilik vb. "olumlu" özelliklerine hep kuşkuyla bakan filozoflar ve felsefeciler, kuşkusuz bilimsel felsefe gibi, bir bakıma kendi uğraşsal varlık nedenlerine bir "tehdit" olarak algıladıkları bir gelişmeyi çok rahat kar-

şılayamazlar; "metafiziğin" (11, s. 12-13) ya da felsefenin bir bilgi üretme işlevinin bulunmadığını kavrayamamaları, dolayısıyla felsefe ile bilimi birbirinin bütünleyicisi iki etkinlik olarak değil birbirinin "rakibi" biçiminde görmek eğiliminde olmaları (7) gibi. Filozof olmasının yanında bilimsel araştırma yapmak ve bunları temellendirmek çabasında olan ("ussalcı") Descartes da, yaşam için çok yararlı bilgiler elde edebilmemizin olanaklı oluşundan ve okullarda okutulan "spekülatif" felsefenin yerine bilgiye dayanan bir pratiğin bulunabileceğinden söz açmaktadır (12, s. 84).

Dünyanın, felsefede geleneksel olarak, özellikle ussalcı filozoflarca aranagelmiş (ve aranmakta olan (13)) "mantıksal bir yapısı" yoktur ve bu dünyayı oluşturan öğelerin varlığı insan varlığının dışındadır, onun kurduğu (ve görünüşe göre) salt mantığa uymak gibi bir zorunluluğu da bulunmamaktadır. "Ussalcı filozof, usunun tam derinliğinden bilime karşıdır. Onun düşüncesinin çizdiği yol, bilimin yöntemlerini ve vardığı sonuçları bilimdışı amaçlara ulaşmak için araç olarak kullanan mantıkdışı güdülerce belirlenir" (3, s. 73).

Yazımın başında sözünü ettiğim sunuşun sonlarına doğru tartışmaya katılan felsefecilerimizden biri, benim sunulanlara karşı eleştirel tutumum üzerine şöyle diyordu: "Bunlar (McTaggart gibi filozoflar) zamanlarının büyük adamlarıydı. Nasıl olur da böyle yanlış yapmış olabilirler?" Geriye yönelik olarak düşündüğümde, ünlü Fransız özsözünü anımsamadan, bunun da ötesinde onu kabul etmeye karşı içimde genelde bir tepki de bulunsa, onu dile getirenlere önemli ölçüde hak vermeden edemiyorum: "Ne ölçüde değişirse o ölçüde değişmeden kalıyor" (14).

KAYNAKLAR

(1) C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature*, Routledge and Kegan Paul, Londra, (1925) 1962.

(2) Yaman Örs, "Felsefede ne, neden, nasıl?", *Felsefe Tartışmaları*, 10. Kitap, 86-107, 1991.

(3) Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, (1951) 1966.

(4) Robert Cummins, "Functional analysis", *The Journal of Philosophy*, 72: 741-765, 1975.

(5) Yaman Örs, "Godot, glasnost ve felsefe", *Felsefe Tartışmaları*, 9. Kitap, 102-112, 1990.

(6) J. E. Creighton, Studies in *Speculative Philosophy*, bir seçilmiş yayınlar dizisi ekleyerek derleyen H. R. Smart; Macmillan, New York, 1925, Kraus Reprint Co., New York, 1970.

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

(8) Betül Çotuksöken, "Felsefede bilimsel söylem mi yoksa felsefi söylem mi?", *Felsefe Tartışmaları*, 9. Kitap, 95-101, 1990.

(9) (a) *Journal of Speculative Philosophy:* C. L. Bernays, "Schopenhauer's doctrine of the will" (transl.), 1, 1863; W. Lutoslawski, "Knowledge and belief regarding immortality", 22, 1893.

(b) *The Journal of Speculative Philosophy*, 1, 1987; Pennsylvania State University Press.

(10) Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1974; Giriş.

(11) Étienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1972; Giriş.

(12) René Descartes, *Discours de la Methode*, suivi d'extraits... G. Rodis-Lewis'nin kronolojisi ve

önsözüyle, Garnier-Flammarion, Paris, (1637) 1966; 6. Bölüm.

(13) Daniel Bonevac, "Supervenience and ontology", *American Philosophical Quarterly*, 25: 37-47, 1988.

(14) - , "Plus ça change, plus la même".

Soykan, Ömer Naci (1992). "Acı Yaşantısının Dilsel-Fenomenolojik Çözümlemesine Önsöz." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 122-127.

ACI YAŞANTISININ DİLSEL-FENOMENOLOJİK ÇÖZÜMLEMESİNE ÖNSÖZ

ÖMER NACİ SOYKAN

Hazcı düşünürler, sevinci ve hazzı ne denli baştacı etmişlerse de doğrusunu söylemek gerekirse, acının daha bir albenisi olmuştur. Belki de ruhbilimciler, bu durumu, insanın mazohist yanının baskınlığına bağlıyor olabilirler; bilmiyorum. Sanırım, acının "ciddiliği" de bu işte rol oynuyor. Schiller'in ünlü sözünü değiştirerek, şöyle söylemek yeridir: "Acı ciddidir, haz güleryüzlü." Ciddilik de hep asık suratlılığı çağrıştırır. "Asık suratlı insan" değil ama, "gülen insan" adlı bir kitap yazmak istemişimdir. Doğru-yanlış Latince adını da çoktan koydum: Homo ridens. Buna rağmen, itiraf edeyim ki, ben de acının albenisine kapılanlardanım. Bundandır böyle bir yazıya sürüklenişim. Üstelik şu anda başka bir gerekçem de var: Yaban ilde, tek başına olmak.

> Acının manevi kardeşi hüzün, Yaban'da daha çok buluyor insanı. Hüznün tinselliği midir, ona, acıda pek olmayan soyluluğu veren? Neden "hüzün" deyince durduk yerde (?) hüzünleniriz de "acı" deyince acı duymayız? Biri psişik, diğeri fiziksel de ondan mı? Bu ikisi birbirlerinden ayrı şeyler mi? Ya da ne kadar ayrı? Aralarındaki sınır nerede başlıyor, nerede bitiyor? Ya o sınır bölgesinde neler oluyor? Hangi tarafa ait o bölge? Yoksa orada bir "hiçkimse ülkesi" mi kuracağız? Öte yandan, "hüzün" deyince durduk yerde hüzünlensek de durup dururken "hüzün" demeyiz. Ya da: Hüznün anayurdu söz müdür? İlkin kolayından, karteziyen bir bakışla, şöyle kestirip atalım: Acının yurdu beden, hüznün yurdu da ruh.

Türlü türlü acılar var. Kimine de -Türkçe'nin buyuruşu- ağrı deriz. Örneğin, dişi-

miz, başımız ağrır da nasırımız acır. Bir de "hüzün sınıfı"na girmemekle birlikte, bedensel yanı pek görülmeyen acılar var; "evlat acısı", "yürek acısı", "kuyruk acısı" gibi. Niyetim acı türlerini sayıp dökmek değil. Geçerken şöyle bir dokunuverdim sadece. Beni asıl ilgilendiren şu: Bir acı yaşantısı nedir, bir acı yaşantısını anlatmak, anlamak nedir; acı yaşantısı, yakın akrabası olan öteki yaşantılarla, örneğin hüzün yaşantısıyla ne türden ilişkiler ağı içinde bulunur gibi sorular çevresinde ortaya çıkabilecek başka benzer soruları irdelemek; başarabilirsem onlara açıklık kazandırabilmek.

"Bir acı yaşantısı nedir" sorusu, örneğin, şu tarzda bir cümleyi bekliyor olabilirdi:

> Ya da şöyle mi demeliydim: "Bir acı yaşantısı nedir" sorusunu, örneğin şu tarzda bir cümle bekliyor olabilirdi:
> (Sahi, yanıt mı önce gelir, soru mu? Çok mu aykırı bir soru bu? İyisi mi ortayı bulmalı: Hani, şu soru yanıtını birlikte getirir ya da yanıtı almak istiyorsan soruya bak gibilerden, özellikle Wittgenstein'ın üstünde çok durduğu tarz var ya, onu anmak istiyorum, yaklaşık. O zaman şöyle diyelim: soru ile yanıt birlikte gelir.)

Böyle bir cümlede "acı yaşantısı" deyimi, özne olma dışında bulunmayacak, "acı yaşantısı" öznesinin ardısıra başka sözler gelecek; ama bu sözler, özneye, öznenin bir yerinden öyle bir takılacak ki, "acı yaşantısı" nereye gitse onlar da oraya gidecek; gelin arabasının arkasına takılan teneke kutular gibi. O gittikçe tenekeler ses çıkaracak. Sesi duyan "hah bu o!" diyecek, başını çevirince gelin arabasını görecek, yani acı yaşantısını.

> Nerede öyle teneke kutular! Keşke olsa da her kavrama, anlamı üstüne titizlendiğimiz her deyime taksak ya da en iyisi her birine belli bir zil. (Bu fantazi gerçek olsaydı bile, o zaman da şu soru ortada kalırdı: İşitme yetimiz, zihinsel anlama yetimizden daha mı elverişli kaygılarımızı yok etmek için?) Başka güçlükler de var: Teneke kutuları gelin arabasına takmak için en uygun yer açıkça bellidir: Arka tampon. Peki "acı yaşantısı"na iliştirilecek sözler için onun neresi en elverişli yerdir? Ya da onun, neresi daha uygun diyebileceğimiz birden çok yerleri var mı? Bana var gibi geliyor. Ne dersiniz? (Aşağıya bakınız!)

"Bir acı yaşantısı nedir" sorusu, şöyle bir cümleyi bekliyor olamaz: Bu cümlede, "acı yaşantısı" öznesinden sonra gelecek sözler, özne nerede görülürse onun yerine geçecek ve tersi. Matematik diliyle örneklersek, şöyle: 4 ("acı yaşantısı") = 1+3 gibi.

Burada, olağan dil yerine geçecek bir ideal dil arayışlarının boşa çıktığının çoktan beri anlaşıldığını anımsatmak yeterli sanırım. "Acı yaşantısı"na a, onun karşısına gelecek sözlerin hepsine birden b dersek, demek ki hiçbir zaman a=b olmayacak. Ama b, az ya da çok, çeşitli derecelerde a'ya benzer olabilecek.

a≠b olmasının nedeni dilsel değildir. Öyle olsaydı, bir ideal dille a=b ifadesi, daha doğrusu tanımı yapılabilirdi. Oysa asıl neden, yaşamsaldır ve bundan dolayı yaşantının nakledilmesinde tek-benciliğin (solipsizm) sınırlarının bütün bütüne yok edilememesidir. (Burada yalnız acı yaşantısı değil, tüm yaşantılar söz konusudur.) Eğer tek-benciliğin sınırlarını yok edebilseydik, olağan dilimiz, örneğin bir matematik dili gibi olurdu ve tersi. Yanımdakine "midem ağrıyor" dediğim zaman o, eğer daha önce bir mide ağrısı yaşantısına sahip olmuşsa, kendi ağrısını anımsayarak benim sözümü 'bir ölçüde' anlar. Çünkü benim ağrımla onun ağrısının 'aynı' olduğunu asla kanıtlayamayız. Üstelik onun yaşadığı ağrı ile anımsadığı da birbirinden farklıdır. -Demek ki tek-bencilik yok edilmemiştir.- Eğer o, hiçbir mide ağrısı çekmemişse, yine de mide ağrısı betimlemelerini görmüş, işitmiş olabilir ya da "mide ağrısı" sözünün dildeki kullanımını biliyordur; bu durumda da o, benim cümlemi yine 'bir ölçüde', belki de birinci duruma oranla daha da zayıf bir ölçüde anlar. Ama tek-bencilik burada daha da güçlü olarak saklı kalır. Doğrusu, tek-bencilikten tümüyle kurtulmak, birey olmaktan çıkıp her birimiz bir örnek olmamız durumunda ancak olanaklıdır. Öyleyse, şöyle diyelim mi: "Benim acım bana, seninki sana!" Birbirimizin acısını anladığımızı söylediğimizde yanılıyoruz. Gerçekte anladığımız, ancak ya kendi geçmiş acımızı anımsama ya da "acı"nın dilsel kullanımını bilme yoluyla, karşımızda acının kendisinde aktüel olduğu kişiye duyduğumuz acımadır, acı değil. Yoksa acıma da bir tür acı değil midir? (Öyle de olsa bu, karşımızdaki acı duygusu görünümünün bizde meydana getirdiği bir etkidir; anlamaya çabaladığımız şeyin kendisi değil.)

Bir an için "acı"yı bir yana bırakıp başka bir örnek alalım: "..., üstü düz, yerden yüksek, çoğu kez dört ayaklı, ağaç, metal vb. gereçlerden oluşturulmuş, yazma-okuma, yemek yeme gibi işlere yarayan bir kullanım eşyasıdır?" Bu cümlede boş bırakılan yere, sanırım kim olsa rahatlıkla "masa" sözcüğünü yazar. Demek ki bu cümle, kötü bir bilmece-sınav sorusu, ama bundan dolayı da oldukça iyi bir masa tanımıdır. Bu tanımın iyi -sanırım- bir tanım olması, bir yandan masa nesnesinin çok yaygın kullanımlı, elle tutulur, gözle görülür somut bir nesne olmasından; öte yandan da tanımda hemen her tür masada rastlanabilen başlıca özelliklerin verilmiş olmasından ileri gelir. (Ya da şöyle diyeyim: Bizim tanımımızı iyi bulmayan biri, kendi yapacağı iyi bir tanımda bu koşulları yerine getirmiş olacaktır.) Ama burada tanımın başarısı, asıl, nesnesinin niteliklerindendir. Şimdi, benzeri bir tanımı acı ya da ağrı için yapabilir miyiz? Denebilir ki, ağrı, masa gibi somut bir nesne değildir. Tanımımızın başarısının nedeni, burada ortadan kalkacağına göre, başarılı bir tanıma nasıl erişebileceğiz? Hele bir deneyelim: "Ağrı, kişinin organizmasının herhangi bir yerinde bir bozukluk olduğunda, o bozukluğun bir haberi, bir göstergesi olarak kişinin edindiği hoş olmayan bir duyumdur." Sanırım, bu tanım da oldukça iyi bir tanımdır; ama ma-

sa tanımı gibi herkese çok açık değil. Çünkü onda "organizma", "gösterge" (semptom) gibi tıp bilimlerinden alınmış sözcükler olması bir yana, o genel havasıyla da böyle bir bilimsel kılığı taşıyor. Doğrusu, "ağrının kaynaklandığı yer" olan organizmanın ya da bedenin sık rastlanır oluşu, somutluğu hiç de masanınkilerden az değildir. Ancak burada şöyle bir sorun var: Masanın kendisi somut, orta yerde iken, ağrının kendisi değil, tersine onun kaynaklandığı yer somut ve orta yerde olandır. (Tanımımızda da ağırlık, ağrının kendisine değil, kaynak yerine verilmişti.) Denebilir ki, o kişiyi ameliyat edelim, ağrıyı görmeyiz, yalnızca ona neden olan organik bozukluğu görebiliriz. Öyleyse ağrı ya da acı nerededir? -Bedende olmadığı anlaşılmış bulunuyor.- "Ruh" diye bir sözcük burada imdadımıza yetişiyor ya da güçlükleri daha da çoğaltıyor(x): Acı, ruhtadır. Bu vargı, gerçi bizi "hani nerde?" sorusundan kurtarıyor. Öyle ya ruh görülmezdir. Ama bu kez başka sorular çıkıyor karşımıza. En belalısı da ruh-beden ilişkisi üstüne olanlarıdır; ki vaktiyle Descartes bile açıkça baş edememişti onlarla. Descartes'tan onca yüzyıl sonra biz, onun tersine ruh ile bedenin tözce ayrı olmadığını söyleyelim; ki bugünün bilimine, anlayışına uygun olan da budur. O zaman beden-ruh ilişkisini kurmak kolaylaşıyor. -Kolaya kaçmak değil ama, işimizi kolaylaştırmak görevimiz.- Şöyle diyeceğiz: Ruh bedende barınır. Ama ruhu görmeye gittiğimizde, her defasında o, barınağında değildir. Ancak burada birinin ikamet ettiğine dair işaretler buluruz ve bu işaretlerden sonuçlar çıkartırız. Acı gibi olan bazıları pek belirgindir, bazıları ise o kadar değil. Acının yanıbaşında en çok bulunan, ama daha silikçe durayazan hüzündür.

Acı iletişiminde karşılaşılan güçlükler, hüzün söz konusu olduğunda daha da artar. Çünkü acının, herkesin ortak olarak sahip olduğu bedene -ki o somut nesne idisıkı bağlılığı hüzünde yoktur. Gerçi hüznü kişinin yüzünde, davranışlarında bir parça okuyabiliriz. En çok da sözünde. Ama söz gelince, artık beden de ruh da geride kalır. Şimdi bir başka alemdeyiz. Açıkça söyleyebiliriz: Ruhtan da bedenden de tözce bir başkadır söz, her ne kadar onlardan çıkmış ise de. Söz ortada durur, herkesin gözü, kulağı önünde. Ama bu ortada olmaya bakıp da sözün iletişiminde sorunlar yok edilir yargısına varmak doğru olmaz. (Kuşkusuz, matematik gibi ideal dillerde durum, bunun dışındadır.) Çünkü bu ortada duran sözün iletilmesi demek, başka başka bireylerin onu oradan alıp kendi içlerine aktarması demektir. Bu içe alma yolu ile sözün daha önce katettiği içten dışa çıkma yolu hem farklı bireylerde hem de farklı biçimlerde oluşmuştur. Bu farklı yolculuklar sırasında sözün uğrayacağı değişiklikleri yok etmek olanaksızdır. Bu hususta kiher yeni deneme, amacının tersine, yeni değişiklikler getirecektir. Kısaca şunu demek istiyorum: A'nın söylediği bir sözü, A'nın anladığı biçimde B'nin de anladığını kanıtlamak olanaksızdır.

Söz, bedene bağı doğrudan ve güçlü olan acıya pek yaraşmaz. Olsa olsa o, bir çığlık, bir iniltidir. Acı, bedenden uzaklaştıkça incelir, estetikleşir. O zaman gelsin söz, gelsin saz. Hüzün de buralarda bir yerdedir. Şimdi acı ve hüzün sarmaş dolaştır. Sözün ve sazın tam zamanıdır. Acı-hüzün alaşımı(xx), saz eşliğinde sözle ya da söz eşliğinde sazla dalga dalga etrafa yayılır. Etraftakiler bu dalgaları algılar. Ama nasıl? -Her biri ayrı ayrı biçimde.

Çığlık ve inilti gibi acı ifadeleri, acının doğrudan yansımalarıdır. Bu nedenle onlar, acının yerine geçerler, ama acıyı tasvir etmezler. Örneğin bir "Ah!" sesi hiçbir acı tasviri değildir. Ama hüzün ifadeleri birer tasvirdir. Örneğin şairin "Dünya kaçtı gözüme" demesi, bir gerçeklik tasviri değil ama, yine de bir hüzün tasviridir. Daha doğrusu hüzün, bu tasvirin kendisindedir ya da ondan dolayıdır.-Söz hüznün önüne geçmiştir. Ya da tasvir gerçekliğin önüne.-

Nerede yaşantıdan, yaşantının bir tarzından söz ediliyorsa, orada tek-bencilik işbaşındadır. Bir başka deyişle, her yaşantı dile getirilişinde daima bir eksik, bir fazla vardır. Acaba şöyle dersem, durum ne olurdu: "Sonsuz acılar..." Bunun "sonsuz sayılar"dan ne farkı var? Denebilir ki ilkinde "sonsuz" hem niceliği hem de daha çok niteliği dile getirmesine karşın, ikincisinde yalnızca niceliği gösteriyor. "Sonsuz"un sayılara hangi nicel boyutu verdiğini hesap edebiliyoruz, ama onun "acı"lara hangi nitel boyutları verdiğini bilemiyoruz. Üstelik, "sonsuz acılar çekiyorum" diyen kişinin kendisi de bunu bilmiyor. O, yalnızca, acısının derinliğini, genişliğini, şiddetini vb. anlatmak için bu yola başvuruyor.

> Sahi, acının derinliği, genişliği ne demektir? Acı kaç boyutludur? Acı, üç boyutlu Öklid uzayında mı bulunur; yoksa o, üçten çok ya da az boyutlu mudur? Yoksa, "boyutlu olmak" acıya yalnızca bir yakıştırma mıdır?

Yaşantıları sayabilir miyiz? -Elbette; örneğin, "Şimdiye dek üç trafik kazası geçirdim; üç kez âşık oldum." diyebiliriz. Ama yaşantılar, yüzey ve hacim birimleriyle ölçülemezler: "3 m2 aşık oldum" diyemeyiz. Sanırım, yaşantıların aritmetikle ilgisi kurulur da geometri ile değil. (Geometri ile kurulan ilgiler, yalnızca yakıştırma, iğretileme tarzındadır. Örneğin, "zevkten dört köşe oldum" denmesi gibi.) Nedeni şu: Yaşantılar ile sayıların her ikisi de zaman süreci içinde akar gider. Yani yaşantılar da sayılar da sukzessivdir, ardarda oluş içindedir. Üç kez aşık olmam için daha önce iki kez aşık olmam gerekir. En azından doğal sayılar da böyledir. 7'nin bir geçmişi (ardındaki sayılar: 6, 5 ...) ve bir geleceği (önündeki sayılar: 8, 9...) vardır. 7, 6 ile 8 arasında, tam orta yerdedir; tıpkı bir yaşantının geçmiş gelecek zaman boyutları arasındaki anda bulunuşu gibi. 7'nin oluşması için kendisinden önceki sayıların oluşmasına ihtiyacı vardır. O, kendi sırası gelince oluşacaktır. Gerçi 7, kendisinden sonraki sayılardan da çıkartılabilir, öncekiler olmaksızın. Ama o zaman o, zaten çoktan oluşmuş idi. Yine de denebilir ki 7 geçince, tekrar sayılır ve eski 7 ile aynı olan 7 tekrar bulunur. Ama bu yaşantılar için söz konusu değildir. 7 bir kez bulundu mu, o artık yitmez. Yaşantılar ise geçer gider. Onlar yalnızca anımsanabilirler, ilk durumlarından farklı biçimde. Çünkü yaşantılar canlıdır, sayılar cansız; yaşantılar ölür, sayılar ölmez. Tek tek yaşantılarda hiç kimse ölümsüzlüğü aramamıştır, bugüne dek. Yol doğrudur: Kendisi ölümsüz olmayanda hiç ölümsüzlük aranır mı? Belki de bundandır Wittgenstein'ın "ölüm bir yaşam olayı değildir" demesi.

"Acı"dan yola çıkanın sözünü "ölüm"le bağlaması doğaldır. Yine de ben, biraz daha iyimser (?) bir sözle bitirmek istiyorum. Her birimiz, içinde yalnız kendimizin bulunduğu birer hapishaneyiz.

Erlangen, 12.8.1991

(x) Vaktiyle bir yere şöyle bir şey yazmıştım: "Ruh'u kullanmaksızın felsefe yapabilecek olsaydım, hiç durmaz yapardım. Çünkü onun getireceği yararlar (açıklamalar) zararlarından (güçlüklerinden) çoktur." Ama doğrusu bu yol değil. Güçlükleri göğüslemekten kaçınmakla felsefe mi olur? Felsefe, düz yolda yürümek değildir.

(xx) Ama bu alaşımda acı miktarı, hatta hüzün miktarı fazla ise ortaya ciddi, estetik-toplumsal sorunlar çıkabilir ki bu sorunların tartışılması eldeki yazının sınırları dışındadır.

Tepe, Harun (1992). ""Doğruluğun İki Yüzü" Doğruluk Ve/Veya Hakikat Sorunu." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 128-135.

"DOĞRULUĞUN İKİ YÜZÜ"(1) DOĞRULUK VE/VEYA HAKİKAT SORUNU

Dr. HARUN TEPE

"Doğru", "doğruluk", "hakikat", "hakiki" farklı bağlamlarda sıkça karşılaştığımız sözcükler; ama genellikle rasgele kullanılmalarına karşın sıradan sözcükler değil. Türkçe "hakikat" sözcüğünde daha belirgin olan -ya da bana öyle gelen- bu "olağanüstülük" doğrudan sözcüğe yüklenen anlam ve beklentilerle ilgili. "Hakikate ulaşmak", "hakikat peşinde koşmak", "hakikat olma", "hakikati ortaya çıkarma" ifadelerinde de dile gelen bu etki, hem "hakikat" denilen şeyin bilgi olarak üst bir değer taşımasından -ya da ona böyle bir değer yüklenmesinden-, hem de Türkçe'deki doğruluk-hakikat ikiliğinde kendini gösteren iki ya da çok anlamlılıktan kaynaklanıyor. Bu sözcüklerin kullanım bağlamlarına, bu bağlamlardaki anlamlarına bakmak bunu bize açıkça göstermekte.

Doğru olan nedir? Nelere doğru diyoruz ya da nelere "doğru" yüklemini yüklüyoruz? "Söylediğin doğru", "hakikat'in sıradan bir sözcük olmadığı doğrudur", "Hacettepe'nin hem bir semtin, hem de bir üniversitenin adı olduğu doğrudur", "yerçekimi yasası doğrudur", "biyolojinin bir bilim olduğu doğrudur", "doğruluğu kullanım bağlamlarından hareketle açıklamaya çalışmak doğru bir yoldur". Bu rasgele seçilen örnekler kümesi, yukarıda iki soru tümcesiyle ifade edilen, ama teknik terimiyle "doğruluk taşıyıcısı" (2) denilen şeyi soran soruyu, kabaca da olsa yanıtlamamızı sağlayabilir. Doğruluk, "söylenenin", "savların", "saptamaların", "bilgilerin", "kuramlar"ın, "düşünce" ya da "kanıların", "tez" ya da "önerilerin" bir özelliğidir veya onlara yüklenmektedir. Başka bir deyişle, doğru olup olmaması söz konusu olan şeyler, söylenenler, düşünceler, bilgiler, saptamalar, öneriler, kanılar vb.dir. Tüm bunlar da tümceler, ifadeler, ya da önermeler biçiminde dile getirilebilir. (3) Kısaca doğruluğun taşıyıcısı tümceler, ifadeler ya da önermelerdir (4). Belki bu da kabaca bilgiler olarak adlandırılabilir.

"Hakikat"e gelince, "hakiki olan nedir?", nelere hakiki diyoruz ya da "hakiki" yüklemini yüklüyoruz? Buna ilişkin örnekler olarak da, "hakiki arkadaş", "hakiki

sevgi", "hakiki inci", "hakiki altın", "hakiki mutluluk", "hakiki Picasso" vb. verilebilir (5). Eğer seçilen örneklerin rastlantısallığından ya da bendeki hazır varsayımlarımdan kaynaklanmıyorsa, tüm bu örneklerde "hakiki olma" varolana ilişkindir; belirli türden varolanların ya da varlığın özelliğidir. Ayrıca tüm bu örneklerde "hakiki" yerine "asıl" ya da "gerçek" sözcüğü konulabilir (7). Başka bir deyişle, tüm bu ifadelerde "hakiki olma", "asıl olma", "gerçek olma" anlamında kullanılmaktadır. "Hakiki arkadaş", arkadaş gibi görünen kişi değil, gerçekten arkadaş olan, gerektiğinde arkadaş gibi davranan kişidir. Kısaca "arkadaş olma"dan ya da "arkadaşlık"tan beklenen özellikleri kendinde taşıyan, arkadaşlık *"ide"*sine uygun düşen kişidir.

Aynı şey "hakiki inci", "hakiki altın" için de geçerlidir. "Hakiki" nitelemesi bir inciyi, inci gibi görünenden, sahte inciden ayırmak için kullanılır. "Hakiki altın", altın olan, yalnız görünüşte altın olmayan demektir. "Hakiki Picasso" Picasso taklidi değil, Picasso tarafından yapılmış bir tabloyu niteler.

O halde "hakikat"in ya da "hakiki"nin taşıyıcısı nedir? sorusunu da bu örneklere dayanarak varolan ya da varolanlardır, şeylerdir biçiminde yanıtlayabiliriz. Böylece "hakiki olma", ifadelerin, önermelerin ya da genel olarak bilgilerin bir özelliği olan "doğru" ve doğruluktan ayrılmış olmaktadır. En azından bu kavramsal-dilsel çözümlemelerin bize gösterdiği kadarıyla durum öyle görünmektedir. Ama bununla sorun tümüyle çözülmüş değildir. "Hakikat" ya da "hakiki olma"nın yukarıdaki anlamıyla birlikte "doğruluk" anlamında da kullanılmakta ya da felsefenin/filozofların "hakikat"e ulaşmaya çalıştıkları, felsefe tarihinin bu tür çabaların bir tarihi olarak görüldüğüne de sıkça rastlanılmaktadır.

"Bilim adamları doğruluğu arıyorlar, arasıra da buluyorlar, sanatçılar doğruluğu aramıyorlar, bunun doğal sonucu olarak buldukları da yok, felsefenin ise bilim ve sanat arasında paradokssal bir yeri var, çünkü filozoflar doğruluğu arıyorlar, ama bulamıyorlar." (8)

Aslında bilim adamlarının aradıkları şeyin, "doğrular", doğru bilgi ya da kuramlar, yani tek tek doğru bilgiler mi, yoksa "doğruluk mu olduğu; ayrıca sanatçıların "doğruluğu" arayıp aramadıkları tartışılabilecek konulardır. Ama filozofların "doğruluğu" (ya da hakikati) -bulup bulamamaları bir yana- yüzyıllardır aradıkları, sürekli bu araştırmanın içinde oldukları iyi bilinmektedir. Nedir aranılan? Neden bir türlü bulunamamaktadır? Bulunuyorsa neden arayış hala sürmektedir?

Bu soruları yanıtlayabilmek için öncelikle doğruluğun farklı kullanımlarının farkında olmak gerekir. Yukarıda da belirtildiği gibi, doğruluk hem bilgiye, hem de varlığa ilişkin olarak kullanılmakta, bu iki kullanım doğruluğun iki anlamını meydana getirmektedir. Doğal olarak bu ikisinden hangisinin esas alındığına göre, aranılan şey de değişmektedir. Eğer aranılan doğruluk, bilgi ve önermelere ilişkin doğruluk ise, bu ya bir teke -tek bir önermeye, kurama- ilişkin doğruluktur -bu da aslında "doğruluk" değil, "doğru" ya da söz konusu olan tek bir önermenin doğruluğudur-; ya da genel olarak, genelliğinde "doğruluk"tur. Birincisinde, belirli bir doğruluk kavramımız varsa, fazla bir sorun yok gibidir. Yapılması gereken elimizdeki doğruluk kavramıyla tek duruma bakarak, söz konusu önermenin ya da bilginin doğru

olup olmadığını, hakkında olduğu şeye uygun düşüp düşmediğini (9) saptamaktır. Bu da bilgikuramsal bir sorun olmasına karşın, filozofları meşgul eden ana sorunlardan biri değildir.

İkincisinde durum biraz daha sorunludur. Filozofları yüzyıllardır uğraştıran da birinci anlamda değil, bu ikinci anlamda doğruluk ya da hakikattir. Bu sıkça varlığa ilişkin hakikat ile de karıştırılmakta, sonuçta sorun içinden çıkılmaz hale gelmektedir. Varlığa ilişkin olanını şimdilik bir yana bıraktığımızda, konuya ilişkin araştırmaların ulaşmaya çalıştıkları, ya bir doğruluk tanımı, bir doğruluk kavramı, doğruluğun "neliğine" ilişkin bir açıklama ya da bir doğruluk ölçütüdür. Gerçi doğruluğun ne olduğu ile doğruluğun ölçütü bütünüyle ilgisiz şeyler değildir; ama temelde farklı şeyler olup, iki farklı bilgikuramsal sorun, doğruluk sorununun iki farklı cephesidir (10). Farklı alt anlamlarıyla "doğruluk nedir?" sorusuna yanıt arayan birincisine karşılık ikincisi, "bir bilginin doğru ya da yanlış olduğu nasıl gösterilebilir?" (sınamaya-doğrulamaya ilişkin ölçüt), "kendisi yardımıyla her türlü bilginin doğruluğunu veya yanlışlığını ortaya çıkarabileceğimiz genel bir doğruluk ölçütü var mıdır?" (doğruluğu saptamaya ilişkin ölçüt) türünden sorulara yanıt bulmaya çalışır (11).

Ama doğruluk bilgilere, önermelere ilişkin değil de, varlığa ilişkin ise durum nedir, burada doğruluk ne anlama gelmektedir, ya da ne aranılmaktadır? Öncelikle kullanımın sorunlu olduğunu, burada doğruluk ya da hakikatin başka bir sorunlu kavram olan "gerçeklik" ile de karıştığını dile getirmek gerekir. Aynı taşıyıcıya, -varlığa- yüklenen iki kavramın karıştırılması daha kolay olmaktadır. Günlük dilde de biri yerine öbürünün rahatlıkla kullanılabilmesi, karıştırmayı kolaylaştıran bir diğer etkendir.

Günlük dil yerine felsefe diline, hakikat/doğruluk sorununu ele alan felsefe tartışmalarına baktığımızda, varlığın bir özelliği olan gerçeklik ile bilginin bir özelliği olan hakikatin (yani doğruluğun) genelde birbirinden ayrıldığını görüyoruz. Ama varlığa ilişkin olarak kullanılan "hakikat"in taşıyıcısına ve ne olduğuna ilişkin tartışmaların, sorunsuz olduğunu söyleyebilmek de güç. Aslında bu anlamda "hakikat", Heidegger ve O. F. Bollnow gibi bazı filozoflar dışında yüzyılımızda pek konu edinilmediği için, soruna açıklık kazandırmak için oldukça gerilere, Thomas Von Aquinas, Anselmus gibi Ortaçağ filozoflarına kadar uzanmak gerekiyor. Ayrıca sorunun asıl kökeninin de buralarda yattığı söylenebilir.

Bir Ortaçağ düşünürü olan Wilhelm von Auvergne (ölüm tarihi 1204), doğruluk ya da hakikatin *(veritas)* altı farklı anlamını ya da kullanılışını saptar. Bunlar (1) imlenen şey, (2) doğruculuk *(Wahrhaftigkeit)*, (3) herhangi bir karışmanın olmaması ya da saflık, (4) olduğu gibi, tanımlandığı gibi olma, (5) olanaklı tüm varolanların karşısında yer alan varlık, yaratıcı, (6) önermelerin doğruluğu (12).

Altıncı kullanım dışındakilerin tümü, doğrudan ya da dolaylı olarak varlığa, varolana ilişkindir; varolan üzerine ortaya konan bir bilgi ya da ifadeye değil. Bu bir anlamda kavramın Ortaçağ'daki kullanımıyla da koşutluk göstermektedir. Anselmus ile Aquinas'ın doğruluk/hakikat kavramları arasında yapılan bir karşılaştırmada, Aquinas'ın hakikati asıl anlamda ve birincil olarak tanrısal bilme yetisinde, yine asıl

anlamda ama ikincil olarak insanın bilme yetisinde, üçüncü olarak da asıl olmayan anlamda ve ikincil birşey olarak şeylerde gördüğü söylenmektedir. Buna karşılık Anselmus'a göre, hakikat, asıl anlamda ve birincil olarak -Aquinas'a benzer biçimde-, tanrısal bilme yetisindedir; ama yine asıl anlamda ve ikincil olarak şeylerdedir. Düşünme ise, içinde doğruluğun yer aldığı şeylerden ancak birisidir. Anselmus'ta varlığa ilişkin hakikat, Aquinas'a göre daha öne çıkmaktadır, ama her ikisinde de tanrısal bilme yetisi şeylerdeki hakikatin nedeni, insan bilme yetisindeki hakikat/doğruluk ise şeylerin bir sonucudur (13).

Gerçi doğruluğu, anlama yetisi ile şey arasında tam uygunluk olarak saptayan klasik doğruluk görüşü Thomas von Aquinas'a dayandırılır (14). Fakat onda da "birincil ve asıl anlamda hakikat, tanrısal tine ilişkindir, ilk hakikat budur." (15) Doğruluk/hakikat, ilk bilme etkinliklerinde ya da "nelikler"(Washeiten)'in biçimlerinde yer almaz; ancak anlama yetisinin mantıksal kullanımıyla, yargılama ve tanımlamayla varlık kazanır veya bir yere sahip olur. Bir ilk ve sonsuz hakikat, yaratılmış olan ve bu ilk hakikatin birer yansısı olan yaratılmış tinlerdeki hakikatlerin karşısında yer alır ve onların ölçütünü oluşturur (16).

Anselmus'ta ise "hakikatin"in asıl yeri insanın bilme yetisi değil, şeylerdir. İnsanın bilme yetisi hakikatin(/doğruluğun) bulunduğu yerlerden sadece birisidir; hakikat/doğruluk yalnız düşünme ve konuşmada değil, eylemde, istemede ve şeylerin özünde de yer alır (17).

Türkçe'deki "hakikat" sözcüğünün hak ile olan bağlantısında da açıkça görülen bu tanrıya ilişkin "hakikat" kavramı bir yana bırakılırsa, her iki filozofun da varlıksal hakikatten söz ettikleri, hakikatin ya da doğruluğun yeri olarak ya esas olarak şeyleri gördükleri (Anselmus), ya da esas olarak düşünceyi görüp, düşünceyle ilişkide oldukları kadarıyla şeyleri de hakikatin yeri olarak gösterdikleri (Aquinas, Summa Theologica, Vol. 1,Q 16,A 1); ama her durumda varlığa yüklenen bir hakikatten söz ettiklerini görüyoruz.

Aquinas'ın Hakikat Üzerine (Summa Theologica, 1. Bölüm, 16. soru) adlı yazısında ele aldığı 8 soru onun hakikat/doğruluk sorununda, varlıksal hakikatin aldığı ağırlıklı yeri bize göstermektedir. Bu sorular şunlardır: (1) Hakikat/doğruluk şeylerde mi, yoksa anlama yetisinde midir, (2) doğruluk/hakikat yalnızca anlama yetisindeki birleştirme ve ayırmalara mı dayanmaktadır?, (3) hakikatin/doğruluğun varlıkla ilişkisi nedir?, (4) hakikatin iyiyle ilişkisi nedir?, (5) tanrı hakikat midir?, (6) hakikat bir tek hakikatten mi yoksa çok sayıda hakikatten mi kaynaklanmaktadır?, (7) hakikat sonsuz mudur?, (8) hakikat değişmez midir?

"Sonsuz", "değişmez", "tek" hakikat olarak nitelenen, varlığa, esas olarak da belirli bir varlığa ilişkin hakikatin, önermelere ya da bilgilere ilişkin hakikatten, yani doğruluktan temelde farklı olduğu açıktır. Ama günümüz felsefe tartışmalarında doğruluk ya da hakikatin bu iki anlamının iç içe girdiği veya karıştırıldığı da iyi bilinmektedir. Gerçi bugün Aquinas'ın sorduğu anlamda, doğruluk/hakikat bir midir, çok mudur tartışması yapılmamaktadır; fakat doğruluk tartışmalarının arkasında varlıksal boyutu da içine alan böyle bir doğruluk beklentisinin yer aldığını görmek güç

değildir. Bu beklenti bazen herşeyi açıklayabilecek bir bilgi, ilke ya da kuram beklentisi biçiminde ortaya çıkmaktadır. "Felsefe doğruluğu/hakikati arama çabasıdır" ifadesinde dile getirilen doğruluk ya da hakikat, en azından bu türden bir beklentiyi çağrıştırmaktadır. Hakikat ya da doğruluk sanki bir yerlerde duran, ortaya konulmayı, gün ışığına çıkarılmayı bekleyen, herşeyi açıklayabilecek gizemli bir varolan, gizemli bir ilke gibidir. Burada düşünülen de daha çok varlığa ilişkin hakikat, yani varlığın hakikatidir. Bu ise bize, hakikati varlığın kendini açığa çıkarması, kendini açması, saklı olmaması anlamında ele alan M. Heidegger'in hakikat/doğruluk görüşünü anımsatmaktadır. Heidegger'e göre esas anlamıyla hakikat varolmanın(varoluşun) açıklığıdır (18). Bir öznenin bir nesneye ilişkin olarak dile getirdiği, tümcenin doğruluğunun bir göstergesi değil, varolanın ortaya çıkması *(Entbergung)*dır (19). Bir önermenin doğru olması, bu önermenin kendinde varolanı keşfetmesi demektir. Önerme varolanı keşfetmesiyle birlikte onu dile getirir, görülmesini sağlar (20).

Heidegger'in bu son tümcesi, sanki iki doğruluk/hakikat arasında bir yakınlaşma varmış izlenimini vermektedir. Aslında doğruluk önerme ya da bilgilere ilişkin olduğunda da bir yanıyla varolanla bağlantı içindedir. Her bilgi ya da doğru bilgi bir varolana ilişkin bildirimde bulunmaktadır. Bu kadarıyla da iki doğruluk/hakikat kavramı arasında bir yakınlaşmadan söz edilebilir. Ama bu dolaylı bağıntı, ne bilen bir özneyi ne de bilme edimini varsayan varlığa ilişkin hakikatten temelde ayrılmaktadır. Bu nedenle doğruluk tartışmalarında sorunun en azından bir kaynağını oluşturan, bir varolana ilişkin bir bilgi ya da önermenin hakkında olduğu şeye uygunluk durumunu dile getiren bilgisel doğruluk -bu durumda yalnızca "doğruluk" sözcüğünün kullanılması gerekmektedir- ile, bir varolanın "saflığı"nı, "özüne uygunluğu"nu, "açıklığı"nı vb. dile getiren varlıksal hakikat arasındaki ayrımın ortaya konulması doğruluğun ve/veya hakikatin neden ulaşılmaz olduğunu anlamada bize yardımcı olabilecektir. Fakat doğruluk sorununun bu ayrımla çözüldüğünü düşünmek de yanıltıcı olur. Sorunun çözümü için, doğrudan dile gelmemiş olan, ama sorunun arka planını oluşturan başka bazı bilgikuramsal sorunların da ele alınması gerekmektedir.

Bazen doğruluk ya da hakikati arama çabalarının arkasında, belirli bir doğruluk ya da hakikat kavramı yatmaktadır. Bu, ya yukarıda söz edilen varlığa ilişkin hakikat kavramıyla karışmış olan "tek", "ebedi ve ezeli", herşeyi açıklayan bir ilke türünden bir hakikat kavramıdır, ya da daha çok kesinlikle karışmış olan, kesinlik, genelgeçerlik ve saltıklık beklenen ya da yüklenen doğruluk kavramıdır. Birincisi için, yukarıda gösterilen, doğruluk ve/veya hakikatin varlığa ve bilgiye ilişkin iki ayrı kullanımına, ayrıca da herhangi birşeyi tek bir ilkeyle açıklama girişimlerinin düştükleri çıkmazlara değinmenin ötesinde yapılacak birşey yok gibidir.

Doğruluğu kesinlikle özdeşleştirmeye kadar giden ikincisine gelince, bunun nedeninin, bugün oldukça yaygın biçimde görülen doğruluğun göreliliği ya da ulaşılmazlığı/bilinemezliği düşüncesi olduğu, bu nedenle de en önemli bilgikuramsal sorunlardan birini oluşturduğu söylenebilir. Aynı nesneye ilişkin olarak, aynı anda birbiriyle çelişen yargıların verilebilmesi ya da doğruluğundan emin olunulan bir bilgi ya da kuramın zamanla yanlış olduğunun anlaşılabilmesi gibi nedenlerle, doğruluğun

göreceli olduğu veya olanaklı olmadığı sonuçları çıkarılmış. Bu nedenle zaman zaman doğruluğun kullanılmaktan kaçınılması gereken bir terim olduğu da söylenmiş, bugün de söylenegelmektedir (21). Bu ise, yine doğruluğa saltıklık yüklenmesi ve doğruluğun "saltık kesinlik ide"siyle karıştırılmasının doğal sonuçlarından birisidir. Bilginin bir özelliği olan doğruluğun, ne saltık, ne de göreli olduğu söylenebilir; ne de doğruluk kesinlikle aynı şey sayılabilir. Olasılıklı bilginin de bir bilgi türü olduğu -olasılıklı bilgilerle iş görüldüğü-, perspektifli bilgiden söz edildiği anımsanırsa, doğruluğun ne saltıklıkla, ne de kesinlikle doğrudan bağlantılı olduğu söylenebilir. Nesnesini ya da hakkında olduğu şeyi ona uygun bir biçimde dile getiren bir bilgi doğru, olduğundan farklı dile getiren bir bilgi ise yanlıştır. Bu nedenle doğruluk veya yanlışlık her bilginin ayrılmaz bir parçasıdır.

Doğruluğu saptamak, sınamak ya da tanıtlamak ise tamamen farklı birer bilgikuramsal işlemdir. Bilgi sınanıp tanıtlanmaksızın da doğru olabilir; ama sınanarak yanlış olduğu gösterilen bilgi, yalnız sınamadan sonra değil, sınamadan önce de yanlış bilgidir. Doğru kabul edilmesi onu doğru kılmaz. Yanlış ise, yani nesnesini olduğundan farklı biçimde dile getiriyorsa, her zaman yanlıştır. Çünkü bilgi olmanın ölçütü, bir ifadenin doğrulanıp yanlışlanabilmesinde değil, ifadenin bir nesnesi olmâsında, varolanla kurulan bir bağlantıyı dile getirmesindedir. Doğru ya da yanlış olabilen bu bağlantı, her türlü doğrulama ya da yanlışlamanın ötesinde varlığını sürdürür. Varolmasını bu türden sınama ya da doğrulama etkinliklerine borçlu değildir. Bu sınama ya da doğrulamanın bilgikuramsal yerini küçümsemek ya da önemsememek olarak anlaşılmamalıdır. Vurgulanmak istenen sadece ikisinin farklı şeyler olduklarıdır.

(1) Bu adlandırma, doğruluk sorununu daha çok insan ve etik boyutlarıyla ele alan Otto Friedrich BOLLNOW'un aynı adlı kitabının başlığıdır. Gerçi doğruluk sorununu Varoluşçu bir yaklaşımla ele alan Bollnow da, varlığa ve önermelere ilişkin doğruluk ya da hakikat kavramlarının farklılığını vurgular; ama onları tamamıyla ilgisiz de görmez. Ayrıca onun doğrulukta gördüğü "iki yüz" burada değinilenle de pek örtüşmemektedir.

(2) Doğruluk kuramlarınca *"truth-bearers"*, *"Wahrheitstraeger"* olarak adlandırılan sorun.

(3) Bunun için bkz. H. Keuth, *Realitaet und Wahrheit*, Mohr Verlag, Tübingen, 1977, s.39-41.

(4) Tümce (Satz, sentence), ifade (Aussage) ve önerme (proposition)den hangisinin doğruluğun taşıyıcısı olduğu sıkça tartışılan konulardan biridir. Yalnız Türkçe'de değil, İngilizce ve Almanca dillerinde de bu üçü arasındaki fark pek açık değildir. Bu nedenle konuya ilişkin tartışmalar bir uzlaşmadan oldukça uzaktır. Austin, dıştan aynı görünen tümcelerin farklı anlamlara, dıştan farklı görünen tümcelerin de aynı anlama geldiği bazı örneklere dayanarak, taşıyıcı olarak tümcelerin değil, ifade ya da önermelerin kullanılmasını uygun bulur (J. L. Austin, Truth, in: Pitcher (ed.), *Truth*, 1964, s.19-20). Tarski, "doğru"yu klasik mantığın tümcelerine ilişkin olarak kullanır (A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth*, in: *Ph. and Phen. Research* 4, 1944, s.342). Popper ise sorunu anlamsız bularak, ifade, tümce ve önermeyi aynı anlamda kullanır. (Popper, "Philosophical Comments on Tarski's Theory of Truth" in: *Popper*, 1972, s.319, Dipnot 1).

(5) Bu örneklerden bazıları birçok metinde sıkça tekrarlanan örneklerdir. Almanca "wahrer Freund",

"wahres Leben", "wahres Gold", "wahres Glück" türünden örnekler(6)in çoğunu "hakiki..." olarak Türkçe'ye çevirmek mümkündür. Bu anlamda "das Wahre", "hakiki olan"a uygun düşmektedir; ama "wahr" "doğru"nun da karşılığıdır, ya da bu anlamda da kullanılmaktadır.

(6) Burada verilen örnekler Otto F. Bollnow'un *Das Doppelgesicht der Wahrheit* (Kohlhammer V., Stuttgart, 1975, s.13) adlı yapıtından alınmıştır.

(7) B. Akarsu'nun *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde (s.227) de görüldüğü gibi, "hakiki" sözcüğünün "gerçek" sözcüğü ile karşılanması genelde bir sorun çıkarmamakta, buradaki örnekte olduğu gibi, genelde "hakiki" nitelemesinin yerine "gerçek" nitelemesi konulabilmektedir. Ama işlemi "gerçeklik", "hakikat" ilişkisine uygulamak mümkün değildir. Gerçi sözcüğün günlük kullanımında "hakikat" sözcüğü yerine doğrudan "gerçeklik" kullanılmaktadır; ama Akarsu'da da olduğu gibi, "hakikat" bir yandan da "doğruluk" anlamında kullanılmaktadır. Akarsu "gerçeklik"in eski Türkçe'si olarak "şeniyet"i vermektedir. Fakat "yaşayan dil"de pek ratslamadığımız bu sözcüğün de yerini çoktan "hakikat" sözcüğüne bıraktığı görülmektedir.

(8) D. Mans, *Intersubjektivitaettheorien der Wahrheit*, Dissertation, J. W. Goethe Universitaet. Frankfurt, 1974, s.1.

(9) "Doğruluk"tan, bilginin nesnesine uygunluğunu, bilinen şey ile onun öznedeki imgesi arasındaki uyuşma anlaşıldığında, yani doğruluk uygunluk (correspondence) olarak düşünüldüğünde bu söylenebilmektedir.

(10) Ölçüt kavramı varsaymaktadır; ama tersi söz konusu değildir. Bir doğruluk ölçütü olmaksızın da doğruluk kavramından söz edilebilir.

(11) W. Franzen doğruluk kavramı ile doğruluk ölçütüne ilişkin soruların temelde farklı oldukları görüşündedir. Ona göre, "doğruluk nedir?", "doğruluk nasıl söz konusudur?", "'doğruluk' ne demektir?" vb. sorular, doğruluk kavramını; "nasıl ve hangi ölçütlere dayanarak doğruluk ortaya çıkarılabilir?", "önermeler nasıl doğrulanıp yanlışlanabilir ya da onaylanabilir?" vb. sorular ise doğruluk ölçütünü sormaktadır. (Franzen, *Die Bedeutung von "Wahr" und "Wahrheit"*, 1982, s.19)

(12) W. von Auvegne, *De Uniersio, primae partis part tertiac*. 26, Opera, Paris, 1674 (Alındığı yer: K. Flasch, Zur Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury, *Philosophisches, Jahrbuch* 72, 1964, 323-352), s.340-341.

(13) A. Schmitt, Einführung-Anselm von Canterbury, *De veritate (Über die Wahrheit)*, F. Fromman Verlag, Stuttgart, 1966, s.29.

(14) Thomas Aquinas ise bu tanımı Isaak Israeli'ye dayandırır. Buna karşılık W. von Auvergne (bkz. dipnot 13'te adı geçen yapıt, s.759) bu ünlü doğruluk tanımını İbn-i Sina'ya dayandırmaktadır. Bonaventura'nın yayınlayıcısına (Quaracchi, 1882, t.1, s.707, Değini 5) ve J. T. Muckle(Isaak Israeli's Definition of Truth, *Archives d'his*, doct., lit., 8, 1933, s.5-8)a göre ise Israeli'de böyle bir tanım yer almaz. (Tüm bu tartışma için bkz. K. Flasch, Dipnot 12'de adı geçen yapıt, s.340-341).

(15) T. Aquinas, *Quastiones Disputatae De Veritate*, Band 1, Üb. E. Stein, Herder Verlag, Freiburg, 1952, s.37

(16) Thomas von Aquinas, a.g.y., s.36-37

(17) Albert Schmitt, Einführung-Anselm von Canterbury, *De veritate (Über die Wahrheit)*, F. Fromman Verlag, Stuttgart, 1966, s.29.

(18) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, Tübingen, s.226-227.

(19) M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt, 1976, s.18.

(20) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, Tübingen, s.218.

(21) Örneğin Viyana Çevresi filozoflarından O. Neurath, "doğru" ve "yanlış"ın kaçınılması gereken saltık terimler olduğunu, çünkü bir tümcenin bugün doğru, yarın yanlış olduğunun söylenemeyeceğini belirtir. Ona göre, bu sözcükler kullanıldığında bu tür bir durumla karşılaşılabilmektedir. (O. Neurath, "Universal Jargon and Terminology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1940/41, s.138.)

Hünler, Hakkı (1992). "Alman Aydınlanması ve Kant'ta Sanatsal Otonomi ve Özgürlük Kavramları: En Yüksek İyi'yi Düşlemek." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 136-147.

ALMAN AYDINLANMASI VE KANT'TA SANATSAL OTONOMİ VE ÖZGÜRLÜK KAVRAMLARI: EN YÜKSEK İYİ'Yİ DÜŞLEMEK...

HAKKI HÜNLER

Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'de estetiğin otonomisini ve hayalgücünün özgürlüğünü ilan etmesi, güzel, duygu, sanat ve bunlarla ilişkili bir dizi kavramı kendi çekim alanı içerisinde etkisi altına alır. Bu açıdan, genellikle *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne ilişkin okumaların ulaştığı sonuç ve yarattığı ortak kanı şöyle dile getirilebilir: Güzellik yargısı söz konusu olduğunda, otonomi, o yargının herhangi bir mümkün içeriğe, yani bir nesneye, bir amaca, bir kavrama, bir koşula bağımlı olmadığını, ama hayalgücünün kendisini anlama yetisiyle bağlayıp birleştirdiği zihin yetilerinin özgür bir oyunu sayesinde kendi kendisini belirlediğini belirtir; öte yandan, sanatın otonomisinden ise, genelde sanatın ve özelde tek tek sanat yapıtlarının herhangi bir pratik işlev yüklenmedikleri ve bu yüzden hiç bir şekilde araçsal bir değer taşımadıkları, ama buna karşın kendilerinde bir değere sahip oldukları anlaşılır. *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni bu ortak kanı doğrultusunda okuyan geleneksel yaklaşım, Kant estetiğinde, özellikle ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında başgösteren *sanat için sanat* hareketinin, formalist/otonomist sanatın kuramsal temellerini bulur. Bu yönüyle, Kant, sanat anlayışı söz konusu olduğunda, indirgenemez bir saflığı savunur görülmüş ve buna göre çoğunlukla "formalist", "otonomist" diye nitelenmiştir.

Geleneksel ve belli bir ölçüde naiv olan bu görüş, son yıllarda yapılan yeni çalışmalarda ve değerlendirmelerde yerini yavaş yavaş daha derin bir kavrayışa bırakıyor görünmektedir (1). Bu söz konusu yazarlara göre, Kant estetiğinin nihai değeri, metnin örtük olarak içerdiği, ama vurguları uzun ve derin soluklanma noktaları olarak değerlendirilebilecek moral ve politik tezlerinde yatmaktadır. Kısacası, bu görüş, Kant'ta estetik ve sanat sferinin monadik olmayıp, sistematik biçimde moraliteye ve politik alana açıldığı belli kapıları bulunduğuna dikkatleri çeker. Bu yazının amacı, böyle bir Kant estetiği okumasının nasıl mümkün olduğunu göstermektir.

Bunu göstermek için, ilkin Alman aydınlanmasında moral ve politik felsefenin canalıcı "özgürlük" kavramının, estetiğe hayalgücü ve sanatın otonomisi kılığında

yansıtılmasının, tarihsel açıdan geliştirilmesini kısaca izleyecek; sonra genelde otonomi ve özelde estetik bir kategori olarak otonominin anlamlarını ve bundan çıkan problemleri belirleyecek; ve bu temel belirlenimler verildiğinde, Kant estetiğinin moral ve politik alan karşısında ne ölçüde otonom bir sanat anlayışı getirdiğini anlatmaya ve açıklamaya çalışacağız. Böylelikle, Adorno'nun, özne ve nesne ayrımından kastedilen şeyin, sanat felsefesinde belirsizlikten kurtarılabilmesi için, yananlamlarının daima dikkate alınmak zorunda olduğunu bildiren eleştirel öğüdünü (2), bu bağlamda sanatta neyin otonom olduğu neyin otonom olmadığı problemi konusunda bir yolgösterici gibi kullanarak ilerlemeyi ve bir sonuca ulaşmayı amaçlıyoruz.

Kant estetiğinde "otonomi" kavramının originalitesini ve aldığı yeni konumu kavramak için, bu kavramın estetik tarihi içerisindeki süregen işlenişinin hesaba katılmasının gerekliliği yadsınmamalıdır. Bunun, en azından Kant'ın anladığı anlamda estetik "otonomi" ve "özgürlük" kavramlarına bir giriş olmak gibi bir işlevi olacaktır. Şimdi buna bakalım.

Burada, estetiği bir felsefi disiplin olarak kurması ve bu disiplinin temelini otonom bilgi yetileri olarak "aşağı yetiler"de (duyum, bellek, hayalgücü vb.) görmesinden ötürü, kendisiyle başlanacak doğru kişi Baumgarten olmakla birlikte, onun eğitiminde önemli etkisi olan Johann Christian Wolff'u ve Wolff'un felsefi önceli Leibniz'i konuyla ilgili görüşleri açısından bir kaç cümleyle anmak, Baumgarten'in ilkliğini ve felsefeye getirdiği yeniliği görmek için yerinde olur. Rasyonalist filozof Leibniz, duyu algısının açık ve seçik olmadığını ve kendisine özgü bir sistematik yapı sergilemediğini düşünüyordu. Buna bağlı olarak, Leibniz'e göre, beğeni, eğer anlama ediminden bağımsız tutulursa, sebeplerini tamuygun biçimde gösteremeyeceğimiz bulanık algılardan ibaretti; bir deyişle, "içgüdüye benzer bir şey"di (3). Yine, Leibniz'in ardılı Wolff, duyumun bulanık algıdan başka bir şey olmadığına ve bu yüzden "aşağı" bilgi yetilerinden biri olduğuna vurgu koymuştu. Leibniz ve Wolff'a göre, duyu algısı, "yukarıdan" aklın müdahale etmesi sayesinde ancak bir düzen sergiler. Bu şekilde, Baumgarten'e kadar rasyonalist gelenek, duyu bilgisini aşağı bir bilgi türü olarak konu dışı kılmıştır.

Baumgarten, *Şiir Sanatı Üzerine Düşünceler* adlı yapıtında, sanatın da kendisinde bir temel bulduğu duyu bilgisini yine geleneğe bağlı kalarak "aşağı" türden sayan, ama felsefi açıdan konu dışı kılmayan bir program önermekteydi. Ona göre, aşağı bilgi yetilerinin, aklınkinden bağımsız kendine özgü bir mantığı vardır ve bu araştırılmalıdır. Güzellik söz konusu olduğunda, akıl, soyutlama, tanımlama, kanıtlama süreçleri yoluyla, güzel'in somut, duyusal, bireysel yapısını yıkacağı için, Baumgarten, güzel yargısını kendisiyle temellendirebileceğimiz akla benzer, ama onunla özdeş olmayan, kendine özgü bağımsız bir mantığı bulunan özgür ve otonom bir yeti peşindeydi. Burada Kant estetiğinin hazırlanışı açısından önemli bir kaç nokta var: Bir kere, daha Baumgarten'de estetik, sanat, güzellik, duygu, hayalgücü, hoşlanma, beğeni, duyum gibi kavramların, insan zihninin aşağı türden de olsa otonom bir yönüne işaret etmeleri olgusu, Kant estetiğine giden yolun önemli bir yapıtaşıdır. Bir başka önemli nokta, Baumgarten'in estetik yargı ile bilgi yargısı arasındaki ayrımı

yapmış olması, ki bu ayrıma göre güzel yargısı bilgi alanından (bu alanda anlama yetisi veya akıl egemendir) dışlanan estetik sfere yerleştirilmiştir. Estetik otonominin teknik anlamı, yani bilginin yasalılığı, kurallılığı ve düzenliliğinden bağımsızlık uğrağı, yine Baumgarten'in temel tezlerinde içerilmiştir. Böylelikle, Baumgarten, daha estetiğin tan vaktinde, güzellik ve sanat felsefesinin önüne yeni ufuklar açan ilk kişi olmuştur.

Baumgarten'in estetiğinin içerdiği bu son noktalar, yani kısaca güzelliğin bilgi alanından dışlanması yönelimi, Kneller'in bildirdiği gibi (4), daha önceden Alman edebiyat çevrelerinde başgöstermiş olan hareketin bir yansıması olarak görülebilir. Bu hareket içerisinde, özellikle "İsviçre Eleştirmenleri" diye anılan Zürih'li Bodmer ve Breitinger, rasyonalist edebiyat teorisinin en önemli temsilcilerinden biri olan J. C. Gottsched'in kuralları fetişleştirme eğilimini eleştirilerinin konusu yapmışlardır. Gottsched'e göre, Alman edebiyatının iyileştirilmesi, Horatius ve Aristoteles'in original olarak koyduğu ve Boileau gibi yeni Fransız estetik teorisyenleri tarafından güncel uyarlanımları verilen kuralların katı biçimde uygulanmasına bağlıydı. Bu amaç doğrultusunda, Gottsched, edebiyat teorisinde klasizmin kurallarına bağlı kalmak adına, söz gelimi monologları yasaklamak gibi akılalmaz reçeteler öneriyordu. "Neden?" diye sorulduğunda, Gottsched "çünkü doğal ve inandırıcı değiller" diye yanıtlıyordu. Gottsched'e bakarsak, "akıllı insanlar yalnız başlarına kaldıklarında yüksek sesle konuşmamaya özen gösterirler" ve "etrafta birileri varsa bile, bunlar da monolog devam ettiği sürece işitme duyularını yitirmiş gibidirler." (5) Bodmer ve Breitinger, Gottsched'in bu kural-fetişizmini, bu akılsallaştırılabilir olma dayatmasını, hayalgücünün ve sanatsal yaratmanın öneminin es geçilmesi, hatta reddedilmesi olarak gördüler. Bu açıdan Gottsched'i kıyasıya eleştiren "İsviçre Eleştirmenleri" de, tıpkı Gottsched ve Baumgarten gibi rasyonalist olmalarına, yani estetik deneyim ve yaratımda bir takım kuralların egemen olması gereksinimini tümden yadsımamalarına karşın, şu inancı taşıyorlardı ki, sanatçının ve eleştirmenin özgür hayalgücü de burada önemli ölçüde söz sahibidir.

Gelelim Almanya'da sanatsal özgürlüğün en büyük savunucusu diye nitelenen Gotthold Ephraim Lessing'e. *İnsan Soyunun Eğitimi* ve *Bilge Nathan*'da dinsel özgürlük ve hoşgörüyü kutsayan Lessing, *Edebiyat Mektupları* ve *Laokoön*'de, estetik ve sanatsal özgürlüğün havariliğini üstlenir. Lessing de kendisinden önce gelen Bodmer ve Breitinger gibi, Alman edebiyat teorisindeki aşırı rasyonalist geleneğe keskin biçimde karşı çıkmış ve Gottsched ile polemiklere girmiştir. Lessing'e göre, büyük sanat deha dışında hiç bir kurala uymaz; başka deyişle, büyük sanatın tek kuralı dehadır. Sanatta dehanın ve onun yaratacağı öznel duygunun merkezi öneme sahip olduğunu düşünen Lessing, Kneller'e göre, sanatçının izleyicide en etkili duygu uyandırma tarzını seçmekte özgür olduğu ve olması gerektiği tezini öne sürmekle Baumgarten'i ve "İsviçre Eleştirmenleri"ni geride bıraktı. Ressam olsun, şair olsun, yani malzemesi ne kadar farklı olursa olsun, sanatçı, izleyicisinin veya okuyucusunun hayalgücüne seslenmelidir. Lessing, *Laokoön*'de "hayalgücünün özgür oyununa izin veren şey tek başına verimli olur" (6) diye yazar. Lessing, sanat yapıtı karşısında

olanaklı en güçlü duygusal tepkiyi açığa çıkaracak tek yol olmasından ötürü hayalgücünün özgürlüğünün paha biçilmez değerde oluşuna hayret etmiyordu.

Lessing'e göre, hayalgücünün özgürlüğü sanatçının başarılı ürünler vermesinin temelidir ve bu bakımdan sanatçı üzerinde kuralların mekanik uygulanımını egemen kılmak, onu iyileştirmek değil, yalnızca sürekli aynı kalitede ve sıradan ürünler vermesini güvence altına almaktır. Yine de Lessing'in ufku sanatsal dehanın mutlak kuralsızlığını öngörecek kadar geniş değildir; yani en azından Lessing 'deha hiç bir kurala uymaz' görüşünün bir savunucusu değildir; o, daha ziyade, dehanın, dışarıdan empoze edilen kuralların egemenliği altına girmek yerine, kendi kurallarını kendisinin koyduğunu, kendine özgü içsel bir mantığı olduğunu düşünür. Deha, bütün kuralları görmezlikten geldiği ve onların hiç biri kendisini bağlayıcı olmadığı için değil, kuralları kendi kendisinden türettiği için *otonom*dur. Buna göre, Lessing'in sanatta ve sanat eleştirisinde aşırı bir rasyonalizme karşı çıktığı ne kadar doğruysa, rasyonalist estetiği bütünüyle reddettiğini ileri sürmek o kadar yanlış olacaktır. Üstelik, Lessing de, tıpkı rasyonalistler gibi, sanatın nihai amacının eğitim olduğunu düşünmektedir.

Lessing'in dehanın otonomisine bakışı, açıktır ki, Kant'ta otonominin birincil anlamını belirleyen ahlaksal özgürlük tanımıyla bağdaştırılabilir. Nasıl ki Kant'a göre ahlaklı bireyin özgürlüğü tam bir yasasızlıkta değil de, onun kendi kendisi ve genelde tüm akıllı varlıklar için yasa koymak ve onu tanımakta temelleniyorsa, aynı şekilde Lessing'e göre de sanatsal dehanın özgürlüğünün koşulu onun kendi koyduğu yasaya uymasını gerektirir, yeter ki deha yarattıklarını alımlayıcısına iletebilsin. Bu açıdan Kneller, Lessing'in, dehanın otonomisi ve sanatın eğitimci işlevine ilişkin düşüncelerini bağlayıp birleştirdiğimizde, Kant'ın yalnızca ahlaksal bir vurgu koyduğu 'kategorik imperativ'in bir tür estetik karşılığına ulaşmanın mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Yine de her ne kadar Lessing sanatın amacının eğitim, daha doğrusu moral eğitim vermek, moral ilerlemeyi kolaylaştırmak olduğuna inansa da, belki de bir ölçüde sistematik bir estetik kurma kaygısı taşımadığı için, sanat ve moralite arasındaki bağıntıların neler olabileceğinin ayrıntılı kavramsal bir açıklamasını vermez. Oysa Lessing'in bu temel tezinin mantıksal sonuçlarına vardırılması, insanların moral eğitimi açısından estetiğin rolünün bir betiminin verilmesi, moralite ile sanat arasındaki bağıntıların ayrıntılı bir kavramsal açıklamasının yapılması gereklidir. Şimdi böyle bir girişimin Kant'ın estetik teorisinde yapılmış olduğunu savlamak şaşırtıcı gelebilir, çünkü Kant'ın teorisinde aynı zamanda sanat ve güzelliğin kendinde moral bir amaç ve içerikten bağımsız olduğu görüşü egemendir. Ama yine de daha yakından bir irdeleme, Kant'ın estetik teorisinin moral imalarını açığa vurur. Böyle bir irdelemede, Kant'ta sanatın otonomisi ve hayalgücünün özgürlüğü kavramlarının doğru biçimde anlaşılıp yorumlanması hayati önem taşıyacaktır. Belirleyici sorular şunlardır: Sanat hem otonom olup hem de moral amaçların buyruğuna girebilir mi? Hayalgücünün özgürlüğü moral ve politik özgürlüğün gerçekleştirilebilmesinde bir rol oynar mı?

Bu iki sorunun yanıtları, bu yazıda, kuşkusuz Kant estetiği özelinde çıkarılmak

durumunda olacaktır. Amacımız, Kant'ın sanat anlayışı bakımından rasyonalist estetiği sürdürdüğü ve terkettiği noktaları saptamak, yöntemimiz *Yargıgücünün Eleştirisi*'nden alınan konuya ilişkin pasajları yorumlamak ve açıklamaktır.

Şimdi ilk soruya bakalım: Sanat hem otonom olup hem de moral amaçların buyruğuna girebilir mi? Yukarıda demiştik ki, sanatın otonomisinden genelde anlaşılan şey, sanat yapıtlarının herhangi bir pratik işlev yüklenmedikleri, hiç bir şekilde araçsal değer taşımadıkları, ama kendilerinde bir değere sahip olduklarıdır. Tartışma konusu olan, tam da bu anlamda Kant'ın bir "otonomist" olup olmadığıdır. Bunun nedenleri var: İlkin, Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde hiç bir yerde sanata otonom sıfatını yüklemez; ikinci olarak da, "otonomi" kavramı Kant'tan bu yana bir çok farklı anlama gelecek şekilde tanımlanageldiğinden ötürü, Kant'ın "otonomist" olduğunu söylemek belirlenimli bir şeyi kastetmek değildir. Bu belirsiz ve bulanık iddianın Kant'ı derinlikten yoksun bir şekilde yanlış anlamadan kaynaklandığı söylenebilir.

Genellikle, Kant'a göre, otonomi kavramının, *a priori* bir ilke aracılığıyla kendi kendine yasa koyan zihinsel bir yetiyle ilişkili teknik bir yananlamı vardır. Kant, istemin otonomisi tezinde bu tür otonominin en ünlü örneğini vermiştir. Bundan ötürü, zihinsel yetiler arasında sanatsal otonomiyi kendisine dayandırabileceğimiz bir yeti olarak hayalgücünü ayırdetmek makul gelebilir. Ama Kant için böyle bir şey söz konusu değildir. Kant bu konuda şöyle yazar: "Şimdi, eğer hayalgücü beğeni yargısında özgür olarak gözetilmek durumundaysa, çağrışım yasalarına bağımlılığındaki gibi, yeniden üretici olarak değil, ama üretici olarak ve kendine özgü bir etkinliği kullanıcı olarak (yani mümkün görülerin keyfi formlarının yaratıcısı [originator] olarak) alınır... Ama, *hayalgücünün* hem *özgür* hem de *bizzat yasaya uygun* olması, yani kendinde otonomi taşıması bir çelişkidir. Tek başına anlama yetisi yasa koyar." (7) Dolayısıyla, hayalgücü, Kant'a göre, farklı bir etkinlik formuna bağımlıdır. Buna göre, Kant, çağrışım yasalarına bağımlılıktan kurtulmuş üretici hayalgücünün özgür etkinliğini, onun kendi kendisine yasa koymaktan özgür olması anlamında kullanır. Bununla birlikte, üretici hayalgücü, "kuşkusuz daima analogiye dayanan yasalara, ama yine de akılda daha yüksek bir yeri olan ilkelere" uyar (8). O halde, Kant için önemli olan teknik anlamıyla hayalgücü kendisinde sanatın otonomisini temellendirebileceğimiz bir yeti değildir. Kant için, daha ziyade yargıgücü ve beğeni yetilerinin otonomisinden söz edilebilir ki, bunlar da doğrudan sanata değil, genelde estetiğe gönderimde bulunurlar ve Kant'a göre estetik açıdan doğanın sanat karşısında önceliği bulunduğu, yani estetik olan ile sanatsal olan eşanlamlı olmadığı, estetiğin erimi sanattan daha geniş olduğu için, bu yetilere dayandırabileceğimiz *otonomiyi sanattan ziyade estetiğe yüklemek* daha makul görünmektedir. Bu nedenle, bir bütün olarak sanatı yöneten yasalar, sanatın kendine özgü yasaları olmaktan ziyade, prototipi estetik doğa deneyiminde bulgulanabilecek öznellikten çıkarsanabilirler. Öte yandan, diyelim ki sanat otonom olsa bile, Goran Hermeen'in *The Aspects of Aesthetics* (Lund University Press, 1984) adlı yapıtında ayırdettiği "sanatsal otonomi"nin onüç farklı yananlamını irdeleyip tartışarak bu konuda ona göre bir yargıya ulaşmak gerekmeyecek midir? (9)

Haskins, "sanatın otonomisi"nin anlamına ilişkin karışıklığı ve belirsizliği, genelde iki temel otonomist sanat anlayışı ayrımı yaparak çözmeye çalışıyor. Her iki yaklaşım da, hiç kuşkusuz, "otonomi" kavramının çok önemli bir rol oynadığı Kant estetiğinde belli ölçülerde temeller buluyor. Ama sorun, Kant'ı doğru anlamak ve hangisinin bunu başardığını saptamak. Bu da Kant'ın metnine geri dönmemizi gerektiriyor. Ama önce Haskins'in ayrımına göz atalım.

Sanatsal otonominin farklı yananlamlarını genel bir sınıflama altında göstermek istersek, iki karşıt kategoriye ulaşırız: *katı otonomizm* ve *araçsal otonomizm. Katı otonomizmin* birleştirici tezi, sanat yapıtının bir değer nesnesi olarak *ne olduğunun ne yaptığından ayırdedilmesi* gerektiğidir; başka bir deyişle özünde saf sanatın her türlü araçsal kullanımından ayrı olarak kavranması gerektiğidir. Diğer taraftan *araçsal otonomizm* sanata uygulanan bu radikal ayrımı daha ılımlı bir şekle sokar: Bir değer nesnesi olarak sanat yapıtı, başka türden nesnelerin yapmadığı veya yapsalar bile aynı tarzda yapmadığı bir şey yaratmak gibi ayırdedici bir özelliğe sahiptir; başka bir deyişle, *bir şey olma değil, bir şey yapma tarzı* bakımından sanat indirgenemez bir yöne sahiptir. Haskins'e göre, bu iki görüş arasındaki en önemli ayrım şudur: Katı otonomizm, araçsal değere karşıt olarak sanatsal değerin zorunlu biçimde hakiki değer taşıyan biricik form olduğu önvarsayımına dayanır; buna karşılık araçsal otonomizm sanat yapıtlarının sanat yapıtları olarak hem hakiki hem de araçsal değere sahip olduklarını kabul eder. Burada önemli olan şudur ki, katı otonomizme göre sanatın sanat olarak değerlendirilmesinde nihai olarak geçerli olan tek bakış açısı eğitilmiş "sanatsal" veya "estetik" seyircinin bakış açısıyken, araçsal otonomizmde bunun tersine hem böyle bir bakış açısının hem de başka mümkün bakış açılarının, yani yapıtları bilgi veya ahlaksal eğitim aracı olarak gören bakış açılarının varlığı ve geçerliliği kabul edilmektedir. Bu ayrıma göre de, araçsal otonomizm sanatı değerlendirmenin daha kapsamlı bir çerçevesini çizer.

Şimdi bu ayrımı, Kant'ın sanat anlayışına uyguladığımızda, Haskins'e göre, Kant estetiği incelemelerinde pek dikkat çekmemiş olan bir pasaj, Kant'ı araçsal otonomizm sınıfına sokmamız için yeterli bir zemin sağlar. Söz konusu pasajda Kant'ın güzel sanat (schöne Kunst) tanımı şöyledir:

> "Kendi özünde bir ereği olan, ama her ne kadar [dışsal] bir amaçtan kaçınsa da, toplumsal iletişimin çıkarları açısından zihinsel güçlerin kültürünü ilerletme etkisi bulunan bir tasarımlama tarzı." (10)

Kant'ın buradaki güzel sanat tanımında iki bileşen ayırdedebiliriz: *estetik bileşen* ve *araçsal bileşen. Estetik bileşen* "kendi özünde ereği olma"; araçsal bileşen ise "toplumsal iletişimin çıkarları açısından zihinsel güçlerin kültürünü ilerletme etkisine sahip olma"dır. Bu tanımda içerilen iki bileşen, sırasıyla estetik öznenin bakış açısına ve estetik olmayan etkiyi gören öznenin bakış açısına karşılık gelir. Bu durum, Haskins'in yaptığı ayrıma göre, sanatı bir salt kendindelik uğrağında değerlendirmenin yanısıra, onun başka mümkün uğraklarda da değerlendirilmesine olanak ta-

nıyan araçsal otonomizm kategorisine uyar. Demek, Kant için, sanatta, sözcüğün literal anlamında otonom olduğunu söyleyebileceğimiz bir uğrak kadar, yine aynı anlamda otonom-olmayan bir başka uğrak daha vardır ki, burada sanat bir ölçüde kendisine dışsal bir amacın, yani "toplumsal iletişimin çıkarları açısından zihinsel güçlerin kültürünü ilerletme"nin buyruğuna sokulmuştur.

Güzel sanatın otonom uğrağı veya estetik bileşeni diye adlandırabileceğimiz yan, Kant'ın metninde açık ifadelerle vurgulanmıştır. Bir cümleyle söylersek, bu uğrağın temel karakteristiği, güzel sanatın estetik öznede uyandırdığı estetik tepkidir, yani herhangi bir güzel sanat yapıtını o yapıta dışsal bir amacın aracı olarak düşünmediğimizde ortaya çıkan hoşlanma duygusudur. Güzel sanat yapıtının bu anlamda bir estetik tepki nesnesi olması, onun ilkin dolayımsız biçimde estetik özneye yönelimli olduğunu belirtir. Bu da, güzel sanatın değerlendirilmesinde belirleyici ilk etmenin, temelini öznenin anlama yetisi ile hayalgücü arasındaki özgür oyunda bulan estetik bakış açısı olduğu anlamına gelir. Bu açıktır, yani güzel sanat yapıtları salt estetik uğrağa angaje olmuş öznede estetik bir tepki doğurur. Açık olmayan yan ise, güzel sanatın değerinin ya da değer nesneleri olarak sanat yapıtlarının nasıl ayırdedilebileceğidir. Çünkü Kant'ın tanımının estetik bileşeni, yalnızca öznede doğurulan estetik tepkiye işaret eder, estetik değeri söz konusu yapmaz.

Güzel sanatın estetik değerinin 44. kesimdeki tanımın araçsal bileşeniyle derin bir bağlantısı olduğu öne sürülebilir. Bunu görmek için, Kant'ın 44. kesimdeki güzel sanat tanımına dönmek ve onu bu tanımdan önce yaptığı sanat türleri ayrımına ilişkin pasajla birarada alıntılamak yerinde olur:

> "Eğer mümkün bir nesnenin bilgisine tamuygun olan sanat, sadece o bilgiyi gerçekleştirmek için gerekli eylemleri yerine getiriyorsa, o *mekanik sanattır*. Ama onun (yani insan ürününün) görünüş bakımından dolayımsız biçimde uyandırdığı şey hoşlanma duygusu ise [başka deyişle insan ürünü hoşlanma duygusu uyandırmaktan başka bir etkide bulunmuyorsa], o zaman o *estetik sanat* diye adlandırılır. Yine bu ikincisi, yani *estetik* sanat, ya hoş ya da güzel sanattır. 'Hoş sanat' tanımı, sanatın amacının, hoşlanma duygusunun salt *duyumlar* olarak görünen tasarıma eşlik etmesi olduğu yerde, 'güzel sanat' tanımı ise, sanatın amacının, *bilgi tarzları* olarak görünen tasarımlara hoşlanma duygusunun eşlik etmesi olduğu yerde uygulanır.
>
> Hoş sanatlar, sadece zevk vermeye yönelimli olanlardır...
> Öte yandan, güzel sanat (schöne Kunst), kendi özünde bir ereği olan, ama her ne kadar [dışsal] bir amaçtan kaçınsa da, toplumsal iletişimin çıkarları açısından zihinsel güçlerin kültürünü ilerletme etkisi bulunan bir tasarımlama tarzıdır." (11)

Öte yandan, Kant, 54. kesimde güzel sanatı, hoş sanatın karşısında şöyle konum-

lar: "Hoş sanat"a karşıt olarak güzel sanatın nesnesi, "daima kendinde açık bir öz değer taşımak zorundadır ve bu, beğeninin onu değerlendirirken yaptığı gibi, o nesnenin sunumunda belli bir ciddilik talep eder." (12) Bu pasajlarda görünen o ki, Kant, güzel sanatın estetik değerini, onun hoş sanatla ayrımı zemininde kavramayı amaçlamaktadır. Bu ayrıma göre, yalnızca kendilerinden zevk aldığımız ve bizde yalnızca hoşlanma uyandırmaları amaçlanmış insan ürünleri (yani hoş sanat), kendilerinde 'açık bir özdeğer' ve 'ciddilik' taşıyan ve yalnızca hoşlanma uyandırmakla kalmayıp, aynı zamanda 'kültür' ve 'bilgi'ye de bağıntılanan güzel sanat yapıtlarının karşısında konumlanmıştır. İşte tam da bu noktada güzel sanatın uyandırdığı asli hoşlanma ile hoş sanat diye adlandırılan diğer insan ürünlerinin uyandırdığı hoşlanma arasındaki ayırımın gündeme getirilmesi, Kant'ın tanımının araçsal bileşenini sahnede ön plana çıkarır. Çünkü, Haskins'in belirttiği gibi, Kant, aynı zamanda bilgisel ve duyusal yetilerin güzel sanata bağıntılanması durumunda, sonuçta ortaya çıkan zihinsel etkinliğin kendi ötesindeki bir şeyi, yani 'toplumsal iletişim'i ilerletme etkisine sahip olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla, güzel sanatın asli değeri, onun 'toplumsal iletişim' ile bağıntısında aranmalıdır.

Kant'a göre toplumsal iletişim etkinliğinin farklı türlerinin, antropolojik açıdan, verili bir toplumun uygarlık (civilization) düzeyinin göstergeleri olduğu doğrudur ve bu da hoşlanma duygusundan ayırdedilemezdir:

> "Bir kimsenin zihinsel durumunu, bu durum yalnızca bilgi yetilerimizle bağıntılı olsa bile, iletebilme yeterliliğinin hoşlanma duygusu ile birarada bulunması, insanlığın toplumsal yaşama yönelik doğal eğiliminden, yani empirik ve psikolojik bakımdan kolaylıkla kanıtlanabilecek bir olgudur." (13)

En ilkel toplumsal durumda bile, insanlar, kendilerini ve mülkiyetlerini süslemekten doğal bir hoşlanma duyarlar; bu süslemeler de hoşlanma duygusunu başkalarıyla *paylaşmak* için vardır. Daha gelişmiş toplumlarda ise, bu süsleme içtepisi son derece özgül stillere bağlanmış güzel sanat ortamlarında ortaya çıkar. Böyle bir toplumda hoşlanmanın iletilmesi, güzel sanat sayesinde hemen hemen en incelikli durumuna ulaşmış doğal toplumsallık eğiliminin esas ödevi haline gelir. Bu açıdan, bir toplumun kültürü güzel sanat ortamı aracılığıyla hoşlanma duygusunun paylaşılabilmesini ne ölçüde olanaklı kılıyorsa, o toplum o ölçüde uygarlaşmıştır. Nitekim, Kant'ın "sensus Communis" kavramı, bu toplumsal iletişime ve paylaşıma işaret eder. "Sensus Communis", "kendi yargısını adeta insanlığın ortak aklıyla tartacak şekilde başka herkesin tasarımlama tarzını kendi düşünücü ediminde *(a priori)* hesaba katan kritik bir yeti" (14) olarak tanımlanır. "Sensus communis"e dayanan ve güzel sanat yapıtlarının seyirini de içeren beğeni deneyimi, Kant'a göre, toplumun üyeleri arasında bir birlik sağlama etkisinden ötürü araçsal bir değer taşır. Bu birliği sağlayan beğeninin nesnesi olmak bakımından da, o halde, güzel sanat araçsal bir değere sahiptir. Ama öte yandan, güzel sanatın bu araçsallığının neliği, yani bir nesne ola-

rak bir değere sahip olmak için *ne yaptığı* burada belirlenmiş değildir. Bunun belirlenmesi, "toplumsal iletişim"in Kant için nihai olarak en önemli özelliğinin, yani onun moral anlamının irdelenmesini gerektirir.

Kant'a göre, uygarlık, kendi gelişimi içerisinde, ilkel ve kültürlü sınıflar arasında bir ayrım yaratacak noktaya ulaştığında, bu çağın ve toplumun insanları, "topluluğun kültürlü ve ilkel kısımları arasında idelerin karşılıklı iletilmesi sanatını edindi ve böylelikle kültürlü kısımın geniş görüşlülüğü ve inceliğini kültürsüz kısımın doğal sadeliği ve originalitesiyle nasıl uyuma sokacağını keşfetti." (15) Böyle anlaşılan 'toplumsal iletişim'in, toplumun kültürlü ve kültürsüz kısımları arasında moral bir birlik kurma rolü oynadığı açıktır. Ama asıl mesele, toplumun üyeleri arasında moral bir birlik kuran toplumsal iletişimin bunu hangi araçla sağladığıdır. Bu araç güzel sanattır. Güzel sanat, beğeni nesnesi olarak,'moral ideleri duyusal tasarımlara dönüştürmenin tek aracı olmakla böyledir. "Beğeni" diye yazmakta Kant,

> "son çözümlemede, moral idelerin duyusal tasarımlara dönüştürülmesini yargılayan kritik bir yetidir...; beğeninin yalnızca her bireyin kişisel duygusu için değil, genelde insanlık için geçerli olduğunu bildirdiği hoşlanmanın origini, hem bu dönüşüm hem de bu dönüşümde temellenen moral idelerin uyandırdığı (moral duygu diye adlandırılan) duygunun giderek artan duyarlılığıdır. Bu şunu açık kılar ki, beğeninin temellerini ortaya koymanın hakiki önhazırlığı moral ideleri gelişimi ve moral duygunun kültürüdür. Çünkü ancak duyarlık moral duygu ile uyuma sokulduğu zaman, halis beğeni, kesin değiştirilemez bir forma bürünebilecektir." (16)

Haskins'in bu pasajlardan çıkardığı sonuç şöyledir: "Beğeni deneyiminin 'topluluğun kültürlü ve ilkel kısımları arasındaki karşılıklı iletişim'i teşvik ettiğini iddia ederken, Kant, bir sanat sosyolojisinin anahatlarını verir. Bu anahatların merkezinde, güzel sanatın -yani Kant'ın güzel sanat tanımına uyan ürünlerin- sınıf ve eğitim engellerini aşarak, moral olarak anlamlı bir içerik ilettiği düşüncesi yer alır. Sanat deneyimi üst ve alt ekonomik sınıfları ayırmaktan çok, onların ortak insanlığa ait olma duygularını uyararak biraraya bağlar. Sanat yapıtları, bunu yaparken, terimin en derin anlamında ortak kültürü kurar ve teşvik eder. Hakiki bir güzel sanat yapıtı, bir toplum içerisindeki herkese hitap edebildiği ve edeceği için, beğeninin standardı, demokratik bir standarttır." (17) Yani, beğeni, güzel sanat yapıtlarının değerlendirilmesinde hiç bir tümel kavrama bağlanmaz. Bu da, Kant'ın estetik yargıya ilişkin epistemolojisinin bir sonucudur. Bu yüzden, bu noktada, bazı kimselerin, yani profesyonel sanat eleştirmenlerinin, başkalarının görüşlerini etkilemede özel yeteneklere sahip oldukları gösterilse bile, bir nesnenin güzel olup olmadığını belirlemenin tamamen nesnel bir ölçütü varolmadığı için, hiç kimsenin bir başkasından, daha fazla estetik "bilgi"ye -veya uzmanlığa- sahip olduğunun kesinlikle söylenemeyeceği belirtilmelidir (18).

Demek ki güzel sanat, kendi değerlendirilmesinde, ortak insanlığa ait beğeni yetisinde temellenen toplumsal iletişimi ve buna bağlı olarak moral duyguyu ve moral iyiyi teşvik eder. Bu da, beğeninin ve güzel sanatın Kant için nihai değere sahip olduğu anlamına gelir. Şöyle ki, Kant, moral iyi istemin yalnızca koşulsuz değere sahip olduğunu değil, aynı zamanda hem koşulsuz değerin tek kaynağı hem de bütün diğer değerlerin koşulu olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan, bu noktada, Kant'ı, moral iyiyi teşvik ettikleri için, beğeniye ve güzel sanata toplumsal iletişimin moral anlamından yola çıkarak nihai bir değer yüklüyormuş gibi okumak yanlış olmaz.

Öte yandan, güzel sanat ile moralite arasında kurulan bağ, Kant estetiği için bir başka önemli sonucu daha açığa çıkarır. Bu da, moralitenin amaçlarını gerçekleştirmekte duyusallığın oynadığı önemli roldür. Bu noktadan hareketle, Guyer şunu ileri sürmektedir ki, Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde, iddia edildiği gibi, fenomenal ve numenal dünya arasında bir bağ kurmayı değil. duygu ve [moral] özgürlüğü bağlayıp birleştirmeyi amaçlamaktadır. Guyer'e göre, bu savın Kant'a dayandırabileceğimiz bir zemini kuşkusuz vardır. Kant, moral idelerin ve amaçların insanlık tarafından kavranması ve gerçekleştirilmesinde duyarlığın bir rol oynayabileceğini yadsımaz. Bizim, insanlar olarak, moral idelerin duyusal imgelerine gereksinmemiz vardır. Yani, başka bir deyişle, Kant'a göre, her ne kadar moralitenin aktüel içeriği yalnızca akıl yürütme yoluyla çıkarsanmak zorunda olsa da, insanlar olarak bizler, moralitenin öz doğasını sırf akıl yoluyla kavraması beklenebilecek yaratıklar değiliz. Bu nedenle de, kimi zaman duyusal imgelere başvurmamız kaçınılmazdır (19).

Şimdi, yeniden başlangıçta koyduğumuz soruya, Kant için güzel sanatın otonomisinin ne anlama geldiği sorusuna dönelim. Kant, güzel sanatın, moral idelerin duyusal imgelerini sembolik tarzda sunabileceğini kabul etmekle birlikte, yine de doğa güzelliğinin bu işlevi yerine getirmede genelde en yararlı şey olduğunu düşünür. (CJ. 52) Bu açıdan, güzel sanat, Haskins'in belirttiği gibi, moral idelerin yalnızca birer sembolü olarak ele alınan estetik ideleri sunmada *sui generis* veya eşsiz olma anlamında otonom sayılmaz. Çünkü, doğa güzelliği bu işlevi yerine getirmede bir önceliğe sahiptir. Ama, güzel sanatın daha ziyade moral ideleri sunma veya sembolize etme biçimi bakımından otonom veya eşsiz olduğu söylenebilecektir (20). Böyle olmakla, Kant'a göre güzel sanatın dolayımsız ve koşulsuz *katı bir otonomiye değil,* dolayımlanmış *araçsal bir otonomiye* sahip olduğu sonucu, her türlü eleştiriye açık olmakla birlikte, olanaklı bir yorum veya Kant estetiğini yeniden okuma denemelerinin olanaklı bir tutamak noktası olarak çıkarsanabilir.

Şimdi artık hayalgücünün özgürlüğünün, Kant için moral ve politik özgürlüğün gerçekleştirilmesinde önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Hayalgücü, üretici özgür etkinliği sayesinde, estetik alanda ve özellikle de güzel sanat alanında, en yüksek iyi idesi gibi moral dünyaya ilişkin rasyonel ideleri estetik idelere uyarlama işlevi görerek, yalnızca akıl sahibi değil, ama duyarlığa ve duygulara da sahip insanların kuracağı bir moral dünyanın gerçekleşimine katkıda bulunur. Başka bir deyişle, doğa alanının ötesine işaret eden moral ideleri, bize ancak doğayı aşan tasarımlar üreten özgür hayalgücü gösterebilir. Hayalgücünün özgür etkinliği içerisinde, ne doğal fi-

ziksel varlıklar olarak doğa yasalarına ne de moral eyleyiciler olarak pratik aklın yasalarına bağlıyız; ama hayalgücüne sahip varlıklar olarak sınırsız ve yaratıcı güce sahibiz. Bu nedenle, Kneller'in belirttiği gibi, hayalgücüne sahip varlıklar olarak, bireysel insan gereksinimlerinin akılsal en yüksek iyi ile uyuşturulabileceği, moral dünyanın taleplerine düşmanca yanıt vermeyen bir doğal dünyayı görüsel olarak tasarlamanın yolu açıktır. Kısacası, hayalgücü, bizlere mükemmel bir moral dünyanın görüsünü verir, her ne kadar böyle bir görü fiziksel dünyayı aşsa da (21).

Sonuç olarak, Kant'ın, güzel sanatın ve hayalgücünün moraliteyi teşvik ettiği ve insanlığı uygarlaştırıcı ve kültürü ilerletici etkilere sahip olduğu düşüncesiyle, Lessing gibi estetikte rasyonalist gelenekten tam bir kopuşu temsil etmediği; ama aynı zamanda güzel sanatın ve hayalgücünün bu işlevi yerine getirmekte oynadığı indirgenemez ve eşsiz rolün ne olduğunun ayrıntılı bir kavramsal ve sistematik açıklamasını verdiği ölçüde, rasyonalist geleneğin işlenmemiş "sanatın eğitim işlevi" teziyle bağlarını koparmış olduğu söylenebilir. Bu yönüyle de Kant, daha sonradan *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'da "İnsanın, kendisinin tinsel bir varlık olduğunu kanıtlamak için maddi dünyayı terketme ve ondan kaçma gereksinimi olmadığını" bildiren ve "Akıl, *insanlık olsun*! der demez *güzellik olsun!* diyen bir yasayı ilan eder" diye yazan Schiller'i müjdeler (22).

DİPNOTLAR

1. Bu yazı için ancak bir kaçından yararlandığımız bu yeni çalışmaların bazılarının bir listesini vermek mümkün:

I. Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960.

II. Cohen, Ted, "Why Beauty is a Symbol of Morality", *Essays in Kant's Aesthetics* (ed. Paul Guyer-Ted Cohen), University of Chicago Press, 1981.

III. Cohen, Ted, "An Emendation in Kant's Theory of Taste", *Nous*, vol. XXIV, 1990, 137-145.

IV. Diffey, T.J., "Aesthetic Instrumentalism", *British Journal of Aesthetics*, No.22, Autumn 1982.

V. Guyer, Paul, "Interest, Nature and Art: A Problem in Kant's Aesthetics", *Review of Metaphysics*, 1977, 580-603.

VI. Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, 1979.

VII. Guyer, Paul, "Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.48, No.2, Spring 1990, 137-146.

VIII. Guyer, Paul, "Reason and Reflective Judgement: Kant on the Significance of Sistematicity", *Nous*, vol.XXIV, 1990, 17-43.

IX. Haskins, Casey, "Kant and the Autonomy of Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.47, No.1, Winter 1989, 43-54.

X. Kemal, Salim, *Kant and Fine Art: An Essay on Kant and the Philosophy of Fine Art and Culture*, Oxford University Press, 1986.

XI. Kneller, Jane, "Imaginativ Freedom and the German Enlightenment", *Journal of the History of*

Ideas, 1990, 217-232.

XII. Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, 1980.

2. Adorno, T.W., *Aesthetic Theory*, trans. C. Lenhardt, Routledge-Kegan Paul, London, 1984, s.234.

3. akt. Kneller, Jane, "Imaginativ Freedom and the German Enlightenment", Journal of the History of Ideas, 1990, s.218.

4. bkz., a.g.y., s.219.

5. akt., a.g.y., s.219.

6. akt., a.g.y., s.220.

7. Kant, I., *Critique of Judgement*, trans. James Creed Meredith, Oxford Clarendon Press, 1980, 22/86.

8. a.g.y., 49/176.

9. bkz., Haskins, Casey, "Kant and the Autonomy of Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.47, No.1, Winter 1989, s.53, Dipnot. 1-2.

10. Kant, I., a.g.y., 44/166.

11. a.g.y., 44/165.166 Ayrıca karş. *Critique of Judgement*, trans. J.H. Bernard, Hafner Press, 1951, 44/148 ve Haskins'in makalesindeki pasaj, s.44.

12. akt., Haskins, Casey, a.g.y., s.45 ve ayrıca karş. Meredith çevirisi 54/203 ve Bernard çevirisi 54/181.

13. Kant, I., a.g.y., Bernard çevirisi 9/53 ve Meredith çevirisi 9/59. Ayrıca karş. Haskins'in alıntısı s.46.

14. akt., Haskins, Casey, a.g.y., s.46. Ayrıca karş. Meredith 40/151 ve Bernard 40/136.

15. akt., Haskins, Casey, a.g.y., s.46. Ayrıca karş. Meredith 60/227 ve Bernard 60/201.

16. Kant, I., a.g.y., s.60. Karş. Haskins s.46, Meredith 60/227 ve Bernard 60/202.

17. Haskins, Casey, a.g.y., s.46-47.

18. a.g.y., s.53, Dipnot 9.

19,. Guyer, Paul, "Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.48, No.2, Winter 1989, s.92-93.

20. Haskins, Casey, a.g.y., s.47.

21. bkz., Kneller, Jane, a.g.y., s.226.

22. bkz., a.g.y., s.231-232. Ayrıca karş. Schiller, F., *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, çev. Melahat Özgü, M.E.B. Yay., İstanbul, 1990, s.132 (25. Mektup) ve s.72 (15. Mektup).

Weil, Simone (1992). "Okuma Kavramı Üzerine Bir Deneme." Felsefe Tartışmaları (11. Kitap): 148-152.

OKUMA KAVRAMI ÜZERİNE BİR DENEME

SIMONE WEIL
Çev: Suğra Öncü

Henüz uygun bir biçimde adlandırılamayan, ve "okuma" sözcüğüyle belirlenebilecek bir kavramı tanımlamaya çalışıyoruz. Okumanın gizemli bir yanı vardır. Bu gizemin derinlemesine düşünülmesi, hiç kuşkusuz, açıklanmasına yardımcı olmayabilir ama insan yaşamının başka gizlerini anlamaya yarayacaktır.

Hepimiz, duyumun ansızın ortaya çıktığını, şiddetli olduğunu ve bizi şaşkınlığa uğrattığını biliriz. Bir insan, hiç uyarılmadan midesine bir yumruk yiyiyor; bu durumda, daha ne olduğunu anlayamadan herşey onun gözünde birden değişiyor. Sıcak bir şeye dokunuyorum; elimin yandığını farkedemeden yerimde zıplıyorum. Bir şey beni zorla ele geçiriyor. İşte dünya bana böyle davranır, ve ben de dünyayı, bana nasıl davranıyorsa öyle tanırım. Şiddetli darbeler, yanıklar bizi şaşırtmaz, ya da beklenmedik sesler benliğimizi ele geçirir; çünkü bunların dışarıdan, maddeden geldiğini, ve aklın, acı çekmenin dışında bu olanlarda hiç bir payı bulunmadığını biliyoruz -ya da bildiğimize inanıyoruz. Oluşturduğumuz düşünceler bizi duygulara boyun eğmeye iter, ama aynı biçimde benliğimize sahip olamaz.

Bu olayın gizemi, kendi içlerinde neredeyse tarafsız olan duyumların, anlamları yoluyla da bizi aynı biçimde ele geçirmelerindedir. Beyaz bir kağıt üzerindeki siyah işaretler, mideye yenen bir yumruktan oldukça farklıdır. Ama kimi zaman uyandırdıkları etki aynıdır. Bir mektupta ya da bir gazetede kötü bir haber okumanın etkisini herkes bir ölçüye kadar hissetmiştir; insan, daha haberin ne olduğunu anlayamadan etkilendiğini, sanki bir darbeyle yere serildiğini hisseder, ve çok sonra bile, yalnızca mektubun görüntüsü acı vermeyi sürdürür. Kimi zaman, duyulan acı zamanla dininince, insan, karıştırdığı kağıtlar arasında o mektuba birden rastlarsa, eskisinden daha da keskin bir acı duyar, sanki dışarıdan gelmiş, yanmanın ateşle varolması gibi bu mektupla varolan bir acı ansızın, bedensel bir acı keskinliğiyle benliğimizi sarar. İki kadına, oğullarının öldüğünü bildiren birer mektup gönderilir. Kadınlardan birincisi kağıda şöyle bir göz attıktan sonra bayılır, ve ölümüne dek artık ne gözleri, ne ağzı,

ne de hareketleri eskisi gibi olmayacaktır. İkinci kadın olduğu gibi kalır: ifadesi ve tutumu değişmez; o okuyamaz. Birinci kadına hakim olan duyum değil anlamdır, duyumların benliğimizi sarışı gibi kadının katkısı olmadan, doğrudan ve zorla aklına ulaşır. Herşey, sanki acı mektupla varoluyormuş ve mektubun içinden okuyanın yüzüne fırlıyormuşçasına oluşur. Duyumların kendilerine gelince, aynı kağıdın ya da mürekkebin rengi gibi, belirmezler bile. Göze görünen acının kendisidir.

İşte günlük yaşamımızın her anında görünüşlerde okuduğumuz anlamlar, böylece, sanki dışarıdan gelircesine bizi ele geçirir. Bu yüzden, dış dünyanın gerçekliği konusunda sonu gelmez tartışmalara girebiliriz. Çünkü dünya dediğimiz, okuduğumuz anlamlardır -gerçek değildir. Ama sanki dıştan gelircesine bizi ele geçirir -bu yüzden gerçektir. Düşüncenin bu dünyadaki en soylu işlevi, Platon'un dediği gibi, bizi yükseklere çıkartan, çözümsüz çelişkilerin derinleme düşünülmesi ve tanımlanması olduğuna göre, bu çelişkiyi niye çözümlemek isteyelim? Üzerinde durulması gereken nokta, duyumların ve anlamların elimizde bulunmamasıdır; elimizde yalnızca okuduklarımız vardır; biz harfleri göremeyiz. Özellikle tanıklıkların incelenmesi bu durumu açıkça ortaya çıkartmıştır. Düzeltmenlik güçtür çünkü insan okurken pek, matbaacıların eksik bıraktığı harfleri, koyduğu harfler kadar görmez; kişi kendini farklı bir anlam, sözcük ve cümlelerin değil, alfabedeki harflerin anlamını okumaya, ama sözcük ve cümlelerin anlamını da tümüyle görmezlikten gelmemeye zorlamalıdır. Hiç okumamak olanaksızdır; kişi, bildiği bir dilin yerli yerine konulmuş sözcüklerinden oluşan basılı bir metne bakıp, hiçbirşey okumazlık edemez; en çok, uzun süre alıştırma yaparak, çalışarak okumayı başarabilir.

Descartes'ın ileri sürdüğü kör bir insanın değneği örneği, okuma konusundakine benzer bir örnek oluşturur. Herkes kalem kullanırken, dokunma duygularının kalemin ucuna iletildiğine inanabilir. Eğer kağıttaki bir bozukluk kalemi engelleyecek olursa, kaleme karşı direnç hemen algılanır, ve bu direnci okumamızı sağlayan, parmaklarımızdaki ve elimizdeki duyumlar ortaya bile çıkmaz. Böyle olsa da, kaleme karşı bu direnç yalnızca okuduğumuz birşeydir. Gökyüzü, deniz, güneş, yıldızlar, insanlar, çevremizdeki herşey benzer biçimde yalnızca okuduğumuz birer şeydir. Düzeltilmiş bir duyumsal yanılsama dediğimiz şey, yalnızca biraz değişikliğe uğramış bir okumadır. Eğer gece ıssız bir yolda, bir ağaç yerine pusuda bekleyen bir insan gördüğümü düşünürsem, tehdit edici bir insan varlığı kendini bana zorla kabul ettirir, ve mektupla ilgili durumda olduğu gibi, daha ne olduğunu bilmeden korkudan titrememe neden olur; biraz yaklaşınca, birden herşey değişir, artık titremem çünkü bir insan yerine bir ağacı okurum. Ortada bir görüntü, bir de yorum yoktur; bir insanın varlığı gözlerimden süzülüp ruhuma girmiştir, ve şimdi de, birden bir ağacın varlığı onun yerini alır. Nefret ettiğim bir kişi varsa, bu kişinin varlığı bir yanda, benim duyduğum nefret öte yanda değildir; o bana yaklaştığı zaman, nefret verici bir şey bana yaklaşır; dahası ruhunun sapkınlığı, benim için, saçının renginden çok daha aşikardır. Üstelik saç rengi sarıysa, nefret verici bir sarıdır, kahverengiyse nefret verici bir kahverengidir. Ahasuerus'a yaklaşan Esther, kendisini ölüme gönderebileceğini bildiği bir adama yaklaşmaz; gözlerinden geçip, ruhuna ulaşan dehşetin kendisine,

heybetin kendisine yaklaşır, ve işte bu yüzden yürümeye çabalarken sendeler. Gerçekten de bunu kendisi söylemektedir; korkuyla baktığı yer Ahasuerus'un yüzü değildir, o yüzde yazılı olan ve kendisinin okuduğu heybettir. Bu gibi durumlarda, çoğunlukla imgelemin etkisinden söz ederiz; ama belki de "okuma" sözcüğünü kullanmak daha iyi olabilir. Bu sözcük, kendileri hemen hemen hiç denecek ölçüde görünür olan görünümlerin doğurduğu etkilerin söz konusu olduğunu anıştırmaktadır. Gerçekten görünen başka bir şeydir, bir cümlenin harfler karşısındaki yeri neyse, görünümler karşısındaki yeri odur; ama bir görünümmüş izlenimini uyandırır; beklenmedik bir şeydir, şiddetlidir, dışarıdan gelir, ve delillerinden dolayı tersini kanıtlamak neredeyse olanaksızdır.

Eğer siyah kaplı bir kitap görürsem, yalnızca felsefe yapmanın dışında, orada siyah birşey bulunduğundan kuşku duymam. Eğer bir gazetenin üstünde 14 Haziran yazdığını görürsem, orada basılı yazının 14 Haziran olduğu konusunda hiç bir kuşkuya kapılmam. Nefret ettiğim, korktuğum, iğrendiğim ya da sevdiğim bir kişi bana yaklaşırsa, karşımda nefret uyandırıcı, tehlikeli, iğrenç ya da sevilesi bir şey bulunduğundan hiç kuşku duymam. Eğer bir kişi aynı gazetede aynı noktaya bakıp, ciddi bir biçimde, ısrarla 14 Haziran yerine 15 Haziran okuduğunu yinelerse, rahatsız olurum; o kişiyi anlayamam. Eğer başka biri, benim gibi nefret etmez, korkmaz, iğrenmez ya da sevmezse, bu da beni rahatsız eder. Nasıl olur? O kişi bu insanları -ya da orada değillerse, varlıklarının dolaylı belirtilerini- görür ve nefreti, tehlikeyi, yozlaşmayı, sevgiyi okumaz? Bu olanaksızdır; o kişi içten davranmıyordur; yalan söylüyordur; çılgındır. Korktuğumuz için tehlikede olduğumuza inandığımızı söylemek doğru olmaz; tam tersine, tehlikenin varlığı yüzünden korkarız; bizi korkutan tehlikedir; ama tehlike benim okuduğum bir şeydir. Sesler ve gözle görülebilir görünümler, kendi içlerinde tehlikeden yoksundur, onların tehlikeyle olan ilişkisi, tehdit edici bir mektubun kağıdı ve mürekkebi ile tehlike arasındaki ilişkinin aynısıdır. Ama tıpkı tehdit edici bir mektup örneğinde olduğu gibi okuduğum bu tehlike beni dışarıdan ele geçirir ve içime korku salar. Eğer bir patlama duyarsam, tehlike gürültüyle birlikte varolur ve duyma duyum yoluyla ruhumu ele geçirir; nasıl duymaya karşı direnemezsem, korkmaya karşı da direnemem. Aynı şey bir makinalı tüfeğin çıkardığı en güçsüz tarama sesi için de geçerlidir, ancak bu sesi tanımam gereklidir; eğer bu sesi tanımıyorsam aynı durum söz konusu olamaz. Oysa söz konusu, koşullu tepkenin benzeri bir şey değildir; okumanın benzeri bir şeydir; kimi zaman daha önce hiç görmediğim, incitici anlamın ak ve kara yoluyla içine işlediği, tümüyle yeni bir işaretler bileşkesi, ak ve karanın kendisi gibi karşı konulmaz bir biçimde ruhumu avucuna alır.

Böylelikle, somut olarak ele alınırsa, basit düşünceler gibi görünebilen anlamlar dört bir yandan çevremi sarıp, ruhumu ele geçirir, her geçen anla birlikte ruhum öylesine farklı bir şeye dönüşür ki, kendi ruhumu tanıyamam. Okuduğuma inanırım, yargılarım okuduklarımdır, okuduklarıma göre davranırım, başka türlü nasıl davranabilirdim ki? Eğer bir seste, onurumu yüceltme olasılığını okursam, o sese doğru koşarım; eğer yalnızca tehlike okursam, sesten koşarak uzaklaşırım. Her iki durumda

da, biraz isteksiz olmakla birlikte, böyle davranma gerekliliği, tıpkı sesin kendisi gibi ve sesin yanısıra, açıkça ve dolaysız yoldan kendini bana zorla kabul ettirir; gerekirliği seste okurum. Benzer biçimde, eğer savaş ve toplumsal çalkantı dönemlerinde, kimi zaman silahsız insanlar da öldürülüyorsa, bunun nedeni, tiksindirici ve yok edilmeyi bekleyen yanının görüntüsünün, giysilerinin, saçlarının, yüzlerinin görüntüsüyle aynı anda silahlı insanların ruhuna girmesidir. Aynı biçimde, silahlı insanlar silahsızlara baktığı ve bir renkte saçlarını, bir başkasında tenlerini okudukları zaman, aynı ölçüde açıkça, bu renklerde öldürme gerekliliğini de okurlar. Gündelik yaşamda az suç işlenmesinin nedeni, önümüzde bir insan durduğu zaman, gözlerimizden giren renklerde, bir dereceye kadar saygı gösterilmesi gereken bir şey okumamızdır. Bu iki konum arasında, ıssız bir yolda yürürken önce pusuda bekleyen bir insanın sonra da bir ağacı okuyan insanın girdiği iki konum arasındaki farkın aynısı bulunur. Issız yoldaki insanın anlık ve niteliği belirsiz tepkisi bir insan varlığına yöneliktir: orada bir insan bulunup bulunmadığına değgin bir soru olabileceği düşüncesi dışarıdan değil, kendisinden gelen, soyut ve asılsız bir düşüncedir, kavrayıcı etkisi yoktur. Bundan sonra herşey bir parlamayla oluşur, ve ansızın, geçiş yaşanmaksızın, nesnelerle bitkilerin arasında yapayalnızdır; şimdi ağacı gördüğü yerde bir insanın durduğu düşüncesi de, sırasıyla, asılsız bir düşünceye dönüşür. Benzer biçimde barış zamanında, bir insanın ölümüne neden olmak düşüncesi, eğer içten geliyorsa, görünümlerde okunmaz; tam tersine, kişi görünümlerde böyle bir davranışın yasaklanışını görür. Ama toplumsal çalkantı dönemlerinde, belirli bir kategorideki insanlar göz önünde bulundurulunca, içten gelen, görünümlerde okunmayan bir yaşam kurtarmak düşüncesi asılsız bir düşüncedir; insanın aklından geçer ama eyleme dönüşmez. Bir konumdan bir başkasına her türlü geçiş olanaksızdır; değişim anlık bir parlama gibi oluşur; iki okumadan her biri, gerçekleştiği an, tek gerçek ve olası okuma, öbürü ise katışıksız bir düş ürünü gibi görünür. Bunlar aşırı örneklerdir; ama tüm yaşamımız aynı dokuya sahiptir: birbiri ardından kendilerini bize zorla kabul ettiren, ve her biri ortaya çıkıp, duyular yoluyla içimize girdiği zaman, kendisiyle çelişebilecek tüm düşünceleri hayaletlerin konumuna indirgeyen anlamlardan oluşur.

Dünya karşısında, görünümleri değiştirmemi sağlayan belirli bir güce sahibimdir, ama değişiklikleri, yalnızca dilekte bulunarak değil çalışarak, dolaylı yoldan gerçekleştirebilirim. Bu siyah kitabın üzerine beyaz bir kağıt koyuyorum, ve artık siyahı görmüyorum. Bu güç bedensel gücümün sınırları ile çevrilidir. Belki de görünümlerde okuduğum, ve kendilerini bana zorla kabul ettiren anlamları değiştirme gücüne de sahibim; ama bu güç de sınırlıdır, dolaylıdır ve çalışma yoluyla uygulanabilir. Sözcüğün her zamanki anlamıyla çalışmak bunun bir örneğidir, çünkü her araç bir kör değneğidir, bir okuma aracıdır, ve her türlü çıraklık, belirli bir biçimde okumayı öğrenmektir. Çıraklık tamamlanınca, kalemimin ucunda anlamlar, ya da yazılı harflerde bir cümle belirir. Gemisi, bir anlamda bedeninin bir uzantısı durumuna gelmiş denizci, deneyimli kaptanın gözünde, gemi fırtınayı okumanın bir aracıdır, ve gemici fırtınayı yolcudan oldukça farklı okur. Yolcunun karmaşayı, sınırsız tehlikeyi, korkuyu okuduğu yerde kaptan zorunluluğu, sınırlı tehlikeyi, fırtınadan kurtulma yolla-

rını, gözüpek ve onurlu davranma görevini okur.Kendimizle ya da başka biriyle ilgili davranışta bulunmak, anlamların dönüştürülmesinden oluşur. Devlet başkanı olan bir insan savaş ilan eder, ve kırk milyon insanın her birinin çevresinde birden, yeni anlamlar ortaya çıkar. Kumandanlık sanatı, düşman askerlerinin görünümlerde kaçışı okuyup, bulundukları yeri koruma düşüncesini tümüyle anlamsız ve yararsız kılmaktır. Örneğin bir kumandan bunu strateji, şaşırtmaca ve yeni geliştirilmiş silahlar yoluyla sağlayabilir. Savaş, politika, retorik, sanat, eğitim, başkalarına yönelik her eylem temelde, insanların okuduğu şeyi değiştirmekten oluşur.

İnsan ister kendisiyle, ister başkalarıyla ilgilensin, karşısına iki sorun çıkar: teknik ve değer. Görünümlerin harfleri oluşturduğu metinler ruhumu ele geçirir, terk eder, yerlerini başkalarına bırakır; bunlar öbürlerinden daha mı değerlidir? Daha mı gerçektir? Bu ölçütü nerede bulabiliriz? Şu anda okumadığım, ve bugüne kadar da hiç okumadığım gerçek bir metni düşünmek, bu gerçek metnin okuyucusunu, başka bir deyişle Tanrı'yı düşünmek demektir. Ama hemen ortaya bir çelişki çıkıyor, çünkü okuma kavramını, Tanrı'dan söz ettiğim zaman algıladığım varlığa uygulayamam. Üstelik, böyle yapabilseydim bile, bu, okuduğum metinleri bir değer aşama sırasına göre düzenlememi sağlayamazdı.

Belki de, sorunu bu biçimde sunarak üzerinde düşünmeye değer. Çünkü bu biçimde sunulunca, somut olmak koşuluyla olası sorunların tümünü yansıtıyor. Kendisine emanet edilen bir şeyi geri vermemek eğilimine kapılan bir kişi, yalnızca *Critique of Practical Reason*'ı okuduğu için kendini tutmaz. Eğer kendisine emanet edilen şey, onu geri vermesini yüzüne haykırıyorsa, kişi kendisine rağmen kendini tutmaya zorlanabilir. Herkesin başından benzer deneyimler geçmiştir: kişi yanlış bir şey yapmak ister ama yapamaz. Kendisine emanet edilen şey göz önünde tutulduğunda, onu sözü geçtiği biçimde okuyan kişinin, böyle bir görünümde, kendisine emanet edilen şeyi kendine saklayarak doyurabileceği tüm istekleri okuyan başka bir kişiden daha iyi okuyup okumadığını araştırma sorunu-karar vermemizi sağlayan ölçütün ne olduğunu, bir okumadan bir başkasına geçmemizi sağlayan tekniğin ne olduğunu araştırma sorunu, bize emanet edilen bir şeyi geri vermenin mi, yoksa kendimize saklamanın mı daha iyi olacağını araştırmaktan daha somuttur. Öte yandan, okuma kavramı çevresinde geliştirilen değer sorunu, birbirinden ayırabilmek olanağı bulunmadan, gerçeğe ve güzelliğe olduğu kadar iyiliğe de bağlıdır. Belki de bu yolla, bir giz oluşturan bu ilişki biraz olsun açıklığa kavuşturulabilir. Biz bunları birarada düşünmeyi bilmiyoruz, ve bunlar da zaten ayrı ayrı düşünülemez.

* *Les Etudes Philosophiques*, Janvier-Mars 1946, "Essai sur la Notion de Lecture"

A.J.AYER
Metafizik ve Sağduyu

•

BRUCE AUNE
Metafizik Nedir

•

D.W.HAMLAYN
Metafizik

•

CEMAL YILDIRIM
Metafizik Üzerine Bir İrdeleme

•

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Metafizik Üzerine

•

GÜROL IRZIK
Tractatus'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi

•

ARDA DENKEL
Hayvan İletişiminde Anlam

•

ERKUT SEZGİN
Bilgisayar, Beyin ve Düşünce

•

YAMAN ÖRS
Felsefede "Kanatsız Spiritler"

•

ÖMER NACİ SOYKAN
Acı Yaşantısının Dilsel-Fenomenolojik
Çözümlemesine Önsöz

•

HARUN TEPE
"Doğruluğun İki Yüzü/ Doğruluk ve/veya Hakikat Sorunu

•

HAKKI HÜNLER
man Aydınlanması ve Kantta Sanatsal Otonomi
ve Ö gür Kavramları

•

E WEIL
izerine Bir Deneme

•

Fiyatı: 15.000 TL. (KDV dahil)