FELSEFE TARTIŞMALARI

12. KİTAP



pano

FELSEFE TARTIŞMALARI

12. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

12. 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

Dizgi:
Nisan Yayınları

Baskı:
Kent Basımevi
İstanbul, Haziran 1992

SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları'nı içerik bakımından belli bir düzeyin altına düşürmemek için harcadığımız çabaların boşa gitmediğini okuyucularımızdan aldığımız mektuplardan anlayıp mutlu oluyoruz. Ancak yine de kimi yakınma nedenlerini ortadan kaldıramamış olmak bizi üzmektedir.

Yakınma nedenlerinden biri yılda üç kitap çıkarma kararımızı sürdüremeyip iki kitapla yetinmek zorunda kalışımızdır. Fakat daha da kötüsü zaman zaman bu iki kitabı da bir takım gecikmelere uğramaktan kurtaramayışımızdır. Nitekim 1991'in son ayında yayımlanması gereken 11. Kitap 1992'ye sarkmış ve böylece (Türkiye'deki felsefe çalışmalarının titiz izleyicisi Aslan Kaynardağ'ın Varlık Dergisi'nde çıkan bir yazısında belirttiği gibi) 1991'de yalnızca bir kitap yayımlanabilmiştir. Yeni aldığımız önlemlerle bu türden gecikmelerin yinelenmesinden kurtulacağımızı umuyoruz.

Yakınma nedenlerinden bir ikincisi de bir takım dizgi yanlışlarının önüne geçilememesiydi. Ancak 12. ve daha sonraki kitapların düzeltme işini ilerde bu dergide kendi yazılarını da görmeyi umduğumuz iki genç felsefecinin Uğur Ekren ve O. Faruk Akyol'un üstlenmiş olmaları bundan sonra bu türden yakınmaların da en aza ineceğini umma hakkını bize vermektedir. Saygılarımızla.

İÇİNDEKİLER

Sunuş 3

Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları / ***Arda Denkel*** 7

Kültür Felsefesi / ***Doğan Özlem*** 15

Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri / ***Cemal Yıldırım*** 31

Descartes'ın Kuşkusu ve Oyunun Kuralları / ***Erkut Sezgin*** 37

Mutluluk ve Sanat / ***Prof. Dr. Vecdi Aral*** 43

Locke'u Yeniden Ele Almak / ***Vehbi Hacıkadiroğlu*** 48

Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar / ***Yaman Örs*** 61

A. J. Ayer'ın Geleneksel Bilgi Teorisini 'Doğruluk Ölçütü' Açısından Değerlendirişine Genel Bir Bakış / *Z. Deniz Kanıt* 76

"E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" Üzerine / *Abdullah Kaygı* 84

Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu / ***Harun Tepe*** 95

Nükleer Artık İstifinin Moral Felsefesi / ***Erhun Kula*** 106

Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur / ***Paul K. Feyerabend,*** *çev: Kurtuluş Dinçer* ... 113

Bilimin Amacı / ***Karl R. Popper,*** *çev: Vehbi Hacıkadiroğlu*..... 136

Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri / ***Ömer Naci Soykan*** 147

(1992). "Sunuş." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 3.

SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları'nı içerik bakımından belli bir düzeyin altına düşürmemek için harcadığımız çabaların boşa gitmediğini okuyucularımızdan aldığımız mektuplardan anlayıp mutlu oluyoruz. Ancak yine de kimi yakınma nedenlerini ortadan kaldıramamış olmak bizi üzmektedir.

Yakınma nedenlerinden biri yılda üç kitap çıkarma kararımızı sürdüremeyip iki kitapla yetinmek zorunda kalışımızdır. Fakat daha da kötüsü zaman zaman bu iki kitabı da bir takım gecikmelere uğramaktan kurtaramayışımızdır. Nitekim 1991'in son ayında yayımlanması gereken 11. Kitap 1992'ye sarkmış ve böylece (Türkiye'deki felsefe çalışmalarının titiz izleyicisi Aslan Kaynardağ'ın Varlık Dergisi'nde çıkan bir yazısında belirttiği gibi) 1991'de yalnızca bir kitap yayımlanabilmiştir. Yeni aldığımız önlemlerle bu türden gecikmelerin yinelenmesinden kurtulacağımızı umuyoruz.

Yakınma nedenlerinden bir ikincisi de bir takım dizgi yanlışlarının önüne geçilememesiydi. Ancak 12. ve daha sonraki kitapların düzeltme işini ilerde bu dergide kendi yazılarını da görmeyi umduğumuz iki genç felsefecinin Uğur Ekren ve O. Faruk Akyol'un üstlenmiş olmaları bundan sonra bu türden yakınmaların da en aza ineceğini umma hakkını bize vermektedir. Saygılarımızla.

Denkel, Arda (1992). "Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 7-14.

YAYIMLANIŞLARI ÖNCESİNDE ARİSTOTELES'İN YAPITLARI

Arda Denkel

Bugünün olaylarının nedenlerinin geçmişte olduğunu hemen herkes onaylayacaktır. Bu anlamda, dünyanın geçmiş aşamaları tabii ki bugünün nedenidir. Oysa belirlenime ilişkin savları bundan ayırt etmek gerek. Kanımca, bir aşamadaki durum ve olaylar kendilerinden oldukça ileriki dönemlerdeki aşamaları oluşturan durum ve olayları, onların nedenleri arasında bulunmalarına karşın, belirlemiyorlar : O nedenler uzaklardaki etkilerinin *neler* olacağına ilişkin yeterli koşullar oluşturmuyor. Yine kanımca, doğru olan şey bunun tam tersi: ilkeyi insanlık tarihine uygulayacak olursak, ilkçağ uygarlığının gerçekleştirdiği belli başlı başarıların hemen tümü insanlığın bugün içinde bulunduğu düzey için tarihsel anlamda zorunlu koşuldur. Deneysel olarak bildiğimiz yasalar gereği, bugünün verileri böyleyken, geçmiş uygarlık birikimi pek başka türlü olamazdı. Örneğin Eski Yunan uygarlığı yaratılmamış olsa ve İlkçağ'da Mezopotamya ve Mısır uygarlıklarını doğrudan Roma'nın egemenlik dönemi izleseydi, bugün *bu* güne benzemez, bundan pek gerilerde olurdu.

Şimdi öne sürdüğüm şey, geçmişin gelecekteki durumu belirlediği, ona yeterli koşul oluşturduğu, veya kimi zaman "tarihsel materyalizm" diye anılan sav değil. Benim öne sürdüğüm, böyle bir şeyin tam tersi yönündeki bir içerme ilişkisine dayanıyor. Zorunluktan kastettiğim, geçmişteki koşullar öyleyken günümüzün veya geleceğin başka türlü olamayacağı değil. Ben bu günün verilerinin farklı bir kaynakla temellenmiş olamayacağını öne sürüyorum. Günümüzün Batı odaklı uygarlığının örneğin Eski Yunan kültürü olmadan varolmuş olamayacağını söylüyorum. "Geçmiş her nasıl gerçekleşmişse öyledir" gibi bir şey ötesinde, bugün böyleyken geçmişteki etkileyici aşamalar olmuş olduklarından pek farklı *olamazlardı* diyorum. Bugün böyleyken, aynı yere bundan çok farklı yollardan gelinemezdi. Tabii buna karşılık geçmiş yine aynı geçmiş olarak bugün günümüzdekinden farklı olabilirdi. Unutmamalı, farklı bir geçmişin farklı bir bugün içeriyor oluşundan, geçmişin durumunun bugünün durumunu içerdiği, yani ona yeterli olduğu sonucu çıkarsanamaz.

Yukarıki ilkeler açısından, bugünün bilim ve felsefesi böyleyken, onun gelişimine ve akışına geçmişte yön vermiş bir büyük filozofun katkısı da tarihsel anlamda zorunlu bir koşul değeri taşıyor. Öyle bir filozofun yapıtı olmadan bugünün düşüncesi olamazdı. Ben, Aristoteles'in gelmiş geçmiş en büyük düşünür olduğuna inanırım. Tabii, yukarıda da vurguladığım gibi, Aristoteles öncesindeki aşamalar aynen gerçekleşmiş olsa da, onunki gibi bir düşünce dizgesi üretilememiş olabilirdi. Ancak kanımca onun yapıtının yokluğunda dünya bugün içinde bulunduğu gelişim düzeyinin yüzlerce yıl gerilerinde olurdu. Bu yazının amacı da böyle bir durumun hiç de uzak bir yapıntı olmadığını ortaya koymak. İnsanlığın kimi ince rastlantılarla bu sonuçtan nasıl kurtulmuş olduğunun öyküsünü anlatacağım. Felsefi olarak değil de tarihsel anlamda, Aristoteles'in yapıtı hangi koşullarda yaratıldı ve bugünlere nasıl ulaştı? Bu gelişimi izlerken, onun geride bıraktığı hemen tüm düşünsel ve bilimsel katkının bir aşamada dünya üzerinden silinmesine ramak kalmış olduğunu ve bu olaylarda üzerinde yaşadığımız Anadolu toprağının önemli bir rolü bulunduğunu göreceğiz.

I

Aristoteles'in, düşünce dünyasının çehresini değiştiren ve günümüzü de kapsayacak biçimde binyıllar boyu süren büyük ve dinmek bilmez bir etki kaynağı olmuş yapıtları, İÖ. 322'deki ölümünden üç yüz yıl sonra, İÖ. 40 ile 20 arasında, Andronicus tarafından Roma'da derlenip yayımlanmıştır. Aristoteles'in şimdi bildiğimiz çaptaki büyük düşünsel etkiyi yapışı bundan sonra başlar. Doğrudur, o, yapıtları yayımlanmadan önce de ün yapmış bir filozoftu, ancak bu oldukça büyük bir derece farkıyla böyleydi : O dönemde Aristoteles'in etkisi sınırlı olduğu gibi, görüşlerine ilişkin bilgiler de yayımlanışı ertesine göre çok daha azdı. Her şeyden önce, gençlik döneminde yazmış olduğu popüler (yani eksoterik) yapıtlarıyla tanınmaktaydı. Andronicus'un yayımladıkları bunlar değil, Peripatetik okulun içinde, uzmanlar arasında eğitim için kullanılıp tartışılmaları amaçlanan (esoterik) yapıtlardır. Sözünü ettiğim popüler yapıtlar Ortaçağları aşıp günümüze ulaşamamıştır. Bunlardan geride yalnızca birkaç fragman kalmış bulunuyor.

Aristoteles, ölümü ertesinde yaşanan İsa'dan önceki üç yüzyıl boyunca, kendi okulu dışında, parlak, fakat sıradan bir düşünür olarak bilinmiştir. Hele Peripatetik okulun kapandığı İÖ. 225'ten sonra, bu felsefe giderek arka planda kalmış, İÖ. birinci yüzyılın başlarına gelindiğindeyse bütünüyle yok olmak tehlikesiyle karşılaşmıştı. Aristoteles'in o dönemlerde nasıl tanındığına iyi bir örnek, Cicero'nun onu, yeniden keşfedilip yayımlanışı öncesindeki betimleyiş biçimidir. Bu betimleme bizim bildiğimizden çok farklı, çapı çok daha küçük olan, bir Aristoteles çiziyor. Cicero, onu Isocrates'in rakibi bir retorik ustası, güçlü bir yazar, Akademi'nin büyüklerinden Xenocrates ve Speusippus ile birlikte anılan bir Platoncu olarak tanıtıyor. Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in Peripatos'u için iki başlı tek okul diyor. Oysa aynı Cicero, Andronicus'un yayımlayacağı uz-

manca (esoterik) yapıtları okuduktan sonra büyük bir şaşkınlık ve hayranlık duymuş, Aristoteles felsefesinin Platon'unkinden ne denli farklı olduğunu görmüştür. Bu olaylar Aristotelesçiliğin odağını Roma'ya taşımış, orada Andronicus'un önderliğinde yeni bir Peripatetik okul kurulmuştur. Gerçekten de o aşamada Atina'da ne Akademi ne de Lyceum, güç ve etkilerini yitirmiş kurumlar olarak bile, artık yaşamıyorlardı. İÖ. 87 yılında Sulla önderliğindeki Romalılar Atina'yı yağmalamışlardı ve Cicero kenti bu olaydan on yıl sonra gezdiğinde eski zamanın bu büyük okullarının yerinde tam anlamıyla "yeller esiyordu". O günlerin başlıca etki kaynağı Stoa felsefesiydi; devlet adamları, edebiyatçı ve düşünürlerin önemli bir bölümü bu felsefe bağlamında eğitim görmüş insanlardı.

Kısaca değinmekte yarar olabilir, Stoa, Epikuros okulu (ya da "bahçesi"), ve sonraki dönemlerde kuşkucu felsefeye kucak açmış olan Akademi, Aristoteles'in ölümünü izleyen yüzyıl içinde Atina'da Lyceum'la bir arada yaşamışlar ve aralarında derin ve etkili bir tartışma ortamını canlı tutmuşlardır. Örneğin Stoacılar'ın Aristoteles felsefesinin çeşitli yönlerine ve bu filozofun Platon'a karşıt düşen kimi bağımsız kuramlarına ilişkin bilgileri bu dönemdendir. Chrysippus'un (İÖ. 280-206) yapıtlarında Aristoteles'e yöneltilen oldukça ayrıntılı eleştiriler Stoacılar'ın İÖ. 3. yy'da Lyceum'daki uzmanca kitapları ya doğrudan, ya da Peripatos öğrencilerinin notları aracılığıyla tanıyor olduklarını kanıtlıyor. Diogenes Laertius'un (İS 3. yy) yazdıklarına bakılırsa, Aristoteles'in ölümünü izleyen 15 yıl içinde Theophrastus önderliğindeki Lyceum 2000 öğrencisiyle rakip okullardan çok daha parlaktı ve onun bu üstünlüğü, başta Stoacılar olmak üzere tüm çağdaşlarınca onaylanıyordu. Ne var ki az sonra anlatacağım gibi, bu entelektüel etki 3. yy içinde giderek sönmüş, sonunda okul da ortadan kalkmıştır.

Aristoteles'in kendisi de, okulunun sonraki yöneticileri de, Atina yurttaşı olmayan kişilerdiler. Hep yabancı muamelesi ve ayrımcılığıyla karşı karşıya yaşadılar; örneğin Aristoteles Lyceum'u hiçbir zaman özel mülkü durumuna getiremedi. Daha önemlisi, Makedonya ile Atina arasında o dönemlerde yaşanan siyasal ve askeri fırtına Peripatos'un bir casusluk yuvası ve işgalci düşmanların işbirlikçisi olarak görülmesine yolaçtı. Okul, entelektüellerin değilse de, sıradan yurttaşların derin nefretini kazandı. Bilindiği gibi Aristoteles kuzey Ege'de bulunan (Kalkidikya'daki) Stagira'lıdır ve Makedon krallarına hekimlik yapan bir aileden gelir. Parlak bir zekaya sahip bu çocuğun 17 yaşına geldiğinde Atina'nın en büyük düşünürünün, yani Platon'un yanına, eğitim için yollanışını Makedonya adına bir yatırım, bir kültürel misyonun başlangıcı olarak görenler vardır. Üstelik, Aristoteles'in yaşamı ve mirasının bunu doğrulayan yanlarını bulmak pek de zor değildir. Güçlenmiş ve büyük bir dinamizm kazanmış olan Makedonya, kültürde de söz sahibi olmayı amaçladığından, bu alana yatırım yapmak gereğindeydi, ve uygarlığın o günkü en önemli merkezine genç Aristoteles ile bir anlamda demir atmış oldu. Bütün bunlar bir yana, Aristoteles'in Atina entelektüelleri ve Akademi tarafından kabul edilip benimsenmesi de, Makedonya krallığının koşulsuz güvenini kazanması da, kolayca gerçekleşmiş şeyler değildir. Platon'un ölüm yılı olan İÖ. 348'de Aristoteles 20 yıldır Akademi'de bulunuyordu ve okulun, biraz dik başlı ve züppe olarak tanınsa da, en güçlü ve büyük yeteneğe sahip üyesiydi. Kendisini kıskanıp hakkında çıkardıkları dedi-

kodularla onu karalamaya çalışan düşmanları vardı ama herkes onun sıradan bir Akademi öğrencisi olmadığının farkındaydı. Uzun süredir ders veriyor, kitaplar yazıyordu ve Cicero'nun da değindiği gibi, İÖ. 4. yy'ın büyük söylev ustası Isocrates'le aşık atan, artık yetke sahibi bir düşün adamıydı. Denildiğine göre, homoseksüel olmayışı ve özellikle de yabancı kökeni nedeniyle Platon ölürken okulun önderliğini ona bırakamadı. Tam o sırada Kalkidikya Makedon ordularınca işgal edilmiş, Aristoteles ise Stagira'nın kuşatılması sırasında, gidip, bir Yunan kolonisi olan kendi kentini savunmak bir yana, kılını bile kıpırdatmamıştı. Atina'da o günlerde Makedonya sempatizanlarına büyük bir öfke oluşunca Aristoteles artık orada barınamaz oldu. Önce kuzey batı Anadolu'daki Assos'a, iki yıl sonra da Midilli'ye göçeden düşünür, buralarda geçirdiği yıllar içinde bir yandan bilim ve felsefesini geliştirip çevresinde bir filozoflar gurubu oluşturuyor, bir yandan da Makedonya'nın kendisine olan güveninin pekişmesini ve belki de yüksek görevlere atanmayı bekliyordu. Assos tiranı Hermias hem Makedonya'nın dostuydu, hem de felsefeye meraklı bir kişiydi.

Aristoteles'in ve mirasının kuzey batı Anadoluyla derin tarihsel bağlantıları olmuştur. Bunlardan ilki filozofumuzun Hermias'ın kızıyla evlenmesidir. İkincisi, yine orada, sonradan sağ kolu olacak Midillili Theophrastus'u yanına alışıdır. Aristoteles'in bundan sonraki yıllarda, İÖ. 342'den başlayarak, artık dünyanın en büyük askeri gücüne dönüşme yolunu tutan Makedonya'da yedi yıl süreyle kaldığını biliyoruz. Bu dönemde İskender'e de ders veren Aristoteles, öğrencisi tahta geçip Atina'yı ele geçirdikten sonra, içeriden fethedilemeyeceği artık anlaşılan Akademi'ye rakip olacak yeni bir okul kurmak üzere bu kente gönderildi. Büyük parasal olanaklar desteğinde ve son on yılda topladığı kitaplar, bilim araçları ve çok sayıda yardımcıyla birlikte, İÖ. 335 yılında Atina'da okulunu kurdu. Akropol'ün kuzey batısında, Ilissus çayı ile Lycabettus tepesi arasına düşen bölgedeki Apollon Lyceus'a ithaf edilmiş koruluk alanda kurulduğu söylenen okul, adını da buradan almıştır. Lyceum'da sanat ve bilgi dallarına (yani bunları simgeleyen muse'lere) adanan bir tapınak (museum) yaptırılarak bunun içinde büyük bir kütüphaneyle, bilinen ilk müze oluşturuldu. Bu müzeyi Apollon tapınağına bağlayan üstü kapalı direkli yolda yürüyerek ders verme geleneğini benimseyişi nedeniyle okula gezimciler, yani "peripatos" da denmiştir. Burası, Akademi'yi, modern çağlardaki üniversitelere benzerlik açısından çok gerilerde bırakan, tarihin ilk büyük bilim yuvası olmuştur.

İÖ. 323 yılında İskender ölünce bir süre iç karışıklıklar yaşayan Makedonya'nın siyasal ve askeri gücü belirsizleşti. Atinalılar kendilerini özgürlüklerine yeniden kavuşmuş saydılar ve Makedonya sempatizanlarına şiddetli bir tepki başlattılar. Okulun başına Theophrastus'u bırakarak hala Makedonya elinde bulunan Eğriboz adasına kaçan Aristoteles bir yıl sonra orada öldü. Aynı yıl, Atina yine Makedonya'nın eline düştü ve Peripatos'un bu ülkeninkine bağlanmış olan grafiği de yine yükselmeye koyuldu. Okulun "skolarkı", yani başı, konumuna gelen Theophrastus'un yönetiminde İÖ. 287'ye değin süren dönem, Lyceum'un büyüme ve güç açısından zirveye ulaştığı yıllardır. Bu aşamada da güçlük ve tehlikeler olmamış değildir : Daha hemen İÖ. 319'da başlayan iki yıllık bir iktidar boşluğu az kalsın Theophrastus'u da Aristoteles'in akıbetine mahkum edi-

yordu. İÖ. 307'deyse yine bir yıl sürecek bir bağımsızlık kazanan Atina, tüm yabancı filozofların kentten ayrılmasını gerektiren bir yasa çıkarttı. Yasağın neye ve kimlere karşı olduğu belliydi ve kısa bir süre için olsa bile, tüm peripatetikler tası tarağı toplamak zorunda kaldılar. Benzer olaylar İÖ. 294 ve 288 yıllarında da yaşandı. Sonuncusunda okul önemli yıkım gördü. İçinde bulunan Aristoteles heykeli parçalandı, duvarlardaki kabartma haritalar ve dersaneler tahrip oldu.

Stoa ve Epikuros okullarının açılışı İÖ. 304 ve 307 yıllarına rastlıyor. Bunlar 40 yıldır etkin olan Lyceum'un yanında henüz oldukça sönüktüler. Dolayısıyla o dönemde yeni inşa edilmekte olan İskenderiye kentinde kurulacak büyük bir kütüphane için Lyceum örnek alınmak istenmiş ve ilk aşamada hem Aristoteles'in kendisinden, hem de sonraları Theophrastus'dan, yardım ve kitap kopyaları istenmiştir. Lyceum'da bulunan yapıtların en az bir bölümünün böylece kopyalanarak oraya gittiği söyleniliyor. Ancak bunların popüler mi yoksa uzmanca yapıtlar mı olduklarını bugün tam bir kesinlikle bilemiyoruz. Bu dönemde kütüphane kuran kentler arasında Rodos, Antakya ve Bergama da vardı; özellikle bu sonuncusu başlangıçta İskenderiye'den daha hızlı büyüdü. Bergamalılar da Lyceum'dan yardım istediler ve okuldan kendilerine büyük bir yakınlık gösterildi. Bergama hem duygusal bir bağlılığın sürdüğü Assos'un o günkü sahibiydi, hem de okul içinde kuzey batı Anadolu'da doğmuş olan etkili kişiler vardı. Örneğin üçüncü skolark (İÖ. 287-267 arası) Strato Lapseki'li, dördüncü ve son skolark (İÖ. 266 - 225 arası) Lyco Scepsis'liydi (bugünkü Çan). Bu son dönemlerde artık bilimsel bir özgünlük yaratamayan Peripatos yalnızca bir dersane işlevi görmüştür. Son skolark zaten bir bilim adamı bile değildi. Lyco daha çok hatip ve yazar olarak tanınırmış. Bu kişinin ölümü zamanında gerçekleşen iki olay Peripatos'un fiziksel varlığını ortadan kaldırıyor. Lyco arkasından okula kimin önderlik edeceğini belirlemeyip, bu kişiyi okul üyelerinin kendi aralarında seçimle saptamalarını istemiş; ne var ki tam o günlerde de Atina Makedonya'dan bağımsızlığını kazanınca okuldakiler seçim falan yapamadan dağılmak zorunda kalmışlar. Bu da yüzyıllar sonra Roma'da yeniden kurulana değin Peripatos'a son vermiş.

Az önce de belirttiğim gibi, Aristoteles'in popüler yapıtları okul dışında zaten dolaşımdaydı. Peki Andronicus'un ileride yayımlayacağı yapıtlara bu boşluk döneminde ne oldu, ve bunlar varlıklarını nasıl koruyabildiler?

II

Birkaç ikincil yapıt dışında Aristoteles'in ürettiği felsefe ve bilim dizgesinden yoksun kalıp, bundan haberi bile olmayan bir Avrupa düşüncesini akıl almıyor bile. Aristoteles olmasaydı deneysel bilim geleneği diye bir şey bile varolmayabilir, bütün düşünce yapımız matematik ile gizemciliğin karışımından oluşan ve uzakdoğu felsefelerini andırır bir dünya görüşünden ibaret kalabilirdi. Aristoteles Skolastik öncesinde yeniden or-

taya çıkarılmasaydı, birkaç yüzyıl içinde bir Yeniçağ bilim ve felsefesi gerçekleşebilir miydi? Ortaçağ bilimi Aristoteles'in öğretileri ışığında dizgeleşmiş olmasaydı buna almaşık aramış olan Kopernik, Galileo, Gassendi ve Descartes neyi temel alacaklardı? Modern dinamiğin kimi temellerini ilkçağ sonlarında hazırlayan "impetus"çu Philoponus (İS 490 - 570) Aristoteles'in devinime ilişkin açıklamaları elinde olmadan nasıl bir varlık gösterebilecekti?

Bilindiği gibi, Aristoteles'in bilimi değilse bile felsefesi Batı Ortaçağında yüzyıllarca unutulmuş ve sonradan yeniden keşfedilmiştir. İlkçağın bitiminde uygarlığı kurutan kavimler göçü olayı ve Hıristiyanlık adına her türlü din dışı kütüphane ve okulu yasaklayan Justinianus gibi imparatorlar, insanlığın daha önce ürettiği yüksek kültür değer birikimini ortadan kaldırmayı başarmış olabilirlerdi. Böyle bir şey kimi mantık risaleleri ve fizik kuramları dışında, Aristoteles'in de Yeniçağlara ulaşmasını engellerdi. Çünkü Avrupa asıl Aristoteles'i 12. yy'da, önce Arapça'dan sonra da özgün dilinden çevirerek tanımaya başlamıştır. Bu da Ortaçağ karanlığında onun Yunanca metinlerinin kimi kütüphanelerde korunmuş oluşu ve İslam felsefesi içinde bir düşünce olarak canlılığını yitirmeyişi sayesinde olanak bulmuştur. Ne var ki bu filozofun yapıtı açısından çok daha büyük bir badire Peripatos'un kapandığı aşamadan Aristoteles eserlerinin Roma'da yeniden bulunmalarına değin geçen, yaklaşık bir buçuk yüzyıllık dönem içinde atlatılmıştır.

İlkçağ'da kitapların saklandığı yerler, yukarıda adlarını saydığımız birkaç kütüphane ve okulla sınırlıydı. Eldeki verilere bakılırsa Aristoteles'in kitapları Lyceum'dan başka, İskenderiye ve Bergama'daki kopyalardan oluşmaktaydı. Yine değindiğim gibi, bir olasılıkla bu kütüphanelerdeki bütün Aristoteles yapıtları zaten eksoterik, yani popüler olanlardı. İskenderiye kütüphanesinin kaderi şöyle gelişmiştir : İÖ. 1. yy'da Sezar bu kentte kuşatılınca oradaki ilk büyük yangın yaşanmış. Sonra kütüphane 390 yılında Hıristiyanlık adına Romalılar'ca yakılmış, eğer geriye birşeyler kaldıysa, bunlar da Halife Ömer'in komutanları tarafından 641'de bu kez Müslümanlık adına bütünüyle yokedilmiş. Roma'da Andronicus'un yayımladığı Aristoteles yapıtları İskenderiye'de saklananlar değildi. Bir an için İskenderiye'de Aristoteles'in esoterik yapıtlarının da bulunduğunu varsayalım. Eğer Aristoteles Andronicus yayımıyla ün ve önem kazanmış olmasaydı İskenderiye kopyaları çoğaltılmış olmayacak, sonuçta oradaki diğer kitaplarla birlikte bunlar da yitirilmiş olacaklardı. Görülüyor ki, bugün felsefe ve bilimimizin bulundukları düzeyde olmaları, Aristoteles'in yazılarını oluşturan rulo halindeki papirüslerin bir biçimde Roma'ya ulaşmış olmalarına bağlıdır. Peki oraya nasıl ulaştılar?

Bunun iki ayrı ve birbirini tam olarak tutmayan öyküsü var. Her iki öykü de papirüslerin varlıklarını kıl payı koruyabilmiş olduklarını gösteriyor. Makedonya'nın çöküşüyle kapanan Lyceum'un kütüphanesi birden ortadan kalkmış. Bu, Atinalılar'ın tepkisiyle yakılmış olması anlamına gelebileceği gibi, kitapların başka bir yere götürülmüş olabileceği olanağını da açık bırakıyor. Başka bir önemli bilgiyi, yapıtların yeniden bulundukları dönemde yaşayan Strabo'nun (İÖ. 63 - İS 16) anlattıklarında buluyoruz. Stra-

bo'ya göre Theophrastus, ölümü ertesinde kütüphanesinin Peripatetiklerden Neleus'a verilmesini vasiyet etmiş. Neleus da Aristoteles'in tüm esoterik yapıtlarını içeren bu kütüphaneyi doğum yeri olan kuzey batı Anadolu'ya taşımış. Bu taşınanlar belki de Lyceum'un tüm kitaplarıydı. Bu durumda okulun kapanışından sonra bulunamayan kitapların akıbeti açıklanabiliyor. Oysa bizi asıl ilgilendiren daha sonra neler olduğu. Sözünü ettiğim öykülerin birbirlerinden ayrıldığı nokta Neleus'un kendisine kalan kitaplara ne yaptığına ilişkin.

Öykülerden birisine göre, Neleus papirüsleri Bergama kütüphanesine vermiş. (Belki Lyceum kapandığında -var idiyse- geri kalan kitapları da Bergama'ya kaçırmışlardı.) Bergama'nın Peripatetik kitapları alışı kütüphaneyi açan I. Attalus zamanında (İÖ. 241 - 197) gerçekleşmiş olmalı. III. Attalus'a gelindiğindeyse kentin artık Roma'nın baskısına dayanamayacağı anlaşılmış, bu kral da, ülkesinin, ölümü ertesinde Roma'nın malı olmasını vasiyet etmişti. İÖ. 133'te bu olay gerçekleşti ve Bergama'nın dillere destan olan tüm serveti ve başka değerli nesi varsa gemilerle İtalya'ya taşınıp orada pazarlarda satıldı. Olup bitenlere karşı Bergama'da çıkan isyan iki yıl sonra bastırılınca, Roma bu iş için yaptığı masrafları karşılayabilmek amacıyla kenti baştan aşağı yağmalattı. Bu yağma, önceki servet aktarımında olduğu gibi resmi yollarla yapılmak yerine "özel teşebbüs" ile yardımlaşarak gerçekleştirilmişti. Kimi girişimciler bu işten büyük kişisel kazançlar elde ettiler. Teoslu Apellico (İÖ. 150 - 86) bunlardan biriydi. Bu zat Atina'daki evinde Bergama kütüphanesinden kaldırdığı kitaplarla geniş bir koleksiyon oluşturdu. Oysa Romalılar başka ne buldularsa götürmüş olmalarına karşın, Bergama kütüphanesini ne yıkmışlar ne de kapatmışlardı. (Bu kurum onların denetiminde varlığını bir yüzyıl daha sürdürmüştür.) Üstüne üstlük, Bergama'daki kitaplar artık Roma devleti ve halkının malıydılar. İÖ. 86 yılında Sulla Atina'yı kuşattı. Uzun süren bu kuşatmada Apellico öldü. Sonunda kent düşünce, yapılan yağmada kitaplar ortaya çıkarıldı ve Roma'daki bir kütüphaneciye yollandı. Bir süre geçtikten sonra Tyrannio adındaki bir felsefecinin kitapları incelemesine izin verildiği biliniyor. Tyrannio bunları bir yandan düzenlerken bir yandan da okuyordu. Okuduğu kimi kitaplardan oldukça etkilenince onları arkadaşı olan Cicero'nun da okumasına aracı olduğunu öğreniyoruz. İşte bu son olay Aristoteles'in ardında bıraktığı yapıtın kaderini değiştirmiştir. Cicero ile başlayan hayranlık hızla yayılmış, sonunda da kitaplar düzenlenip kopya edilmiş ve yayımlanmıştır.

İkinci öykü, Neleus'un kitapları Atina'dan götürüşüyle bunların yine Atina'da, Apellico'nun evinde ortaya çıkışı arasındaki olayları başka türlü betimliyor. Bu doğrudan belgeye dayandığı için, inanılması daha güç olsa da, daha büyük bir ağırlık taşıyor. Strabo'nun anlattığına göre, Neleus kitapları Bergama'ya değil, doğum yeri olan Scepsis'teki (Çanakkale'nin güneyindeki Çan) aile evine götürmüş. Neleus'un ölümünden sonra Bergama kralı yeni kurulmakta olan kitaplık için bunları onun ailesinden isteyince, bu insanlar da papirüsleri bir yeraltı mahzenine saklamışlar. Ailenin sonraki nesilleri felsefeyle pek ilgili kişiler olmadıklarından kitapları uygun bir süre geçtikten sonra dışarı çıkarıp gereğince korumayı ihmal etmişler; papirüsler de orada tam iki yüzyıl yatarak oldukça zarar görmüş. Günün birinde aile bunları pazarda satışa çıkarınca Apellico ki-

tapları satın alıp koleksiyonuna katmış. Felsefe tarihçisi Grayeff, Strabo'nun aktardığı öykünün, büyük olasılıkla, Roma yasalarına göre suçlu durumda kalmaktan korkan Apellico tarafından uydurulduğunu, gerçeğinse önceki öyküye uyduğunu öne sürüyor. Buna karşılık başka bir felsefe tarihçisi Guthrie de eldeki tek belgenin son anlatılanları desteklediğini vurguluyor.

Bugün sahip olduğumuz gibi bir bilim Aristoteles'siz varolamazdı. Bilim ve düşüncemizin bu filozoftan alarak kendi parçaları konumuna getirdiği şeyler, 17. yy. mekanist ve atomcu yaklaşımıyla birlikte onun yadsınılan yönlerinden kat kat fazladır. Kaldı ki, Aristoteles'in yadsınılan savları daha geçerli olan karşıtlarının ortaya atılabilmesi yolunda en büyük hizmeti yapan düşüncelerdir. Her şeyden önce, tikelin incelenip genellenmesine dayanan deneysel bilim, Aristoteles'in icat ettiği bir yöntemdir. Eğer onun kendisinden sonraki kuşaklara armağan ettiği verimlilik ve kavrayış biçimi olmasaydı, ne mekanizm ne de atomculuk, 17. yy.'dan itibaren gerçekleşen dev atılımı yalnız başlarına yapamazlar, kuru ve kısır birer spekülasyon olarak köşelerinde beklemeyi sürdürürlerdi.

Bütün bunlar, felsefenin bir düşünce jimnastiği ya da fantezi olmak ötesinde insanlığa "yararlı" olabileceğini kuşkuyla karşılayan dar kafalılara, felsefeye "uygulamadan çok uzak, kendini dünyadan soyutlayan bir şey" gözüyle bakanlara da yanıt. Çünkü aynı gerekçelerle, kendinden önceki düşünürlerin yokluğunda bir Aristoteles de varolamazdı. Kuşkusuz her özgün düşünür ve bilim adamının bugünün oluşumuna burada sözü edilen anlamda zorunlu bir katkısı olmuştur. Aristoteles'i farklı kılan, onun katkısının çapıdır. Çünkü çap büyüdükçe, günümüzün koşulları zorunlu kıldıkları o katkıya daha bağımlı, daha duyarlı olmaktadır.

Not :

Bu yazıya temel olan tarihsel bilgiyi büyük ölçüde Felix Grayeff'in *Aristotle and his School* (London : Duckworth, 1974) ve W.K.C. Guthrie'nin *Aristotle : An Encounter* (Cambridge U.P., 1981) başlıklı kitaplarından aldım. Ayrıca, Werner Jaeger'ın *Aristotle : Fundamentals of the History of his Development*'ından (Trans. R. Robinson, Oxford : Clarendon Press, 1950), G.E.M. Anscombe ile P.T. Geach'in *Three Philosophers*'ından (Oxford U.P., 1961) ve Richard Sorabji'nin *Matter Space and Motion*'undan da (London : Duckworth, 1988) yararlandım.

Özlem, Doğan (1992). "Kültür Felsefesi." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 15-30.

KÜLTÜR FELSEFESİ

Doğan Özlem

I. Genel

Toplum halinde yaşayan insanın ve giderek insanlığın köken, nelik (mahiyet), nitelik ve tarih içinde geçirdiği değişimler üzerine düşünülen her durumda, kültür felsefesinin alanı içinde bulunuluyor demektir. Kültür felsefesi, insan, insan toplumu ve insanlık ile ilgili herşeyi konu edinmesiyle, konuları sınırlanmış diğer felsefe disiplinlerinden hem ayrılan hem de bu disiplinlerin tümünü kucaklayan bir özel konuma sahiptir. Çünkü onun konusu olan "kültür", özel felsefe disiplinlerinin konuları olan dil, din, bilim, teknik, sanat, ahlâk, devlet, siyaset, estetik, v.b. bir dizi fenomenden oluşur. Kültür felsefesi, tüm bu fenomenlerin tarih içerisindeki değişim ve dönüşümlerini ve aralarındaki bağıntıları görmek ve göstermek istemesiyle, özellikle "tarih felsefesi" ile iç içe geçer ki, bu nedenle çoğu filozof onu tarih felsefesiyle hatta özdeş sayar.

II. "Kültür"ün Anlamları

"Kültür", sözlüklerde ve ansiklopedilerde en çok tanıma sahip sözcükler arasında bulunur. Terim olarak "kültür", Latince *colere* fiilinden türetilmiştir. *Colere*, işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, bakım ve özen göstermek, ekip biçmek, iyileştirmek, eğitmek, v.b. anlamları birlikte içeren çok zengin bir anlam içeriğine sahiptir.

a) Bu fiilden türetilen *cultura* terimi, ilk kez tarımsal etkinlikleri nitelendirmekte kullanılmıştır. Romalılar *cultura* terimini, doğada kendiliğinden yetişen bitkilerden ayırmak üzere, insan emeği ve eliyle tarlada ekilerek yetiştirilen bitkileri adlandırmakta kullanmışlardır. Aynı Romalılar, "tarım" teriminin karşılığı olarak, "toprağı işlemek" anlamında *agri-cultura* terimini türetmişlerdir. "Kültür" teriminin bu anlamı bugün de yaşamaktadır. Bugün biraz özelleşmiş bir anlamda da olsa, sera ve laboratuvar koşullarında yetiştirilen bitkileri "kültür bitkisi" olarak adlandırıyoruz. Türkçede "kültür" karşılığı olarak önerilen "ekin" terimi de, *colera* fiilindeki ekip biçmek, ekmek anlamları esas alınarak türetilmiştir.

b) "Kültür" teriminin tarıma ilişkin bu kök anlamı, onun bundan sonra göreceğimiz tüm diğer anlam ve kullanımlarına sinmiştir. Terimi, insanın yetiştirilmesi, işlenmesi, eğitilmesi anlamında ilk kez kullananlar da, yine iki Romalı filozof, *Cicero* ve *Horatius* olmuşlardır. *Cicero*'nun bu konuda kullandığı terim *cultura animi*'dir. Terim, insan nefsinin (Grekçe : pneuma, Latince : anima, Türkçe : can) terbiye edilmesi anlamında kullanılmıştır. *Cicero*, terimi, başlangıçta "doğal" bir malzeme, bir içgüdü ve iştah varlığı, bir hammadde, nefsine düşkün bir hayvan olarak gördüğü insanın işlenmesi, yetiştirilmesi ve eğitilmesi anlamında kullanmakla, terimin bugün de anlamaya devam ettiğimiz bir temel yönünü ilk kez belirtmiş oluyordu. Öyle ki, *tek* insanın gerekli bilgileri edinerek, akıl yürütme, belli ilkelere göre eylemde bulunma, nefsine hâkim olma, zevk ve eleştiri yeteneğini geliştirme ve gitgide "kişilik" sahibi olma haline "kültür" demeye bugün de devam ediyoruz. Bu anlamıyla "kültür"e karşılık olabilecek terimler olarak, Greklerde *paidea* ve *askese* (askesis) terimlerine rastlıyoruz. *Cicero*'nun *cultura animi*'si, Yeniçağ felsefesinde kullanılan *Geist, esprit* (Türkçede : tin, mânâ, mâneviyat) terimlerinin de habercisidir. Ancak burada "kültür" teriminin *tek* insan ("kültürlü insan") için kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Bugün terimi tek insan için kullandığımızı belirtmek ve vurgulamak üzere "tekil kültür" terimine başvurulmaktadır.

c) *Cicero*'dan, yani M.Ö. 1. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar, "kültür" teriminin "tekil kültür" anlamında kullanıldığını görüyoruz. 18. yüzyıl, Aydınlanma felsefesinin "akıl"a verdiği önemle bağıntılı olarak, gerekli bilgileri edinen, aklını kullanabilen, akılcı ilkelere göre eylemde bulunabilen, nefsine aklıyla hâkim olabilen ve bu anlamda "kişilik" sahibi olmuş insana "entellektüel" demiştir (Intellectus : zihin, anlama yetisi). 18. yüzyılın sonlarına doğru, terimin tekil kullanımının yanısıra, çoğul olarak da kullanılmaya başlandığı görülür. Bu yeni anlamıyla "kültür" artık, bir insan topluluğunun, bir halkın, bir ulusun ve gitgide belli bir uluslar topluluğunun duyuş, düşünüş ve değer birliğini meydana getiren düşünsel, sanatsal, felsefi, bilimsel ve teknik tüm üretim ve varlıkları olarak tanımlanmaktadır. Böylece terim, tek insan için değil de, bir insan topluluğu için kullanılmış olmakla, bir bakıma sosyolojik diyebileceğimiz bir yeni anlam kazanmış oluyordu. Bu yeni ve genişletilmiş anlamıyla "kültür", iki yönden çoğulluk kazanmış oluyordu: 1. Tek insanın değil de, bir topluluğun, halkın, toplumun karakteristiğini oluşturan şeylerin tümü. Almanlar bu anlamıyla kültüre karşılık olmak üzere "Volksgeist" gibi bir terime başvurmuşlardı. Bugün de Türk kültürü, Fransız kültürü, burjuva kültürü, v.b. terimlerde "kültür"ü bu anlamda kullanırız. 2. Her topluluk, sınıf, halk ve toplumun diğer topluluk, sınıf, halk ve toplumlardan değişik ve özgül kültürü. Bugün, yukarıda değindiğimiz her iki anlamı da kastetmek üzere "çoğul kültür" terimine başvurulmaktadır. Yalnız burada "çoğul kültür" ile "kültürler çokluğu"nu birbirine karıştırmamak gerekir. "Çoğul kültür" terimini, bir topluluk, sınıf, halk ve toplumun kültürünü belirtmek ve onu "tekil kültür"den ayırmak için kullanıyoruz. Buna karşılık "kültürler çokluğu" ile kastedilen, değişik "çoğul kültür"lerin bulunmasıdır.

18. yüzyılla birlikte ortaya çıkan "kültür" terimindeki iki anlamlılığı belirginleştirmek, yani "tekil kültür" ve "çoğul kültür" ayırımını daha açık hale getirmek üzere, 19.

yüzyılda yeni terimlere de başvurulmuştur. Bu yüzyılda "tekil kültür" karşılığı olarak kullanılan terimlerden biri *erudition*'dur. Ancak terimin özelleşmiş bir anlamda, özellikle bilim adamlarının, filozofların, bilge kişilerin geniş bilgilerini, deneyimlerini ve donanımlarını ifade etmek üzere kullanıldığı görülür. Bu konuda daha az yaygın bir terim olarak *habitus*'a da başvurulmuştur. *Erudition* teriminin *Cicero*'nun *cultura animi*'si ile benzerliği vardır. Latince ex-rudere, ex-rudio fiili, kaba saba olmaktan çıkma anlamına gelir. *Habitus* da, bilgi ve eğitim yoluyla doğa yanında bir "ikinci doğa" yaratmak, bu "ikinci doğa" içinde belirli alışkanlıklar ve eylem tarzları geliştirmek anlamlarına gelir. Yine *cultura animi*'ye karşılık olabilecek bir terim olarak, 19. yüzyılda, Skolastik felsefeden gelen bir terim olarak *forma mentis* terimine rastlanır. Nefse hâkim olmak, ruhu eğitmek, bilgilenmek, yetişmek anlamlarına gelen bu terimden *formasyon* terimine geçildiğini saptıyoruz. Özellikle *formasyon* terimini, bugün de bir ölçüde "tekil kültür"e karşılık olarak kullanıyoruz. Aynı 19. yüzyıl, "tekil kültür"ün, erudition'un, habitus'un, formasyon'un gerçekleşme ortamını kentlerde görmüş, kendi Aydınlanmacı görüşü doğrultusunda, kırsal kesimde yaşayanların "yontulmamışlık"ları, "işlenmemişlik"leri karşısında kentlerde yaşayanların "işlenmiş" ve "incelmiş" yaşama biçimlerinin üstünlüğüne dayanan bir önyargıyla, "çoğul kültür" karşılığı olabilecek bir terim olarak *civilité* (kentlilik) terimine başvurmuştur. Aydınlanma çağının sloganlarından olan "kozmopolitizm" teriminde geçen Grekçe "polis" (kent) ile bağıntılı olarak, *civilité* teriminin yanı sıra *policité* teriminin de geçtiği görülür. Yine aynı anlama gelmek üzere, *urban* (kent) sözcüğünden gelen *urbanité*'ye de rastlıyoruz. Bu terimler içerisinde zamanla *civilité* (civility)'nin yaygınlaştığı ve buradan, Aydınlanmanın evrenselci/humanist tavrı altında, tüm insanlığın kozmopolit, ilerlemeci bir doğrultuda gelişmesini ifade (ve arzu) eden bir terim olarak *civilisation* teriminin yerleştiği görülür. *Civilité* (civility) teriminin Türkçeye önce Arapça kent anlamına gelen "medine" sözcüğü ile bağıntılı olarak "medeniyet" şeklinde geçtiğini, daha sonra ilk yerleşik ve kentli Türk kavmi olan Uygurlara atfen "uygarlık" teriminin kullanıldığını saptıyoruz.*

"Kültür" teriminin bin yılları bulan tekil ve 18. yüzyılla birlikte beliren çoğul anlamlarının yanında, geçen yüzyılda "uygarlık" teriminin ortaya çıkması, günümüzde de devam eden bir terminoloji tartışmasının başlamasına neden olmuştur. Örneğin Alman dilinde "kültür" terimi yeğlenmiş, hatta "uygarlık"a "kültür" teriminin kötü ve uygunsuz bir karşılığı olarak bakılmıştır. *Kant, W.v. Humboldt, Spengler, Jaspers* gibi filozoflarda bu tutumun örneklerini görüyoruz. Buna karşılık Fransız ve İngiliz dillerinde "kültür" terimi yerine "uygarlık" teriminin yerleştiğini saptıyoruz. Bu dillerde "kültür", bir yandan geleneksel tekil anlamıyla, yani "tekil kültür" olarak kullanılırken, diğer yandan bir toplumun maddi/teknik birikimlerinin üzerindeki tinsel (mânevi) özelliklerini belirtmekte kullanılmaktadır. "Uygarlık" ve "kültür" terimlerine bu dillerde yüklenen farklı anlamla-

* Türkçede *civilisation* terimi yanlış olarak "medeniyet" veya "uygarlık" olarak çevrilmektedir. "Medeniyet" veya "uygarlık"ın karşılığı *civilité* (civility)'dir. *Civilisation*, Türkçeye "medenileşme" veya "uygarlaşma" olarak çevrilmelidir.

rın hangi nedenlerden kaynaklandığına ileride değineceğiz.

d) "Kültür"ü bir felsefe terimi olarak kullanan ilk filozof *J. G. Herder*'dir. *Herder*, kültürü, toplumların "doğal durum"dan çıkıp, kendileri için yararlı ve kendilerine göre iyi ve doğru bildikleri amaçlara ulaşma ve bunları gerçekleştirme yolunda gösterdikleri tüm etkinliklerin ve bu etkinlikler sonucu meydana getirdikleri tüm ürün ve yaratımların evrensel adı olarak kullanmıştır. Bu anlamda "kültür", çoğul anlamıyla kültürün, "çoğul kültür"ün, yani her topluluk, sınıf, halk ve toplumun kendilerine özgü kültürlerinin de içerildiği bir kapsamla tanımlanmış oluyordu. Böylece bir felsefe terimi olarak "kültür", *Herder*'in yine bir üst-kavram olarak kullandığı "insanlık"ın, çeşitli tarihsel dönemler veya çeşitli toplumlarda özelleşen duyuş, seziş, düşünüş (zihniyet) tarzlarının dil, din, teknik, sanat, ekonomi, mitos, bilim ve felsefe formları içinde kendini dışavurmasıdır. Dil, din, teknik, sanat, ekonomi, mitos, bilim ve felsefe, kültürün öğeleri ve dışlaşma formlarıdır.* Bu görünümüyle kültür, herşeyden önce tarihseldir ve doğayı kendi yarar, niyet ve amaçlarına göre değiştirebilen tek varlık olarak insanın ürünüdür ve insana aittir. Bu nedenle kültüre yönelen bir felsefe, bir "kültür felsefesi", aynı zamanda bir "insan felsefesi"dir.

Burada "kültür"ün evrensel bir tanımına ulaşma konusundaki felsefi çabalar ile "evrensel kültür"ü tanımlama çabalarını birbirinden ayırmak gerekir. "Evrensel kültür", bir çağa ve bir tarihsel döneme dünya ölçüsünde egemen olan, diğer kültürlere baskın çıkan herhangi bir "çoğul kültür"dür. Örneğin bugün için bu anlamda "evrensel" olan kültür Batı kültürüdür. Fakat bu, Batı kültürünün halen yaşayan diğer kültürlerden "üstün" ve "iyi" olduğu anlamına gelmez; sadece varolan diğer kültürlere baskın çıktığı ve dünya ölçüsünde yaygınlaştığı anlamına gelir. Her kültürün neliği (mahiyeti) gereği tarihsel olması, o kültürün belli bir zaman kesiti içinde varlığını sürdürdüğü, yani yerini her an bir başka kültüre (o başka kültüre kendinden pek çok şeyleri taşımış olsa da) terkedebileceği anlamına gelir. "Evrensel kültür" teriminin kendisi, Aydınlanmacı Batı kültürünün bir kültürel mirası olarak terminolojiye girmiştir. Bu yüzden, bu kültüre özgü ideal ve ölçütlerle sınırlı bir anlam içeriğine sahip olmak gibi bir tek yanlılığı ve manüpilatif bir işlevi vardır. Yine bu yüzden, "evrensel kültür"ü, tarihsel perspektif altında bakıldığında, herhangi bir "baskın ve egemen kültür" olarak anlamak uygun olur.

III. Kültür Felsefesinin Kısa Tarihçesi

Yazının başında, toplum halinde yaşayan insanın ve giderek insanlığın köken, nelik (mahiyet), nitelik ve tarih içinde geçirdiği değişimler üzerine düşünülen her durumda

---

* Gazetelerimizde ve dergilerimizde bazı sayfalara "kültür ve sanat" başlığının konulduğu görülür. Sanat kültürün bir öğesidir, kültürün içinde yer alır. Dolayısıyla sanatı kültürden farklı veya kültürden bağımsız bir şey olarak anlamaya yol açabilecek "kültür ve sanat" başlığını kullanmamak gerekir.

kültür felsefesinin içinde bulunulduğu belirtildi. Bu geniş açıdan bakıldığında, kültür felsefesini M.Ö. VIII. yüzyıla, *Hesiodos*'a kadar geriye götürmek olanaklıdır. *Hesiodos*'un şiirinde, kendisine kadarki kültürel değişmeler ve kültürün değişik tarihsel görünümleri üzerine bir değerlendirmeye rastlanır. O, "İşler ve Günler" adlı eserinde beş çağ (altın, gümüş, tunç, kahramanlık ve demir çağları) ayırır. Altın çağ, *Hesiodos*'ta insanlığın cennet çağıdır ve onu izleyen çağlar için hep bir model olarak özlemle anılır. *Hesiodos*'un mitolojik şiirindeki geride kalmış altın çağ figürü ve özlemi, pek çok eski dinde de tekrarlanır. Bu mitolojilerde ve dinlerde kültür değişmeleri belirli ve o an için geçerli dinsel/ahlâksal bakış açıları altında normatif bir değerlendirmenin konusu yapılır. Böylece kültür üzerine ilk düşünsel yönelimlerin mitolojilerden ve dinlerden geldiğini saptıyoruz. Kültürü ve kültürel değişmeleri bilme konusundaki bilişsel (cognitiv) isteğe bir normatif ilginin ve bir normatif değerlendirmenin eşlik etmesi olgusuna, *Hesiodos*'tan günümüze kadar hep rastlanır. Öyle ki, günümüzde de, bir kültür bilimine ve bir kültür felsefesine bir normatif kültür eleştirisinin eşlik etmesi, bunların çoğu bilim adamı ve filozofta iç içe geçmeleri, hep rastlanan bir olgudur. Bu konuya yazının sonunda yeniden döneceğiz.

Hesiodos'un *geriye-bakışlı* (retrospektif) kültür yorumuna karşılık, varolan herşeyin değişmez yasalara göre aynı şekilde oluşup devindiği temel tezinden hareketle *çembersel/döngüsel* bir kosmos anlayışı geliştiren Grek felsefesi, aynı çembersellik/döngüselliği kültürde de görmek istemesiyle, çembersel/döngüsel bir kültür felsefesine örtük halde sahiptir. Çembersel/döngüsel antik kültür felsefesi, kendi çağlarında tanınmadan kalan *İbni Haldun* ve *G. Vico*'da olduğu gibi, yüzyılımızda *O. Spengler* ve kısmen *A. Toynbee*'de de genel çizgileriyle kendini gösterir. *İbni Haldun*, *Vico* ve *Spengler*, kültürlerin organizmalar gibi doğup, büyüyüp geliştiklerini ve sonunda öldüklerini belirtirler. Doğma, büyüme, gelişme ve ölüm, tüm kültürlerin zorunlu olarak geçirdikleri aşamalardır, ortak yazgılarıdır ve hiçbir kültür bu çembersellik/döngüsellikten kurtulamaz. Kültürler farklı olabilirler; hatta onları belli tipler altında gruplandırmak da olanaklıdır (*Spengler*'de 8, *Toynbee*'de 24 kültür tipi sıralanır); ama her biri kendi içlerinde yukarıdaki aşamaları yaşarlar ve son aşama olarak ölürler.

Geriye-bakışlı ve çembersel/döngüsel kültür felsefesi türleri yanında, özellikle Batı felsefesinde tarihsel etkisi en geniş kültür felsefesi türü olarak *çizgisel/ilerlemeci* kültür felsefesini görüyoruz. İlk kez *A. Agustinus*'la birlikte hıristiyan teolojisinin resmi anlayışı olarak gelişen bu kültür felsefesi türünde, tüm insanlığın gelecekte erişilecek olan bir en yüksek kültür idealine doğru sürekli bir ilerleme ve yükseliş içinde geliştiği ileri sürülür. Hıristiyanlıktan kaynaklanan bu çizgisel/ilerlemeci anlayış, 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinde ve özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan sistemci tarih/kültür felsefelerinde de (*Comte*, *Hegel*, *Marx*) belirleyicidir. Çizgisel/ilerlemeci anlayış, özellikle *Alman İdealizmi* içerisinde bir *tin (Geist) öğretisi* içerisinde sistemleştirilmiş ve insanın ve kültürün tüm varoluş formlarında bir tanrısal tözün kendini zaman (tarih) içinde açıp gerçekleştirdiğine inanılmıştır (*Hegel*). Tüm insanlığı ve kültürü bir tözsel birliğe doğru ilerleme içinde gören bu idealizm, kültürü, tanrıdan hareketle "yukarıdan aşağıya" doğru inen bir tüm-

dengelimcilikle (dedüktivizm) açıklıyordu. Buna karşılık *pozitivizm*, hıristiyanlığın mirası olan aynı çizgisel/ilerlemeci anlayışı, somut kültür fenomenlerini gözleyip aralarındaki bağıntıyı nedensel yoldan açıklamak isteyen ve bu yüzden "aşağıdan yukarıya" doğru giden bir tutumla devam ettirmiştir (*Comte*). *Marksist kültür felsefesi* de, kendi tarihsel materyalizmine dayalı olarak, kültür fenomenlerini ekonomiyi temel güdümleyici olarak gören bir analiz içinde, ama hıristiyanlığın mirası olan aynı çizgisel/ilerlemeci anlayışla açıklamak istemiştir.

Öbür yandan 19. ve 20. yüzyıllarda pozitif doğa bilimlerinin yöntemlerini örnek alan ve bu bilimlerin verilerine dayanmak isteyen sosyal bilimler içerisinde de "bilimsel" olduğu iddia edilen pek çok kültür kuramının ortaya çıktığını görüyoruz. Burada kültürü biyolojik bir temele ve evrimci bir modele göre açıklamak isteyen ve çoğu *Darvin*'den esinlenen "biyolojik kültür kuramları" yanında, psikolojik verilere dayanmak isteyen "psikolojik kültür kuramları" (*Freud*), kültürü fiziksel enerjinin düşünsel ve sanatsal formlar içerisindeki dışlaşması sayan "fiziksel/enerjetik kültür kuramları" (*Ostwald*) sayılabilir. Öbür yandan, özellikle yüzyılımızın ilk yarısında Anglosakson sosyolojisi içerisinde bir kültür kuramları enflasyonu ile karşılaşıyoruz. Burada yapısalcı, yapısalcı/işlevselci, organik, lingüistik, coğrafya ve iklim temelli, v.b. pek çok kuram vardır. Bir başka yönden, yüzyılımız, "kültür felsefesi" teriminin kullanıldığı yüzyıl olmuş ve *Scheler, Hartmann, Rothacker, Heidegger* ve *Gadamer*'e kadar, değişik kültür felsefelerine tanık olmuştur.

IV. Sistematik Kültür Felsefesi

a) "Kültür"ü Dıştan Belirleme

"Kültür" teriminin kökeninde içerilmiş olan yapma, işleme, insan eliyle meydana getirme, yetiştirme, geliştirme, v.b. anlamlar, onu "doğa" kavramı ile belirli bir karşıtlık içine sokar. Karşıtlık, "doğa"nın kendiliğinden *oluşan* ve gelişip değişen nesne ve olgular alanı sayılmasına karşılık, "kültür"ün daima "doğa"da sonradan belli yarar, niyet ve amaçlar doğrultusunda insan eliyle *oluşturulan* bir alan olmasında kendini gösterir. Çoğu filozof doğada kendiliğinden oluşan halleri belirtmek için *fakt* (faktum, fact) terimini kullanırken, insan düşüncesi ve insan emeği ile oluşturulan haller için *artefakt* terimini kullanmaya özen göstermiştir. *Artefakt* terimindeki *arte*, yine Latince *ars* sözcüğünden gelir ki, yapma, işleme, becerme, zanaat ve sanat (Art), v.b. anlamlarına sahiptir. Öyleyse "kültür" ile "doğa" arasındaki karşıtlığı, birbirlerini dışta bırakan, olumsuzlayan iki şey arasındaki karşıtlık olarak görmek yanıltıcı olur. Karşıtlık, "kültür"ün insanın "doğa" içinde ve doğayı dönüştürerek sadece kendisine ait *yapay* (sun'i, artificial) bir dünya yaratması ile "doğa"nın kendiliğindenliği arasındadır.

Öbür yandan, "doğa" kavramının yukarıda anılan anlamı, yani onun "kendiliğinden oluşan nesne ve olgular dünyası" olma anlamının yanında (ki, bu anlamda doğaya

maddi doğa denebilir), formel bir anlamı da vardır. Formel anlamıyla "doğa", herhangi bir şeyin özbelirleniminin, neliğinin (mahiyetinin) kavramı olarak da kullanılır. Örneğin "masanın doğası", "dinin doğası", "sanatın doğası", v.b. terimlerde, "doğa" böyle bir form, nelik bildiren bir anlamda kullanılmıştır. Buna *formel doğa* kavramı denebilir ve örneğin bu bakımdan "kültürün doğası"ndan da pekala sözedilebilir. O halde "kültür"ün karşıt kavramının "formel doğa" değil "maddi doğa" olacağı açıktır. Bu terminolojik belirlemeler, öbür yandan, "kültür"ün "doğa dışı" veya "doğa üstü" olmadığını, ancak doğa içerisinde ama doğadan farklı bir alan olduğunu gösterir.

Kültür-doğa (maddi doğa) karşıtlığı, çok çeşitli terimlerle ifade edilmek istenmiştir. Örneğin bir doğa varlığı olarak insana "zoon", "anima", "can", "doğanın çocuğu" gibi terimlerle işaret edilirken, kültür yaratan ve kültür içinde yaşayan insan için "human", "beşer" gibi terimler kullanılmıştır. Bunun gibi, maddi doğayı belirtmek için "işlenmemiş doğa" terimine başvurulurken, kültürü belirtmek için "işlenmiş doğa", "ikinci doğa" gibi terimlere başvurulmuştur. Örneğin *H. Rickert*, hayvan ve insan topluluklarını ayırmak üzere "doğal topluluk" ve "kültürel topluluk" terimlerini önermiştir. Tüm bu ayırımlar kültür-doğa karşıtlığını belirginleştirmek için yapılmışsa da, "kültürel" olanı "doğal" olandan ayırmak konusunda güçlüklerle karşılaşılmıştır. Bazı filozof ve sosyal bilimciler, örneğin kültür öğeleri arasında saydığımız bilim, teknik ve ekonomiyi "kültürün doğal tabanı" sayarlarken, diğerleri bu öğelerde de insan düşüncesinin ve yaratıcılığının belirleyiciliğine dikkati çekerek, bunları saf kültür fenomenleri ve öğeleri saymışlardır. Bu konuda, ileride "kültür kuramları" başlığı altında değineceğimiz gibi, filozofların ve sosyal bilimcilerin, değişik eğilim ve inançların etkili olduğu görülür.

b) "Kültür"ü İçten Belirleme

"Kültür"ü "doğa" karşısında dıştan belirleme denemelerinde ortaya çıkan ve yukarıdaki paragrafın son satırlarında değindiğimiz tartışma, yani bilim, teknik ve ekonomiyi kültürün doğal tabanı sayanlarla, bunları saf kültür fenomenleri ve öğeleri sayanlar arasındaki görüş farklılıkları, geçen yüzyıldan beri devam edegelen *uygarlık-kültür ayırımı*'nın da kaynağıdır. Bazı filozof ve sosyal bilimciler, bilim, teknik ve ekonomiyi toplumların duyuş, düşünüş, değer ve inanç formlarından göreli olarak bağımsız değişken saymışlar ve bu değişkenlerin oluşturduğu tabanı *uygarlık* olarak tanımlamışlardır. Bu filozof ve sosyal bilimcilerin bir bölümü, "kültür"ü, "uygarlık" tabanında farklı olarak gelişen duyuş, düşünüş, değer ve inanç formları olarak görmüşler ve bunların somutlaşmalarını birbirinden farklı dinlerde, dillerde, sanat anlayışlarında, dünya görüşlerinde, felsefelerde bulmuşlardır. Bu doğrultudaki uygarlık-kültür ayırımının yüzyılımızda daha çok Anglosakson ülkelerinde genişliğine benimsendiği görülür. Buna karşılık Alman felsefe geleneğinde bu ayırıma kötü ve uygunsuz bir ayırım olarak bakılmış, uygarlık öğeleri olarak ayırt edilen bilim, teknik ve ekonominin bağımsız değişkenler olmadığı, dil, din, sanat ve felsefe öğeleriyle içten ve karşılıklı bir etkileşim içinde bağımlı değişkenler olarak görülebilecekleri vurgulanmıştır. Bilim, teknik ve ekonominin de kültür

öğeleri arasına alınmasıyla, sadece "kültür" terimine başvurulmasının gerekli ve yeterli olduğu belirtilmiştir (bu konuda bkz : yukarıda "Kültür Teriminin Anlamları", (c) maddesi).

Uygarlığa maledilen öğeleri de kültür öğeleri sayan anlayış doğrultusunda, kültür filozofları ve kültür kuramcılarının kültürü içten belirleme, kültür öğelerini ayırt etme konusunda farklı yaklaşımları vardır. Bu farklı yaklaşımların hemen hepsinde şu veya bu şekilde yer alan kültür öğelerini çok global bir biçimde şöylece sıralamak olanaklıdır : 1. *Demografik taban* : Her kültür, çok çeşitli insan gruplarından, birliklerinden oluşan bir demografik tabana dayanır. 2. *Dil* : Demografik olarak kümeleşmiş insan grupları arasındaki temel iletişim formu. Dil, demografik kümeleri "toplum" kılan en temel öğedir. 3. *Ekonomi* : Toplumun yaşaması ve doğal ihtiyaçlarının (gelişmiş toplumlarda mânevi ihtiyaçlar da devreye girer) karşılanması için başvurulan araçsal ve ilişkisel düzenlerin tümü. 4. *Bilim ve teknik* : Doğal çevreyi insan ve toplumun yararına dönüştürmek üzere başvurulan düşünce, yöntem, üretim tarzları ve organizasyon araçlarının tümü. 5. *Tarih* : Bir kültürün geleneklerle oluşan organize formu (ki, bu geniş tanımı ile tarih ve kültürü özdeşleştirenler vardır). 6. *Din ve kült* : Bir kültürün gelenekle gelişen fakat diğer geleneklere göre daha kalıcı ve sürekli olan doğaüstü inanç formlarının tümü. 7. *Sanat* : Bir kültürün dil, ses, renk gibi araçlarla ve mekâna biçim verme edimleriyle (heykel, mimari) gerçekleştirdiği biçim verici ve ifade edici etkinliklerinin tümü. 8. *Eğitim ve formasyon (Bildung)* : Kültürün yeni kuşaklara aktarılması ve geliştirilmesi etkinliklerinin tümü. 9. *Devlet ve siyaset* : Toplumsal yaşamın, tüm kültür öğelerini gözeten bir tutumla grup ve sınıflar arasındaki güç dengelerine göre dıştan düzenleniş formu. 10. *Felsefe* : Öbür kültür öğelerinin tümünden beslenen, ama aynı ölçüde bu öğelere göreli olarak en az bağımlı, tümelci ve organize düşünce etkinliklerinin tümü.

Yukarıda da belirtildiği gibi, bu öğelerden bazıları çeşitli felsefi ve bilimsel görüşler altında kültür öğesi sayılırlar veya sayılmazlar. Burada yine uygarlık-kültür ayırımını benimseyen filozof ve bilim adamlarını anabiliriz. Öbür yandan uygarlık-kültür ayırımını reddetmekle birlikte, "devlet" ve "din"i kültür öğesi saymayan, hatta bunları "kültür"e karşıt bir konuma yerleştiren filozoflar da vardır. Örneğin *J. Burckhardt*, "kültür"ü sadece bilim, sanat ve felsefe ile sınırlar ve bu daraltılmış anlamı ile "kültür"ü "devlet" ve "din"in karşısına koyar. Ona göre "devlet" ve "din", insanlığın tutucu güçlerini, bilim, sanat ve felsefe ise aynı insanlığın özgürleştirici güçlerini temsil ederler. *Alfred Weber*, uygarlık-kültür ayırımıyla da yetinmez, bir üçlü ayırıma başvurur. Ona göre her organize insan topluluğunda şu üç yön vardır : 1. toplum yapısı, 2. uygarlık, 3. kültür. *H. Freyer*, bu tür ayırımları yapay bulur ve insana ait herşeyi "kültür" kavramı altında toplar. Ona göre "kültür"ü oluşturan beş temel form vardır : 1. Kurumlar (devlet, hukuk kurumları), 2. araçlar (teknik ve teknoloji), 3. semboller (dinsel, sanatsal, felsefi sembol ve değerler), 4. toplum formları (göçebe, kırsal, kentsel), 5. eğitim ve formasyon. Buna karşılık *T. Veblen*, "kültür"ü sadece kurumlarla sınırlar ve kültür öğeleri sayılan herşeyin kendilerini topluca kurumlarda (başta devlet olmak üzere) gösterdiklerini ileri sürmekle Hegelci bir anlayışa yaklaşır. *G. Gurvitch*, kültürü "sosyal totalite" olarak görür ve onda şu yönle-

ri ayırır : 1. Demografik, morfolojik, ekolojik temel, 2. kollektif davranış tarzları, 3. sosyal modeller, değerler, semboller ve kurallar, 4. düzenleyici davranış kalıpları (ideoloji ve dünya görüşlerinin buyurduğu ve benimsettiği kalıplar), 5. sosyal roller örgüsü, 6. yaratıcı etkinlikler (mevcut davranış kalıplarına uymayan ve zamanla onlarda değişmelere yol açan etkinliklerin tümü), 7. Kollektifleşen duygular (İngiliz soğukkanlılığı, Çinli uysallığı, v.b.). *Kroner* kültürde dört yön sayar : 1 vital/doğal yön: ekonomi ve teknik, 2. rasyonel yön: bilim ve siyaset, 3. sezgisel ve irrasyonel yön: sanat ve din, 4. düşünsel/refleksif yön: tarih ve felsefe. *E. Rothacker,* kültürde iki temel yönden sözeder : 1. yaşama düzenleri (ekonomi, teknik, hukuk, ahlâk, eğitim, devlet), 2. sembolik düzenler (dil, mitos, sanat, bilim, din, felsefe). *Rothacker*'e göre sembolik düzenler yaşama düzenleri için modellerdir, fakat ne var ki sembolik düzenlerle yaşama düzenleri hiçbir zaman tam olarak örtüşmezler. Yaşamanın kendisi, sembolik düzenleri daima zorlayan, kalıplaşmalara izin vermeyen, her an yeni atılım ve açılımlara gebe bir kaotik niteliğe sahiptir. Bu konuda *Nietzsche*'den etkilenen *Rothacker*'e göre, kültür, insanın düzenleştirici, biçim verici etkinliklerinin alanı olduğu kadar, düzen karşıtı ve yeni düzen arayıcı etkinliklerinin de alanıdır ve bu nedenle onda daima bir kaotik yan bulunur.

c) Kültür Kuramları

Yukarıda andığımız kültürü içten belirleme denemelerine, hemen daima bir global kültür kuramı yön verir. Çok sayıdaki kültür kuramlarını dört tip altında toplamak olanaklıdır : 1. Bütüncü/holistik kuramlar, 2. felsefi antropoloji/kültür antropolojisi, 3. kültür öğeleri kuramları, 4. hermeneutik kuramlar.

1. Bütüncü/holistik kültür kuramları :

Bütüncü/holistik kültür kuramlarının tipik örneği *Hegel*'in *kültür idealizmi* dir. Burada tüm kültürün tözsel taşıyıcısı olarak bir *tin*'e (Geist) dayanılır ve kültür alanları ve kültürel gelişim basamakları *tin*'in kendini açıp gösterme alanları ve gelişim basamakları olarak gösterilir ve kültür bütünlüğünü garanti eden şey de zaten bu *tin*'den başka bir şey değildir. *Hegel* kendi sisteminde öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin ayırımları yapmış ve sonuncusunu, yani mutlak tini, aynı zamanda "dünya tini" olarak adlandırmış ve "dünya tini"ni tekil ulus ve kültürlerin en sonunda onda birleşecekleri en genel ve nihai kültür durumu saymıştır.

Bu kültür idealizminin bir başka türüne *H. Rickert*'in "kültür değerleri felsefesi"nde rastlanır. *Rickert*'in öğretisine göre, değerler, bir bakıma *Platon*'un idealarına benzerler Onlar insanların kendilerini benimseyip benimsememelerinden bağımsız olarak, kendi tümellik/evrensellikleri içinde "vardırlar". Bu değerler, insanlar tarafından benimsenip yaşama geçirilebildikleri oranda "geçerli" olurlar. Dolayısıyla onların yaşama geçirilmeleri insanca bir çabaya, bir edimselleştirmeye muhtaçtır. Çok sayıdaki bu değerler üç grupta toplanırlar : 1. doğruluk/bilgi değerleri ("hakikat"), 2. ahlâksal değerler ("iyi"), 3. estetik değerler ("güzel"). *Rickert*'e göre "kültür", insanların her tarihsel dönemde bu de-

ğerlere yükledikleri ve kendi çağlarına veya dönemlerine, toplumlarına özgü kalan değişik anlamlar çerçevesinde gerçekleştirdikleri herşeydir. İnsanlar bu değerlerin mutlak anlamlarına hiçbir zaman ulaşamazlar. Olsa olsa kendi çağ, dönem ve toplumlarına özgü ve göreli kalan bir anlamı de facto mutlaklaştırırlar ve kendi kültürlerini mutlaklaştırdıkları bu anlamlara göre kurup geliştirirler. Fakat tam da bu yüzden, yani değerlerin mutlak olamayıp da mutlak kabul edilmiş anlamlarının her dönemde değişmesi dolayısıyla, kültürler, nelik (mahiyet) gereği hep tarihsellik ve tekillik gösterirler ve hiçbir zaman Hegel'in öngördüğü şekilde nihai bir tamamlanmışlık noktasında birleşmezler. *Rickert*'e göre sosyal bilimlerin (Rickert'te : "kültür bilimleri") görevi, tek tek kültürleri, kendi tarihsellikleri ve tekillikleri içinde ve bu kültürleri belirleyen değerler altında tanımaya çalışmaktır. Bu nedenle sosyal bilimlerin yöntemi, *genelleştirici* doğa bilimlerinin aksine, *tekilleştirici/bireyselleştirici* olmalıdır. Bu yüzden bir kültür felsefesi de, bugünün kendine özgü "evrensel değerler"i ışığında gerçekleştirilen bir kültür eleştirisinden başka bir şey olmaz.

Bütüncü/holistik kültür kuramları arasında, kültür idealizmine karşıt kuramlar olarak, *kültür pozitivizmi* ve *kültür materyalizmi* adları altında toplanabilecek kuramlar yer alır.

Kültür pozitivizmi, emprik/pozitif bilim modelini sağlam ve sağın (eksakt) bilgi için tek dayanak sayan *A. Comte*'a kadar dayanır. *Comte*, kendi bilimler sisteminde, fizik, kimya, biyoloji gibi temel doğa bilimlerine dayanan bir "sosyoloji" öneriyordu ve bu "sosyoloji"nin kültürü doğa yasaları temelinde ve fizik, kimya ve biyolojinin verilerine bağlı olarak açıklamasını istiyordu. Pozitivistler kültürü, *Comte*'dan beri hep bir canlılık (vitalité) öğretisi, bir biyolojik kuram desteğinde açıklamak istemişlerdir. Örneğin *H. Taine*, sosyal bilimlerin görevini, "toplumları, tıpkı bir böceğin evrimini incelercesine ele almak" olarak koymuştur. Pozitivizmin Darvinci versiyonunda *H. Spencer*, kültürü, tamamen insanın biyolojik çevresiyle bağıntılı olarak ele almıştır. *Durkheim*, kültürü, insanın doğal koşulların zorlamasıyla toplumsallaşmaya geçtiği aşamadan itibaren ortaya çıkan kollektiflikler alanı olarak görmüştür. 20. yüzyılda bu gruba, özellikle Anglosakson ülkelerinde yaygın olan sosyolojik/etnolojik kültür kuramları da girer (*Parsons*, v.b.). Anglosakson dünyasında kültürü ekonomik/teknik tabandan hareketle açıklama denemeleri, bugün de (yüzyılımızın ilk yarısına oranla oldukça azalmış olmakla birlikte) yaygındır. Burada daha önce değindiğimiz uygarlık-kültür ayırımının açık veya örtük bir halde kendini hep gösterdiği görülür.

Kültür materyalizmi, D'Holbach, Helvetius gibi filozoflara geri götürülebilirse de, bu terimle bugün genellikle *Marksist kültür kuramı* nın kastedildiği görülmektedir. Marksizmle pozitivizmi birleştiren bir nokta, her ikisinde de, örtük veya açık, uygarlık-kültür ayırımının içerilmiş olmasıdır. Marksizmde kültür, kendi maddi temellerine indirgenir ve maddi temellerden hareketle açıklanmak istenir. Maddi temel ekonomidir ve maddi/ekonomik ilişkiler ve bu ilişkilerdeki diyalektik, kültürün belirleyici ve taşıyıcı tabanıdır. *Altyapı* olarak üretim ilişkilerindeki (sınıflar arası ilişkiler) ve üretim güçlerindeki

(iş aygıtları, makineler, v.b.) değişmeler, kültürel değişmelerin de belirleyicisidir ve her egemen sınıf, kendi ideolojisine uygun bir kültürel *üstyapı* yaratır. Marksizmdeki bu altyapı-üstyapı ilişkisinin, uygarlık-kültür ilişkisini çağrıştığı açıktır.

Kültür idealizmi ile kültür pozitivizmi/materyalizmi arasında yeralan bütüncü/holistik kuramlar da vardır. Bunların bir kısmında materyalist/pozitivist yön, bir kısmında ise idealist yön daha ağır basar. *Steintahl*'in "kültür ruhu öğretisi", *Lamprecht*'in kültürü maddi etkenlerin göreli olarak bağımsız bir rezonans alanı sayan kuramı, *Freud*'un kültürü bir yüceltme (süblimasyon) ediminin ürünü sayan kuramı, materyalist/pozitivist yönü ağır basan kuramlar arasındadır. Bunlara *Spengler*'in kültürü canlı organizmalar olarak gören kuramı da eklenebilir. Alman İdealizminden ve romantizmden izler taşıyan *yaşama felsefesi* (*Dilthey*), kültürü bir organik yaşama biçimi saymakla materyalist/pozitivist bir yön içerirse de, kültürde belirleyici ve ağırlıklı yönün tinsellik olduğunu, kültürün doğadan özerkleşmiş bir "tinsel yaşama" alanı olarak görülmesi gerektiğini vurgular.

2. Felsefi Antropoloji/Kültür Antropolojisi

Almanya'da "antropoloji" terimine yüklenen anlam ile Fransa'da ve Anglosakson ülkelerinde aynı terime yüklenen anlamlar arasında bir temel farklılık vardır. Özellikle 20. yüzyıl Alman filozofları bu terimle daha çok bir "insan felsefesi"ni, bir "kültür felsefesi"ni kastederler. Buna karşılık Fransa'da ve Anglosakson ülkelerinde aynı terimle pozitif/empirik bir bilim, genellikle etnolojiye dayalı bir bilim anlaşılır. Bu nedenle bu ayırımı belirtmek amacıyla Almanya'da "felsefi antropoloji" teriminin kullanıldığını görüyoruz ve bu konudaki çabaların iki temel yönde geliştiğini saptıyoruz.

Birinci yönde, *M. Scheler* ve özellikle *N. Hartmann*'da temsilcilerini bulan *felsefi antropoloji* yer alır. *Hartmann*, kendi ontolojik temelli kültür kuramında, kültürü bir ontolojik tabakalar öğretisine dayanarak açıklar. Ona göre tüm varlık, aşağıdan yukarıya doğru dört temel tabakadan oluşur : 1. Anorganik tabaka, 2. organik tabaka, 3. psişik tabaka, 4. tinsel tabaka. Bu tabakaları birbirine hem bağlayan hem ayıran "kategoryal yasalar" vardır. Önce her tabakanın yalnız kendi içinde geçerli olan yasalar vardır. Ama öbür yandan alttaki tabakanın bazı yasaları daha üstteki tabakalar için de geçerlidirler. Örneğin anorganik tabakaya ait temel fizik yasaları, organik ve psişik tabakalar için de geçerli olurlar (yineleme yasaları). Bu yasalar bir üst tabakada çeşitli değişikliklere de uğrarlar (değişim yasası). Ayrıca her üst tabakada alttaki tabakada yer almayan yeni elemanlar ve bunları yönlendiren yeni yasalar ortaya çıkar (yenilik yasası). Ama üst tabakalara çıkıldıkça radikal sıçramalara da rastlanır. Alt tabaka daima daha güçlüdür (güçlülük yasası) ve kendisinden daha üstteki tabakaya göre bağımsızdır (ayrım yasası). Alt tabakalar, üst tabakalar için madde ve taban olma işlevi de görürler (madde yasası). Buna karşılık en üst basamakta, yani tinsel tabakada "yenilik" (novum) aracılığıyla gerçekleşen otonomi ve özgürlük vardır (özgürlük yasası). Böylece *Hartmann*, tinsel tabakadaki özgürlük ve otonomi sayesinde, kültürün maddi temellerinden göreli olarak özerkleşmiş ve insana

özgü bir alan olduğunu belirtir. Burada *Scheler*'in değerler öğretisinden etkilenen *Hartmann*, daha önce *Rickert*'de gördüğümüz bir şekilde, kültürün değerlerin gerçekleştirilme alanı olduğunu, özgürlüğün de, bu değerleri isteme ve bunları yaşama geçirme etkinliğinde somutlaştığını belirtir. Böylece *Hartmann*, doğa-kültür karşıtlığını hem aşmak hem de kültüre özerklik tanımak amacıyla, ontolojik temelli bir kültür felsefesi geliştirmiş olur.

Almanya'da "antropoloji" adı altında geliştirilen bir başka önemli kültür felsefesi *E. Rothacker*'in *kültür antropolojisi* dir. *Rothacker*'e göre, kültürün yapıcısı ve taşıyıcısı insandır; dolayısıyla kültür üzerine her felsefi çalışma bir "insan felsefesi" ve aynı anlama gelmek üzere bir "antropoloji"dir. *Rothacker*'e göre insanı ve kültürü bilme yolundaki her çaba, yine insanda ve kültürün *içinde* kalınarak gerçekleştirilebilen bir çabadır. Bu insan ve kültür hakkındaki bilgimizin, zorunlu olarak, belli bir kültürel perspektif altında elde edilebileceği anlamına gelir. Kültürler-üstü ve perspektifler-üstü bir insan ve kültür bilimi ve felsefesi olamaz. Dolayısıyla insan ve kültür hakkındaki bilgimiz hep *göreli* ve *tarihsel* bir bilgi olarak kalmak zorundadır. Felsefe ve bilim, geleneksel tavırları gereği, her zaman göreliliği ve tarihselliği aşmak istemişlerdir. Ama bu, onların ürettiği bilginin göreli ve tarihsel kaldığı *olgu*sunu değiştirememiştir. İşte bir kültür felsefesi, kültürü global ve tarih-üstü bir bakışla açıklayan türden *bir* kültür felsefesinin mümkün olmadığı *olgu*sundan yola çıkmak zorundadır. *Rothacker*'e göre *Hegel* ve *Marx*'ın tarih (ve hatta geleceği) açıklama iddiasıyla ortaya attıkları bütüncül/holistik felsefeler, en nihayet belli bir çağın ve belirli bir kültürün ürünü olmaktan, yani tarihsel ve göreli olmaktan hiçbir zaman kurtulamazlar. Ama öbür yandan, her tür felsefe gibi bir kültür felsefesi de, bir "felsefe" olması dolayısıyla tümel bir açıklama denemesinden başka bir şey değildir. Herşeyin göreli ve tarihsel olduğu tezinden hareket eden bir kültür felsefesi, bizzat bu görelilikçi/tarihselci tezini ifade etmek üzere bir tümel önerme formuna, yani kendisi göreli olmayan bir ifade formuna başvurmak zorundadır. Bu durum, *Rothacker*'e göre, her tür felsefe, özellikle bir kültür felsefesi için bir mantıksal sorun olarak karşımıza çıkar. *Rothacker* için bizim tüm bilme edimimiz, ister istemez bir tümelci söylem içerisinde gerçekleşir ve bunun bir başka yolu da yoktur. Ne var ki, tarihsellik ve görelilik bilinci, her tür kavram ve sistemi bir *dogmatikleştirme* ediminin ürünü olarak değerlendirmemizi buyurur. O halde kültür felsefesi için çıkış noktası, tarihin ve kültürün, zorunlu olarak, hep bir dogmatikleştirme edimi altında açıklanmaya çalışıldığı ve bu yolla ortaya atılan kuram ve sistemlerin, hem bir tarihsel/kültürel ürün hem de tarihi ve kültürü etkileyen birer etken olmaları *olgu*sudur. *Rothacker*'e göre, kendi "kültür antropolojisi" de, bir "felsefe" olması dolayısıyla zorunlu olarak bir dogmatikleştirme ediminin ürünüdür. Fakat onu tüm diğer kültür felsefelerinden ayıran nokta, kendisi hakkındaki bu bilincidir ve yukarıdaki cümlede sözü edilen temel *olgu*dan yola çıkmasıdır. Kültür felsefesinin olanağını irdeleyen, bir bakıma "kültür felsefesinin felsefesi"ni yapan bu belirlemeler altında *Rothacker*, yukarıda "Kültürü İçten Belirleme" başlığı altında değindiğimiz üzere, kültürde ayırdığı iki temel yön (1. yaşama düzenleri, 2. sembolik düzenler) doğrultusunda bir kuram geliştirir (burada bir yinelemeden kaçınıyor ve "Kültürü İçten

Belirleme" başlığı altında Rothacker'e ayırdığımız satırlara bakılmasını öneriyoruz).

3. Kültür Öğeleri Kuramları

Kültürü öğelerine inerek ve öğelerine dayanarak açıklamak isteyen kuramlar arasında, özellikle yüzyılımızın ilk yarısında *sosyolojik* temelli kuramların bolluğuna rastlıyoruz. "Kültürü İçten Belirleme" başlığı altında adlarını andığımız *Alfred Weber, Hans Freyer, T. Veblen, G. Gurvitch* ve *Kroner*'in adlarını burada yeniden anabiliriz.

Yüzyılımızda kültürü öğelerine göre belirleme ve açıklama konusunda ortaya atılan en güçlü ve kapsamlı *felsefi* kuramlardan biri, *E. Cassirer*'e aittir. *Cassirer*'e göre bilgiyi duyu, algı, bellek, imgelem ve zihnin birlikte oluşturdukları bağlamın bir ürünü olarak görmekle, bilgi fenomeninin ancak *doğal* yönünü açıklamış oluruz. Özellikle Anglosakson ülkelerinde yaygınlaşmış haliyle tüm pozitivist, yapısalcı, mantıksalcı, doğalcı, v.b. bilgi öğretileri, bilginin *kültürel* arka planını görmezlikten gelen veya ihmal eden öğretiler olmuşlardır. Oysa *Cassirer*'e göre, kültür geliştikçe, insanın dışa, doğaya dönük *doğrudan* tavrı, yerini, bizzat kültürün içinde oluşup doğaya bakışımızı önceleyen bir tavıra bırakmaktadır ve hatta giderek doğa, kültürel formlar altında *dolaylı* olarak tanınabilir hale gelmektedir. Mitolojilerdeki kozmolojik açıklama denemelerinin yerlerini antropolojik açıklama denemelerine bırakmalarında bunun ilk örneğini buluruz. Böylece artık bilgi (ve "doğruluk"), insan ile doğa arasındaki bir ilişkinin, klasik epistemolojinin öğrettiği üzere bir özne-nesne ilişkisinin ürünü olmazdan *önce*, diğer insanlarla kültürel ilişkiler kurulduktan ve bu ilişkinin ürünleri olan kültürel tasarımlar edinildikten *sonra* nesneyle kurulan ilişkinin bir ürünü olmaktadır. Böyle olunca "doğruluk", insanlar arası ilişki biçimlerinin, bu biçimlere yön veren kültürel tasarımların sürekli değişmesine bağlı ve koşut olarak, sürekli değişen bir şey haline gelir. *Cassirer*'e göre, insan, doğayla olan ilişkisinde öncü rolünü doğanın değil de kendisinin oynadığını gördüğü anda, *doğallık* ve *kültürellik* ayırımının da bilincine varmış demektir. Bu bilinç, insanın esas dünyasının kültürel dünya olduğu, doğanın ancak kültürel *simgeler* altında tanınabildiği bilincidir. Böylece "insan nedir?" sorusuna verilecek ilk yanıt, onun doğa varlığı olduğu şeklindeki bir yanıt olmaktan önce, *simgeleştiren varlık* olduğu şeklindeki bir yanıttır. Öyle ki, daha *Kant*'ın belirttiği gibi, bizim "doğa" dediğimiz şey, daha önce içine kendi zihinsel ilkelerimizi yerleştirerek tanıdığımız bir şeydir. Demek ki, biz, başta zihinsel ilkelerimiz olmak üzere, bir semboller, simgeler dünyası içinden bakarak "doğa"yı tanıyoruz. Bir başka deyişle, simgelerden, kültürel tasarımlardan bağımsız olarak bilebileceğimiz bir doğa varlığı yoktur. Gerçi kendimizi bir doğa varlığı olarak tanıyoruz; fakat bu bilme anlamında bir tanıma değil, sadece içgüdüsel bir tanımadır. Kültürel varlık olalı beri, doğallığımızı ancak içgüdülerimizde tanıyoruz, bir fiziksel evrende yaşadığımızı duyumsuyoruz; fakat ne var ki bu fiziksel evren hakkındaki tüm bilişsel (cognitiv) çabamız, ancak simgesel bir evrenden, bir kültür dünyasından hareketle gerçekleşebilmektedir. Öyleyse insan bir simgeleştiren varlık olduğu gibi, kültür de bir simgeler evrenidir. Bu evreni oluşturan öğeler de, her biri simgesel düzenler olarak, mitos, dil, din, sanat, tarih, bilim

ve felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu öğeler insanın *yaratma* etkinliğinin ürünüdürler, ama aralarında tözsel bir birlik de yoktur. Bunlar arasında tözsel bir birlik aramak, bunların bir mutlak tin halinde ileride birleşeceklerini söylemek, örneğin Hegelci bir metafiziğe başvurmak, anlamsızdır. Bir kültür felsefesi, bu öğeler arasında tözsel bir birlik değil, olsa olsa ancak *işlevsel* bir birlik arayabilir. Çünkü örneğin din ile bilim farklı ve karşıt simgesel düzenlerdir ve hiçbir zaman daha üstü bir birlik altında bütünleşemezler. Kültür felsefesi, kültür öğeleri arasındaki birliği, karşıtların ve farklı olanların tözsel olmayan bir birliği, bunların birbirleriyle olan etkileşimlerindeki işlevsel bir birlik olarak görmelidir. Bu öğelerin kendi içlerinde ve aralarında *tekrar* ve *yenilik* temelinde bir sürekli etkileşim, hatta savaş vardır. Hatta *Cassirer*'e göre, genellikle kültür, tekrar ile yenilik arasındaki bitmeyen bir savaş alanıdır. Gelenekte somutlaşan tekrar kültürün tutucu, atlamalarda ve sıçramalarda somutlaşan yenilik ise kültürün özgürleştirici güçleridir.

4. Hermeneutik Kültür Kuramı

Felsefi hermeneutik, geçen yüzyılda *Schleiermacher, Droysen* ve *Dilthey*, yüzyılımızda ise *Heidegger* ve *Gadamer*'in çabaları doğrultusunda gelişmiştir. Bazı yönleriyle *Rothacker*'i de bu gelenek içinde değerlendirmek mümkündür. Felsefi hermeneutik geçen yüzyılda daha çok insan ve kültür bilimlerinin (tin bilimlerinin) temellendirilmesine ve metodolojisine yönelik iken, yüzyılımızda bütüncü diyebileceğimiz bir kültür felsefesine dönüşmüştür.

Dilthey, kendisinden sonra *Cassirer*'in de benimsediği bir yönde, insanın esas dünyasının kültür dünyası (tinsel dünya) olduğunu, insanın kendi tarihine ve kültürüne yönelme biçiminin, kendi kültürel/tarihsel konum ve donanımından hareketle bir *anlama* edimi olduğunu belirtmişti. Tarihi ve kültürü *bilmek* demek, onu *anlamak* demektir. Anlama, ne var ki, mevcut tarihsellik/kültürelliğimizden bağımsız bir edim olamayacağından, hep bir *yorumlama* edimidir de.

Bu anlamacı tutumdan hareket eden *Heidegger*'e göre, kültürün doğanın uzantısı olduğunu, kültürün doğadan temellendiğini söylemenin hiçbir açıklayıcılık değeri yoktur (bu konuda olsa olsa bir sezgiden söz edilebilir). Çünkü "doğa" dediğimiz şeyi, *Cassirer*'in de belirttiği gibi, kültürün *içinden* tanıyabiliyoruz. Bu, en azından kültür varlığı olduğumuzdan beri böyledir. Kültürellik ve tarihsellik öncesi durumun, "doğal durum"un ne olduğunu da asla bilemeyiz; çünkü böyle bir "doğal durum" hakkında da ancak belli bir kültürellik formu altında söz edebiliyoruz. Bu nedenle *Heidegger*'e göre, kültür varlığı olarak insan, her zaman herhangi bir kültürel durum içine doğar, kendini herhangi bir *Dasein* alanı içinde bulur. Bu onun seçtiği bir şey değildir; o herhangi bir kültürel durum içine, bir Dasein'a "atılmış", bırakılmıştır. Böylece o daha baştan, kendini insan yaratısı bir anlamlar (simgeler) evreni içinde bulur. Yine böylece o, belli bir tarihsellik/kültürellik formu içerisinde kendi olanaklarını ve ürünlerini *anlayan* ve *yorumlayan* bir konumdadır. Dolayısıyla *anlama*, insan varoluşunun temel yönelimidir ve "insan an-

cak anlar". İnsan kendi tarihi içinde kendini anlamaktadır, yani sürekli bir hermeneutik etkinliği içinde bulunmaktadır. Bize anlama yoluyla açık olan şey, o halde bizden bağımsız olduğu sanılan bir "doğa" değildir. Doğa bile bizler için ancak bize "dilde açılan bir tarih" olmaktan ibarettir. Dilin kendisi bir simgeler topluluğu ve düzeni olduğundan, tanıdığımızı sandığımız ve dil aracılığıyla ifade ettiğimiz her şey, simgesel/kültürel/tarihsel olmak zorundadır. Kültürel varlık olalı beri, bizim evrenimiz "doğa" değil, dildir, kültürdür. "Dil insanın evidir". Kültür hakkında söyleyeceğimiz herşey, bu konuda geliştirilmiş olan her kuram, bizzat kültür ürünüdür, kültüreldir. Bu "kültür içine hapsedilmişlik"ten, kültür içine "atılmışlık"tan çıkış yolu yoktur. Ama her insan kendi varoluşu üzerine, tüm tarih ve kültür üzerine kendi bütüncü yorumunu geliştirmek gibi bir "dogmatik" olanağa sahiptir. Zaten yukarıda söylenenler de, böyle bir "dogmatik" olanağın kullanılmasının sonucu olarak söylenebilirdi. İnsan kültürün (bir anlamda : Dasein'ın) dışına çıkıp kendi dogmatik kültür yorumunu geliştirebildiği ölçüde bir *ekzistens* olabilir, yeniden bu kültür dünyası içindeki yerini almak üzere (ex-sistere : dışına çıkmak). *Heidegger*'in hermeneutiğine, bu nedenle *varoluşçu (ekzistensiyalist) hermeneutik* denir.

H. G. Gadamer, Heidegger'in bu varoluşçu dogmatizmini, tarihin ve kültürün bütünü hakkında konuşmak için tek olanak sayar. Ona göre hermeneutik, tam da bu olanağı kullanarak, "anlamın anlamı üzerine bir felsefi refleksiyon" olmalıdır. Gerçi "tarih, olmuş ve olmakta olduğumuz herşeydir; o kaderimizin bağlayıcısıdır"; dolayısıyla tarihten bağımsız, tarih-üstü bir özne olarak hareket edemeyiz. Ancak tarihi ve kültürü bir "oyun uzayı", bir anlamlar ve simgeler dünyası olarak gören bir tümelci bakış noktasından hareketle ve *refleksiyonlu anlama* ile tüm tarih ve kültür üzerine konuşabiliriz. Burada anlamların ve simgelerin taşıyıcıları olan dilsel eserler, metinler, hermeneutiğin temel malzemeleridir. Hermeneutik, metinleri anlamak, metinlerle konuşmak, metinleri konuşturmak demektir. Kültüre ve tarihe nüfuz etmek de ancak bu yolla mümkündür. Burada, şu anda içinde bulunduğumuz kültürel/tarihsel durum (situation) ile geride kalmış ve metinler aracılığıyla inceleme konusu kılınmış herhangi bir tarihsel/kültürel durum (situation) arasında elbetteki farklılıklar olacaktır ve bizim yapabileceğimiz şey, geçmişi şimdiki durumumuzdan hareketle *yorumlamak* olacaktır. Ama *Gadamer*'e göre, bu inceleme tarzında, *geçmişin ufku* ile *bugünün ufku* burada birbirine geçer ve geçmiş bir bakıma "bugünleşir". Bu, geçmişi tarif etmek değildir; tam tersine geçmişi bugünle bütünleştirmektir. Bir kültür felsefesinin olanağı da buradadır.

V. Bir Değerlendirme Notu

Kültür, insanın düşünce, niyet ve amaçları doğrultusunda ve yine insan eliyle yaratılmış olan herşeydir. Böyle olduğu içindir ki, kültür üzerine düşünmek, bir kültür bilimi ve kültür felsefesi ortaya koymak da, bir kültür ürünü ortaya koymaktır. Dolayısıyla kültür bilimi veya kültür felsefesi ortaya koymak, insanın düşüncesinden, kültürel formasyonundan ve onun niyet ve amaçlarından bağımsız olamaz.

Klasik bir ayırımla, bir konu hakkında düşünürken, a) bilişsel (cognitiv), b) normatif, olmak üzere iki tavır takındığımız söylenir (estetik tavrı büyük ölçüde normatif olarak değerlendirmek mümkündür). Konu tarih ve kültür olunca, bu iki temel tavır arasına kategorik çizgiler çizmek zordur. Çünkü tarihi ve kültürü bilme tavrımıza, tarihi ve kültürü (bugünümüzle sınırlı kalsa da) kendi bireysel, grupsal ve sınıfsal niyet ve amaçlarımıza göre etkilemek ve değiştirmek gibi bir normatif tavır hep eşlik eder. Bu noktada kültür filozofu kimliğiyle değer varlığı kimliği, çoğu kez farkında bile olunmaksızın iç içe geçebilirler. Bir kültür filozofu, bir değersel ve giderek bir ideolojik yaklaşımdan kendisini ne ölçüde arındırmak isterse istesin, çağının, toplumunun kendisine kazandırdığı kültürel form ve değerlerin tamamen dışına çıkamaz ve bu değerler içerisinde elbette ki ideolojik nitelikte olanları da (ideolojik oldukları kabul edilmese veya öyle oldukları görülmese bile) yer alır. Hiç şüphesiz kültür kendi ürünümüz ve "evimiz" olduğuna göre, onu yine kendi değer ve ideolojilerimize göre yeniden düzenlemek ve değiştirmek yolunda etkili olmak gibi bir "kültürel hak"kımız vardır. Ama bu hakkı kullanırken, becerebildiğimiz kadarıyla, normatif tavrın değil de bilişsel tavrın ağır bastığı bir tarih ve kültür incelemesine elden geldiğince derinliğine yönelmek de, yine bir "kültürel görev" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kültürün kendisi, zaten bilişsel ve normatif tarzların iç içe geçtiği tüm insan etkinliklerinin alanıdır. Bu, kültüre bir anlamlar ve simgeler dünyası olarak baktığımızda, insanın düşünme, niyet ve amaçlarının ürünü olan tüm anlam ve simgelerde, dozları ve ağırlıkları değişse bile, bilişsel ve normatif yönlerin hep içerilmiş olduğunun bir başka ifadesidir. İşte bu durumun kendisi, daha üst ve özel bir sorgulama tarzının konusu olabilir. Bize göre insanın dil aracılığıyla dışa vurduğu tüm kültür ürünlerinde, mitosta, dinde, bilimde, sanatta ve felsefede, bir başka deyişle tüm kültür öğelerinde bu yönlerin birlikteliğini ve dolayısıyla kültürün kendisini tanımakta böyle bir üst ve özel bilme tarzının günümüzdeki örneği, "anlamların anlamı" üzerine bir refleksiyon tarzı olarak hermeneutik refleksiyondur.

Kaynaklar İçin Not

Bu yazıda başvurulan kaynakları da içeren kültür felsefesine ilişkin geniş bir kaynakça, telif ve çeviri kitaplarımızda bulunmaktadır ve bu kitapların kendilerine de kaynak olarak başvurulmuştur.

Yıldırım, Cemal (1992). "Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 31-36.

BİLİMSEL DÜŞÜNMEDE İNDÜKSİYONUN YERİ

Cemal Yıldırım

İndüksiyon Hume'dan günümüze değin tartışılan bir sorundur. Sorunun temelinde insanın bilgide kesinlik arayışı, daha açık bir deyişle, bilgi edinme yöntemini tümüyle dedüktif mantığa indirgeme istemi yatmaktadır. Hume indüksiyonu mantıksal olarak temellendirmeye olanak görmediği için, "öznel bir alışkanlık" ya da "hayvan inancı" dediği bir koşullanma sayarak işin içinden çıkmak istemiştir. Ancak onu izleyen Kant'tan Russell ve Reichenbach'a kadar pek çok filozofun indüksiyona, kimi farklarla, "ussal" diyebileceğimiz bir geçerlik bulma uğraşını sürdürdüğünü görmekteyiz. Önerilen çözümlerin doyurucu olmaktan uzak kalması, günümüzde geleneksel tutuma ters düşen iki değişik yaklaşıma yol açmıştır. Bunlardan biri dilci felsefeden kaynaklanan görüştür. Buna göre felsefede pek çok sorun gibi indüksiyon sorunu da gerçek değil, sözde bir sorundur; dilsel çözümlemeyle giderilebilecek bir sorun. Örneğin, Strawson, indüktif düşünmeye ilişkin tartışmaların temelde dilsel kullanıma bağlı birtakım belirsizlik ya da karmaşıklıklardan kaynaklandığı savındadır.[1] İkincisi, Popper'ın indüksiyonu yadsıyan, en azından, indüktif düşünmeye bilimde yer tanımayan görüşüdür, Popper'a kalırsa, "indüksiyon" diye bir düşünme türü yoktur; var sanılması bir yanılgı, optik ilüzyona benzer bir aldanmadır. Popper bilimde ulaşılan tüm bilgilerimizi hipotetik-dedüktif yöntemin ürünü saymaktadır.

Popper'ın indüksiyon sorunu ile Hume'un indüksiyon sorunu değişik sorunlardır. Hume gözlemlerimizden henüz gözlemediklerimize (ya da geçmişten geleceğe) yönelik çıkarımlarımızın geçerli kılınıp kılınamayacağını irdelemişti. Kuşkusu indüksiyonun varlığına değil, mantıksal geçerliğine yönelikti. "İndüktif düşünme" diye bir şey varsaymayan Popper'ın sorunu ise, Bacon'dan günümüze değin sürüp gelen, empirist filozofların yanı sıra pek çok bilim adamının da paylaştığı bir "yanılgı"dan bilimsel yöntem anlayışını kurtarmaktır. Ancak sorulabilir: indüksiyon gerçekten bir yanılgı mıdır? Popper'ın indüksiyonu yadsıma argümanı yerinde midir?

Bu bildirinin amacı Popper'ın tezinin dayanaklarını irdelemek, (varsa) indüksiyonun bilimsel düşünmedeki yerine açıklık getirmektir. İrdelememize, Popper'ın "indük-

siyon diye bir şey yoktur", savıyla ne demek istediğine açıklık getirmekle başlayacağız.

Yukarda belirttiğimiz üzere, Hume ussal temelden yoksun bulduğu indüksiyonu, psikolojik bir süreç, bir tür doğal alışkanlık, ya da doğanın tekdüzeliğine bağlı bir koşullanma saymıştı. Popper'ın da indüksiyonu bu anlamda yadsımadığı şu sözlerinden anlaşılmaktadır.

> İlkin hayvanlarla çocuklarda, daha sonra yetişkin insanlarda doğanın tekdüzeliğine yönelik son derecede güçlü bir gereksinme, olup bitenlerde düzenlilik arayan, bulmasa da varmış gibi yaşanan bir gereksinme gözlemledim. Düzenlilik gereksinmesi öylesine köklüdür ki, hayvan ya da insan, çoğu kez olgulara ters de düşse, beklentilerine bağnazca sarılmakta; kimi beklentilerinin çöküşünü önleyemediği hallerde, büyük umutsuzluğa, dahası delirmeğe dek sürüklenmektedir.[2]

Ne var ki, Popper ile Hume önemli bir noktada ayrı düşmektedirler. Hume düzenlilik arayışını, doğanın nesnel tekdüzeliğinin insandaki bir yansıması olarak algılamıştı. Öyle ki, tüm aklı başında insanların, belli bir alanda, henüz deneyimlerine girmeyen hallerin deneyimlemiş oldukları hallerden farklı olmayacağı beklentisi içinde olduğunu biliyor, indüksiyonu bir olgu olarak kabul ediyordu. Popper ise tam tersine, düzenlilik beklentisini canlının doğuştan gelen, içgüdü ya da doğal eğiliminden kaynaklanan ama çevresine kendi yüklediği bir şey saymakta, indüksiyona nesnel bir gerçeklik tanımamaktadır.[3]

Peki, Popper'ın bu görüşünün çağdaş psikolojide olgusal ya da kuramsal dayanağı var mıdır? Popper neye dayanarak düzenlilik arayış ya da beklentimizin deneyimlerimizden değil, içgüdülerimizden kaynaklandığını ileri sürmektedir? Kanımca bunun yanıtı açıktır: indüktif düşünme doğanın düzenlilik ya da tekdüzelik beklentisine dayanır. Bu beklenti nesnel temelden yoksun irrasyonel bir gereksinme ise ona bağlı indüktif düşünmenin de nesnel bir gerçekliği yok demektir; öyle ise, nesnel bilgiye yönelik bilimde salt öznel bir eğilim ya da davranışı yansıtan indüksiyona yer olabilir mi?

Popper inanç filozofu olmadığını vurgulamakta, indüktif bilgiden söz eden filozofları nesnel düşünce ve kuramlar yerine "inanç" dediği öznel beklentilerle uğraşmakla kınamaktadır. Ama farkında olmaksızın şu yargısıyla kendisi de kınamasının hedefi olmaktan kurtulamıyor:

> Açıktır ki, "sınama-yanılmayı ayıklama" dediğim yöntem büyük ölçüde doğuştan gelen içgüdülere dayanmaktadır.

Bilindiği gibi, Popper bilimsel yöntemi sınama-yanılmayı ayıklama süreci olarak niteler. İmdi bu süreç, onun "irrasyonel" diye nitelediği doğuştan gelen içgüdülere dayanıyorsa, o zaman, indüktif düşünme bir yana tüm bilimin irrasyonel bir temel üzerinde olduğu söylenemez mi? Kısacası, içgüdüsel olan indüksiyonun bilimde yeri yoksa, içgüdüsel olan sınama-yanılmayı ayıklama sürecine bilimsel yöntem gözüyle bakılabilir mi?

Popper'ın amiple Einstein arasında bulduğu farkta da bu soruya doyurucu yanıt verdiği söylenemez:

> Einstein bilinçli olarak yanlışı ayıklama arayışındadır. Kendi kuramlarını yıkma çabasından kaçınmaz. Bu nedenledir ki, bilerek kuramlarını acımasız eleştiriye açık tutacak belirginlikte oluşturur. Oysa amibin beklenti ya da hipotezlerini öyle eleştirebileceği söylenemez.[5]

Popper indüksiyonu kalıtsal bir gereksinme saymakla sorunu çözdüğü savındadır. Nitekim, öznel (ya da psikolojik) terimleri nesnel terimlere çevirmeye dayandığını söylediği çözümünü şöyle belirtmektedir:

> ..."inançtan" söz edeceğime "önerme" ya da "kuramdan" söz ederim; "izlenim" diyeceğime "gözlem önermesi" derim; "bir inancı temellendirme" deyişi yerine "bir savı temellendirme" deyişini yeğlerim. Bu çeviri indüksiyon sorununu ortadan kaldırır. Yinelemeye dayanan indüksiyon düşüncesi, optik ilüzyon türünden bir yanılgıya dayanmış olmalıdır.[6]

Bilimsel düşüncenin çözümlemesinde öznel terimler yerine nesnel terimlerin kullanılması bir biçem, bir tercih olmanın ötesinde, tartışmaya açıklık getirme, yoklanabilirlik olanağı kazandırma bakımından bir üstünlük sağlayabilir, kuşkusuz. Ama öyle bir tercih ya da tutumun "indüksiyon" dediğimiz düşünme türüne bilimde ya da günlük yaşamda yer bırakmadığı savına katılınabilir mi? İndüksiyon, standart formuyla, bir kümenin sayılı elemanı üzerinde gözlemlenen bir özelliğin, kümenin tüm elemanlarına genelleştirilmesi yöntemidir. Parmağını bir ya da iki kez ateşe sokan çocuğun ateşten uzak durması; güneşin geçmişte olduğu gibi gelecekte de bilinen yönde doğacağı beklentimiz; sütten ağzı yananın ayranı üfleyerek içmesi; ekmeğin beslediği, arseniğin zehirlediği inancımız vb. indüktif düşünmeyi yansıtan davranışlardır. Bilimde de buna pek çok örnek gösterilebilir: hava basıncının ya da suyun kaynama sıcaklığının deniz düzeyine görecel yüksekliğe bağımlılığı, Boyle'un gazlar, Kepler'in eliptik yörünge yasaları türünden gözleme dayalı alt-düzey genellemeler indüktif genellemelerdir. Popper bu tür genellemeleri de hipotez sayarak indüksiyona yer bırakmamaktadır. Üstelik, indüksiyonla ulaşıldığı söylenen genellemelerden kimi örnekler alarak indüksiyonun olsa olsa bizi yanlış sonuçlara götürdüğünü ileri sürmektedir. Örnek olarak aldığı genellemelerin daha sonraki gözlemlerle yanlışlanmış olmasını indüksiyonu reddetmek için yeterli bir neden sayabilir miyiz? Öyle bir argümana yeterli diyebilmek için, indüktif genellemelerin eleştirilemez, yanlışlanamaz kesin doğrular olduğu gibi bir savın ortada olması gerekir. Ama ortada öyle bir sav var mıdır? Kim indüksiyona bu yetkinliği tanımıştır? Söylenen yalnızca birtakım yasalara, ya da, yasa görünümünde genellemelere indüksiyonla ulaşıldığıdır. Kaldı ki, Gilbert Ryle'ın da belirttiği gibi tüm olgusal genellemeleri, bu arada özellikle yasa kimliğindeki genellemeleri, salt hipotetik önerme diye nitelemek doğru değildir. Bunlar içinde hiç değilse bir bölümünün doğruluğuna güvenmekte, güvenimizin dayanaklarını bilmekteyiz. Bilimde bunların "hipotez" değil "yasa" diye nitelenmesi

nedensiz olamaz. Kaldı ki, "hipotez" de dense, bu tür genellemelere başlangıçta hangi yoldan ulaşılmıştır?

Popper'a göre, bilimsel düşünme olgudan genellemeye değil, genellemeden olguya yöneliktir. Ne var ki, kuramsal nitelikte üst-düzey genellemeler için doğru olan bu yargının, alt-düzey genellemeler için doğru olduğu kolayca söylenemez. Kepler'in yukarda değindiğimiz yasasını alalım. Bilindiği gibi bu yasa klasik mekaniğin üst-düzey yasalarından matematiksel olarak çıkarsanabilir. Ama bu ileri bir aşamada ulaşılan bir sonuçtur. Kepler genellemesini ortaya koyduğunda öyle bir çıkarıma olanak yoktu. Üstelik, Kepler'in dostu Fabricius'a 4 Temmuz 1603'te yazdığı mektup bize bu konuda ilk elden yeterince ışık tutmaktadır. Okuyalım:

> Sevgili Fabricius,
>
> ...Sen benim birtakım hipotezler tasarlayarak işe koyulduğumu, ancak *daha sonra gözlemlere başvurduğumu sanıyorsun. Düşüncen bu ise*, tümüyle aldanıyorsun. Gerçek şu ki, ben gözlemlerden kalkarak hipotez oluşturur, sonra... ikisi arasında bir uyum kurulup kurulamayacağını araştırırım...[7]

Popper'a karşın vurgulamak zorundayız: Kepler'in söz konusu yasası, Mars gezegeninin devinim konumlarına ilişkin bir dizi gözleme dayanan indüktif bir genellemedir. Genellemenin Newton kuramından dedüktif olarak çıkarsanabilmesi, ya da, "hipotez" diye nitelenmesi kökenindeki indüktif kimliğini değiştirmez.

Popper'ın indüksiyona duyduğu antipati, onu, kuramların yeğlenme ölçütüne ilişkin yerleşik bir tutumu ters çevirmeye yöneltir. Ona göre, doğrulamanın tersine yanlışlama indüksiyonu gerektirmez. Öyleyse, bir kuramın yeğlenmesinde ölçüt doğrulayıcı kanıtlar değil yanlışlayıcı kanıtlar olmalıdır. Gerçi bilim adamı doğru kuram arayışı içindedir; ama alternatif kuramlar karşısında onun yapması gereken şey, olumlu kanıtlanmış kuramı değil, tüm çabalara karşın yanlışlanmayan kuramı seçmektir. Doğrulayıcı kanıtlar ne denli bol, çeşitli ve güvenilir olursa olsun bir kuramı doğru saymamız için yeterli olamaz. Bilimde bir genellemenin doğruluğunu değil, yalnızca (yanlışsa) yanlışlığını belirleyebiliriz.[8]

Gene sorulabilir: Doğrulama ile yanlışlama arasında yapılan ayırım gerçekten o denli kesin midir? Bilimde yanlışlanmaya karşı bir tür bağışıklık kazanmış kuramlar gösterilemez mi? Sonra, "Bir önermenin yalnızca yanlışlığını belirleyebiliriz" demek yerine, "Olgusal bir önermenin doğru ya da yanlış olduğu deneyimlere başvurularak ancak belirlenebilir" demek daha gerçekçi ve yerinde olmaz mı? Bu bir yana, bilim adamlarının gerçekten kuramlarını doğrulamaya değil, yanlışlamaya çalıştıkları doğru mudur? Hangi bilim adamının kuramını doğrulayıcı kanıtları bir yana itip yanlışlayıcı kanıt aradığı söylenebilir? Amiple Einstein'ın karşılaştırılmasında ikincisine tanınan üstünlük (kuramını yıkma çabası) gerçekten Einstein'ın gösterdiği çaba mıydı? Gerçi ne denli kanıt getirilirse getirilsin bir kuramın doğruluğunu kesinleştiremeyiz; ancak, doğrulayıcı

her yeni kanıtın bilim adamının kuramına olan güvenini arttırdığı da yadsınamaz, her halde.

Popper'a kalırsa, "Açıklayıcı bir kuramın doğruluğu olgusal olarak temellendirilebilir," demek, *indüktif olarak* geçersiz, dahası paradoksal bir savdır. Bu ne demektir? Öyle bir savın indüktif olarak geçersizliği ya da paradoksal oluşu hangi anlamdadır? Popper'ın açıklaması, ne yazık ki, doyurucu olma şöyle dursun açık bile değildir. Kendi kaleminden dinleyelim:

> Öyle bir savda bulunmak, dünyaya ilişkin bilimsel çalışmalarımızın kabaca doğru olduğu anlamına gelir. Bu kadarına bir itirazım yok; ancak bu bizi, evrende başka yerlerin hemen hepsinden büyük ölçüde farklı bir çevrede, konumu sallantıda, evrene, dolayısıyla yaşadığı çevreye egemen düzenlikleri şu ya da bu yöntemle keşfetme uğraşında olan çok zeki hayvanlar olduğumuz düşüncesine götürür. Açıktır ki, kullandığımız yöntem ne türden olursa olsun, gerçek düzenlikleri bulma şansımız son derece azdır; kuramlarımızın içereceği yanlışlıkları önleme yolunda, asal ya da ikincil, gizemli hiç bir "indüksiyon ilkesi" bize yardımcı olmayacaktır. İndüktif olarak geçersiz, dahası paradoksal olan sava karşı benim negatif yanıtım budur. Oysa indüktivistlerin pozitif yanıtı çelişki içerdiğinden yanlış olmaktan kurtulamaz.[9]

Popper, bilimsel arayışın doğru kuram bulmaya yönelik olduğunu yadsımamaktadır; ancak, öyle bir kurama ulaşmada eleştirel yaklaşım, yanlış kuramları ayıklama, ayıklanmayanları gene eleştirmek üzere alıkoyma dışında başka bir yol görmediğini özellikle vurgular. Başka bir deyişle, indüktif saydığı doğrulama yöntemini reddeden Popper, dilimize "teyit etme" diye çevirebileceğimiz "corroboration" adını verdiği, kuramın gelecekteki güvenirliğini değil, yalnızca geçmişteki performansını değerlendirme anlamında, daha belirsiz bir yöntemden söz etmekte, sonunda görüşünü şöyle özetlemektedir:

> A ve B gibi alternatif iki kuram karşısında kaldığımızda şunu diyebiliriz: şimdiye değin yürütülen eleştirel tartışma ve elde edilen olgusal kanıtlar (ya da test önermeleri) ışığında A kuramı B kuramına yeğlenebilir ya da B kuramından daha iyi teyit edilmiştir.[10]

Sözcük anlamları üzerinde oynamaktan sürgit uzak kaldığını söyleyen Popper, "doğrulama" yerine "teyit etme" terimiyle bilimsel yöntem anlayışını indüksiyondan temizlediği inancındadır. Ama bunu gerçekten başardığını sanmıyoruz. Verdiğimiz alıntıda dikkat edilirse "elde edilen olgusal kanıtlardan", "eleştirel tartışma ışığında daha iyi teyit edilmiş kuramın yeğlenebileceğinden" söz edilmektedir. Bu ne demektir? Daha iyi teyit edilmiş bir kuramı yeğlememizin, gelecekte de o kuramın ayıklanmaktan kurtulacağı beklentimizi yansıttığı söylenemez mi? Öyle bir beklentimiz yoksa neden bir kuramı bir başka kurama yeğleyelim? Diyelim ki, felsefe doktora programına sınavla bir öğ-

renci alacağız, ama başvuran iki aday var. Sınav performansı üstün olan adayı yeğleyeceğimiz açıktır. Şimdi bu yeğlememizin, sınavda üstün gelen adayın alınacağı programdaki performansında da daha başarılı olacağı beklentisi dışında başka bir gerekçesi olabilir mi? Görülüyor ki, indüksiyondan kurtuluş yoktur.

C. D. Broad, "İndüktif düşünme bilimin övüncü, felsefenin skandalıdır," demişti. Hume'dan günümüze değin süren tartışmalar bu skandalı açığa vurmuyor mu?

Sonuç. Tezimizi kısaca özetleyelim: Günlük ya da bilimsel düşünmede indüksiyon yaygın ve çoğu kez kaçınılmaz bir çıkarım türüdür. Ne ki, bilimsel düşünmeyi salt dedüktif sayamayacağımız gibi, salt indüktif de sayamayız. Bilimsel yöntem tekdüze değildir. Popper, bilimin salt indüktif olduğu yaygın düşüncesine karşı çıktığı ölçüde haklıdır; ama bilimi indüksiyonu dışlayan salt hipotetik-dedüktif diye nitelemesi yanıltıcıdır. Bilimsel düşünme çok boyutlu karmaşık bir süreçtir: indüksiyon, dedüksiyon, retrodüksiyon türünden çıkarımların yanı sıra sezgi, yaratıcı imgelem hatta şans gibi öğeleri de içeren bir süreç. Bunların tümünü "indüksiyon" adı altında toplamak ne denli yanlışsa, "hipotetik -dedüksiyon" adı altında toplamak o denli yanlıştır.

Notlar:

1. Bkz. P.F. Strawson, "The justification of Induction," *Introduction to Logical Theory*, 256-263.
2. Karl Popper, *Objective Knowledge*, s.23.
3. a.g.y. s. 24.
4. a.g.y. s. 25.
5. a.g.y. s. 25
6. a.g.y. s. 6-7
7. Bkz. N. R. Hanson, "Is There a Logic of Scientific Discovery," *Current Issues in the Philosophy of Science* (Ed. H. Feigl ve G. Maxwell), s. 31.
8. Karl Popper, *Objective Knowledge*, s. 7.
9. a.g.y. s. 11.
10. a. g.y. s. 18-19.

Sezgin, Erkut (1992). "Descartes'ın Kuşkusu ve Oyunun Kuralları." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 37-42.

DESCARTES'IN KUŞKUSU VE OYUNUN KURALLARI

Erkut Sezgin

I

Descartes, doğruluğuna/kesinliğine en güvendiği düşüncelerin dahi yanlış olabileceğine, buradaki kesinsizliğe doğru olarak parmak bastıktan sonra, bütün bilgi ve inançlarına düşünme adına yönelttiği metot kuşkusuyla onları askıya alır ve onları askıya aldığı anda bu kuşkuyla onları düşündüğümden kuşku duymuyorum sonucunu çıkartır.

Descartes'ın bu akıl yürütmesiyle ilk defa karşılaştığım zaman, içinde gizlediği düşünmenin olanaklarıyla çelişen düşünme varsayımına takıldığımı anımsıyorum. Bunun sonucu olarak Descartes'ın akıl yürütmesindeki yanlışlığın kaynağına inmedikçe, Descartes'ı öğrenmenin ve felsefe bilgisi adına tekrar etmenin düşünme konusunda kendi kavrayışsızlığımızı kendi kendimizden gizlemekten başka bir şeye yaramayacağını düşünmüştüm. Böylece bu iç gereksinmeyi duymaksızın felsefe bilgileri veren, filozofları ve görüşlerini tanıtan bazı felsefe prof.larının konuşma ve yazılarını hüzünle izlediğimi anımsıyorum.

Aşağıda Descartes'ın akıl yürütmesine egemen olan varsayımları keşfetmenin bizi nerelere götüreceğine, ufkumuzda ne gibi yollar açabileceğine, bu varsayımları kendi düşünmemizde ufkumuza engel olduğu yerde keşfetmenin insan zihninin kendi kendisini, olanaklarını tanıması için bir potansiyel oluşturduğuna işaret etmek istiyorum.

Gerçeklik hakkındaki düşüncelerimiz, doğruluğuna en güvendiğimiz bilgiler gerçekten de yanılmaya açıktır. Kesinliğinden en güven duyduğumuz bir doğruluk inandığımız gibi olmayabilir. Giderek şu da not edilmelidir : Yanlış olmanın, yanılmanın olanaksızlığı doğru bir söz söylemeyi, doğru bir bilgiye sahip olmayı da olanaksız kılar; bu durumda doğruluk onu doğrulayacak bir anlamdan yoksundur.

Böylece, şöminedeki ateşin karşısında veya masanın önünde oturmuş olduğumu düşünmeme karşılık bu düşüncelerimin doğru olmayabileceğini rüya görme olasılığıyla

karşılaştırma içinden Descartes doğru olarak not ediyor.

Bilindiği gibi Descartes bu saptayımdan sonra metot kuşkusuyla bütün bilgi ve inançlarının doğruluğunu askıya aldığını; fakat bu durumda, yani bedeninin düşündüğü gibi davranmadığını, şöminede yanan ateşin karşısında oturduğunu düşünmesine karşın bedeninin orada olmadığını hesaba katan kuşkuyla düşündüğü anda, bu kuşkuyla düşündüğünden kuşku duyulamayacağını ileri sürüyor; bu bedensiz, yer kaplamadan düşünen şeyin varlığına kanıt olarak gösteriyordu.

Böylece Descartes'ın kuşkusunun tikel bir durumda düşüncemizin doğruluğundan kuşku duyduğumuz zaman onu doğrulamak için başvurduğumuz ölçütleri de askıya alan bir kuşku olduğu görülüyor. Sorun şudur : Bu ölçütleri askıya almak, yine de düşünüyor olmak olanaklı mıdır? Descartes'ın metot kuşkusu olanaklı bir düşünme midir? Hem kavramsal ayrımları yaparak düşünmek, hem de bu kavramsal ayrımları anlamlı kılan ölçütleri metot adına bir kuşkuyla mutlak paranteze alarak bunu kavramları anlamlı olarak kullanmak mümkün müdür?

Descartes'ın, bedeninin ve çevresinin varolduğundan kuşku duyması, rüyada insanın kendisini gezintide sanmasına karşılık bedeninin yatakta olmasına benzer şekilde, şöminede yanan ateşin karşısında oturduğunu düşündüğü yerde bedeninin orada olmayabileceğinden kuşku duyması, bu olasılığı genelleştiren metot kuşkusu ne gibi bir olanaksızlığı içinde gizliyor?

Şöminedeki ateşin karşısında veya masanın önünde oturmuş yazı yazdığımı sanmama karşılık rüyada olabilirim. Ne ki, bu örnekler ve yanılmaya, yanılsamaya getireceğimiz bütün diğer örnekler burada bir yandan yanılmayla gerçek durumu birbirinden ayırdettiğimize, bu ayrımı ortaya koyan ölçütleri kullandığımıza işaret ediyor. Gerçekten de, bu ayrımları yapamasaydık bu kavramları anlayamaz; onlarla düşünemez; yanılmayı, karıştırmayı gösteren örnekleri veremezdik. Sözgelimi rüyadan uyanan insan çevresini ayırdeden, anımsayan normal insan tepkilerini göstermeseydi, bu kimseye rüya görme kavramını öğretemediğimiz gibi, belki dili kullanmaya temel olan diğer kavramları da öğretemezdik. Çünkü kavramları öğrenmek ve kullanmak, insanın dünyaya karşı başka insanların da paylaştığı normal yetenekleri, tepkileri göstermesiyle gerçekleşiyor.

Rüyayı hep gerçek durumla karıştırsaydık; ya da yürüdüğümü, oturduğumu, yazı yazdığımı sanmama karşılık bedenim hep başka türlü davranıyor olsaydı, ne bu kavramlara sahip olabilir, ne rüyayla gerçek durum, yazı yazmakla rüyasını görmek arasındaki kavramsal ayrımı yaparak düşünebilirdim. Yani bu düşüncelere hem sahip olup, hem de Descartes'ın metot kuşkusu altında onları düşünme varsayımı, düşünme ve düşünceyi olanaklı kılan koşullarla çelişiyor.

Sorun şöyle de ortaya konabilir : Kırmızı, pencere, ateş, acı, kalem, masa, yazı yazmak, rüya görmek... kavramlarının yerini daima şaşırarak kullanmak, fakat yine de bu

kavramların ifade ettiği doğru anlamı anlayarak düşünmek olası mıdır?!

Bu kavramlara sahip olmanın gereği, bir durum içinde yer almanın, insanlar arasında paylaşılan yeteneklerle davranmanın gereğine işaret ederken, Descartes'ın düşünme varsayımı bedenin davranışlarının ve çevresinin düşünmeyle tam olumsal ilişki içinde olduğu görüşünü öne çıkarıyor!

Kavramın kullanımı, uygulandığı yerde insanın başka insanların da paylaştığı tanıma, anımsama tepkilerini göstermesini içinde taşıyor ve bu kullanımın sonuçları, oyunda bir hareketin veya hamlenin başka hareketlere yol açması veya onlara karşılık olması misali dil oyununda/yaşamın içinde sürdürülüyor.

Descartes'ın metot kuşkusunun tam da burada söz konusu oyunun kuralları ile bağdaşmayan bir düşünme varsayımı ile karşımıza çıktığını; bedeninden ve çevresinden kuşku duymasının düşünmenin varlığına tanıklık etmek bir yana, düşünmenin içinde yer aldığı ve ona mantıksal imkan olan oyunun kurallarıyla çelişik, kendi kendisini ortadan kaldıran bir hareket/hamle oluşturduğunu söylemek istiyorum.

Descartes'ın rüya yanılsamasına işaret ederek, gerçeği yanılmadan ayırdederken kullandığımız bütün ölçütler üzerine 'Bazan olan her zaman olabilir.' mantık stratejisiyle yayılan metot kuşkusu, dilde kural olanla bazen olana yer değiştirtmek isteyen bir hareket olarak karşımıza çıkıyor. Giderek metot kuşkusu altında bazen olanın her zaman olabildiği durumu sanki düşünmüş gibi örneklere işaret ediyor. Ne ki bu örnekler geçerli anlamlarını ancak yanılmanın bazen olduğu, yanılmayı gerçek durumdan ayırdettiğimiz ölçütlerin kural olma özelliklerini korudukları dil durumunda ifade ediyor. Tersi durumda, örneğin bedenin kavramın düşünülmesiyle birlikte giden normal davranışında kural dışı değişiklikler tasarlayarak düşünme denemeleri yaptığımızda bu değişikliğin artık kavramı anlamlı olarak düşünmeyi de ortadan kaldırdığını görüyoruz.

> Bir oyun sınır durumlara izin verir - bir kural bazı kural dışı hallere. Fakat kural dışı ve kural oyunu bozmaksızın yer değiştiremez. (Wittgenstein, Remarks on the Phil. of Psychology, Vol. II, 145.)

Yanılsamanın kural olduğu bir dili/dünyayı kullandığımız dile dayanarak tasarlayabilir miyiz?! Bu durum hâlâ rüyayla gerçek ayrımı içinde konuşmamıza izin verir mi?!

> "Bazen olan her zaman olabilir." - Bu ne tür bir önermedir? Şunun gibi : "F(a)" anlamlıysa "XF(x)" de anlamlıdır.
>
> "Bir oyunda birinin yanlış bir hareket yapması mümkünse, o zaman her oyunda herkesin sadece yanlış hareketler yapması mümkün olabilir." - Böylece ifademizin mantığını yanlış anlama, kelimeleri kullanışımızın hesabını yanlış olarak verme eğiliminin etkisi altındayız burada.
>
> Emirlere bazen uyulmaz. Fakat hiçbir emre *hiçbir zaman* uyulmaması nasıl olurdu? 'Emir' kavramı amacını yitirirdi. (Wittgenstein, Phil. Inv., 345.)

Descartes metot kuşkusuyla dilde kural dışı olana, bazen olana her zaman olabilirmiş gibi muamele ederken kuşkusuz burada düşünmesinin içinde olduğu çıkmazın, varsayımlarının olanaksızlığının farkında değildi. Böylece düşünmesinin içinde olduğu durum, pergel ve cetvel yardımıyla bir açıyı üç eşit parçaya bölmeye çalışan insanın durumuna bir benzerlik gösteriyor. Fakat düşünmenin gerçekliğini araştırırken ve keşfettiğini sandığı yerde neden ona uzak, gerçek dışı varsayımlara takıldığını görmemiz, düşünmeyi ya da insan zihnini kavramların dilde temsiline esas olan yönüyle ve çevresiyle tanımanın engellerini keşfetmemiz için bir olanak oluşturuyor.

Örneğin, burada Descartes'ın epistemolojisinin dilin dünyayla ilişkisi hakkında, kavramları zihnin algılarının adı gibi düşünen bir zihin ve dil anlayışına yaslandığı belli oluyor. Sanki kırmızı, ateş, pencere, koltuk, masa, ağaç, acı sözlerinin anlamını zihnin tanıdığını, sonra onlara ad vererek onlardan söz ettiğimizi, onları dilde temsil ettiğimizi düşünüyor.

> Nesneleri adlandırıyoruz, sonra konuşmada onlardan söz edebiliyoruz. Yaptığımız ikinci iş sanki sadece ad vermekle verilmiş gibi. (Wittgenstein, Phil. Inv., 27.)

Kavramları zihnin algılarını gösteren imler olarak düşününce, imin kullanımının daima yanlış olmasına karşılık zihnin tanıdığı anlamı bu değişikliğin etkilemeyeceği görüşünü doğal olarak benimsiyor. İnsanın duygularını, düşüncelerini gizlemek üzere farklı davranışlar seçebilmesini, farklı adlandırmalar kullanabilmesini zihnin algılarıyla kavramlar arasında varsaydığı adlandırma işlemini doğrulayan örnekler olarak görmeye başlıyor.

Oysa bu örnekler, kavramları dilde kullanmayı öğrenmeden önce ifade ettiği anlamı, gösterdiği nesneyi algılayan, algılarını adlandıran ve bu adları kavram olarak dilde kullanan, yer kaplamadan düşünen bir zihnin (res cogitans) işlemlerine tanıklık etmiyor. Tersine göstermeye çalıştığım gibi kavramın kullanıldığı öğrenildiği koşullarda, kelimenin kullanımıyla birlikte giden normal insan davranışlarında veya kullanımın normal çevresinde değişiklik tasarlayarak yaptığımız düşünme denemeleri bu değişikliğin kavramın alışıldık anlamını değiştirdiğini veya ortadan kaldırdığını gösteriyor.

> Bütün bedenimin geriye sadece tek bir göz yuvarlağım kalmak üzere ortadan kalktığı bir durum düşünelim. Gözün görme yeteneğini taşımaya devam ettiğini varsayarak belli pozisyonda hareketsiz olarak yerleştirildiğini varsayalım. Dünya bana nasıl görünecekti? Kendimin hiçbir kısmını algılamam mümkün olmayacaktı, göz yuvarlağımın da benim için saydam olduğunu varsayarak kendimi aynada da göremeyecektim. Bu noktada ortaya çıkan bir soru : Kendi yerimi görüş alanım aracılığıyla belirleyebilir miydim? 'Kendi yerini belirleme' burada elbette sadece görüş uzamı için özel bir yapı kurmak anlamına geliyor. (Wittgenstein, Phil. Remarks, 72.)

Wittgenstein'ın bu ilginç düşünme denemesi, kavramların algılarla ilişkisinde sadece insan bedeninin algının yapılanmasındaki mantıksal rolünü, Descartes'ın zihnin algılarıyla bedenin konumu/çevresi/davranışı arasında tam olumsal ilişki varsayımına karşı mantıksal bir ilişkiyi öne çıkarmakla kalmıyor; fakat 'zihnin algıları' varsayımında gizli zihne özel algı / anlam varsayımına da yöneliyor.

İnsan zihninin kendi gerçekliğini tanıması/keşfetmesi burada söz konusu bütün engellerin aşılmasının anahtarını oluşturuyor. Öte yandan, zihne özel duyumlar, duygular, algılar... varsayımları da düşünen, kendi zihninin dünyayla ilişkisini anlamak isteyen insanın zihninden ortaya çıkıyor; anlamak isteyen, araştıran insanın düşüncelerinin coğrafyasında bazen farkında olduğu, bazen olmadığı yol kayıplarını, giderek kendi düşünce coğrafyamıza karışan yol kayıplarını ifade ediyor.

II

Düşünce/kavram nedir? Bu sorunun yanıtlanmasında temel zorluk belki dili, kavramları alet olarak kullanmayı öğrenmiş olmamızdan kaynaklanıyor. Örneğin bütünü parçalarından kurmayı öğreniyoruz ve bu tekniği kullanıyoruz. Bu düşünme tekniğinin düşüncemizi ifade eden tümcelere uygulanması sonucu özne ve yüklem kavramlarına sahibiz ve bu kavramların dünyadaki karşılıkları olarak nesne ve özelliklerinden veya felsefe dilinde töz ve niteliklerinden söz eden kavramlarımız var. Öte yandan kavram nedir? sorusunu yanıtlamaya çalışıyoruz, fakat yanıtımız kısır bir döngü içinde görünüyor : Düşünce/kavram nedir? sorusunu aydınlatacak yerde, töz, nitelik vb. yeni kavramları ve bu yeni kavramların ontik varsayımlarını açıklamanın içine taşıyor. Böylece bu ontik varsayımları sorgulamak isterken baştaki sorumuzdan uzaklaşıyoruz. Öte yandan özne ve yüklem kavramlarının nesne/töz ve nitelik varsayımlarını doğurması kavramları ifade ettikleri anlamın adı gibi düşünmenin bütün yanlışlıklarını içinde taşıyor.

Görüldüğü gibi gerçek bir dil felsefesi düşünce nedir? sorusuyla birlikte düşünme, tanıma, algılama nedir sorularına yanıt olabilecek olguların açıklıkla tanınmasını ve tasvirini gerektiriyor. Öte yandan burada sözkonusu kavram/düşünce nedir? sorumuza yanıt olacak kavramları temsil eden insan durumlarını tanıyıp göz önüne koymaktan da insanı dilden edindiği düşünme, kavramları kullanma alışkanlıkları alıkoyuyor. Örneğin kavramları kullanarak düşüncelerimizi temsil etmemiz veya nesneleri göstermemiz, onları ifade ettiği anlamın adı gibi tasarlayan zihin ve algılama varsayımlarını besliyor. Bütünü parçalarından kurma (analiz) tekniğinin getirdiği düşünme alışkanlığı da düşünceyi kendisi olmadığı yerde, bellekte, bellek alışkanlıklarının onu kullanmaya alıştığı biçime uygun olarak analiz ediyor. Örneğin, nesneleri algılayan, algılarına ad veren zihin açıklamasının, açıklamaya zihin ve algı sözleriyle kattığı yeni ontik varsayımlar bir

yana, tanındığı varsayılan kalem, pencere, masa, kırmızı vb. kavramsal ayrılıkları ifade eden/kavrayan bir açıklama olmak yerine onları tanımış, kullanmayı öğrenmiş zihnin alışkanlıklarını temel alan ve onu tekrar eden sözde (pseudo) bir açıklama olmasının nedeni budur. Yine zihne özel, başkalarının zihnine kapalı kendi kendimin farkında olduğu düşünceler, duygular, duyumlar varsayımının ardında zihni temsil eden insan durumlarının kavranmış olması yerine, belleğin alışkanlıklarının bu yanılsamayı yarattığı gösterilebilir.

Böylece bilgiyle ilişkide, onun kesinliğiyle/doğruluğuyla ilişkide önce kavramlarla ilişkimizin, kavramların bizi dünyaya ve dünyayı bize gönderen/temsil eden ilişkinin kavranması, kendisi de bir kavram olan kesinliğe, bilgi ve inançlarımıza temel olan kesinliğe yaklaşım için bir yöntem olarak görünüyor. Descartes'ın en güvenilir olan doğruluk inanışlarımızı askıya almak isteyen metot kuşkusunun, *kavramlarla düşünmenin kurallarıyla* bağdaşmayan, bu nedenle doğruluk/kesinlik inanışının ifade bulduğu duruma yabancı, giderek kendi kendisini ortadan kaldıran bir düşünme ve kuşku ileri sürdüğünü yukarda göstermeye çalıştım. Bu durum elbette doğruluk inanışlarımızın bazılarının zihnin apaçık olarak kavradığı kesin doğruluklar hakkında olduğu anlamına gelmiyor. Belki apaçık kavranması gereken, zihnin apaçık kavradığı doğruluklardan sözettiğimiz zaman burada sözkonusu apaçıklığa/kesinliğe temel olan koşulların/ölçütlerin kavranmasıdır. Gerçekten, dış dünyanın varlığını kanıtlamanın bir yöntemi olarak ellerini ileri süren, onların varlığına, buradaki kesinliğe işaret eden Moore'un[1] tartışmasında Wittgenstein'ın gördüğü temel sorun,[2] kesinlik kavramını temsil eden insan zihninin ve koşullarının bu örnekle kavranmış olmamasıyla; bu eksikliğin dış dünyanın varlığı sorunuyla birleşen sonuçlarıyla ilgilidir.

(1) G. E. Moore, "Proof of an External Wold", *Proceeding of the British Academy*, 1939.

(2) Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, 1969.

Aral, Vecdi (1992). "Mutluluk ve Sanat." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 43-47.

MUTLULUK ve SANAT

Prof. Dr. Vecdi Aral

I-Mutluluk ve değerler

> Tanınmış yazar William S. BURROUGHS son zamanlarda kendisi ile yapılan bir röportajda, "Bence mutluluk, işlevin, amacın ve çelişkinin yan ürünüdür, mutluluğu sırf mutluluk olarak arayanlar, savaşsız bir zafer aramaktadırlar" demiştir(1).

Mutluluk, benimsediğimiz bir tanıma göre, gerçekleşmesi anlamlı etkinlik ve etkileşimle ulaşılabilecek bir ideal olan yetkin bir doyum durumu, arzu ve isteklerin tümüyle giderilmesidir(2).

Bu tanımdan ilk anlaşılan, mutluluğun insan için erişilmesi gereken bir ideal olduğudur;

> Kim mutlu değilse onu elde etmek için her zahmete katlanmalıdır (Epikür; Menoikesus'a Mektup)(3).

Ve yine anlaşılıyor ki, görünüşü bakımından mutluluk bir hoşnutluk ve haz durumudur. Nitekim Epikür,

> Aslında ne yapıyor ve ediyorsak hepsi acı çekmemek ve korkuya uğramamak içindir. Bu duruma bir kere eriştik mi artık ruhumuzdaki bütün fırtınalar diner; çünkü canlı varlık artık ne kendinde eksik olanı, ne de beden ve ruhun rahatını tam bir hale getirecek başka bir şeyi aramak zorundadır... Bu sebeple şunu iddia ederim ki haz, mutlu bir hayatın başı ve sonudur,

der(4) ve ekler:

---

(1) Buscaglia, s.32.
(2) Schmidt, s.205 "Glück" terimi.
(3) Epikür, s.33.
(4) Epikür, s. 36.

> Yarınına hâkim olmıyan sen de tutar, zevki hep ileriye atarsın! Ömür beklemekle geçip gider, çoğumuz da hayatında hiç vakit bulamadan ölüp gider(5).

Mutluluk bir haz durumudur, doğru! Ancak, bu haz durumu insanın kendi eylemi ile elde edebileceği bir durumdur; yoksa, ona bu hazır bir biçimde verilmiş değildir. İnsanın doğuştan getirdiği ve sahip olduğu yalnızca eylem ve etkinliğidir. İnsanın bu devinim yeteneğidir ki işte, mutluluğa ulaşmasını olanaklı kılmakta, mutluluğun varlık koşulunu oluşturmaktadır.

Diğer yandan bütün canlıların ve böylece onların devinimlerinin, davranışlarının özü ve temel amacı da varlığını korumak ve geliştirmektir. Her canlı, varlığını koruma ve yaşama uyum sağlama dürtüsünün etkisi altında bulunur. Bunun için de yaşama ters düşen ve onu zorlaştıran güçlerin yenilmesi, altedilmesi gerekmektedir. Buna yönelik çaba ise, yaşama düşman bu güçlere karşı koymayı sağlayacak bir biçimde tamamlanma, gelişme ve yetkinleşme olarak görünür.

Buna göre, her canlı gibi insan da gelişmiş bir insan, tam bir insan olma hedefine yöneliktir, varlığını geliştirip yetkinleştirmek durumundadır. O halde, insanın ihtiyacını gideren her şey bir değer olduğuna ve yaşamda ancak değerli olanı yapacağımıza göre "insan olma"en yüksek bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. İçimizdeki ses de aynen böyle seslenmektedir:

> Werde, der du bist! Suche ein Mensch zu werden! Verwirkliche alles Hohe und Grosse, alles Gute und Göttliche in dir! Das bist du dir selbst und deinem Leben schuldig(6).
>
> (Kendin ol! Bir insan olmaya çalış! İçindeki bütün yüksek ve büyük, tüm iyi ve Tanrısal olanı gerçekleştir! Bunu bizzat kendine ve yaşamına borçlusun).

Şimdi bu sesin içeriğine bakarsak, insan (yetkin bir insan) olmanın yalnızca bedensel yaşamın yetkinleşmesi anlamını taşımadığı da anlaşılmaktadır. Nitekim burada yüksek ve büyük, iyi ve Tanrısal ne varsa onların gerçekleştirilmesinden söz edilmektedir. Öyleyse insan varlığının gerçekleşmesi ve yetkinleşmesi demek, bedensel yaşam taşıyıcı(elemanter) değerini korumakla birlikte, tinsel yaşamın gelişip açılması demektir. Gerçekten insan, esas ben'ini(kendini) oluşturan tinsel bir yana sahiptir ve bu yüksek tinsel yaşam da gelişip açılmak ihtiyacındadır. İşte bu ihtiyacı karşılayacak olan, yüksek tinsel değerler'dir. Çünkü insanın bu yanını bu tür değerler oluşturur. Bu yüzden insanın tinsel yanının gelişmesinin bu yüksek değerleri içten kabullenmesine bağlı olduğunu, insan olmanın da ancak böylece gerçekleşebileceğini kolaylıkla söyleyebiliriz(7).

---

(5) Epikür, s. 65.

(6) Hessen SL, s. 22; ayrıca bkz. s. 23.

(7) Aral HFT, s. 81; Aral TAY, s. 80.

Burada asıl vurgulanması gereken, insan olma (kişilik) ile mutluluk arasındaki bağdır. Canlılarda varlığın korunması, ihtiyaçların giderilmesiyle olanaklıdır. Bunun için de tamamlanma ve yetkinleşme zorunludur. Yaşamla, onun çıkardığı güçlüklerle başa çıkabilmek buna bağlıdır. Bu ise, baştaki tanımda belirtilen doyum durumunu deyimler. İşte böylece insanda yetkinleşme kişiliğin kazanılması anlamına geldiğine göre, kişilik ile mutluluk arasındaki doğrudan bağın gerçekliği konusunda hiç bir kuşku kalmamaktadır. İnsan ancak içten gelişip zenginleştiğinde kendini derin bir biçimde mutlu duyumsamaktadır. Öyleyse insan oğlunun duyacağı en büyük haz daha çok, insan olmasında gizlidir; içini değerlerle doldurmasında yatmaktadır. Nitekim mutluluk tanımındaki "anlamlı etkinlik ve etkileşim" deyimi buna işaret etmektedir; çünkü anlam kavramı değer kavramını içerir ve onu gerektirir.

II - Sanat ve değer

Sanat ve sanatsal yaşam bir algılama durumundan kaynaklanır. Böylece sanatsal yaşantı bir kimsenin güzel dediğimiz bir nesne ile ilişkiye girmesi, onu algılaması durumunda meydana gelir. Bu algılama ve kavrama, bir tutum alma, bir davranıştır. Ancak, sanatsal yaşantıdaki davranış, diğer davranış ve tutum almalardan bizde hoşlanma ve haz duygusunu yaratmakla ayrılır. Bu düşünceyi TUNALI'nın verdiği örnekle somutlaştırmak yerinde olur:

> Bir portakal bahçesine giren bir kimse, eğer ağaçların ne tür portakal ağaçları olduğu sorusu ile bahçeye bakarsa, aldığı tavır pratik-ekonomik bir tavır olur. Ama başka biri çıkar da aynı portakal bahçesini salt bir renk harmonisi olarak görür ve yalnızca hoşlanarak, haz duyarak bahçeyi seyrederse, böyle bir tavır estetik tavır olmuş olur(8).

Nedir ki, burada sözü edilen hoşlanma ve haz yüzeysel, vital alandan(beden ve ruh alanından) gelen bir haz değildir; bu haz bizde derin bir etki meydana getiren bir hoşlanmadır. Çünkü sanatsal yaşantı edilgin bir yaşantı değildir. Bu yüzden söz konusu olan haz, hayvanda da bulunan vital hazda olduğu gibi sırf bir uyarım etkisi ile oluşan bir tepki değildir.

> Eğer soğuktan gelip, ısıtılmış bir odaya girilirse, bu hoşa gider, zevk verir. Bunun için, sıcak ve soğuk arasındaki karşıtlığın özel bir şekilde kavranması gerekmez; bu *karşıtlığın kendisinden* değil, *karşıtlık yüzünden* duyulan bir zevktir(9).

Şimdi, güzel dediğimiz nesne bizde derin etkisi olan bir haz meydana getiriyorsa,

---

(8) Tunalı, s. 37.

(9) Geiger, s. 63/64.

bu hazzın kaynağının psikolojik yanımızı aşan daha derin bir yanımız olması ve o nesnede de bu yanımıza karşılık olan özelliklerin bulunması gerekir. Gerçekten de bir sanat yapıtı karşısında duyulan haz, tinsel yanımızdan (değerlerden) gelen bir hoşlanma olduğu gibi, o yapıtı böylece sanat yapıtı niteliğine sokan da, tinsel yanımızda karşılığını bulan değer özelliğidir. Bu değer ise güzelin değeri, estetik değerdir.

Böylece sanat estetik değerin yansıtılması, onun yaşanması da estetik değerin algılanması olmaktadır. Bunun için sanatsal yaşantıya estetik yaşantı demek daha yerinde olur. Çünkü estetik değer tinsel (yüksek) bir değer olmakla, diğer tinsel değerlerin yaşanmasında olduğu gibi, sanatsal yaşantıya bir kendiliğindenlik, bir yükseklik ve yücelik kazandırır.

Bir kez bir sanat yapıtının ve sanatsal yaşantının amacı, bizzat kendisidir. Nitekim teknik yapıtlar salt pratik amaçlara hizmet eder; insanın yaşam koşullarını iyileştirmeye yönelir. Sanat yapıtında ise, tüm yarar ve amaç bağlantıları dışlanır. O, insanın dış varlığını geliştirmeyi değil, onun iç yaşamını verimli kılmayı ve zenginleştirmeyi ister; insanın tinsel yanına, ruhunun derin katmanına (estetik değer duygusunun gelişmesine) yönelir. Estetik yaşantıda amaç estetik duygunun dışında belli duygu içerikleri ve yaşantıları kazanmak da değildir. O başkaca bir değere araç olmaktan ötürü değil, kendiliğinden bir değerdir, değerini kendi içinde taşır(10).

Diğer yandan, yine estetik değeri yansıtmasından ötürü, sanatsal yaşantı tek tek bireylerin keyfi yaşantılarından bağımsızdır. O birey üstü bir şeyin, kendini bireye sunan, onun tarafından onanmayı bekleyen bir şeyin algılanması, yaşanmasıdır(11).

III - Sonuç

Ortaya çıkıyor ki, tümüyle sanat ve sanatsal yaşam insanın mutluluğunun bir boyutunu oluşturmakta, sanat yoluyla insan mutluluk verici yaşantılara sahip olmaktadır. Çünkü, yukarda açıklandığı üzere, mutluluk yüksek değerlerle ilgilidir, onların kendilerini algılayan kişiye geri yansımasından ibarettir.

Bu nedenledir ki, estetik yaşantının bizde meydana getirdiği derin haz, mutlulukla özdeştir, aynı anlama gelir. Bu yaşam ve yaşantıda aranan şey haz değil, mutluluktur. Gerçi estetik yaşantıda psikolojik anlamda haz öğesinin rolü büyüktür(12); oysa bu öğenin diğer değerlerin, özellikle ahlâki değerlerin yaşanmasında ve onun sağladığı mutlulukta varlığı düşünülemez; tam tersine vicdanımız çok kez ondan vazgeçmeyi, yüksek değerler uğruna bir çok sıkıntılara katlanmamızı buyurur. Fakat bu durum, sanatsal yaşamdan alınan hazzın tek tek olayların yaratacağı gelip geçici hoşlanmadan ibaret olaca-

(10) Hessen WL, s. 230,242,243; Geiger, s. 46.
(11) Hessen WL, s. 231; ayrıca bkz. Aral TAY, s. 59 vd.
(12) Geiger, s. 67.

ğı anlamına gelmez. Burada söz konusu olan, kişiliğe bağlı, ben'in bütünü ile ilgili, ruhu denge ve yüceliğe kavuşturan, tüm kişilikle ilgili bir yaşantıdır. Bu yaşantıda insan estetik değer tarafından içten yakalanır, bir iç zenginliğini, yüce bir şeyi yaşar; tin (anlam) dünyası ile ilişkiye geçmekte, güzelin iyi ve kutsal olanla birleştiği bu dünyada yetkinliğin ve sonsuzluğun nefesini duyumsar(13).

KAYNAKÇA

ARAL, Vecdi - Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, Filiz Kitabevi, İst. 1983(Metinde "Aral HFT" olarak gösterilmiştir).

ARAL, Vecdi - Toplum ve Adaletli Yaşam, Sorumluluk ve Kişiliğin Kazanılması, Filiz Kitabevi, İst. 1988(Metinde "Aral TAY" olarak gösterilmiştir).

BUSCAGLİA, Leo - 9 Numaralı Otobüsle Cennet'e, Bir Sevgi Yolculuğu(Çev. Belkıs Çorakçı), İnkılâp Kitabevi, İst. 1987.

EPİKÜR - Mektuplar ve Maksimler (Çev. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İst. 1962.

GEİGER, Moritz - Estetik Anlayış (Çev. Tomris Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi, İst. 1985.

HESSEN, Johannes - Der Sinn des Lebens, Münster/Westfallen 1955 (Metinde "Hessen SL" olarak gösterilmiştir).

HESSEN, Johannes - Lehrbuch der Philosophie, Zweiter Band Wertlehre, 2. Auflage, München-Basel 1959 (Metinde "Hessen WL" olarak gösterilmiştir).

SCHMİDT, Heinrich - Philosophisches Wörterbuch, siebzehnte Auflage, Stuttgart 1965.

TUNALI, İsmail - Estetik, Cem Yayınevi, İst. 1984.

(13) Hessen WL, s. 241.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1992). "Locke'u Yeniden Ele Almak." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 48-60.

LOCKE'U YENİDEN ELE ALMAK

Vehbi Hacıkadiroğlu

1- Tasarımcı felsefeye başlıca karşı çıkmalar.

Locke hemen bütün felsefi düşüncelerini *An Essay Concerning Human Understanding* adlı kitabında ortaya attığına ve bu kitap da, yayımlanmasından beri geçen üç yüzyıl boyunca felsefecilerin ilgisinden uzakta kalmadığına göre günümüzde Locke'un yeniden ele alınmasından söz edilmesi şaşırtıcı görülebilir. Ancak, bu yazımda değişik örnekleriyle göstermeye çalışacağım gibi, felsefe tarihi boyunca Locke kadar yanlış ya da az anlaşılan ikinci bir büyük düşünür bulmak da kolay değildir. Nitekim *The Encyclopedia of Philosophy*'nin (1972 basım) Locke maddesinde "Locke'un İngiltere ve Amerika'da düşünceye etkisi hiç bir zaman azalmamıştır ve şimdi bile *Deneme*'ye ilgide yeni bir canlanma görülüyor" denilerek Locke'a karşı ilginin yeniden artmakta olduğu belirtiliyor. Bu durumda, *Deneme*'nin Türkçeye çevrilmesindeki büyük gecikmeye karşın, onun, tam da ona yeni bir ilginin gösterilmeye başladığı bu günlerde çevrilmiş olması Türkiye'de felsefenin gelişmesi açısından belki de mutlu bir rastlantı sayılabilir.

Locke'un tasarımcı felsefesi konusunda günümüzde de sürmekte olan haksız tutumu göstermek üzere bu yazıda üç yazardan örnekler alacağım. Bunlardan biri *Deneme*'nin Türkçeye çevrilen baskısının editörü olan A. D. Woozley'dir. Kitaba yalnızca önsöz yazmakla kalmayıp, Locke'un düzensiz çalışması yüzünden kitapta pek çok rastlanan yinelemeleri ayıklayarak onu kullanışlı bir oyluma da indirmiş olan Woozley'nin Locke felsefesinin günümüzdeki uzmanlarından biri sayılabileceğini sanıyorum. Yazılarından örnekler vereceğim öteki yazarlar da yukarda sözü geçen Ansiklopedide Locke maddesini yazan J. G. Clapp ile "Tasarımcı gerçekçilik" ve "Hume" maddelerini yazan R. J. Hirst'tür. Böylece, bu üç yazardan alacağımız görüşlerin, hiç olmazsa kalın çizgileriyle, günümüzün geçerli felsefesinin Locke'un tasarımcı felsefesiyle ilgili görüşlerini özetlediği söylenebilir. Woozley'nin görüşlerini *Deneme*'ye yazdığı önsözden, öteki iki yazarın görüşlerini de Ansiklopedinin ilgili maddelerinde yazdıklarından alacağım.

Tasarımcı felsefeye göre kendi özel duyumlarımız dışında hiçbir şeyin dolaysız olarak bilincine varamayız. Locke "Zihnin kendi içinde algıladığı ya da algının, düşüncenin

ya da anlığın dolaysız nesnesi olan her şeye" 'ide' adını verdiğine göre (II, viii, 8) dolaysız olarak bilebildiğimiz şeyler yalnızca kendi idelerimizle onlar arasındaki değişik türden bağıntılar ve yine zihnimizin kendi ideleri üzerinde yaptığı işlemlerle ortaya çıkan başka türden idelerdir. Bu, düşüncelerimizin yalnızca zihnimizdeki tasarımlarla ilgili olduğu anlamına gelir. Locke bununla birlikte dış dünyanın varoluşunu da açıkça kabul ettiği için onun felsefesinin tasarımsal gerçekçi olduğu kabul edilir.

Ancak Locke'tan hemen sonra Berkeley tasarımcı felsefeye göre 'varolma'nın 'algılanma' olduğunu (esse est percipi) yani dış dünyanın nesnelerinin ancak algılandıkları zaman varolduklarını öne sürmüştür. Böylece Berkeley'e göre Tanrının sürekli algısı olmasaydı dış dünyanın nesnelerinin sürekli varoluşunu kabul etmek olanaksız olurdu. Bu, Locke'un felsefesinin, ya da en azından tasarımcı felsefenin, dış dünyanın varoluşunu kanıtlayamadığı anlamına gelir. Nitekim Hirst şöyle diyor:

> Eğer (tasarımcı gerçekçiliğin) öne sürdüğü gibi algımız zihinsel idelerin ya da duyguların bilincine varmakla kesin biçimde sınırlanmışsa duyularımızın çemberini nasıl kırıp da dış nesneleri gözlemleyebileceğimizi anlamak zordur.

Ancak günümüzde düşünürler genellikle Locke'un dış dünyayı yadsıdığını değil de onun felsefesinin tam bir tasarımcı felsefe olmadığını kabul etmeyi yeğlemektedirler. Nitekim Woozley Locke'un felsefesinden geleneksel olarak çıkarılan iki sonucun doğru olmadığını öne sürüyor:

> Birincisi, Locke'un, bir yandan bütün insan deney ve bilgisinin kendisiyle sınırlı olduğu ideler dünyasına, bir yandan da buna bir tür nedensellikle bağlı olan büsbütün ayrı bir zihin-dışı dünyaya inanmış bir epistemolojik ikici olduğu... ikincisi de, onun, bizim zihinden bağımsız dünyadaki hiç bir şeyi gözlemleyemediğimiz ve onun üzerine bildiğimiz her şeyi ancak erişebildiğimiz biricik şeyler olan vekil-ideleri inceleme yoluyla bildiğimiz biçimindeki kaba bir tasarımsal algı kuramını savunduğu biçimindeki sonuçtur.

Woozley'e göre Locke'un ideler görüşü buysa buna yapılacak karşı çıkmalar öylesine ilkel, öylesine açıktır ki bunları göstermek için bir Berkeley gerekli değildir. Yani Woozley de tasarımcı felsefe konusunda Berkeley'in görüşünü kabul etmekte fakat Locke'un felsefesinin tam bir tasarımcı felsefe olmadığını öne sürmektedir. Burada dikkati çeken nokta Woozley'nin, Locke'un geleneksel yorumuna karşı çıkmakla birlikte, bu yorumun nasıl olması gerektiğini açıklayamamış olduğudur. Gerçekte böyle bir açıklama kolay değildir. Çünkü Locke tam da onun geleneksel yorum diyerek karşı çıktığı görüşleri ileri sürmüştür ve Locke'un algı kuramı da onun "kaba bir tasarımsal algı kuramı" olarak nitelediği kuramdır.

Buna göre, eğer Locke'un gerçekçi bir filozof olduğu kabul ediliyorsa, ki bu genellikle kabul edilmektedir, onun algılama kuramı birtakım zorlamalara uğratılmadan ol-

duğu biçimiyle kabul edilip, zihnimizin kendi tasarımlarımızın dışında hiç bir şeyle doğrudan ilişki kuramadığı belirtildikten sonra, bu koşullar altında bile dış dünyanın bilgisini (doğal olarak bu dolaylı yoldan edinilen bir bilgi olacaktır) elde edebileceğimizin gösterilmesi gerekir. Bunun olanaklı olduğunu kanıtlamaya girişmeden önce tasarımcı felsefeye göre algılamanın nasıl ortaya çıktığını kısaca gözden geçirelim.

2. Tasarımcı felsefede algılama.

Aydınlık bir odada bir masanın üstünde kırmızı bir boncuk bulunduğunu varsayalım. Boncuğun görülmesini sağlayan gün ışığı değişik dalga boyundaki ışınlardan hepsini birlikte içerdiğinden ışığın kendisi beyaz görünür. Işık boncuğa vurunca belli bir dalga boyu dışındaki ışınları boncuk emer ve yalnızca tek bir türden bir ışını yansıtır. Boncuğun yansıttığı özel ışın bedenimizin ışığa karşı duyarlı bölgesi olan gözlerimizi özel biçimde etkiler, gözlerdeki etkilenimin haberi beyne gider ve zihnimiz bu özel türden ışının özel etkisini değerlendirerek bir kırmızı imge ortaya koyar. Doğal olarak boncuğun sınırları dışında kalan yerler başka türden ışınlar yansıttıklarından zihin yalnızca boncuğun sınırlarını oluşturan dairenin (nesnelerin sınırlarının oluşturduğu kapalı çizgiye 'kılık' adını veriyoruz) yani nesnenin kılığının içine düşen alanı çevresinden ayrı renkte kırmızı bir daire olarak ortaya koyar ve bu imgenin ortaya çıkması işine de 'görme' denir.

Buradan da anlaşıldığına göre zihnimiz, bir görme olayında, yalnızca gözümüze değen ışınların bizde yarattığı duyumla ilişki içindedir. Nesnenin kendisiyle zihnimizin doğrudan bir ilişkisi yoktur. Ses, koku, tat ve dokunma duyumlarında da (ağrı ya da acı ve sıcaklık duyumları da dokunma duyumunun birer biçimidir) her zaman bedenimizin belli dokunma türlerine karşı duyarlı olan bir bölgesine (dolaysız dokunmaya karşı bedenimizin her yanı duyarlıdır) bir şeyler dokunmakta ve bu dokunmaların etkisiyle zihnimizde renk, ses, koku, tat ve dokunma duyumları ortaya çıkmaktadır. Dış dünyayı tanımanın da bu duyumlardan yararlanmanın dışında başka bir yolu yoktur.

Buraya dek söylediklerimizin bilimsel gerçekleri belirttiğini hemen bütün düşünürler kabul etmektedir. Nitekim Hirst de yukardaki karşı çıkmasını yapmadan önce tasarımsal felsefenin değerlerinden birinin onun bilimselliği olduğunu belirtmiştir. Burada anlaşılmaz görünen durum, örneğin göze bir takım ışınların dokunduğu haberinin zihne ulaşmasıyla birlikte zihinde nasıl olup da bir kırmızı renk duyumunun ya da imgesinin ortaya çıktığıdır. Ses duyumunda da kulak zarında bir takım titreşimlerin ortaya çıktığı haberinin beyne ulaşmasıyla birlikte bir ses duyumu ortaya çıkmakta, kısacası beş duyumumuz için de bunlara benzer olaylar olmaktadır ki bu olayların açıklanmasının kolay olmadığı doğrudur. Fakat bu türden olayların açıklanmasının yalnızca Locke'a değil, felsefeye de düşmediği, bunların bilimsel konular sayılması gerektiği açıktır. Gerçekte bu, milyarlarca yıllık bir gelişmenin ürünü olan canlı varlıkların bedenlerinin, varoluşlarını sürdürebilmek amacıyla dış dünyadaki değişmeleri değerlendirmek üzere ka-

zandıkları yetilerin belki en inanılmazı da değildir.

Yine algılama aşamasında öne sürülen karşı çıkmalardan bir başkasını da Hirst şöyle dile getiriyor:

> Tasarımcı gerçekçilik iç-çelişkili değilse bile, o, algılamanın açıklanması yönünde bir girişim olarak görüldüğünde döngüsellik saldırısına açıktır. Bu kuram yalnızca, olağan olarak anlaşılan biçimiyle bir yüz yüze gelme olarak görülen algıyı kişinin dışından içine taşımış oluyor: dışsal nesnelerin algılanması şimdi de onların öznel kopyalarının algılanması olarak ortaya konmaktadır, çünkü biz fotograf ve televizyondaki resimleri de kırları gördüğümüz gibi görürüz.

Bu da gösteriyor ki içlerinde Hirst'ün de bulunduğu kimi düşünürler, görme olayında, zihnimizin önce dışardaki nesnelerin resmini çizip sonra o resmi seyrederek onları gördüğümüzü düşünüyorlar. Bunlar demek istiyorlar ki, karşımızdaki insanı doğrudan doğruya görmemizin olanaksız olduğunu öne süren tasarımcı kuram, zihnimizde ortaya çıktığını kabul ettiği insan resmini doğrudan doğruya görebildiğimizi söyleyerek döngüselliğe düşmektedir. Bu düşünürlerin bu görüşü, bir ressamın önce karşısındaki ormanın resmini yapıp ormanı ya da ağaçları o resme bakarak gördüğünü söylemeye benzeyen tuhaf bir görüştür. Gerçekte görme dediğimiz olay, zihnimizin bir imgeyi oluşturduktan sonra o imgeyi seyretmesiyle değil doğruca imgeyi oluşturmasıyla gerçekleşir. Nitekim şekerin tadına bakan insanın zihninin önce tat duyumunu ortaya koyup sonra onu tattığını ya da bir zil sesi işiten insanın önce zihninde sesi yaratıp sonra o sesi işittiğini söylemenin de bir anlamı olamaz.

3. Karşı çıkmaların yanıtını nedensellikte aramak gerekir.

Şimdi artık dış dünyanın bilgisi konusundaki asıl karşı çıkmanın yanıtlanmasına geçebiliriz. Açıklanamaz olduğu öne sürülen nokta, yalnızca zihnimizde gözlemlediğimiz, ideler, imgeler, tasarımlar ya da renkler, sesler, kokularla v.b. dış dünyada bir takım nesnelerin bulunup bulunmadığını ve eğer gerçekten böyle nesneler varsa bunların nasıl şeyler olması gerektiğini nasıl bilebileceğimizdir. Oysa bunun yanıtı sanıldığı kadar zor değildir. Dış dünyadaki nesneler duyumlarımızın ya da idelerimizin nedenidir ve onların varoluşlarını duyumlarımızın ya da idelerimizin nedeni olarak, nasıl şeyler olduklarını da bizde belli türden duyum ya da ideler uyandıran şeyler olarak, bilebiliriz. Bunun ardından hemen duyum ve idelerimizin birer nedeninin bulunduğunu söyleme hakkını nereden bulduğumuz sorusunun geleceği açıktır. Fakat onun yanıtı da zor değildir. Çünkü bir şeyleri değiştirdiğimiz zaman duyumlarımızın da değiştiğini görüyoruz. Sözgelimi masanın üzerinde bir boncuk bulunduğunu söylediğim zaman, bunu, zihnimde bir boncuk imgesinin ortaya çıkmış olmasına dayanarak söylüyorum. Bu imgenin bir nedeninin bulunduğunu doğrudan doğruya düşünmem olanaksızdır. Fakat

"boncuğu ortadan kaldırma" olarak nitelediğim bir eylemde bulunduğum zaman zihnimdeki imgenin de yok olduğunu görüyorum. Sert bir cisimle vurarak boncuğu parçaladığımda zihnimdeki imgenin de parçaların imgesine dönüştüğünü görüyorum. Boncuk yerine hamurdan yapılmış yuvarlak bir nesne olsaydı, üstüne bir basınç uygulayarak onun kılığını değiştirdikçe zihnimdeki kılık idesinin de değiştiğini görecektim. Bir aynanın karşısında bulunan nesnede değişiklikler yaptığımda aynadaki bir imgede de değişmeler olduğunu görürsem o nesnenin aynadaki imgenin nedeni olduğu sonucuna vardığım gibi, doğal olarak, boncuğun da zihnimdeki imgenin nedeni olduğunu kabul etmem gerekir. Burada önemli olan nokta, bu yoldan boncuk konusunda bilebileceğim şeylerin tümünün, boncuğun zihnimde ürettiği idelerden edindiğim bilgilerin ötesine geçemeyen bir dolaylı bilgi olduğudur.

4. Nedenler eylemlerle yaratılır.

Buna karşı, neden kavramının burada söz ettiğimiz kadar belirgin bir kavram olmadığı öne sürülebilir. Gerçekten, karşımda bulunan boncuk, zihnimde ortaya çıkan boncuk imgesinin nedenlerinden yalnızca biridir. Ortalık aydınlık olmasa yine imge doğmayacağına göre ışık da nedenlerden biri demektir. Bunun gibi, gözümüzün yapısı, gözden beyne giden sinirler ve beynimizin yapısı türünden pek çok şeyler imgenin nedeni olabilir. Öyle ki bir bakıma hiç bir olayın belli bir nedeninin bulunmadığı ve her olayın, ortaya çıktığı andaki evrensel koşulların bir ürünü olduğu söylenebilir. Buradaki 'evrensel' sözcüğünde bir abartma bulunduğunu düşünmemek gerekir. Çünkü en azından, güneşle dünya arasına ayın girmesi gibi bir evrensel olay yüzünden ortalığın kararıp zihnimdeki imgenin yok olacağını düşünebilirim.

Ancak, biz günlük yaşamda, nedeni oluşturan koşullardan çoğunda önemli bir değişikliğin ortaya çıkmayacağını ve belli olaylar üzerinde değişiklik yaparak belli olayların ortaya çıkmasının sağlanabileceğini bildiğimiz için 'neden' adını yalnızca, istediğimiz etkiyi elde etmek için değiştirmeyi gerekli gördüğümüz şeylere veririz. Böylece, zihnimdeki boncuk idesini değiştirmek için boncukta değişiklik yapmanın yeterli olduğunu bildiğimize göre boncuğun imgenin nedeni olduğunu ve burada sözünü ettiğimiz gibi genellikle duyumlarımızın birer nedeninin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Burada, aşırı bir titizlik ürünü sayılsa bile, yine de yeni bir sorunun ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Denilebilir ki, yukarda sıralanan bütün olaylar bir boncuğu ve boncukla ilgili eylemlerin varoluşunu önceden varsaymayı gerektiriyor. Örneğin "boncuğu ortadan kaldırma" adını verdiğim bir eylemde bulunduğumu söylerken, varolduğunu henüz kanıtlamamış olduğum bir boncuktan ve 'ortadan kaldırmak', 'kırmak', 'ezmek' gibi bir takım eylemlerden söz etmiş oluyorum. Bu, henüz dış dünyanın varoluşunu kanıtlamadan dış dünyadaki nesnelerin ve bu nesneler üzerinde uygulanan eylemlerin gerçekliğini kabul etmek yani çözümü aranan sorunu önceden çözülmüş kabul etmek anlamına gelmiyor mu? Bu soruyu yanıtlarken dış dünyanın nesnelerini 'eylemlerimizin nes-

neleri' olarak tanımlamak gerekeceğinden önce eylemlerin gerçekliğinin ne anlama geldiğini açıklamak gerekiyor.

Zihnimdeki boncuk imgesinin yok olması ya da parçalanması, ezilmesi gibi olaylar kendiliğinden gerçekleşseydi bütün bu olayların bir nedeninin bulunduğunu söyleyebilecek durumda olmazdım. Ancak, bütün bu değişmeler benim isteğimle ortaya koyduğum bir takım eylemlerle gerçekleşmiştir. Burada duyum ve-idelerimden başka bir şeyi düşünmem de ondan söz etmem de olanaksız olduğuna göre 'eylem' derken neyi anlatmak istediğim sorulabilir. Bunu yanıtlamak için zihnimdeki boncuk imgesini nasıl yok ettiğimi düşünelim. Önce boncuğu ortadan kaldırmayı *istiyorum*. Yani bende bir *isteme* duyumu ortaya çıkıyor. Sonra elimi uzatıp boncuğu kavrıyor ve oradan uzaklaştırıyorum. Bunları yaptığımı da hep duyumlarımdaki değişmeler aracılığıyla bilebiliyorum. Fakat eylemlerim sırasında ortaya çıkan görsel ve dokunsal duyumlarımın bir özelliği var. Bunların hepsi de bir çaba gösterme ya da *yorulma* duyumuyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Elimi uzatırken belirgin bir yorgunluk duyduğum söylenemese bile bunu bir çok kez yinelediğimde bir yorgunluk duymaya başlayacağımı biliyorum. Bu yüzden elimi uzatırken ortaya çıkan duyumların bir yorgunluk duyumuyla birlikte giden türden duyumlar olduğunu çekinmeden söyleyebilirim. Bütün bunların sonunda boncuğu ortadan kaldırabilip kaldıramadığıma göre bir *başarı* ya da *başarısızlık* duyumu da ortaya çıkmaktadır. İşte, bir *istek* duyumuyla başlayıp az ya da çok bir *yorgunluk* duyumuyla birlikte giden bir takım duyumlarla süren ve bir *başarı* ya da *başarısızlık* duyumuyla son bulan bu süreci üreten nedenlerin oluşturduğu tabana 'eylem' adını veriyoruz .

Burada, belli türden bir duyumlar topluluğunu başka duyumlardan ayırarak onların kendi başlarına bir birlik oluşturduğunu ve birliğin de 'eylem' adını verebileceğimiz bir temelinin bulunduğunu neye dayanarak kabul ettiğimiz sorulabilir. Bunun yanıtı, eylemlerimizle ilgili duyumlarımızın, bizim için yaşamsal önem taşıyan *haz* ve *acı* duyumlarını değiştirme amacına bağlı bir birlik ya da bütünlük oluşturmasında aranabilir. Gerçekten, yaşamımızı sürdürebilmek için eylemlerde bulunmak zorunda olduğumuzu kabul etmemiz ve o eylemleri başarıya ulaştırmanın yollarını arayıp bulmamız gerekir. Eğer açlık duyumunun bir gerçek olduğunu kabul edip onu tokluk duyumuna dönüştürmek istemezsek ya da istedikten sonra onu başarıya ulaştırmanın yollarını bulamazsak açlıktan ölürüz. 'İğne batması' adını verdiğimiz türden bir olayın zihnimizde ürettiği acı duyumundan kurtulabilmek için de iğneyi çıkarıp atma eylemine baş vurmak zorundayız. Bu örneklerdeki, açlığı tokluğa dönüştürmek için yediğimiz şeyler ve acıdan kurtulmak için bedenimizden uzaklaştırdığımız iğne de, yaşamımızı sürdürmede kullandığımız, kendilerinden yarar ya da zarar gördüğümüz şeyler olarak eylemlerimizin *nesneleri* oluyor. Böylece, gerek yaşamımızı sürdürme gereksinimimizin gerekse haz ve acı duyumlarımızın gerçekliğini yadsımak olanaksız olduğuna göre, onlara yönelik eylemlerimizle o eylemleri gerçekleştirmek için kullandığımız nesnelerin gerçekliğini kabul etmek zorunda olduğumuz da açıktır.

5. Dış dünya, içinde eylemlerde bulunduğumuz dünyadır.

Burada "eylemlerimizin ve eylemlerimizde kullandığımız nesnelerin gerçekliğini kabul etsek bile dış dünyanın bu gerçeklerin dünyası olduğunu söylemeye hakkımız var mıdır?" biçiminde bir soru da ortaya atılabilir. Çünkü özellikle idealist düşünürlere göre bizde hazır bir dış dünya kavramı vardır ve tanımladığımız dünyaya 'dış dünya' adını verebilmemiz için onun bizdeki dış dünya kavramına uygun olması gerekir. Oysa gerçekçi düşünce için böyle deneyden önce gelen bir dış dünya kavramının bir anlamı olamaz. Öyle ki, deneysel bir tanımını vermedikleri bir dış dünyanın varoluşunu kabul etmenin sağduyu gereği olduğunu öne süren sağduyu gerçekçiliği, bir anlamda böyle hazır bir dış dünya kavramı kabul etmiş sayılabileceğinden bu kuramın, deyim yerindeyse, bir tür sağduyu idealizmine düştüğü söylenebilir.

Oysa, elde etmek istediğimiz bütün duyumlara *haz* ve kaçınmak istediğimiz bütün duyumlara da *acı* adını verirsek, gerçekçi düşünce için dış dünya, içinde haz ve acı duyumlarımızı değiştirmeye yönelik eylemlerimizi gerçekleştirdiğimiz dünyadır. Öyle ki, kimi kuşkucuların öne sürdüğü gibi yaşamımızın tek bir zihnin gördüğü sürekli bir düşten başka bir şey olmayabileceği düşünülse bile, eğer o düş dünyasında haz ve acılar duyabilir ve belli kurallara uyan bir takım eylemlerle hazlarımızı artırma ve acılarımızı azaltma olanağı bulabilirsek bir düş dünyasında yaşadığımızı söylemenin ya da bunu düşünmenin bir anlamı olamaz. Bir kez bunu kabul ettikten sonra artık dış dünya konusundaki bütün sorun o dünya üzerine neleri ve nasıl bilebileceğimiz sorunudur. Bu bilgiyi de eylemlerimizin başarılı ya da başarısız oluşuna bağlı olarak elde edebileceğimiz ortaya çıkmış oldu.

Burada Locke'un felsefesinin tam bir tasarımcı felsefe olmadığını öne sürenleri (örneğin Woozley'yi) haklı gösteren bir durumun bulunduğunu öne sürenler bulunabilir. Çünkü zihnimizin, eylemlerimiz aracılığıyla, dış dünyanın nesneleriyle bağlantı kurabileceğini saptamış olduk. Ancak tasarımcı felsefe zihnimizle dış dünya arasında hiç bağlantı kurulamayacağını değil, dolaysız bağlantı kurulamayacağını öne sürer. Eylemlerimiz aracılığıyla kurulan bağlantı dolaylıdır. Üstelik yukardaki incelememiz zihnimizin kendi eylemlerimizi de yalnızca duyularımız aracılığıyla öğrenebildiğini göstermiştir. Yani Locke'un algılama kuramının doğru yorumu, ancak, bu kuramın hem tam bir tasarımcı kuram olduğu hem de bu kurama göre dış dünyanın varoluşundan kuşku duymak için bir neden bulunmadığı biçiminde olabilir. Burada, olsa olsa; Locke'un kendisinin bu konuda neler söylediği sorulabilir.

6. Locke kendi kuramının dayanaklarının farkındadır.

İdelerimizi nesnelerin ürettiği ve zihnimizde, kaynağı dış dünyada bulunmayan herhangi bir idenin ortaya çıkmasının olanaksız olduğunu açıkça kabul eden Locke'un dış dünya konusunu tartışılmaz bir açıklıkla işlediği söylenemez. Fakat onda:

> (ikincil ideler) bizim dışımızda bulunan şeylerin etkisi altında ortaya çıkan idelerimizdir (III, xxx, 2)

türünden düşüncelere sık sık rastlanır. Ayrıca:

> çünkü (dışımızdaki şeyler) üzerindeki değişik uygulamalarımla haz ve acı üretebiliyorum (IV, xx, 3)

tümcesinin de dış dünyanın tutarlı bir açıklamasını en kısa yoldan verdiği söylenebilir. Öte yandan, *Deneme*'de sözü geçen bir mektup olayı da Locke'un dış dünya konusunda dizgesel bir açıklamanın kıyısına dek vardığını göstermektedir. Kitapta anlatıldığına göre (II, ix, 8) Locke'un arkadaşı W. Molyneux, bir mektubunda, kör doğmuş bir kimsenin, kör olduğu sırada, aşağı yukarı aynı büyüklükte bir küple bir küreyi *dokunma* yoluyla birbirinden ayırt etmeyi öğrenmiş olduğunu varsayıyor ve bu kimsenin, ameliyatla gözünün açılması durumunda o küple o küreyi yalnızca uzaktan gözleyerek hangisinin küp hangisinin küre olduğunu anlayabilip anlayamayacağını soruyor.

Locke'un yanıtı o kimsenin bu ayırt etmeyi yapamayacağı biçimindedir. Gerçi Locke bu yanıtı verirken dar bir çerçeve içinde düşünmekte, değişik duyumlarımızın birbiriyle bağlantısının ancak deney yoluyla saptanabileceğiyle ilgili basit bir gerçeği göz önünde tutmaktadır. Fakat bunun bir adım ötesine gidilerek, nesnelerin bilgisinin genellikle onları kullanarak, onlarla ilgili eylemlerde bulunarak kazanıldığı, duyularımızın, eylemlerimiz yoluyla bilgisini edinmiş olduğumuz nesneleri tanımamızı sağladığı sonucuna varılabilirdi. Buradaki 'tanıma' sözcüğünün hem nesnelerin gözlem sırasındaki nitelikleri üzerine bilgi edinmek hem de daha önceden bildiğimiz nesneyi anımsayarak bunun o nesne olduğuna karar vermek anlamına geldiğinin de unutulmaması gerekir. Bunu örneğimize uygularsak, küre ve küpün ne olduğunu bilmek, örneğin bunlardan birincisinin düz bir yüzey üzerinde kolayca yuvarlanabilen, ikincisininse ancak itilerek ilerletilebilen iki nesne olduğunu bilmektir ve dış dünya bu nesnelerin bu türden bilgilerden yararlanılarak kullanılabilecekleri bir dünyadır.

7. Locke'la ilgili yanılgıda Berkeley'in etkisi.

Tasarımcı felsefe bakımından dış dünya konusunda olduğu gibi, genellikle Locke'un bir çok görüşlerinin yorumlanmasındaki yanlışlıkların Berkeley'den kaynaklandığı söylenebilir. Bir çok yorumculara göre Berkeley Locke'un eksik bıraktığı algılama çözümlemesini mantıksal sonucuna götürerek "Varolma algılanmadır" yargısına varmış ve böylece tasarımcı felsefeye göre dış dünyanın özdeksel varlığının kabul edilemeyeceğini ya da en azından bunun Tanrının sürekli algılama gücüne dayanmadan kanıtlanamayacağını göstermiştir. Ancak Berkeley'in bu konudaki düşüncelerini kolay anlaşılır bir biçimde açıklamak için yazdığı küçük bir kitap olan *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma'* (1) ya şöyle bir göz atmak onun bu sonuca ne kadar yanlış bir yoldan vardı-

ğını göstermeye yetecektir. Gerçekten bu kitapta, madde diye bir şeyin bulunmadığını öne süren Philonous bu düşünceyi saçma bulan Hylas'la tartışmakta ve sonunda onu da maddenin varolamayacağına inandırmaktadır. Ancak Philonous bu tartışmaya sıcaklığın zihin dışında varolamayacağını kanıtlayarak başlamakta ve son derece uzun ve sıkıcı uslamalarla:

> renklerin, seslerin, tatların, tek kelimeyle *ikincil nitelikler* adı verilen niteliklerin hepsinin, zihin dışında kesinlikle bulunmadığına (s. 31)

Hylas'ı inandırmaktadır. Daha sonra birincil nitelikler için de benzer bir kanıtlamayla Philonous, nesnelerin bütün niteliklerinin zihinde bulunduğunu kanıtlamış olacak ve bundan, bu sayılan niteliklerin toplamından başka bir şey olmadığını öne sürdüğü nesnelerin de zihin dışında varolamayacağı sonucunu çıkaracaktır.

Oysa, nesnelerin, kendi niteliklerinin toplamından başka bir şey olup olmadıkları tartışmasını şimdilik bir yana bıraksak bile, yukardaki alıntıdan da açıkça görüleceği gibi Berkeley, renk, ses, tat gibi, Locke'un *ikincil ideler* olduğunu özenle belirttiği idelere *ikincil nitelikler* adını vermiş ve sözü geçen uzun ve sıkıcı uslamaları da salt bunların zihinsel olduğunu kanıtlamak için yapmıştır. Sonuçta da Locke'un zihinsel olduklarını yeri geldikçe belirtmekten usanmadığı idelerin zihinselliğini yeniden kanıtlayarak, Locke'un zihin-dışı olduklarını belirtmekten usanmadığı niteliklerin zihinselliğini kanıtlamış olduğunu öne sürmek gibi bağışlanmaz bir yanılgıya düşmüştür. Locke'un "Cisimlerin kendilerinde bizim idelerimize benzeyen bir şey yoktur" ve "İdeler zihinde, nitelikler cisimlerdedir" (II, vxxx, 7) türünden pek çok örneklerde de görülebileceği gibi, idelerin zihinselliğini ve niteliklerin zihin-dışılığını sürekli vurguladığı ortadayken, bundan hiç söz etmeden, idelerin zihinselliğinin sanki yeni bir şey söyleniyormuş gibi yeniden kanıtlanması ve bundan, sanki kanıtlanan şey idelerin değil de niteliklerin zihinselliğiymiş gibi, niteliklerin toplamından oluştuğu öne sürülen cisimlerin de zihinsel olduğu sonucunun çıkarılması gerçekten şaşırtıcıdır. Fakat daha da şaşırtıcı olan, bu yanılgının günümüz felsefecileri arasında bile büyük bir başarıymış gibi görülüp öyle gösterilmesidir. Öyle ki Woozley Locke'un Berkeley ve Hume gibi çok daha özgün yetenekli iki filozofun gölgesinde kaldığını öne sürebilmiştir. Biz Locke'la Hume'un karşılaştırılmasını daha ileriye bırakarak Berkeley'in yanıltıcı etkilerinden bir başkasını ele alacağız.

8. Yine Berkeley'in yanıltıcı görüşleri.

Bu ikinci yanılgının konusu cisimlerin birincil ve ikincil nitelikleriyle ilgilidir. Bu yanılgıda Locke'un, duyum, imge, tasarım, düşünce gibi, zihinde ortaya çıkan her şeye 'ide' adını vermesinin etkisi vardır. Gerçekten Locke renk, ses, tat, koku, sertlik, ağrı, sıcak, soğuk türünden salt duyumlara 'ide' adını verdiği gibi, nesnelerin oylumu, kılığı, sayısı, konumu ve devimi türünden, duyumlar aracılığıyla elde edilen bilgilerin ortaya çıkma biçimlerine de yine 'ide' adını verir. Doğal olarak bütün idelerin dış dünyadaki

karşılıkları olarak nesnelerin nitelikleri vardır. Locke salt duyumlardan oluşan birinci türden idelere 'ikincil ideler' ve bunların karşılığı olan niteliklere de 'ikincil nitelikler' adını vermiştir. İkinci türden ideler 'birincil ideler' ve bunların dış dünyadaki karşılıkları da 'birincil nitelikler' dir. Locke terim bakımından bir karışıklık yaratmış olmakla birlikte, değişik türden idelerle bunların karşılıkları arasındaki bağlantı biçimlerini açıkca görmüş ve birincil idelerin karşılıkları olan niteliklere benzediklerini, ikincil idelerinse karşılıkları olan niteliklere benzemediklerini belirtmiştir. Fakat Locke'un bu görüşü de yanlış anlaşılmıştır. Nitekim Clapp şöyle diyor:

> Berkeley, benzerlikten söz etmenin, bir karşılaştırmanın, bir gözlemin yapılabilmesini gerektirdiğini göstermiştir. Locke *Examination of Malebranche*'ta görüldüğü gibi, güçlüğün farkındadır. Öyle görünüyor ki o, bu güçlüğe karşın, bunun tek anlaşılabilir açıklama olduğunu düşünmüştür. (Ansiklopedinin Locke maddesinden)

Buna göre Berkeley, bir şeyin aslına benzeyip benzemediğini saptayabilmek için aslının da görülebilmesi gerektiğini belirtmiş ve zihnimizin duyular alanının dışına çıkarak nesnelerle karşı karşıya gelemediğini öne süren tasarımcı felsefeye göre bunun olanaksız olduğunu ortaya koymuştur. Ansiklopediden alınan bu tümceler Berkeley'in görüşünün günümüzde de yaygın bir kabul gördüğünü göstermektedir. Öyle ki, Locke'un Malebranche'ı eleştirirken söylediklerinden bu güçlüğü onun da gördüğü fakat buna başka bir anlaşılabilir çözüm getiremediği öne sürülmektedir. Bundan, Locke'un ideler kuramıyla Malebranche'ın kuramı arasındaki farkın bugün bile görülmediği yani yanılgının sürüp gittiği anlaşılmaktadır. Şimdi bir de Woozley'nin *Deneme* için yazdığı önsözden bir alıntı yapalım:

> Bunu anlamıyorum, çünkü bir resmin temsil ettiği şeyi hiç görmemişsem onun o şeye benzediğini nasıl bilebilirim?

Bu sözler gerçekte Woozley'nin değil. O bu sözleri Locke'un Malebranche'a yönelttiği eleştiriden alıyor ve Locke'un felsefesini eleştirir gibi görünen bu sözleri gerçekte, Malebranche'ı eleştirirken Locke'un söylediğini belirtiyor. Görülüyor ki, bir resmin aslına benzeyip benzemediğini görebilmek için o resmin aslının da görülmesi gerektiğini ilk söyleyen Berkeley değil Locke'tur. Ancak Locke'un bunları söylemesi Woozley'yi yanlış bir sonuca götürüyor. Ona göre hem kimi idelerimizin asıllarına benzediğini hem de yukardaki sözleri söyleyen Locke'un bizim dışardaki nesneleri dolaysız olarak gördüğümüzü kabul ettiği anlaşılıyor. Oysa Locke bu eleştiriyi idelerimizin deneyden bağımsız olduğunu, onları zihnimize Tanrının yerleştirdiğini öne süren Malebranche'a karşı haklı olarak yapmıştır. O 'idelerimizin aslını görmek' derken onları deneyden elde etmek, onlarla deney yoluyla ilişkide bulunmak demek istiyor. Bunu Locke'un asıllarına benzediklerini söylediği birincil idelerle asıllarına benzemediklerini söylediği ikincil ideler arasındaki farkı inceleyerek hemen görebiliriz.

9. Birincil ve ikincil ideler açıkça farklı şeylerdir.

Locke'un 'ikincil ideler' adını verdiği şeyler salt duyumlardır ve bunlar dış dünyada bulunan ve kendilerini üreten niteliklere yalnızca neden-etki ilişkisiyle bağlıdır. Oysa nedenle etki arasındaki ilişkinin benzerlikle bir ilgisi yoktur. Bir kıvılcımın neden olduğu grizu patlamasının o kıvılcıma, bir iğne batmasının neden olduğu acının o iğneye ya da iğne batmasına benzemesinin bir anlamı olamayacağı gibi duyumlarımızın da dış dünyadaki karşılıklarına, başka deyimle ikincil idelerimizin de asılları olan niteliklere, benzediğini ya da benzemediğini söylemenin bir anlamı olamaz.

Buna karşı Locke'un, belki de uygun olmayarak, yine 'ide' adıyla belirttiği, fakat ötekileri *ikincil* diye nitelerken bunlara *birincil* diyerek onlardan ayırdığı, tasarımlarımız yani oylum, kılık, sayı, devim ve konum, ötekiler gibi salt duyum değildir. Bu konuyu açıklığa kavuşturabilmek için yolda yürürken karşımıza kenarları ikişer metre olan kırmızı renkte bir küp çıktığını düşünelim. Karşıdan bakarken küpün yalnızca ön yüzünü gördüğümüz için zihnimizde ortaya çıkan imge 2 metre genişliğinde ve 2 metre yüksekliğinde kırmızı bir kare yüzeyidir. İşte birincil ve ikincil nitelikler konusundaki karıştırma buradan başlar. İlk bakışta görsel duyunun bana bir kırmızı kare imgesi verdiği sanılabilir. Oysa nasıl işitme duyusu sınırları belli olmayan bir ses duyumu, koku duyusu sınırları belli olmayan bir koku duyumu v.b. veriyorsa görsel duyunun vereceği de sınırları belli olmayan bir renk duyumu olabilir. Yüzeyin kırmızı duyumu üreten niteliği üzerine tek bilebileceğimiz şey onun kırmızı renk duyumu üreten türden bir yüzey olduğudur.

Buna karşı kırmızı rengin sınırlarını oluşturan karenin görüntüsü, yani zihnimizde ortaya çıkan kılık imgesi (ya da Locke'un deyimiyle kılık idesi) bize çok önemli bilgiler verir. İlk bilgi bu yüzeyin boşlukta olmayıp geri doğru da bir derinliğinin bulunması gerektiğidir. Örneğimizde olduğu gibi bunun bir küp olup olmadığını anlamak istersek, cepheden görüntünün yeterli olmadığını, yandan da bakmak gerektiğini de biliriz. Asıl önemli bilgi, bu küpün arka yanına geçmek istersek, eğer onu parçalayıp ortadan kaldıramıyorsak ya yanlarından dolaşmak ya da üstlerinden atlamak gerektiğinin bilgisidir. Bu, belli koşullar altında bir ölüm kalım sorunu olacak kadar önemli bir bilgidir. Yırtıcı bir hayvandan kaçan bir hayvan, bir engelle karşılaştığı anda, rengin sınırlarını yani kılığın verdiği bilgiyi iyi değerlendirerek nesnenin yanından dolaşmak ya da üstünden atlamak zorunda olduğunu anlayamazsa kendisini kovalayan hayvana yem olmaktan kurtulamaz.

Başka bir anlatım biçimine göre, salt duyum idelerinin bize bir bilgi verdiğini kabul edersek bu analitik bir bilgidir. "Karşımdaki nesne zihnimde kırmızı bir renk duyumu üretmiştir, öyleyse bu kırmızı bir renk duyumu üreten bir nesnedir" biçimindeki bir önerme deneysel olarak doğrulanamaz. Oysa "Karşımdaki nesne bende aşağı yukarı 2x2 metre boyutlarında bir kılık idesi üretmiştir, öyleyse o nesnenin arkasına geçebilmek için ya ortasından birer metre uzaklıktaki sağ ya da sol kenarın dışından geçmek ya da 2 metre yükseklikteki bu engel üzerinden atlamak gerekir" önermesi sentetik bir önermedir.

Bu önerme nesnenin yanlarından dolaşma ya da üstünden atlama yoluyla doğrulanabilir.

Görülüyor ki, kılık idesi ya da imgesi ya da tasarımı bir duyumun değil bir bilginin ortaya çıkışıdır. Kuşaklar boyunca insanlar ya da hayvanlar koşarken ya da yürürken karşılarına çıkan engellerin yansıttıkları ışınlara göre o engellerin boyutlarını değerlendirmiş ve davranışlarını bu değerlendirmelerin sonuçlarına göre düzenlemişlerdir. Bu değerlendirmede başarılı olamayanlar döl veremeden ölmüş, başarılı olanlarsa kuşaklarını sürdürmüş olduklarından bu güne dek gelebilmiş hayvan ve insanların bu konudaki değerlendirme gücü, yani bilgisi, yaşamlarını sürdürmeye yetecek kadar sağlamdır. Kılık idesinin aslına yani nesnenin niteliğine benzediğini söylemekle bu bilginin doğru olduğunu söylemiş oluyoruz. Buna göre, bu benzeyişi saptamak için, Berkeley'in ya da ona uyan günümüz eleştirmenlerinin öne sürdüğü gibi, nesnenin idesiyle aslını yan yana gözlemlemek gerekmiyor. Davranışlarımızı idenin verdiği bilgiye göre düzenlediğimiz zaman yaşamda başarıya ulaşabiliyorsak, bu, idenin niteliğe benzediği anlamına geliyor. Bu, kılık idesi için böyle olduğu gibi, Berkeley'in *birincil* olarak niteledigi oylum, konum, sayı ve devim ideleri için de böyledir. Kısaca, birincil ve ikincil ideler ve birincil ve ikincil nitelikler konusunda Locke'un söylediklerinde hiç bir tutarsızlık bulunmadığını saptamış oluyoruz. Burada Locke'un bir kusuru varsa, bu, olsa olsa, bir bölümü duyum ürünü öteki bölümü bilgi ürünü olan iki ayrı ayrı türden zihinsel ortaya-çıkışın ikisine de 'ide' adını vermiş olmasıdır.

10. Düşüncelerin iletişimi sorunu.

Tasarımcı algılama kuramına göre zihin yalnızca kendi idelerinin ayrımına varabildiğinden bir çok düşünürler eğer bu kuram doğru olsaydı başkalarının düşüncelerini öğrenemeyeceğimiz gibi kendi düşüncelerimizi başkalarına anlatma olanağını da bulamayacağımızı öne sürerler. Bunlara göre, diyelim bir yaprağa baktığım zaman zihnimde ortaya çıkan yeşil renk idesini başkalarına anlatmam olanaksızdır. Yani bu düşünceye göre ben bir şeyin yeşil olduğunu karşımdakine anlatamam.

Oysa başkalarıyla zihnimizdeki ideler üzerinde değil o idelerin nedenleri üzerinde anlaşırız. Wittgenstein *Philosophical Investigations*'ta, belli bir anda bir öznenin zihninde ortaya çıkan bir duyumun daha sonra yeniden ortaya çıkması durumunda, öznenin, bunun daha önce ortaya çıkmış olan duyum olduğunu bilmesinin olanaksız olduğunu haklı olarak öne sürer. Gerçekten, belli bir anda zihnimizde ortaya çıkan bir duyumu, diyelim bir gül kokusunu, belirlemek için bir kağıda bir G harfi yazsak, daha sonra ortaya çıkan bir duyumun G ile belirlediğimiz eski duyum olduğunu öne sürmenin bir anlamı olamaz. Çünkü bu bilginin doğrulanması ya da yanlışlanması olanaksızdır. Demek ki bir duyumu doğrudan doğruya kendisi olarak belirleyemeyiz. Buna karşı, gül kokusunun bir gülün burnuna yaklaşması sonunda ortaya çıktığını saptayan bir kimsenin, bu kokuyu yeniden duyduğu zaman onu tanıdığını söylemesinin bir anlamı vardır. Çünkü

o kimse çevresine bakındığı zaman yakınında bir gülün bulunduğunu görürse "Tamam o koku" diyecek, eğer yakında gül değil de karanfil varsa "yanılmışım o koku değil karanfil kokusuymuş" diyecektir.

Böylece, kendimizin dış nesnelere bağlı olarak tanıdığımız duyumlarımız üzerinde başkalarıyla da yine dış nesnelere bağlı olarak kolayca anlaşabiliriz. Çünkü zihnimizde ortaya çıkan gül kokusunu başkasına anlatmak istediğimizde ona bir gül uzatıp "Şunu kokla, işte bu koku" dememiz yetecektir.

Buna göre tasarımcı felsefe bakımından, zihnimizde ortaya çıkan duyumlar ya da ideler üzerinde başkalarıyla anlaşmanın mantıksal biçimi olarak şöyle bir öneride bulunabiliriz: Bir boncuğun yeşil renkte olduğunu söyleyen kimse "Ben o boncuğa baktığım zaman zihnimde ortaya çıkan renk duyumu, sözgelimi çam yapraklarına baktığım zaman duyduğum renk duyumuyla aynıdır; sen o boncuğa baktığında senin duyacağın renk duyumu da sen çam yapraklarına baktığın zaman duyacağın renk duyumuyla aynı olacaktır" demiş olur. Bu da düşüncelerimiz üzerinde başkalarıyla anlaşmamızda bir güçlük bulunmadığı anlamına gelir.

Bu yazımla, Berkeley'den başlayarak günümüze dek gelen bir dizi düşünürün Locke'un tasarımcı felsefesinin dış dünya konusundaki görüşlerini nasıl yanlış yorumladıklarını göstermeye çalıştım. Bu yanlış yorumların günümüz felsefesini ne kadar büyük ölçüde etkilediğini görmek gerçekten şaşırtıcıdır. Öyle ki, Locke'un algılama kuramının bilimsel bir kuram olduğu genellikle kabul edilirken, böyle bilimsel bir kuramın nasıl olup da öyle tutarsızlıklara düşebildiği üzerinde düşünülüp yeni bir yorum aramaya gerek görülmüyor. Bir kez bu yanlış yorumlar zihinlere yerleşince, Locke felsefesinin yeni bir incelemeyi gerektirmeyen modası geçmiş bir felsefe olduğu sonucuna varmanın hiç de zor olmadığı açıktır.

Başka bir yazıda, Locke'un, bir çok güncel felsefe sorunlarıyla ilgili olarak kendisinden sonra gelen filozofların önereceklerine bakışla çok daha sağlam ve çağdaş çözümler önerdiğini göstermeye çalışacağım.

Örs, Yaman (1992). "Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 61-75.

FELSEFE ÜZERİNE FİLOZOFÇA YANILGILAR

Yaman Örs

Bir Felsefe Toplantısı: 100. Doğum Yılında Hans Reichenbach

Felsefe Tartışmaları'nın 11. Kitabında çıkan yazımda geçtiğimiz Kasım ayında 100. Doğum yılı dolayısıyla yapılan Hans Reichenbach'ı anma toplantısındaki bildirimi oldukça genişletilmiş biçimiyle sunmuştum (1). Burada ise, o toplantıda bu filozofun felsefesi ile ilgili olarak dile getirilenleri, yapılan saptamaları, bunun yanında olguculukla yeni olguculuk (pozitivizm'le neo-pozitivizm) ve genel olarak felsefe konusunda belirtilenleri, tartışılan belli başlı noktaları okuyucumla paylaşmayı amaçlıyorum. Sunuşları, sorularla yanıtları, eklenenleri ve eleştirileri özetleme yoluyla bunu yaparken, onu bu toplantı konusunda bilgilendirmiş olacağımı da düşünüyorum.

Böyle bir işi gerçekleştirmeye çalışırken, "nötr" olmak gibi bir niyetimin bulunmadığını da belirtmeliyim. "Haber" düzeyinde olduklarını söyleyebileceğimiz saptamaların doğru aktarılması dışında, "yansız" olmak gibi bir kaygıyı taşıyor değilim. Burada önem vererek seçtiğim, az ya da çok ağırlıklı olarak üzerinde duracağım noktaların yeğlenmesinin bile bir yorum konusu olduğu açıktır. Bu "felsefi" yorumun, temelde bir felsefe anlayışını, yaklaşımını ya da görüşünü yansıtan, bir yöntembilgisi seçimine dayandığı da yine açık olmalı.

Buradaki felsefe yüklülüğü, toplantının benim katıldığım bölümlerini izleyen doktora öğrencilerimizden biri, bir sonraki dersimizde arkadaşlarına değişik açıdan şöyle açıklıyordu: "Dünyada Yaman Örs'ün felsefe anlayışı dışında da felsefe yaklaşımlarının bulunduğunu görmek çok iyi oldu" (2a). Gerek "felsefe ideolojisi" gerekse eğitim açısından çok yerinde bir saptamaydı bu. Buna karşılık ben, o toplantıda gördüğüm "felsefi yanılgıları" yine ancak kendi felsefem açısından sizlere aktarmak durumundayım. Belki bir çok düşünür, bu arada toplantıya katılanların ola ki çoğunluğu benim bu saptamalarımı, "yanılgı" olmak şöyle dursun, çok yerinde belirtilmiş noktalar olarak görebilirler.

Ana Çizgileriyle Toplantının Oturumları

"100. Doğum Yılında Hans Reichenbach" toplantısı iki gün sürdü ve dört ana otu-

rumdan oluştu. Bunlardan ilk üçünde birbiriyle az ya da çok bağlantılı dörder sunuş yapıldı; sonuncusu ise tartışmalı bir oturum biçiminde gerçekleştirildi. Burada oturumlardaki konuşmaları okuyucuma sunuldukları sırayla aktarıyorum.

1. Oturum: "Ünlü Alman Filozofu Hans Reichenbach'ın Türkiye'deki Çalışmaları" (3); "Reichenbach'ın Öğrencisi Olarak Nusret Hızır" (4); "Reichenbach ve Pozitivist Bilim Anlayışı" (5); "Bilimsel Felsefe Üzerine Düşünceler" (6).

2. Oturum: "Hans Reichenbach - Ein kurzer Blick auf seine Person, sein Werk und seine Wirkung" (Andreas Kamlah); "Hans Reichenbach and Probabilistic Causality" (Gürol Irzık); "Hans Reichenbach and Metaphysics" (Cemil Akdoğan); "Forsetzung der Philosophie mit anderen Mitteln - die Dingler - Reichenbach Kontroverz" (Gereon Wolters).

3. Oturum: "Hans Reichenbach ve Felsefenin Metafizikten Arındırılması" (7); "Hans Reichenbach'ın Felsefi Söylemine Eleştirel bir Yaklaşım" (8); "Felsefede 'Kanatsız Spiritler' ya da Geleneksel Felsefenin Çıkmazı" (1); "Bilimsel Düşünmede İndüksiyon Sorunu" (9).

4. Oturum: Arda Denkel'in yönettiği tartışmalı toplantıya (yuvarlak masa toplantısına) Nezahat Arkun, Zeynep Davran, Arslan Kaynardağ, Abdullah Kaygı, Wolff König ve Harun Tepe katıldılar. Burada filozofla ilgili anılar dile getirildi, Türkiye'deki felsefe ve düşünce ortamına katkılarından söz edildi, onun görüşleri ve genelde (neo-) pozitivist felsefe yeniden irdelendi.

Ben, içlerindeki sunuşların ortak bir başlıkla adlandırılmadığı oturumların ikincisine katılmadım; burada da ondan söz açacak değilim. Öteki oturumlarda tartışılanları kesin biçimde sırayla ele almaktan çok yazımın akışı içinde ve yerine göre onun bölüm başlıklarına da uygun olarak dile getireceğim. Bu arada, toplantıyla ilgili olarak okuyucumun en azından bir bölümü açısından ilginç ve vurgulanması gereken noktaları belirtmiş olacağımı umuyorum.

Hans Reichenbach ve Felsefesi

Reichenbach'ın İstanbul'daki derslerine "marangoz nasıl tahtayı işleyerek sanatını öğreniyorsa, biz de felsefe yaparak felsefeyi öğreneceğiz" sözleriyle başlaması; bunun yanında da, "Eski Atina'da agora diye bir yerde Sokrat adında birisinden" (3), belki daha açık olarak bu addaki birisinin felsefe yapmasından söz açması bana ilginç geldi. Derslerinde bir yandan Descartes, Hume, Kant vb. felsefe tarihinin "ünlülerinin" düşüncelerini eleştirel bir bakışla gözden geçirirken, öte yandan öğrencisinden edilginlik değil doğrudan diyebileceğimiz katkı bekliyor olması (3), onun "felsefe yapmak" sözüyle neyi anlatmak istediği konusunda bize bir ipucu verebilir. Öğrencilerinden kendi kendilerini yetiştirebilmeleri beklentisi içinde olan filozofumuzun onlara "meslektaşlarım" demesi (3) de bu bağlamda ilgimizi çekebilir. Bir başka Alman öğretim üyesi arkadaşının ise, onun derslerinden "öğrencilerden çok profesörlerin yararlandığı" biçimindeki gözlemi (3) de belki belirtmeye değebilir.

Öte yandan Reichenbach gibi ("pozitivist" ve) felsefesinde bilime büyük yer ayıran bir filozofun alanıyla ilgili anlayışından dolayı yerine göre büyük tepki çekmesini de kuşkusuz doğal karşılamalıyız. Filozofların kendi etkinliklerini köktenci bir biçimde sorgulamaları kanımca felsefe evrimi içinde sık rastlanan bir durum değildir; bunun böyle olduğu kanısı, sanırım onların özellikle kendilerinden önce gelen ve karşıt düşüncede oldukları felsefe "sistemlerinin" temsilcilerine karşı olmalarının, onlarla hesaplaşma gereksinimi duymalarının yanlış yorumuna bağlıdır. Etkinliklerini kökten sorgulayıcı Viyana Çevresinin en önde gelen kişilerinden biri olan Reichenbach'ın felsefe anlayış, yaklaşım ve yapış biçiminin felsefe çevrelerinde yadırganmaması sanırım düşünülemezdi.

Reichenbach gibi çalışmalarını büyük ölçüde bilimlerin felsefesi üzerinde yoğunlaştıran bir filozofun en çok ilgilendiği kavramlar arasında Uzay, Zaman, Nedensellik, İndüktif Mantık ve Olasılık gibilerinin bulunuşunu kuşkusuz ancak bekleyebiliriz. Özellikle, çağının ürünü olan Görecelik Fiziği üzerine çalışan filozofumuz (ve özdeş görüşte olanlar (4)) için bilimle felsefe arasında "organik" bir ilişki vardı. Bütün yeni - olgucu filozoflar gibi metafiziği felsefeden dışlama konusundaki kararlılığı Reichenbach'ta da açıkça görüyoruz (4). Bunun yanında bilimlerin birliği, felsefenin temel işlevinin kavram çözümlemesi, en başta da (bilimsel) bilginin çözümlemesi olduğu, olması gerektiği düşüncesi, bunların getirdiği bir sonuç olarak da dilin, dilsel çözümlemenin felsefe yapmada başta gelen yeri (4), yeni - olgucuların, dolayısıyla Reichenbach'ın felsefesinin kaçınılmaz temel dayanaklarını oluşturmuştur.

Bu bağlamda, onların felsefeyi bilimlerdeki, hukuk ve sanattaki vb. konu dillerinden ayrı bir "üst - dil" olarak görmelerini (4) de anımsayabiliriz. Reichenbach'ın felsefesinin kendi açımdan görülüşünü ise, daha ilerde başta kendiminki olmak üzere sunuşları izleyen tartışmalardan ve bu sunuşların bir bölümünün içeriklerinden çıkaracağım noktalara dayandıracağım.

Reichenbach'ın Felsefesine Yoğun Eleştiriler

Viyana Çevresi en son toplantısını 1939'da Amerika'da Cambridge'de gerçekleştirmiş ve savaş yıllarında "fiziksel" olarak ortadan kalkmıştı (4). Bu çevrenin geliştirdiği felsefe yaklaşımının yukarda sayılanlara eklenecek birtakım başka temel yönlerinin bulunduğunu ve felsefenin geleneksel yollarını izleyenlerce ona karşı gösterilen tepkilerde bunların da payının bulunduğunu ileri sürebiliriz. Örneğin bu felsefenin "analitik" felsefenin şemsiyesi altına alınabilmesi, ayrıca onun yalnızca (alışılagelmiş anlamda değil) bir etkinlik anlamında öğreti ya da çözümleyici bir eleştirel çaba olması (4), felsefeyi genelde sistemler kurma ya da kurulmuş sistemleri izleme işi olarak görenlerce onaylanmıyor; felsefenin "analitik" ve eleştirel olma nitelikleri ilkece benimsense de.

Yine ilkece ve "sistematik felsefe" terimleriyle anlatılmak istenenin tersine, "geleneksel felsefe", "sistem(ler) kurma" gibi terimler, bunların belirttiği yolu izleseler de bir-

çok filozof ya da felsefeciye yabancı gelebilir. Kanımca bu, burada tartıştığımız toplantıda da gözlenmekteydi. Reichenbach'ın felsefesi, belki daha açık olarak onun felsefe anlayışı, felsefe yapışı, felsefenin evrimine yaklaşımı ve benzeri temel noktalardaki tutumu eleştirilirken de bu belli oluyordu. Genelde de çoğu filozofun, felsefecinin kendi temel felsefe görüşleri anlayış ve yaklaşımları, hangi "okula" bağlı ya da yakın oldukları üzerinde pek durmadıkları kanısındayım. Oysa bu konu, eleştirdikleri yaklaşım ve görüşlerle ilgili düşünceleri bakımından da kanımca çok önemlidir ve her önemli bağlamda açıklığa kavuşturulmalıdır.

Bence bu toplantıda Reichenbach'a yöneltilen en ilginç eleştirel değerlendirmelerden biri, onun (ve Çevre'nin) kaygı ve yaklaşımlarını çok temel bir yönden olumlu bulan bir konuşmacımızdan geldi. Ona göre **mantıkçı pozitivistlerin yaklaşımlarının belki en başta gelen olumlu yönü, kendi felsefelerine, ürettiklerine de eleştirel bir açıdan bakabilmeleri, onları gözden geçirip değiştirebilmeleri, sonuç olarak yanlışlarını düzeltme olanaklarını bulabilmeleridir. Burada, felsefe yapışlarında açıklığa ağırlık vermelerinin de önemli yeri vardır.** Bunun yanında, felsefenin bilimin başarıları karşısındaki konumunu saptamaya çalışmaları, onların felsefe konusundaki kaygıları açısından dikkate değer bir noktadır. Bu arada, doktora çalışmasını Einstein'ın Görecelik Kuramının "aksiyomlaştırılması" ve "formelleştirilmesi" üzerinde hazırlayan Reichenbach'ın bu yapıtı, pozitivizmi, özellikle mantıkçı pozitivizmi anlamak isteyenlerce okunmalıdır (6).

Buna karşılık, mantıkçı pozitivistler genelde felsefe tarihinin büyük adlarının ürünlerini yeterince araştırmadan, dolayısıyle iyi bilmeden onları eleştirebilme hakkını kendilerinde bulmaktadırlar. Örneğin Plato'nun, Aristo'nun yapıtlarının özgün örneklerini hangisi okumuştur ki onları kendi felsefe yaklaşımları açısından eleştirebilmektedirler? Bu, savundukları bilimsellikle, ayrıca bilim ahlakı ile ne ölçüde bağdaşmaktadır? Yine böyle, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'nda Reichenbach'ın, "resim dili" kullandıkları için felsefe yapış biçimlerine karşı çıktığı filozofların savlarını çürütmeye kalkışırken "metaforu", başka "edebi sanatları" kullanması doğru karşılanabilir miydi? Acaba Viyana Çevresinin düşündüğü gibi bilimsel bilgi, tek bilgi türü müydü? Matematiksel dille iş gördüğü için bilimin başarılı olması, benzer bir başarıyı gösterebilmek amacıyla felsefenin de *Principia Mathematica*'nın sağlam dilini kullanması zorunluluğunu doğurur muydu? Bilimin koruyuculuğu ve şemsiyesi altında gitmek felsefeye ne kazandırırdı? (6)

Zamanla, Viyana Çevresi filozoflarının beklentisinin tersine, mantık dilinin çıkardığı sorunlar onları izleyenlerce de görülmüş; akımın etkisi azalmış; felsefenin çok değişik boyutlarının bulunduğu ve bilimi izlemesinin gerekmediği anlaşılmıştır (6).

Genel Olarak Olguculuğun (Pozitivizmin) Eleştirilmesi

Toplantıda Çevre'ye yöneltilen yoğun eleştirilerin Reichenbach'ın felsefesinin irdelenmesiyle sınırlı kalmayacağı gibi bunun tek bir konuşmacıdan gelmesi de kuşkusuz

pek beklenemezdi. Nitekim ona katılanlar, bunların daha açış konuşmasında dile getirilebileceğini, ayrıca değişik yönlerden olabileceğini göreceklerdi.

Açılışı yapan konuşmacımıza göre, büyük etkileri olan Viyana Çevresinin çalışmalarına bağlı olarak felsefede, özellikle de bilgi kuramında iki ("olumsuz") eğilim ortaya çıkmıştı. Bir yandan "modernizm sonrası" ("postmodernizm") akımı ona bir tepki olarak gelişirken, öte yandan etik de içinde olmak üzere **felsefede bilgi, nesnesini yitirmişti.** Çevre'nin düşünürleri **"mantıksal empirisistler" olarak doğrudan algılanır olanla ilgileniyor, bunun yanında bilginin mantıksal çözümlemesini yapma çabasını gösteriyorlardı.** Ayrıca çok önemli olarak ve bilindiği gibi, **onlar için "bilgi" yalnızca bilimsel bilgi idi;** bu ise, onların bilgi anlayışlarının çok dar olduğunun göstergesiydi (10).

Mantıksal empirisistlerin "bilimsel dünya görüşlerinden" de sıkça söz edilir. Ancak bilimin kendisi söz konusu edildiğinde bu etkinlikte bir değil birden çok "model" olduğunu görmekteyiz. Örneğin Karl Popper'in bilimin bir varsayımlar dizgesi olduğu savından, kuramların ise bu varsayımları sınama aracı oldukları düşüncesinden söz açılabilir. Bunun yanında bilgiye "diyalektik" yaklaşımı dile getirebiliriz. Her durumda, en başta Viyana Çevresinin etkisiyle ortaya çıkan durumu yineleyerek söylersek, "bilgi nesnesini yitirmiştir" (10). Bu betimleme ya da "saptama" ile anlatılmak istenen, bilgikuramsal bir ürün olan bilginin, varlıkbilgisel karşılığının en azından göz ardı edilmesi, dolayısıyle önemsizleştirilmesi olabilir.

Bir başka ve daha geniş açıdan ise, modernism sonrası anlayışa uygun olarak "ekince (kültüre) saygı gösterilmesi" de, (aşırı ekinçsel görecelik yoluyla diyelim) bilgi nesnesinin ortadan kalkmasına katkıda bulunmuştur (10). Olup biten her şeyin algılanması ve yorumlanması, ilgili kavramların üretilmesi bir ekinç ortamından ötekine öylesine değişkense, insanların bilginin nesnesi olarak üzerinde anlaşabilecekleri ortak bir gerçekten söz edilebilecek midir?

Özellikle ilk oturumun tartışmaları sırasında da felsefeyle doğrudan ilgili birtakım genel noktalar, ilginç saptamalar dile getirildi. Bunların arasında bence çok çarpıcı olarak, bir filozofun, felsefecinin "seçimini istediği gibi yapmakta özgür" olduğu düşüncesi vardı; Rudolf Carnap'ın ortaya attığı "hoşgörü ilkesinin" ışığında ise, yerine göre çok değişik felsefe yaklaşım, görüş ve okulları bir arada yaşayabilmeliydi. Yeni olguculan daha doğrudan ilgilendiren bir konu olarak, akımın bilim felsefesini olumlu etkilemesine karşılık, onların da (örneğin A. Ayer'in de) "itiraf ettiği" gibi artık tek bir doğruluktan söz edilemezdi.

Yazarınızın Yönünden: Hans Reichenbach ve Felsefede devrim

Temel bilimlerin ya da (örneğin tıp gibi) uygulamalı alanların tarihsel gelişmeleri içinde gözlediğimiz türden **bir devrimden felsefede de söz edilebilir mi?** Yukardakiler gibi belli başlı insan etkinliklerinden birinde devrimden söz açabilmek için çok kısa zamanda gerçekleşmiş bir değişikliğin ya da belli bir buluşun olması gerekmiyor ve bakış açısında, yaklaşımdaki değişiklik bir "devrim" niteliğinde olabiliyorsa (11), bu sorunun

yanıtı üzerinde düşünmeye değecektir. Benim açımdan bu yanıt "evet"tir. Çünkü her ne kadar felsefenin evrimi temel bilimler ve onlara dayanan uygulamalı alanlardakinden değişik, zaman içindeki değişmelerin açıkça ve kolayca görülemediği, temel yöntembilgisel yaklaşımların yoruma çok daha açık bulunduğu bir süreçse de, onun akışı içinde de geleneksel felsefe alışkanlıklarıyla koşullanmamış kişilerce algılanabilecek temel adımlar, köklü değişiklikler bulunabilir kanısındayım. Böyle bir yaklaşımın ışığında, İyonya düşünürlerinin ortaya çıkışı, Atina okulu, Descartes'la başlayan çağcıl felsefe, Bacon'ın dayanaksız savların yerine gözlem önermelerini koyması vb. bunun örneklerinden önde gelen birkaçını oluşturabilir.

Çağımızda da böyle bir devrim sürecini kanımca Viyana Çevresi başlatmıştır. Onlar bunu, felsefe evriminde daha önce ortaya çıkmış devrim niteliğindeki çok köklü ancak (örneğin yukardakiler gibi varlıkbilgisel ya da bilgikuramsal, yöntemsel vb.) belli bir yönden gelen değişikliklerden çok ayrı olarak, **felsefenin ne tür bir etkinlik olduğu gibi köklü bir sorudan yola çıkarak ve ona dizgeli bir yanıt verme çabasıyla** sağlamışlardır. Bu çaba içinde de tüm felsefe etkinliğini, bu arada gerektiğinde onun evrimini köklü bir biçimde ve eleştirel açıdan sorgulamayı görev edinmişlerdir. Bu sorgulama, örneğin Descartes ya da Kant, bu arada belki Marx'ın yaptığı biçimde, felsefenin geçmişiyle, daha doğrusu felsefe tarihinin öteki "büyükleriyle hesaplaşmak" amacıyla değil, **felsefe etkinliğine özellikle bilimin başardıklarıyla karşılaştırma yoluyla bir işlevsellik kazandırabilmek için yapılmıştır.**

"Bilimsel Felsefenin Doğuşu" (12) adlı yapıtında ortaya koyduklarıyla **Hans Reichenbach'a bu bakımdan gerçek bir devrimci gözüyle bakıyorum.** Yine bu bağlamda, bir **Reichenbach Devrimi**'nden (1) söz açmak kanımca hiç de abartma olmayacaktır. Bu devrim, onun Viyana Çevresinin felsefe anlayışı ve etkinliği gerçekleştirme biçimiyle yetinmekle kalmayıp felsefe etkinliğinde istenen çok köklü yaklaşım ve yöntembilgisi değişikliğinin gerekçelerini, uygun bir anlatım olacaksa bilinçli bir kaygıyla ortaya koyma çabasına bağlıdır. Onun bu bilinçliliği bize, geçen yüzyılın ortalarında tıpta (ve genel olarak canlılık bilimlerinde) araştırma, yaklaşım, yöntem konularında, buluş ve kuramsal genellemeleriyle gerçekten bir devrim yapmış olan Claude Bernard'ın (13) ilk derslerine başladığı zamanki şu sözlerini anımsatabilir: "Benim size öğretmek göreviyle yükümlü bulunduğum bilimsel tıp şu anda ortada yoktur" (14).

Reichenbach toplantısının sonunda konuşmacılardan birisinin (bkz. kay. 5) bu filozofun ülkemizde anılmasıyla ilgili bir sorusuna, açılış sunuşunu yapan konuşmacımız şöyle yanıt veriyordu: "Türkiye'de bulunmuşluğu olmasa, böyle bir toplantıyı düzenlemezdik" (10.)

Kuşkusuz, bilimsel felsefeye, genel olarak felsefede bilimsellik kaygısına karşı çıkacaklar için, felsefenin evriminde yukardaki gibi bir "devrim saptaması" en azından düşsellikle nitelendirilebilecektir. Geleneksel felsefe anlayış ve yapış biçimlerini savunanlarımız açısından etkinlikteki az çok olağan akışın karşısına çıkmak ise açık olarak bir uyumsuzluk ("nonconformism") oluşturuyor kanısındayım. Toplumsal düzeydeki dış belirleyicilerin etkileri bir yana, tıp etkinliğinin iç devimselliğine bağlı olarak onda Ber-

nard'dan sonra bugünkü anlamda bilimselliğin yerleşmesi için onyılların geçmesi gerekmişse, felsefede böyle bir gelişme için Reichenbach'ı belki de yüzyılların izlemesi gerekecektir.

Felsefe Üzerine Yanılgıların Değişik Kökenleri

Yazımın bu bölümünde, toplantıyla ilgili olarak yukarda yaptığım belli başlı saptamaları kendi eleştiri süzgecimden geçirmeyi amaçlıyorum. Bunu yaparken, bu noktaları daha önceki veriliş sıralarından çok, kendi felsefi, yöntembilgisel ve anlatım kaygılarımın ışığında ele almayı uygun buldum. Ayrıca, yukarda değinmediğim, ancak toplantıda belirtilen birtakım konular da burada yer alabilecektir.

Buradaki tartışmanın başında Reichenbach'ın şu temel ayırımını göz önüne almak bana çok gerekli görünüyor: **eski, dayanaksız ("spekülatif"), dizge (sistem) kurucu ve ilkece ussalcı ("rasyonalist") felsefe ile yeni, bilimsel, dizge kurma kaygısı bulunmayan ve temelde empirisist felsefe.** Bu ayırıma yol açan değişme filozofumuzun belirttiği gibi 19. yüzyılda özellikle bilimdeki gelişmelerle başlamıştır (12, s. 118 - 119) ki konuşmacılardan biri de konuya yakından değinmişti (7). Ancak yine filozofumuzun dikkatimizi çektiği gibi, eskil atomcu ve kuşkucu filozofların zamanından beri, ussalcılığa karşı çıkan ve "öte" ya da "ötede" olanı tanımayı reddeden bir empirizm hep var olmuştur; ancak bu akımın başarıya ulaşabilmesi için, bilimin kendisini ussalcı yönünden kurtarması, bundan etkilenen felsefede de yeni empirizmin, **mantıksal empirizmin** gelişmesi gerekiyordu (12, s. 255). Reichenbach'a göre ussalcı filozof dünyayı dayanaksız felsefe yoluyla ve birtakım savunulamaz dizgelerle bizlere sunmaya çalışmakla kalmamış, empirisist filozofu ulaşılamaz amaçların arkasından gitmeye zorlayarak bilginin empirisist yorumunu da olumsuz yönde etkilemiştir (12, s. 248). Oysa olanaklı gözlemlerle doğruluğu gösterilemeyen bir tümce (dolayısıyle onun altında yatan önerme) anlamsızdır; **anlamın gösterilebilirlik kuramı** ise bilimsel felsefenin vaz geçilemeyecek bir parçasıdır (12, s. 256-257).

Konuşmacılarımızdan birine göre, yeni olguculuğun, belki daha doğru olarak, kökeni Auguste Comte ve J. S. Mill'e dayanan olguculuğun bilimsellikle ilgili olarak şu saptamaları söz konusudur: (a) tek bir bilim anlayışı vardır; (b) bilim matematik dilini kullanmaktadır; (c) etkinlikte ölçüt, nedensel, genel yasaların ortaya konmasıdır. Reichenbach'a göre de felsefe yöntemi bakımından bilimsel olmalıdır. Pozitivizmin en büyük erdemi ise, "bilgiyi hurafe ve inançtan ayırmak" olmuştur (5).

Konuşmacılarımızın sunuşları, tartışmalardaki katkıları, tartışmalı toplantıya katılanların saptamaları sırasında, felsefede yöntem (ve yöntembilgisi) açısından sık olarak dikkatimi çeken bir nokta vardı; gerçekte bunun genelde de felsefe çevrelerinde, yazılı ya da sözlü olarak ve belki yine sık bir biçimde ortaya çıktığı kanısındayım. **Yeni olguculuk ya da mantıkçı empirizm çözümleyici (analitik) felsefe ile karıştırılmaktadır. Bu felsefe anlayış ve yapış biçimlerinin her ikisi de, birbirinin karşıtı iki temel felsefe okulu olan ussalcılıkla empirizmden ikincisinin içinde yer almaktadır.** Ancak bu iki-

sinin arasında çok temel bir ayrım bulunmaktadır. Genel olarak olguculukta, felsefe ile bilimin dünyayı anlamak ve açıklamak olarak düşünebileceğimiz ilk, temel amaçlarının ortak olduğu, ancak bunu ikincisinin çok daha doğrudan birincisinin ise dolaylı olarak gerçekleştirdiği varsayımı söz konusudur; buna göre iki etkinlik birbirinin bütünleyicisidir. İngiliz empirisist geleneği içinde gelişmiş olan çözümleyici felsefede ise, en azından açıkça böyle bir ayırım yapılmamakta; belki daha da önemlisi, bu okulda yer alan filozoflar, en başta bilgikuramsal açıdan bilimdeki gibi olgular dünyasını doğrudan açıklama çabası içinde bulunmaktadırlar. Bu durumda, ister istemez diyelim, felsefe ile bilim, "bilgi üretimi" konusunda birbirinin "rakibi" konumuna gelmektedirler. Kanımca burada düşülen yanlışlığın temelinde, **mantıkçı empirisistlerin simgesel mantık ve teknik anlamda felsefi çözümlemeyi felsefe yapma aracı olarak kaçınılmaz görmelerinden ileri gelmektedir.** Ancak bana göre bu yöntembilgisel ya da daha doğrusu yöntemsel tutum, yine empirisizmin bir altkolu olarak gelişmiş "geleneksel" çözümleyici felsefedeki gibi, teknik düzeyi yüksek felsefi çözümlemeyi amaca çok yakın bir araç durumuna getirmemektedir. Çözümleyici felsefe, içinde taşıdığı, dünyayı doğrudan anlama varsayımı ya da savı ile çok temel bir açıdan ussalcıların dayanaksız felsefe yapışlarına daha yakın olarak görülebilir. İngiliz empirisistleri arasında örneğin Hume ya da Russell gibi çok önemli ussalcı kaygılar taşıyan ve bunun felsefelerine yansıdığı filozofların bulunuşu bir raslantı olmasa gerek.

Kümelerarası ilişkiler, birbirlerinin alt - ya da üstkümelerini oluşturmaları bakımından, çözümleyici felsefenin genel olarak empirisizmle karıştırıldığını da görüyoruz. Bu konuyu burada daha çok açmanın güçlüğü ortada olmalı. Belki, "mantıkçı" oluşları ya da temelde "mantığı" savunmaları dolayısıyle, pozitivistler arasında da ussalcı, us ya da insan merkezli eğilimleri bulunanları saptayabiliriz. **Burada, kişilerle etkinliklerini ayırabilir, ikincilerin çok genel bir açıdan kesişen kümeler oluşturabileceklerini görürsek, ortada sorunsal bir güçlük kalmayacaktır.** Etkinlikler, altetkinlikler yöntembilgisel tanımlara göre "ülküsel", soyut sayılabilecek durumları belirtiyor olabilir; ancak insanlar, "filozof" da olsalar, somut bağlamda karmaşık ve ilk bakışta çelişkili görünebilecek yönlere sahip bulunabilirler. Bu tür yönlerin ortaya konulması ise kuşkusuz felsefenin değil ruhbilimin ve ruh hekimliğinin işi olacaktır.

Daha önce de değindiğim, genelde de geleneksel felsefe yolunu izlemek ya da en azından gözlemek eğiliminde olan filozofların, Viyana Çevresini bilimin yolundan gitmekle eleştirmeleri konusu, sanırım gerek yöntembilgisel olarak gerekse ruhbilimsel açıdan çok önemlidir; çünkü her iki yönden de çok temeldir ve etkinliğin ürünlerini büyük ölçüde etkilemektedir. Ben bu bağlamda çok öz olarak şunları dile getirebilirim. Reichenbach ve öteki **yeni olguculuğun üzerinde durdukları belki en temel nokta, bilim gibi felsefenin de kavram, önerme ve anlatımlarında açıklığın, saydamlığın önde gelen bir amaç olması idi. Bu bir etkilenme, ayrıca olumlu bir etkilenmedir ve bilinçli olarak saptanmış, izlenmiştir.** Çağımızda hangi filozof bilimin, felsefenin eleştirel kaygısından etkilenmesinin yanlış olacağını düşünmektedir? Bilim etkinliğine yöneltilen çoğu eleştiri bu yönden gelmektedir. Amaçları ilke olarak özdeş olan felsefe ile bilim ara-

sında neden karşılıklı bir etkileşim söz konusu olmasın? Bu bakımdan felsefenin ne gibi bir ayrıcalığı bulunabilir?

Reichenbach devrimsel yapıtında kanımca konuyu yeterince işlemiş ve felsefenin yöntemsel (yöntembilgisel) temellendirmesinin dayanaklarını vermiştir. Ancak toplantıda benim sunuşumdan sonra üzerinde özellikle durulan bir nokta vardı ki kendi adıma çok kısa biçimde de olsa ben bu konuda doyurucu bir yanıt verdiğim kanısındayım. **Filozofumuz felsefenin bilimsel olması gerektiğini yeterince vurgulamış ve bilimsel felsefeyi açıklamıştır; ancak ne felsefenin ne de bilimin tanımlarını vermemiş, bu arada felsefenin bilimsellik niteliği taşımasının ötesinde onu doğrudan bir bilim olarak da adlandırmıştır.** O zaman iki etkinliğin arasında ne gibi bir ayrılık kalmaktadır? Bu bağlamda Reichenbach'ın benzerlikle özdeşlik, bir başka anlatımıyla kümelerin kesişmesiyle örtüşmeleri arasındaki ayrılığı dikkate almadığı görülüyor. Böylece "bilim" terimini de iki anlamda ya da iki anlamlı olarak kullanmış, konuyu açmamakla da kendi açısından çok temel olan bir noktayı aydınlığa kavuşturmamıştır. (Bunun için bkz. kay. 12'nin örneğin önsözü.)

Bilimsel felsefenin karşısında olan filozof ve felsefecilerin sanırım ona sıklıkla yönelttikleri iki temel eleştiri konusu daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, bilimdeki matematikselliğin karşısında felsefedeki "mantıksallaşmanın" ne ölçüde geçerli olabileceğidir. Geometrinin (12, s. 131 - 140), genelde de tüm matematiğin bilim etkinliği sırasında uygulanması, onun içi boş önermeleriyle araştırılan olguları belirten empirik içerikli önermeler arasında ne ölçüde **uyum** bulunabileceğine ve saptanabileceğine dayanmaktadır. Kanımca bu, simgesel mantık için de ilke olarak tümüyle geçerlidir: **İçeriksiz mantık önermeleriyle felsefede ileri sürülenler arasında bağlantı kurulabildiği ölçüde bir uyum sağlanmış, salt mantık uygulamalı olana dönüşmüş olmaktadır.** Buradaki bağlamımızda şunu belirtebiliriz: **Nasıl bilimde matematiğin kullanılışının varlıkbilgisel, işlemsel, bilgikuramsal vb. sınırları varsa, felsefede de simgesel mantık sınırlı bir etkinlik olarak kalacaktır.** Felsefe için yöntembilgisel açıdan daha temelde olduğu söylenebilecek ve çözümleyici filozoflarca özellikle benimsenmiş olan felsefi çözümlemenin sınırsız bir başarı alanının bulunduğu söylenebilir mi? Felsefe yönünden burada daha da temel ve en geniş anlamda köktenci şu soru da sorulamaz mı: "Felsefe değişik yönlerden düşünüldüğünde bir etkinlik olarak sınırsız mıdır?" Ussal kalmanın sınırları içinde kim, hangi filozof, hangi felsefe akımının üyeleri bu soruya "evet" yanıtını verebilir?

"Bilimsellik" niteliği ile ilgili olarak bilimsel felsefeye bu bağlamda yöneltilen ikinci eleştiri konusu, ilk bakışta bilgikuramsal bir sorundur. "İlk bakışta" diyorum, çünkü benim yaklaşımımda bu sorun en azından özdeş temellikte bir yöntembilgisi konusudur.Burada sorulan soru öz olarak şöyle dile getirilebilir: "Bilgi üretimi yalnız bilimin işi midir?" Ya da, daha yukarda dile getirilen biçimiyle, "bilgi, yalnız bilimsel bilgi midir?" Az çok ayrıntılı bir tartışmaya burada yerimiz bulunmadığına göre, ben yine çok öz olarak kendi yanıtımı vermek istiyorum: "Bilgi" teriminin ilk, en başta gelen anlamında, "evet". **Bu anlamda bilgi, olgular dünyasının anlaşılması, daha açık olarak açıklanma-**

sı için ileri sürülmüş, gösterilebilir ya da doğrulanabilir ve yanlışlanabilir dizgeli bir önermeler ağı ise, ki kanımca öyledir, o zaman bilim burada tek söz sahibi olan etkinliği oluşturacaktır. Onun bilgi konusunda, dış dünya ile gözlem ve deney yoluyla doğrudan ilişki kurabilecek tek etkinlik olması bu açıdan bir başkasına yer tanımamaktadır. Bilim etkinliğinin ürünü olan bu bilginin kavramsal-mantıksal-eleştirel çözümlemesini ise felsefe üzerine almıştır; ancak onun bu işlevinin, ayrıca bilimsel kuramların, bir bütün olarak da bilimin irdelenmesinin ürününü oluşturacak önermelerin böyle bir bilgi niteliğinin bulunduğunu söyleyemeyiz. Burada ne tür bir adlandırmanın yerinde olacağını ise biliyor değilim.

Felsefenin temel bölümlerinden biri olan etik ya da değerler felsefesi alanında "bilgi" teriminin tümüyle ve çok daha temelden uygunsuz kaçtığı kanısındayım; çünkü burada dile getirilen kavram - dil birimleri birer önerme değil, birer dilek, istek ya da buyruktur. Sunuşumun sonundaki tartışmalarda savunduğum gibi, etik'i felsefenin sınırları dışına çıkarmak yeni olguculuğun önemli yanlışlarından birisi olmuştur düşüncesindeyim; ancak Reichenbach'ın burada hep sözünü ettiğimiz yapıtında etikle ilgili temel kavramsal - dilsel (bence ayrıca yöntembilgisel) ve başka saptamaların (12, s. 51 - 53, 276 - 277, 315 - 324 vb.) tümüyle yerinde olduğu kanısındayım (bkz. kay. 1).

Reichenbach'a göre, **bilginin işlevsel anlayışında** temel diyebileceğimiz amaç, geleceğin kestirilmesidir (12, 252 - 255). Daha önce çok kısa olarak değindiğim (bkz. kay. 1), yukarda da konuyla ilgili saptamamdan anlaşılacağı gibi bu, eksik (ve kılgısal - "pragmatik" - yanı ağır basan) bir yargıdır. Gerçekte kestirim, bilim etkinliğinin dünyayı anlamaya, açıklamaya yönelik "entellektüel" amacı ile onu değiştirme yolundaki uygulama (ya da "teknolojik") amacının kesiştiği bir noktada bulunuyor diyebiliriz. Ancak bu noktayı burada daha çok açamayacağım gibi bu kesişmenin ağırlık alanları, niteliği, bilimden bilime değişiyor olmalıdır; çünkü bunların her birinde nicelik yönünden değişik genellemeler söz konusudur.

Bilimsel felsefenin bilimlerin birliği savına karşılık, " tek bir bilim etkinliğinin değil birden çok bilimin bulunduğu" düşüncesi yeni olguculuk karşıtı felsefe çevrelerinde oldukça yaygın olmalı. Bugün artık "tek bir bilim modeli bulunmadığının anlaşıldığı" savının ise kuşkusuz açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Çağımızda fizik, kimya, canlılık bilimleri, ruhbilim gibi başlıca temel bilim alanlarında görülen gelişmeler, bunların, belki daha doğrusu altdallarının arasında varlıkbilgisel ilgi alanları, yöntemsel yaklaşım, uygulanan altyöntem ya da teknikler bakımından büyük ortak yanların, kesişmelerin bulunduğunu göstermektedir. Bunlara bağlı olarak yeni alanlar, inceleme araçları ve kuramlar ortaya çıkmıştır: moleküler psikobiyoloji, moleküler genetik, elektron mikroskopu, Mendel kalıtımının hücre bilimiyle genetiği birleştiren kromozom kuramı gibi. Sanırım buradaki her iki savın belli sınırlar içinde geçerlilikleri söz konusudur: **Amaç ve felsefi düzeydeki yöntemsel yaklaşım (mantıksal çıkarımlar, matematiğin uygulanabilirliği...) açısından genel olarak bir bilim etkinliğinden; buna karşılık, *varlıkbilgisel düzeydeki içerik ve bunlara bağlı altyöntem ayrılıklarından* dolayı değişik bilimlerden söz açmak doğru olacaktır.**

Bilimi ve bilimsel felsefeyi sorgulayan filozoflardan da belki bizim şöyle bir sorunun yanıtını beklemek hakkımız olabilir: Felsefe etkinliği tek midir, yoksa birden çok felsefe mi vardır? Yazımın daha önceki bölümlerinde buna benzer bir temel konunun dile getirilişinden söz etmiştim. Felsefe yapış biçimindeki özgürlük, felsefede hoşgörü ilkesi ve belki çoğulculuk gibi konu ile ilgili olarak bulunabilecek başka noktalar, bu bağlamda dikkate alınabilir. Diyebiliriz ki felsefedeki temel ayrılıklarla ilgili bütün bu noktalar bir bakıma demokrasi kavramının ışığında düşünülebilir. Zaten bunları dile getirenler, konunun teknik, felsefi ya da yöntembilgisel yönü bir yana, onu çoğunlukla bu kavram açısından görme eğilimindedirler sanıyorum. Burada gözden kaçan nokta kanımca şudur. Kavramın çıkış noktası olan siyasal yaşamı düşünürsek, burada her belli başlı düşünce, bu arada her toplumsal - iktisadi düzen yaklaşımı örgütlenerek etkinlik gösterebilmektedir. Bunların hepsinin siyasal açıdan düşünce ve değer içerikleri bulunmaktadır. Demokrasi ise tek tek her biriyle karşılaştırıldığında kendisinin içeriği olmayan, ancak onları bir arada tutan bir ilke görünümündedir. Her bir siyasal düşünce kendisini geliştirme, çoğaltma, kabul ettirme, ötekileri olabildiğince dışlama eğilimindedir. "Doğru" olan düzen, kendisinin önerdiğidir. Başka düzen önerilerine "hoşgörü" ile bakması ise ilke olarak onun içrel bir özelliği olmayıp demokrasi ilkesini (içtenlikle ya da görünüşte) kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Reichenbach'ın bilimsel felsefesinin ya da genelde yeni olguculuğun, öteki felsefe akım, okul, dizge ve eğilimlerden, tek tek filozofların önerdikleri felsefe düzenlerinden temelde bir ayrımı yoktur. **Hangi filozof ya da filozof kümesi kendi önermeler bütününün ötekilerden daha "doğru" olduğunu savlamamaktadır? Savlamamıştır? Savlamayacaktır?** Burada yeni olgucu ya da mantıkçı pozitivistlerin kendilerini öteki felsefeleri "baskı" yoluyla dışlayan (6) bir tutum içinde oldukları izlenimini vermeleri, onların felsefeye çok yeni ve değişik bir biçimde ve arkalarına bilimi alarak köktenci yaklaşmalarından kaynaklanmaktadır kanısındayım. Bu bakımdan onların öteki felsefe okullarına karşı demokratik olmayan bir tutum içinde olduklarını düşünemeyiz. Bu, olsa olsa onları öyle yorumlayanların bilimsel felsefeyi algılayış biçimlerine bağlıdır, kanımca akımın içrel bir niteliğine değil.

Bu bölümde son olarak, Reichenbach'ın yapıtında, geleneksel filozofları "metafor" ya da "mecaz" vb. anlatım yolları kullandıkları için eleştirmesine karşılık kendisinin de bunlara baş vurmasının eleştirilmesine (6) gelebiliriz ki daha yukarda buna değinmiştim. Ben yine çok öz olarak bu konu üzerinde şu temel noktayı belirtmekle yetineceğim. Reichenbach'ın *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'nda geleneksel yolu izleyen filozofların yapıtlarından bu konuda verdiği örnekler ve genel olarak onların felsefe yapışları ile ilgili olarak bu bakımdan yaptığı eleştirilerde temel yön şudur: Plato, Hegel vb. hangisi olursa **bu filozoflar *felsefe yaparlarken*, "mecaz", (yazınsal) "benzetim" vb. yazın sanatının anlatım yollarını kullanmaktadırlar; böylece filozofumuzun "resim dili" olarak nitelendirdiği anlatım biçimi *felsefi ya da belki daha doğrusu filozofça açıklama aracı* olmakta, dolayısıyle söz konusu filozofların felsefelerinin içrelliğinde yer almaktadır. Oysa benim saptamama göre Reichenbach'ın yaptığı iş felsefesinin içine girmiş değildir; o,**

söz konusu anlatım biçimlerini felsefede açıklama yolu olarak kullanmamakta, geleneksel filozofların yaptıkları konusundaki saptamalarını aydınlatmak, belirginleştirmek amacıyla onlara baş vurmaktadır. Kanımca aradaki ayrım, biraz nesnellik kaygısıyla bakıldığında güçlük çekmeden görülebilecek ölçüde belirgindir. Bunları kendi gözüyle incelemek isteyen okuyucu için ise filozofumuzun kitabı kuşkusuz her zaman için başvuru kaynağı olabilecektir.

Felsefe üzerine "filozofça" yanılgıların yukarda sayılanlardan daha çok sayıda ve bunların da birbirleriyle az ya da çok bağlantılı olduklarına benim kuşkum yok. Burada özellikle sözü edilebilecek bir iki temel noktayı bir sonraki bölüme bırakıyorum.

Felsefe Tarihini Kim Biliyor?

Felsefe Tartışmaları'nın alanın yöntembilgisine ilişkin yönlerine ilgi duyan okuyucuları, onun yakın sayılarında Sayın Betül Çotuksöken'le yazarınızın bu konuda bir tartışma başlattıklarını anımsayabilirler. Her iki yazarın ilgili yazılarında felsefenin yöntembilgisine yönelik ve konuyu bir sorun durumuna getirme yolundaki kaygıları, bekleneceği gibi onların sunuşları sırasında da kendini açıkça belli ediyordu. Yine yazılarında açık biçimde ortaya çıktığı gibi bu konudaki yaklaşım, saptama ve yargılarında iki yazar ve sunucu birbirlerinden yerine göre önemli ölçüde ayrılıyorlardı. Ancak başlıca kaygı ve kanımca dengeli kuşkuculuk olarak nitelendirilebilecek felsefi tutumlarıyla bir bakıma "anlaşıyorlardı". Bu, bir yandan Reichenbach'ın felsefe karşısındaki yöntemsel kaygı ve sorgulamalarını yerinde bulmak, öte yandan onu bu konuda açık bıraktığı noktalar açısından eleştirmek yönündeydi. Özellikle yazarınızın sunuşunun sonundaki saptama ve sorularıyla, tartışmalı oturumun katılımcılarından sayın Zeynep Davran'ın da iki sunucunuzun sorunsalını ilke olarak paylaştığı kanısındayım.

Toplantıda değinilen ve kanımca önemli konulardan biri, daha yukarda değindiğim gibi, Viyana Çevresi filozoflarının, bu arada *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'nun yazarının felsefe tarihini yeterince bilmeden, felsefe geçmişinin özgün kaynaklarını okumadan onun önde gelen temsilcilerinin çalışma ürünlerini eleştirmeleri idi. Bu, onların felsefelerinin hiç de haklı olmayan birer değerlendirilmesinin yapılması demekti. Felsefenin büyükleri ilk elden tanınmadan, bir bakıma felsefe tarihi "bilinmeden", onlar nasıl eleştirilebilirlerdi?

Kendi adıma, konu ile ilgili yazı ve sunuşlarımda vurgulamaya çalıştığım gibi bir düşünürün felsefenin tarihine bakışı, onu algılayış ve yorumuyla (varsa) alanın yöntembilgisi konusundaki sorgulama ve yanıtları, yargıları arasında yakın bir bağlantının bulunduğu kanısındayım. (Çağımızda bilimle bilim tarihi arasındaki değişik yönlerden sık olarak dile getirilen ilişki de bize bu konuda bir yol gösterici olabilir.) Örneğin ülkemizde orta eğitim sırasında felsefe dersinin "edebiyat şubesinde" okutulması ile içeriğinin büyük ölçüde *felsefe tarihinden oluşması (2b)* arasında felsefe anlayışı, uygun bir anlatım olacaksa alanın algılanışı açısından bir bağlantı söz konusu değil midir? Kuşkusuz

buradaki temel yaklaşım, belirtik olsun olmasın şu iki (yöntembilgisel) varsayıma dayandırılmaktadır: (a) Büyük ölçüde sözelliğe, dilsel anlatıma bağlı bir etkinlik olarak yürütülegelmiş olan felsefenin gerçek ilişkisi, olsa olsa edebiyat, tarih, toplumbilim, ruhbilim gibi onun bu "temel" özelliğini paylaşan alanlarla olacaktır. (b) Felsefenin büyükleri ilke olarak neredeyse hep onun geçmişinde yaşamış oldukları, zaman içinde de alanın değişmesi açık seçik bir evrimsel çizgiye oturtulamayacağı için, onu tarihiyle "özdeşleştirmekte" bir sakınca bulunmadığı gibi bu, doğru bir tutum da sayılabilir.

Daha teknik bir açıdan, felsefenin tarihiyle özdeşleştirilmesi özellikle etkinliğin "sistematik felsefe" olarak algılanmasıyla çok yakından ilgilidir. Bu konuya yapıtında sıkça yer veren Reichenbach'a göre "sistemler felsefesi" Kant'la son bulmuştur ve 19. yüzyılda ondan sonra geliştirilen felsefe dizgelerini Kant ya da Plato'nunki ile eş düzeyde görmek bir yanılgıdır ve felsefe tarihinin yanlış anlaşılmasına bağlıdır. Felsefe tarihinin eski (ve gerçek diyelim) sistem kurucuları, zamanlarının bilimlerini yansıtıyorlardı ve daha iyi yanıtların bulunamadığı bir zamanda sorulan sorulara yalancı yanıtlar veriyorlardı (12, s. 121 - 122). **Felsefe tarihini "sistematik" denen felsefe ile özdeş kılmak, etkinliği "büyük filozofların" pek değişmez (ancak dinlerde olduğu gibi neredeyse hep yeniden yorumlanabilir) sistemleriyle eş anlamlı düşünmenin doğal bir sonucu olmalıdır.**

Öte yandan, sunucularımızdan birinin belirttiği biçimde felsefe tarihi felsefe sorunlarının tarihi olarak (8) görülebilir. Ancak belli başlı her insan etkinliğinde olduğu gibi felsefede de sorunlar kanımca hep değişmiştir. **"Eski" felsefe sorunları özdeş kalmadıkları gibi onlara yenileri eklenmiştir.** Bilim, teknik (çağımızda teknoloji), sanat vb. etkinliklerdeki gelişmelerle birlikte toplumsal, siyasal yaşamdaki, değerlerimizdeki değişmeler felsefe etkinliğinin dış belirleyicileri olarak onun iç, devimsel evrimine eklenerek tüm gelişmesi üzerinde büyük etkide bulunmuşlardır. Konuyu örnekleriyle açıklamak için kuşkusuz burada yeterince yerimiz bulunmuyor.

Reichenbach ve öteki yeni olguculuğun (belki ilginç olarak filozofumuz yapıtında "olgucu" terimini kullanmamakta, Auguste Comte'tan söz açmamaktadır) "ilkleri okumadan" ("sistematik") felsefe ve felsefe tarihi konusunda doğru olmayan çıkarımlar yapmaları savına gelelim. Gerçekte bu konuda mantıkçı emprisistlerden hangisinin ne yaptığını, bunu ne ölçüde yaptığını biliyor değilim; bu savı ileri sürenler konuyla ilgili ne biliyorlar, kuşkusuz bundan da söz açabilecek durumda olmam beklenemez. Ancak şu var. Filozofların yapıtlarını özgün dillerinden okumak kuşkusuz küçümsenmeyecek bir noktadır; ama bunu neredeyse konunun öz, temel bir noktası durumuna getirmek ise yanlıştır. Çevirilerdeki değiştirme payı abartılırsa o zaman çeviri işine güvenimiz kalmaz. Söz konusu olan, "gerçek" yapıtın üstüne bir yorumun eklenmesi ise, böyle bir yorum doğrudan okumalarda da (ve aracısız da olsa) işin içindedir. **Mantıkçı empirisistlerin "büyük" yapıtların çevirilerini bile okumayıp ilgili bilgileri felsefe tarihi yapıtlarından aldıkları öne sürülüyorsa, o zaman "felsefenin gelişmesini ne tür kaynaklardan öğreneceğiz, bu alanda kime güveneceğiz?"** soruları da sorulabilir. Felsefe tarihçileri genelde "sistematik" felsefe yanlısı değiller mi? Ben onların yapıtlarına başvuran ye-

ni olguculann ve bilimsel felsefeden yana olanların, bunlardaki bilgileri yeterli bir eleştirel bakışla değerlendirebildikleri kanısındayım.

Felsefe etkinliğini edebiyat ya da tarihin yanında görmenin yanlışlığı üzerinde burada durmayacağım. Bunun yanında genelde onu toplum ya da insan bilimleri ile özdeş kümeye koymak, bu arada fizik, kimya, biyoloji vb. "daha alt düzeydeki" bilim alanlarından uzak tutmak gibi bir eğilimin de yaygın olduğunu gözlüyoruz. Bu da kanımca temel bir yöntembilgisel yanlıştır. Bence ve kuşkusuz olgucu bir yaklaşımla, **felsefenin ilke olarak örneğin fiziğe uzaklığı ne ise toplumbilim ya da insanbilimle arasındaki uzaklık da odur.** Burada felsefe etkinliğinin yönü ya da odağı, belli bir filozofun ya da filozof kümesinin ilgi alanınca belirlenmektedir.

Çağımızda "bilginin nesnesini yitirmesi" gibi bir durum gerçekten söz konusu ise ve bunda yeni olguculuğun da payı varsa (ki açıkça ortaya konmayan bu sav bence kuşkuludur), burada mantıkçı empirizmin tümünü sorumlu tutamayız; her akımın getirdiği artıların yanında ve değişik iç ve dış etkenlere bağlı olarak onun eksileri de olmuştur, olacaktır. Geleneksel felsefe çevrelerince eleştirilen yeni olguculuğun etkisini (sözde) yitiriyor olması savını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Bu arada, **gerçekleşen toplantının çoğunlukla Reichenbach'a ve mantıkçı empirizme yöneltilen eleştirilerle yüklü olması, buna karşın konuya yine de küçümsenmeyecek bir ilgi gösterilmiş olmasının acaba bir anlamı yok mudur?** Eleştiricilerimizin bu nokta üzerinde düşünmeleri, kendilerine yaklaşımları ile ilgili belki ilginç ipuçları verecektir.

Çağımızda felsefenin artık (kanımca gerçekte daha önce de bulunmayan) bilgi üretici bir etkinlik olma özelliğini yitirmiş olduğunu görmemekten daha temel bir yöntembilgisel yanlış, daha temel bir filozofça yanılgı olamaz. Buradaki yanılgının önemli bir ruhbilimsel kaynağı da var kanısındayım. Bir etkinliğin, terimin ilk, en temel anlamında bilgi üreten bir işlevinin bulunmaması onun saygınlığını azaltmaz; bilim gibi temelde böyle bir işlevi yüklenmiş olan bir etkinliğin bundan dolayı yüceltilemeyeceği gibi. Bilgi üretimi de içinde olmak üzere, insan etkinliklerini kavramsal düzeyde sorgulamak, incelemek, irdelemek işlevi kanımca felsefeye gerçekte yeterince ve çok önemli bir yük yüklemektedir.

Bir filozofun kendi alanında "seçimini istediği gibi yapmakta özgür" olduğu savına gelince. Bu, onun etkinliği içindeki ilgi alanını saptamaktaki özgürlüğü anlamına geliyorsa, buna ilke olarak ancak "evet" diyebiliriz. Ama böyle bir görüş, o istediği gibi felsefe yapma hakkına sahiptir biçiminde yorumlanabilecekse, o zaman **filozoftan bu kararının, eğiliminin, yöneliminin dayanaklarını, filozofça gerekçelerini vermesini beklemek bizim hakkımız olacaktır.** Filozofların, felsefecilerin bu konuda yeterince hesap verme gereğini duymamaları, bence onların en önde gelen, en temel yanılgılarından birini oluşturmaktadır. Kanımca çoğu zaman bunu doyurucu bir biçimde başarabilecek durumda da değillerdir. Yüzyılımızda Dünya felsefe kongrelerinin izlencelerindeki konu karmaşası, özgürlükten yana olanlarımızın gerçek demokrasi beklentilerinin tersine bir kakokrasiyi gözlerimizin önüne serer gibidir.

Bu son bölümün başlığında belirtilen temel konuya yeniden dönersek, Reichenbach'ın yapıtının sonlarında bununla ilgili bir saptamaya burada yer vermek istiyorum. "Felsefe tarihini küçümsemek istemiyorum; ancak onun felsefe değil tarih olduğu her zaman anımsanmalıdır... Geleneksel felsefede gerçeklikten çok yanlış vardır; bunun içindir ki ancak eleştirel yeteneği bulunanlar yetki sahibi tarihçi olabilirler"(12, s. 325).

KAYNAKLAR

(1) Yaman Örs, "Felsefede 'kanatsız spiritler' ya da geleneksel felsefenin çıkmazı; Hans Reichenbach'ın anısına", *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 106 - 121, 1992.

(2) Serap Şahinoğlu Pelin, (Özel İletişim); (a) 1991; (b) 1990.

(3) Arslan Kaynardağ, ..., "100. Doğum Yılında Hans Reichenbach" toplantısında sunulan bildiri; Ankara, 11 - 12 Kasım 1991.

(4) Füsun Akatlı, ..., (bkz. kay. 3).

(5) Kurtuluş Dinçer, ..., (bkz. kay. 3).

(6) Ahmet İnam, ..., (bkz. kay. 3).

(7) Sevgi İyi, ..., (bkz. kay. 3).

(8) Betül Çotuksöken, ..., (bkz. kay. 3).

(9) Cemal Yıldırım, ..., (bu sunuşu toplantıya katılamayan konuşmacının yerine Cemil Akdoğan yaptı), (bkz. kay. 3).

(10) Ioanna Kuçuradi, (Türkiye Felsefe Kurumu Başkanı olarak), (bkz. kay. 3).

(11) L. S. King, "The medical revolution", *Quarterly Bulletin of the Northwestern University Medical School*, 34: 358 - 65, 1960.

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

(13) Yaman Örs, "Claude Bernard: son rôle dans l'évolution de la médecine scientifique" *Clio Medica, 13*: 63 - 79, 1978.

(14) O. L. Bettmann, *A Pictorial History of Medicine*, Charles C. Thomas, Springfield (Ill.), 1962, s. 262.

Kanıt, Z. Deniz (1992). "A. J. Ayer'ın Geleneksel Bilgi Teorisini 'Doğruluk Ölçütü' Açısından Değerlendirişine Genel Bir Bakış." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 76-83.

A. J. AYER'IN GELENEKSEL BİLGİ TEORİSİNİ 'DOĞRULUK ÖLÇÜTÜ' AÇISINDAN DEĞERLENDİRİŞİNE GENEL BİR BAKIŞ

Z. Deniz Kanıt

Çağdaş felsefenin 1903'lerde Moore ve Russell'ın 19. yüzyıla egemen olan idealizm'den, özellikle de Hegel'in idealist izleyicilerinden kopmalarıyla başladığı düşünülür. Ardından, Russell ve öğrencisi Wittgenstein'ın öncü çalışmalarından sonra 1920'lerde Avusturya'da Viyana Çevresi adıyla tanınan bir ekol ortaya çıktı. Geliştirdikleri felsefeye Mantıkçı Pozitivizm adını verdiler. Günümüzde de çağdaş akademik felsefe deyince akla hemen Mantıkçı Pozitivizmin geldiğine tanık oluyoruz. İşte bu Mantıkçı Pozitivizmin İngiltere'ye girmesini sağlayan kişi A. J. Ayer olmuştur. Bu işi de 1936 yılında daha 25 yaşındayken yayınladığı *Language, Truth and Logic* adlı kitabıyla yapmıştır. Ayer'in bu yapıtta ileri sürdüğü görüşler Russell ve Wittgenstein'ın, kendileri de Hume ve Berkeley'in empirisizminin mantıksal sonucu olan öğretilerinden türetilmiştir. Ayer de Hume gibi tüm gerçek önermeleri iki sınıfa ayırır: Hume'un deyişiyle 'İdea bağıntıları' ile ilgili olanlar ve 'olgusal durumlar'la ilgili olanlar. İdea bağıntıları ile ilgili olan önermeler mantık ve matematiğin a priori önermelerinden oluşur. Ayer, bunların, yalnızca analitik olmaları nedeniyle zorunlu ve kesin olduklarını düşünür. Çünkü bu önermeler, empirik dünyaya ilişkin bir savlamada bulunmayıp, sadece sembolleri belli biçimde kullanma kararımızı saptarlar. Deneysel olgularla ilgili önermeler ise olası olabilen, ancak hiçbir zaman kesin olamayan varsayımlardır. Bunların geçerliklerini saptama yönteminin açıklaması verildiğinde aynı zamanda doğruluğun yapısı da açıklanmış olur.

Ayer, bir tümcenin gerçek bir varsayım anlatıp anlatmadığını sınamak için bir 'Doğruluk İlkesi' kabul eder. Onun deneysel varsayımdan beklediği 'kesinkes doğrulanabilirlik' değil olası bir duyu deneyinin onun doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemekle ilgili olmasıdır. Eğer bir kurmaca önerme bu ilkeyi karşılayamazsa ve bir totoloji de değilse onun metafizik olduğunu ve dolayısıyla doğru ya da yanlış olmayıp aslında 'anlamsız' olduğunu kabul eder. Hume *Enquiry*'de şöyle diyordu: "Elimize herhangi bir cilt, sözgelimi bir dinbilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda soralım: İçinde nice-

lik ve sayı üzerine deneysel akılyürütmeler var mı? Yok. Peki, olgu ve varlık konularında deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe, çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz." (Sec. XII, art. III, s. 135) Ayer, bu pasajı aktarır ve sorar: "Bu ya formel olarak doğru ya da empirik bir önermeyi dile getirmeyen bir tümcenin gerçek anlamdan yoksun olacağı biçimindeki savımızın retorik bir uyarlamasından başka nedir?" (*Language, Truth and Logic*, Chapter II, s. 54). Hume, kendi ifadesiyle bir 'anlam ölçütü' ne işaret ediyordu ve *Abstract* ve *Enquiry*'de herhangi bir felsefi terimin ona bağlı ve aynı zamanda ortak olan bir ideaya sahip olduğundan şüphe edildiğinde şöyle sorulması gerektiğine işaret eder: "Bu ide hangi izlenimden elde edilmiştir? ve hiçbir izlenimin ortaya çıkarılamadığı durumda bu terim tamamen anlamsızdır" der. Bu ilke Russell'ın *The Problems of Philosophy*'de formüle ettiği ilke ile yakından ilişkilidir: "Anlayabildiğimiz her önerme, tamamen bilgisini edindiğimiz ögelerden oluşturulmuş olmak zorundadır" (16 th imp., 1936, p. 91). Hume'un sisteminin mantıksal atomizmin psikolojik bir versiyonu olduğu söylenebilir. Zaten kendisi de gerçekleştirdiği analiz türünü *Enquiry*'de mikroskop kullanma tekniğine benzetir: "Bileşik idealar belki de onları oluşturan parçaların ya da basit ideaların bir dizilişinden başka bir şey olmayan 'tanım' ile pekala bilinebilir. Ancak tanımları en basit idealara götürüp de hala bir miktar çok anlamlılık ve belirsizlik buluyorsak o zaman elimizde hangi kaynak kalıyor? Hangi buluşu kullanalım ki bu idealar aydınlansın ve anlıksal bakışlarımız için tümüyle kesin ve belirli kılınsın? İdeaların kopya edildikleri izlenimleri ya da ilk duyguları ortaya çıkarın, bu izlenimlerin hepsi güçlü ve duyulabilirdir. Çok anlamlılığa izin vermezler. Sadece kendileri tümüyle aydınlık olmakla kalmazlar karşılıkları olan ve belirsizlik içinde bulunan idealara da ışık tutabilirler ve bu yolla belki de moral bilimlerde yeni bir mikroskop ya da optik türü gerçekleştirebiliriz öyle ki en küçük ve en basit idealar, görüp anlamamıza kolaylıkla izin verebilecek gibi büyütülebilsin ve soruşturma konusu olabilecek en kaba ve en duyulabilir idealarla eşit derecede bilinebilsin (*Enquiry*, s. 51-52). Russell, öğretisine mantıksal atomizm derken, benzer bir analoji düşünüyordu. Analizde en son artık türü olarak ulaştığı atomlar fiziksel değil mantıksal atomlardı. Hume'dan aktardığımız parçalardan da anlaşılacağı gibi Ayer'de olduğu gibi Hume'da da 'anlam ölçütü' önermenin, izlenim temeli yakalanabilen yani olgusal içerikli bir önerme ya da bir totoloji olmasıdır. Bu kategoriye girmeyen önermeler doğrulukları ya da yanlışlıklarından söz edilemeyen metafiziksel bir jargon, bir boş söz olarak kalırlar. Ayer, aşkın metafiziğin olanaksızlığını Kant'ın yaptığı gibi bir olgu konusu değil, bir mantık konusu olarak görür. Kant'ta insan anlığı, olabilir deneyim sınırlarının ötesine gidip Noumenon ile uğraşmaya giriştiğinde kendisini çelişkiler içinde buluyordu ve Kant, anlığın fenomenler dünyasının ötesini kavrama gücünün bulunmasının 'anlaşılır bir şey' olmadığını değil, yalnızca olguda bu gücün olmadığını savlıyordu. Bu da şöyle bir sorunu gündeme getiriyordu: İnsan anlığı, kendi sınırları ötesine geçmedikçe, aşamayacağı sınırların neler olduğunu nasıl bilecekti? Wittgenstein buna ilişkin *Tractatus*'un önsözünde "Düşünceye bir sınır çizebilmemiz için bu sınırın iki yanını da bilmemiz gerekir" diyor. Bradley de metafiziğin bu yolla olanaksızlığını ispata kalkışan kimsenin kendisininkiyle yarışan bu ku-

ramı tutan bir kardeş metafizikçi olduğunu söylüyor. (*Appearance and Reality*, 2nd ed., p.1) Ayer'e göre ise duyu deneyi sınırını aşmaya kalkmak, insan anlığının yapısıyla ilgili psikolojik bir varsayımdan değil, dilin gerçek anlamını belirleyen bir kuraldan çıkarılabilir. Ayer, metafizikçiyi, anlığı, içine girilemeyecek bir alanda kullanmasından dolayı değil, kullandığı tümcelerin anlamlı olma koşulundan yoksun olması nedeniyle eleştirir. Bu koşul da 'Doğrulanabilirlik'tir. Bir önerme pratikte olmasa bile ilkece doğrulanabilir bir nitelikte olabilir ve buna göre de anlamlıdır. Ayer, kimi pozitivistlerin yaptığı gibi -sözgelimi Schlik'in- kesin doğrulanabilirliği şart koşmuyor. Örneğin "Bir cisim ısıtılınca genişler" türünden bir genel yasa önermesinin sonlu sayıdaki deneylerle kesin doğruluğunun saptanamaması onun yapısı gereğidir. Ancak bu önerme sonsuz sayıdaki durumları içermek üzere düzenlenmişse onun, ilkece bile kesinlikle doğrulanamayacağı açıktır. Ayer, aynı şekilde Popper'in "Bir tümcenin eğer ve ancak deney yoluyla kesinlikle çürütülebilir bir şey anlatıyorsa olgusal olarak anlamlı olacağı" düşüncesini de kabul etmez. Ona göre bu yolu tutanlar bir tek gözlemin ya da gözlemler dizisinin bir varsayımı kesinlikle çürüttüğü belirleyici durumlar olduğunu varsayarlar. Oysa belli gözlemlerin ortaya çıkışı belli bir varsayımın yanlışlığının kanıtı olarak alındığında, belli koşulların varoluşu önceden varsayılır. Belli bir durumda bu ön varsayımın yanlışlığı son derece olabilirlikten uzak olsa bile mantıksal olarak olanaksız değildir. Bu koşullardan bir kısmının sandığımızdan başka olduğunu, buna göre de varsayımın gerçekte yıkılmamış olduğunu öne sürmek bir çelişki yaratmaz. Öyleyse bir önermenin gerçekliğinin, onun kesin doğrulanmasına olmadığı gibi aynı şekilde kesin çürütülmesine de bağlı olmadığı ortaya çıkar.

Ayer'in doğrulama ilkesi gereğince, genellikle felsefe olarak kabul edilen şeylerin aslında metafizik oldukları ve özellikle de empirik olmayan bir değerler dünyası olduğu; ruh'un ölümsüzlüğü; aşkın bir Tanrı'nın varlığı, anlamlı olarak savlanamaz. Ayer'e göre felsefe önermeleri, dilsel olarak zorunlu yani analitik önermelerdir. Filozof, bilimin varsayımlarıyla yarış edercesine spekülatif doğrular ortaya koyma ya da bu kuramların geçerliğine ilişkin a priori yargılar vermek yerine, bilimin önermelerini ve onlar arasındaki mantıksal ilişkiyi sergilemeli, onlarda yer alan sembolleri tanımlayarak aydınlatmalıdır. Buna Wittgenstein ve Schlick, 'aydınlatma eylemi' derler ve felsefenin bir öğreti değil bir etkinlik olduğunu vurgularlar. Felsefe, bu anlamda bir doğru ya da yanlış önermeler bütünü değildir. Çünkü bu önermeler, bilimlerce içerilir. Felsefe sadece bir aydınlatma ve çözümleme, bazı durumlarda da anlamsızlığı ortaya koyma etkinliğidir. Hatta Wittgenstein, *Tractatus*'un sonunda felsefenin doğru yöntemini şöyle açıklıyor: "Birisi metafizik bir şey söyleyene dek beklemek ve sonra ona bunun anlamsızlığını göstermek." Bu da felsefeyi şu duruma götürür: Birisi herhangi bir tür bildirimde bulunduğu zaman bu bildirim hemen, dilde formüle edilmiş bir önerme olarak parçalanmaya başlanır, kullanılan kavramları aydınlatma yolları aranır, önermelerin içindeki terimlerin birbirleriyle olan ilişkileri çözümlenir, mantıksal biçim açıklığa kavuşturulur ve felsefe böylece tümceler ve sözcükler hakkındaymış gibi görülmeye başlanır. Yani felsefe Gilbert Ryle'ın deyimiyle 'sözetmekten sözetmek' olarak anlaşılmaya başlanır.

Bu kısa tanıtımdan sonra Ayer'in dilimize çevrilmemiş olan *The Central Questions of Philosophy* adlı yapıtında Doğrulama ilkesi gereğince geleneksel bilgi teorisini değerlendirişine ve klasik empirist görüşlerle kendi görüşü arasındaki bağları ele alışına geçelim:

Bu yapıtta Ayer bilgi teorisinin üç ana amacı olduğunu söylüyor: 1) Bilginin yeterli bir tanımını vermek, 2) Hangi türden önermelerin doğru olarak bilinebildiklerini belirlemek, 3) Bu önermelerin doğru olarak nasıl bilinebildiklerini açıklamak. Bu son iki amaç bir arada ele alınabilir, çünkü doğru olarak bilinebilen önermeler dizisi, yeterli bir doğrulamasının olduğu gösterilebilen önermelerle aynıdır. Bu önermelerin nasıl doğrulandıklarını göstermekle, aynı zamanda, onları doğru olarak nasıl bileceğimiz sorusuna da yanıt verilmiş olacaktır. Felsefe Tarihinde bu uygulama doğruluklarından şüphe edilemeyen yani kesin doğruluktaki önermelerin ele alınmasıyla başlar. Sonra da bu önermelerden çıkarım yoluyla doğrulanmaları beklenebilen başka önermelere geçilir. Bu işlem kaynağını Descartes'ın şüphe yönteminde bulur. Descartes, yanlış önermelerle doğru önermeleri karıştırmamıza neden olacak güçte, aldatıcı bir daimon tasarladı. Sonra da kendisine inanmada hata yapılamayacak bir önermenin olup olmadığını bulmaya çalıştı. Onun yanıtı şuydu: Var olduğuma inanmamda hata yapmış olamam, çünkü kendimi yadsımam ya da kendi varlığımdan şüphe etmem bile var olduğumun göstergesidir. Eğer Tanrı her şeye gücü yeten olsaydı bu konuda da bizi yanıltabilirdi. Biz bu durumda sezgimize güveniyorsak o halde bir önermeyi doğrulama ya da çelişkiye düşme seçeneği karşısında da sezgimize güvenebiliriz. Ayer'e göre Descartes, daimon'un herşeye gücü yeten olmasına izin vermez. Descartes sadece anlığının varoluşunu kabul etti, bedeninin değil. Ve kendisini bir zaman periyodu boyunca süregelen (enduring) düşünen bir töz olarak ele aldı. Bu ise kendisini eleştirenlerin belirttikleri gibi anlık (momentary) bir düşünceden çıkarılamazdı. Descartes'ın bütün insan bilgilerini,sezgisel olarak kesin doğruluktaki öncüllerden türettiği yorumu Ayer'e göre onun dizgesindeki psikolojik ögeyi gereğinden çok vurgulamaktır. Aslında Descartes'ın yapmak istediği, bütün bilgiyi, yadsınması iççelişkili olan önermelere dayandırmaktı. Böyle bir önermeyi Cogito'da buldu. Ayer 'cogito'nun 'Düşünüyorum' biçiminde değil, 'Şu anda bir düşünce vardır' şeklinde ele alınması gerektiğini belirtir. Ve 'Şu anda bir düşünce vardır' gibi bir önerme her ne kadar mantıksal kesinlikte olsa da Descartes'ın amacını yine de karşılamaz. Çünkü 'Cogito' bu anlamda ele alındığında başlangıç ilkesi olan 'Cogito ergo sum' yanlıştır. 'Şu anda bir düşünce vardır'dan 'ben varım' çıkmaz. Hume'un da belirttiği gibi herhangi bir olayın özünde başka bir olayı belirtmek yoktur. Biz gerçekte gözlemlemediğimiz olayların varoluşunu genel ilkelerin yardımıyla çıkarırız. Ancak bu ilkeler indüktif olarak elde edilmiş olmalıdırlar. Doğrudan doğruya verilenden, salt dedüksiyon ile bir adım öteye gidilemez. Dolayısıyla da bir dedüktif dizgeyi, dolaysız verilmiş olanı betimleyen önermelere oturtmanın sonu bir çıkmazdır.

Descartes'ın 'cogito'su klasik İngiliz empiristlerinin de çıkış noktası oldu. Ancak onlar kendilerini 'şu an' ya da tek bir suje'nin deneyimleri ile sınırlamadılar. Locke, bir idea'yı "düşündüğümüz zaman anlama yetimizin objesi olan şey"olarak tanımlayarak

akıl ya da bilginin bütün malzemesini oluşturan ideaların anlığımızda nasıl ortaya çıktığını sorguladı, buna verdiği yanıt ise 'deneyim aracılığı ile' oldu. (*An Essay CHU.*, Book I., Chap. I., Sect. 8). Deneyimin iki kaynağı vardı: Bize duyulur niteliklerin basit idealarını - sarı, sıcak, katı, sıvı, acı, tatlı gibi- veren Duyu ve Düşünme yani anlığımızın işlemlerinin algısı -şüphe etme, düşünme, inanma, algı, bilme, isteme, akıl yürütme gibi. Locke'a göre idealarımız, bir araya getirme, karşılaştırma, soyutlama aracılığıyla bu malzemelerden oluşturulurlar. Bilgi, ideaların birbirleriyle uygun olup olmadıklarının ve karşıtlıklarının algısından başka bir şey değildir. Berkeley de *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* ve *Hylas ile Philonous arasında Üç Diyalog* adlı yapıtlarında tüm bilginin duyu algısına dayandığını ve duyu algısının bize, duyulur niteliklerle verildiğini öne sürerken Locke'u izliyor. Ancak Locke, basit duyu idelerine dış objelerin neden olduğunu bilme yeteneğimiz olduğunu da belirtti. Berkeley ise fizik objelerle, duyulur niteliklerin bileşimi, bunların özdeşleştirilmeleri konusunda daha atak davrandı. Bunu da kısmen kendi teolojisi ile bağlantı içinde yaptı. Duyulur niteliklerin sadece algılandıkları sürece var olduklarını öne sürerek fizik objelerin algılanmaları bırakılınca varlıklarının yok olacağı şeklindeki paradoksal bir sonuçtan kaçındı. Bunu da bu objelerin varlığının ideler olarak Tanrının anlığında var olmayı sürdürdüklerini öne sürerek yaptı. Tanrıyı işin içine katmadan yaptığı açıklamada şöyle der: "Üzerinde yazı yazdığım masa, ben onu görmesem ve duyumsamasam da varolmasını sürdürecektir, onu başkalarının da gerçekten algılamaları yeterli değildir eğer daha önce ben onun üzerinde çalışmışsam onu algılayabilirim." Bu da onu Stuart Mill'de de olan şu sonuca götürür: Fiziksel objeler denen şeyler kalıcı (yerleşik) duyum olasılıklarından (permanent possibilities of sensation) başka bir şey değildirler.

Locke ve Berkeley, 'kendi olarak var oluşu' ilk veri olarak kabul ederler. Locke'a göre, 'algılamayı' algılamaksızın bir şey algılamak olanaksız olduğundan 'kendi kendisinin bilincinde olma' durumu, kimi ideaların alımlanması (reception) ile birarada gider. Locke'ta 'kişisel özdeşlik' (personal identity), Descartes'ta olduğu gibi, zamana dayalı ve gerçekte tamamen doğrulanamayan aynı töz'ün sürekliliği değil, aynı bilincin sürekliliğidir. Berkeley de 'Ben'i (self), tinsel bir töz olarak ele alır ancak onu Locke gibi bir ideanın içeriği yapmaz. Berkeley'in yaptığı onun sadece algılandığı zaman var olmadığıdır. Locke ise Tanrı da dahil olmak üzere başka tinler'e ilişkin nosyonumuz olduğu gibi, kendi kendimizin de bir nosyonuna sahip olduğumuzu belirtir. 'Ben'i bir dizi algıyla özdeşleştirme konusunda Hume, Locke ve Berkeley'den daha köktenci ve empirist bir yol izledi. Farklı algıların aynı bilinci oluşturmak üzere nasıl birleştikleri problemi ile karşılaştı ve bu konuda hiç bir çözüm bulamadığını itiraf etmek zorunda kaldı. Hume, bizim kavramlar olarak adlandırdığımız 'idealar' terimini kullanarak tüm idealarımızın 'izlenimler' denilen duyu verilerinden elde edildiği konusunda Locke ve Berkeley'i izler ve Berkeley'in tersine, bir ideanın içeriği olmayan hiç bir nosyonumuzun olmadığını savunur. Hume, "Kendi kendim dediğim şey içerisine en derin bir şekilde girdiğimde, daima belirli bir algı ile karşılaşırım- s.g. sevgi ya da nefret, acı ya da haz...- ve bir algı durumu olmaksızın kendi kendimi hiç bir zaman yakalayamam" diyerek (*Treatise*, s. 252) bundan,

belirli algılarımızın idealarından ayrı olarak herhangi bir 'Ben' ya da 'anlık' ideasına sahip olmadığımız olgusunu türetir. Çünkü bir ideaya sahip olmak için, ilkece o ideanın izlenimine sahip olmak gerekir. Ancak 'ben' ya da 'kişi' herhangi bir izlenim değildir. Ve yine *Treatise*'de, bir izlenimin, eğer bir 'ben' ideasını ortaya çıkaracaksa bütün yaşam boyunca değişmeden devam etmesi gerektiğini oysa böyle sürekli ve değişmeden kalan bir izlenimin olmadığını belirtir (s.251). Buna örnek olarak da acı ve haz , sevinç ve keder izlenimlerinin birbirlerini izlediklerini ve hepsinin aynı anda var olamadıklarını gösterir. Dolayısıyla 'ben' ideası bu izlenimlerin birinden ya da diğerinden devşirilmediği için dayanıksız kalır ve böyle bir ideadan söz edilemez. 'Ben', farklı algıların bir bileşiminden başka bir şey değildir ve bu algılar birbirlerini kavranılmaz bir hızla izlerler ve anlıkta algısal bir akış, bir hareket oluştururlar. Ancak Hume, bu algıların anlıkta nasıl birleştiklerini açıklamakta güçlüklerle karşılaştığını ve şu iki ilke hakkında bilgi vermeye gücünün yetmediğini belirtir: 1) Bizim bütün ayrı algılarımız ayrı var oluşlardır. 2) Anlık, bu ayrı varoluşlar arasındaki gerçek bir bağlantıyı hiç bir zaman algılayamaz (*Treatise*, s. 259). Hume, nasıl olduğunu açıklayamasa da algıların anlığı oluşturmak üzere bir araya geldiklerini yadsımaz, ne de fiziksel cisimlerin var olup olmadıklarını sorar. Çünkü bir cismin var olup olmadığını sormak gereksizdir, bu bizim zaten bütün akıl yürütmelerimizde dikkate almamız gereken bir noktadır. Buna karşılık cisimlerin var olduklarına bizi inandıran nedenlerin yetersiz olduğunu anlar. Ona göre fiziksel objelerin varlığına sıradan bir inanış ile felsefi inanış birbirlerine karışmıştır ve bu yanlıştır. Sıradan insanın fiziksel objeleri kendisinin algıladığı duyulur niteliklerle -ve hatta bu niteliklere sürekli ve ayrı bir varoluş yükleyerek- özdeşleştirmesini eleştirir. Oysa duyumlar bizi tekil bir algıdan başka bir şeye götürmezler yani duyumlar bize ayrı, bağımsız ve dışsal herhangi bir şeyin yerine geçen izlenimler vermezler, ne de izlenimlerin sürekli (continued) bir varlıkları vardır. O halde nasıl oluyor da izlenimlerimizin sürekli ve ayrı bir varlıkları olduğuna inanıyoruz? Hume'a göre bunun nedeni izlenimlerin bir 'değişmezlik' ve 'uygunluk' sergilemeleridir. Şöyle ki: fiziksel bir objeden aldığımız izlenimi belli bir zaman aralığından sonra bu izlenime çok benzeyen başka bir izlenim izlediğinde, bu süre zarfında ilk -orijinal izlenimin daimi (persisted) olduğunu tasarlarız. Bu objenin değiştiği durumlarda gerçek izlenimlerimizin parçalı dizilerindeki yeterli bir düzenlilik, boşlukları tasarımsal izlenimlerin doldurmalarını sağlar ve biz bu izlenimlerin gerçekten varolduklarını sanırız. Hume'un, fiziksel objelerin felsefi açıklaması dediği şey, sıradan açıklamadan farklıdır ve onu algılardan ayırır. Kendi algılarının kesildiğini ve yok olduğunu kavradıklarında filozoflar, algıların ve objelerin 'çifte varoluşlarını' kabul ettiler ve sadece objelere, sürekli ve ayrı bir varoluş yüklediler. Bunu Locke yapmıştı ve Hume bu konuda Locke'un durumunun kendine özgü olan vulgar sistemin tüm güçlüklerini içerdiğini söyler.

Bilgi Teorisi, Ayer'e göre bir skeptik sav'ı delillerle çürütme ve ilerleme ile ilgilidir. Skeptiğin amacı, ulaşılmak istenen sonuçlar ile kendilerinden yola çıkılan öncüller arasında köprü kurulamayan (kapatılamayan) bir açıklığın olduğunu tanıtlamaktır. Şüpheciye göre, fiziksel objelerin varlığına inandığımızda, öncüllerimiz, sadece bizim duyu

izlenimlerimizle ilişkili olan önermelerdir. Bu durumda skeptik, bu tür önermelerden fiziksel objelerle ilgili olanlara dedüktif bir geçişin olmadığını öne sürer, çünkü geçerli bir dedüksiyonun sonucu, önceden kendi öncüllerinde var olan varlıklara bir gönderimi içerir. Bundan dolayı, bizim belirli sayıdaki örneklerle geçerli bir gözlemlemeye dayanarak empirik bir genellemeye ulaştığımız gibi, kendisine dayanarak, sonuç olarak öncüllerin ötesine gittiğimiz indüktif bir çıkarım olmalıdır. Bu çıkarım, geçmiş deneyimden elde edilen bir genelleştirme olarak bizim, gelecek duyu izlenimlerimizin ortaya çıkışlarını kestirmeye götürebilir. Ancak o, duyu-izlenimlerinin ortaya çıkışından, deney objesi olmayan herhangi bir şeyin varoluşuna bir geçiş'i (passage) doğrulayamaz. O zaman skeptik şu sonuca varır: Eğer bizim fiziksel objelerin varlığına olan inancımız ne dedüktif ne de indüktif bir savla doğrulanamazsa o zaman rasyonel bir yetki'ye sahip olamaz. Aynı sav, dolaylı olarak bilgilerini edinebildiğimiz durumlara da uygulanabilir. Ayer, bunu örneklerle açıklar: "Diyelim ki insan bedenleri de dahil olmak üzere fiziksel objeleri tam olarak algılamamızı sağlayan bir yeti'ye sahip olduk, bu durumda bizimle aynı türden deneyimlere sahip olan başka bedenlerin olduğuna inanmamız için geçerli bir nedenimiz var mıdır? Skeptiğe göre, bedensel durumları ve kişilerin davranışlarıyla ilgili önermelerden onların düşünceleri ve duyguları ile ilgili önermelere ne dedüktif ne de indüktif bir geçiş vardır. Dedüktif bir geçiş olamaz, çünkü bedensel durumlar ve hareketlerin betimlenmeleri ile anlıksal durumlar ve süreçlerin betimlenmeleri birbirlerini mantıksal olarak gerektirmezler. İndüktif bir geçiş de olamaz, çünkü bir kişinin anlıksal durumunun, bu durumun bedensel ifadesi ile olan bağıntısı hiç bir zaman doğrulaması olmayan bir şeydir. Gerçekte ise gözlenebilen tek şey, bu bedensel ifadedir. Burada skeptiğin vardığı sonuç, başkalarının anlıksal yaşamlarına etki, ne dedüktif ne de indüktif olarak doğrulandığından, onun bir doğrulamasının olmayacağıdır. Yine skeptik, bilimsel teorilerde yer alan, protonlar, elektronlar gibi objelerin varlıklarına inanmak için hiç bir doğrulamaya sahip olmadığımızı öne sürer, çünkü burada, proton ve elektronlarla, onların gözlemlenebilir etkileri arasında köprü kurulamayan bir açıklık vardır. Bu sav aynı şekilde, geçmiş deneyimlerin yapısı ile ilgili olarak, geçmişteki bir şeyi bilme iddiasına karşı da yöneltilebilir. Ayer, bizim geçmişe doğrudan doğruya bir girişimizin olmadığını belirtir, geçmiş, bizim için ancak bizde bıraktığı izlerle bilinebilir, bu izlerin en önemlisi görünebilir (ostensible) anılarımızdır. Ancak, yeni bir deneyimin, görünür anısı durumunda bile, bu bağlantı dedüktif değildir. Bu görünüşteki anının (memory) aldatıcı-hayali (delusive) olduğunu düşünmek hiç de çelişki yaratmaz. Yine, geçmiş deneyim ile onun görünür anısının bağlantısının, gerçekten gözlemlendiği tek bir örnek, yani indüktif bir sav için herhangi bir temel yoktur. O halde varılan sonuç, bu inancın rasyonel olmadığıdır. Ayer başka bir örnek verir: "Diyelim ki geçmişin bilgisine sahibiz ve bu bilgiye dayanarak geleceğe ilişkin rasyonel bir inanca sahip olabilir miyiz?" Ayer'e göre, geçmiş, geleceğe ilişkin bir mantıksal sınırlama getirmez, uygun koşullarda gelecekte, bir olayın ortaya çıkıp çıkmayacağını gözlemleyebiliriz. Fakat yine de sonucun doğrulanamaması söz konusu olur. Sonuç ortaya koymak için, 'şu an' bir temel bulmak zorundayız, bu temel de sadece geçmiş ya da şimdi bağlantılarının oluşudur. Ancak o zaman, Hu-

me'un işaret ettiği gibi, geleceğin geçmişe uygun bir şekilde benzeyeceğini kabul ediyoruz, bu kabul ne dedüktif ne de indüktif bir yetkiye sahiptir. O mantıksal olarak doğru değildir ve onu indüktif olarak doğrulamak için yapılan bir girişim, öne sürülen iddiayı ispat olunmuş kabul etmektir.

Ayer, *The Problem of Knowledge* adlı yapıtında kimi felsefi kalkış noktalarından söz eder. Sözgelimi Naiv Realistler olarak bilinenler, bizim fiziksel objeleri duyu izlenimlerinin bir perdesi aracılığıyla değil de doğrudan doğruya algıladığımızı ve koşulların uygun olması durumunda, başkalarının deneyimlerine doğrudan bir girişimizin olabileceğini, geçmiş olayların bizdeki 'anı'larının doğrudan doğruya geçmişin bilgisini verebileceğini savlarlar. Yani onlara göre geçmiş ile şimdi arasında köprü kurulabilecek bir gedik, bir açıklık yoktur. İndüksiyon problemi konusunda, bu açıklık, olaylar arasındaki 'zorunlu bağlantı'yı kavrayabildiğimiz iddiası ile kaldırılmıştır. Redüksiyonistler ise, fiziksel objelere ilişkin ifadelerin, duyu izlenimlerine ilişkin ifadelere çevrilebilirliği konusunda Berkeley ve Mill'i izlerler: Sözgelimi 'elektronlar' gibi bilimsel objelere ilişkin ifadeleri, sadece onların gözlenebilir etkilerine başvurarak yorumlarlar. Bir başka kişinin deneyimlerinden söz edildiği zaman, gerçekte yapılan şeyin sadece onun bedensel durumu ya da davranışına başvurmak olduğu şeklindeki fizikçinin görüşünü benimserler. Ayer'in bilimsel yaklaşım dediği açıklama biçimi ise şöyledir: Fiziksel objelerin, başka kişilerin deneyimlerinin ya da geçmiş olayların varlığı, her bir örnekte, kendileriyle deneyimlerin açıklanmasından dolayı 'doğrulanan' olası varsayımlardır. Bu düşünme biçimini benimseyen düşünürler, bizim geleceğe ilişkin bazı yargılarımıza en azından yüksek bir olasılık derecesinde katkı yapacak olan belirli ilkelerin kabulü için bir çerçeve yaratmaya çalışırlar. Ayer, hangi yaklaşımların doğru olduğu sorusuna yanıt verebilmek için, ortaya konulan önermelerin bir açıklamasının yapılması gerektiğine işaret eder. Bu önermelerin içeriklerinin belirlenmesi için felsefi bir analiz ile bilgi teorisinde ortaya çıkan sorunları çözmeye girişir. Ayer, bunun sadece bir semantik sorunu olmadığına dikkat çeker.

Kaynakça:

A. J. AYER, *The Central Questions of Philosophy*, Penguin Books, 1981, England.

A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London, 1967.

D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, London, 1960.

D. F. PEARS, *A Symposium*, N. Y., 1966.

D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London, 1875.

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico -Philosophicus*, trans. bay. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London, 1981.

Kaygı, Abdullah (1992). ""E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" Üzerine."
Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 84-94.

"E. BOUTROUX'DA ZORUNSUZLUK DOKTRİNİ" (1) ÜZERİNE

Abdullah Kaygı

Bilim ile Felsefe, ikisi de bilgisel etkinliktir. Bu iki alandaki bilgilerin de nesneleriyle karşılaştırılması, doğruluklarının sınanması söz konusudur. Ancak Felsefe ile dünya görüşlerini ayıramayanlar, kendi dünya görüşlerini felsefe sanmakla ve bunu felsefe diye kabul ettirmeye çalışmakla kalmıyorlar; dünya görüşlerinin çoğu kez bilgisel kaynaklı olmayışına aldanarak, Felsefede de bilgisel etkinlikte bulunulamayacağını sandıkları için, Felsefeyi Bilimin yedeğinde görüyor, Felsefe sorunlarının çözümünü bilimden bekliyorlar. Bu konuya böyle yaklaşanlar yalnızca Felsefeye değil, çoğu kez bilime de haksızlık yapıyorlar. Oysa, evet, ilk cümlede dendiği gibi Bilim ile Felsefe, ikisi de bilgisel etkinliktir ve bu iki alandaki bilgilerin de objeleriyle karşılaştırılması, doğruluklarının sınanması söz konusudur. Ne var ki, bu iki apayrı bilgisel etkinliğin ve bu iki tür bilginin özelliği birbirinden çok farklıdır, bu fark ise bunların nesnelerinin farklılığından kaynaklanır.

Bu yazıda bu karıştırmalar yüzünden yapılan haksızlıklara, düşülen çelişkilere tipik bir örnek oluşturan bir doçentlik tezi üzerinde durulacaktır.

Ülkemizde Batıya yöneliş başladıktan sonra Türk düşüncesinde ilginç bir durum göze çarpmaktadır: Batıdaki kültürlerden birisi olan laik kültürün oluşturucuları olan büyük filozoflar -- insanlığın felsefi bilgi birikimine katkıda bulunan büyük filozoflar -- yerine bu filozofların düşüncesini alıp bozarak yeniden üreten ikinci, bazen de üçüncü sınıf düşünürler ele alınıp övgülere boğulmakta, her derde deva diye gösterilmektedir. Bu tutum bunu yapanların, insanlığın felsefi bilgi birikiminden uzaklıklarını göstermekle kalmıyor, başkalarını da yanıltıyor.

Batının böyle, felsefeye yaptığı bilgisel katkı bakımından ikinci hatta üçüncü sınıf düşünürlerinden biri olan E. Boutroux'yu, onun düşünsel serencamını anlatan bir kitap, bir doçentlik tezi olan (ve şu anda Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi olan Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay tarafından yazılıp Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 5000+20.000 adet basılan*) *E. BOUTROUX'DA ZORUNSUZLUK DOKTRİNİ* adlı kitap-

* Bu baskı sayısı sözkonusu kitabın ilgili sayfasında verilmektedir.

ta öne sürüldüğüne göre: *"kavramlar teşkil etmek, onları belirleyip tarif etmek, sonra onları şu veya bu düzende yerleştirmek ilmin işidir. Filozofların görevi ise bu kavramları realite ile karşılaştırmak; ilmin de yardımı ile, nesnelerin gizli ve hakiki tabiatını önceden sezmeye çalışmaktır."* (s .258).

Felsefi etkinlikle bilimsel etkinliği birbirine karıştıran ve Felsefeye bilimin bir çeşit yardımcılığı görevini, bilimin *"teşkil ettiği kavramları"* sınama görevini veren bu anlayış, felsefi bilgi üreten filozofların değil, pozitivizmin görüşüdür ve felsefi etkinliğin ve bunun ürünü olan felsefenin ne olduğunu değil, pozitivizmin felsefe anlayışını gösterir.

Bu doçentlik tezine konu olan E. Boutroux'nun düşüncesi, öyle anlaşılıyor ki, kısmen onun Hume ve Kant'tan anlamadan alıp çarpıtarak aktardıklarından, kısmen de yine bu yanlış anladıklarına yine Boutroux'nun kendisi tarafından birtakım dinsel görüşlerle yapılan eklemelerden oluşmaktadır. Tabii eğer Prof. Bolay'ın, okurlarına E. Boutroux'nun öğretisi diye anlattığı şeyler gerçekten E. Boutroux'ya aitse, gerçekten o böyle garip şeyler söylemişse. Boutroux'nun bu anlamadan alma ve çarpıtmalarının Prof. Bolay tarafından gösterilmesi ve onun buna göre değerlendirilmesi gerekirdi. Ama bu çalışmada böyle bir şey yapılmamaktadır.

Bu durumda, bir felsefeci olarak, Hume ve Kant gibi insanlığın felsefi bilgi birikimine büyük katkılar yapmış filozofların düşüncelerinin ve genel olarak felsefenin nasıl kötüye kullanılmaya çalışıldığını göstermek gerekmektedir.

Neresinin E. Boutroux'dan, neresinin Boutroux'yu göklere çıkaran Prof. Bolay'dan kaynaklandığını belirlemek her zaman pek kolay olmamakla birlikte, şu bir gerçektir ki böylesi düşünceleri hakikat diye dile getiren veya onaylayıp göklere çıkaran yazar, felsefi sorunlarla uğraşırken gözden kaçırılmaması gereken bir konunun, felsefi sorunların epistemolojik düzeyde ve ontolojik düzeyde ele alınışlarında, bakış açısının, ele alınış düzeyinin farklı olduğunun farkında görünmüyor. Örneğin Prof. Bolay, İlkçağda, Sokrates öncesi filozofların, *"âlemi"* ikiye ayırdıklarını, *"meselâ Elea mektebinin büyük temsilcisi Parmenides'in âlemi duyulur ve gerçek âlem olarak ayırmakta"* olduğunu, *"Eflatun'un bu ayrımı ideler ve gölgeler âlemi şeklinde"* yaptığını, *"Aristo'nun ise ay - altı ve ay - üstü âlemi diye iki ayrı âlem kabul ettiğini"* söylemektedir (s. 154).

Konuya varlık kavramıyla değil de *"âlem"* kavramıyla yaklaşılmasından olsa gerek, burada, Parmenides ve Platon'un epistemolojik ayrımı ile Aristoteles'in (varlık görüşü olarak değil, ancak gökler kuramı ile ilgili görüşü içinde ele alınabilecek) ay - altı, ay - üstü ayrımı, bu kadar rahat bir şekilde yan yana konabilmektedir.

Bu doçentlik tezinde epistemolojik ve ontolojik veya bilgisel ve varlıksal düzeylerin karıştırılmasına tek örnek elbette ki sadece bunlar değil. Bu karıştırma, bu doçentlik tezinin dayanağını oluşturan nedensellik kavram(lar)ında temel bir rol oynamakta; varlıksal kategoriler olan neden ile etki, mantıksal kategoriler olan öncül ile sonuç birbirine karıştırılmakta ve bu iki yandakiler de *"sebep-sonuç"* diye anılmaktadır. Bu karıştırma yüzünden *"zorunlu münasebetlerin en mükemmel şekli"* olarak alınan *"kıyas"*ın, *"olaylarda"* her zaman zorunlu karşılığının bulunmadığı yeni bir keşifmiş gibi söylenmektedir (s.

13). Yine *"bir öncülü asıl sebep olarak değil, bir etki olarak göz önüne almak lazımdır"* (s. 135) gibi ifadeler de neden ile öncülün veya mantıksal düzey ile varlıksal düzeyin karıştırıldığını gösteren örneklerdir.

Varlıktaki neden etki ilişkisi ile mantıktaki öncül - sonuç ilişkisinin, birbirine karıştırıldığı bu doçentlik tezinde, mantıktaki sebeple (öncül ile) sonuç arasındaki ilişki, zorunluluk ve eşitlik ilişkisi, kitaptaki bir başka ifadeyle *"eşdeğerlik"* (s. 192, 196) veya *"totoloji"* (s. 194) doğada, olaylarda da, yani doğa nedenselliğinde, neden ile etkinin arasında aranmakta; bulunursa (!), aradaki bağın zorunlu ve iki yanın da eşit olacağı, ama orada *"hakîkî bir sonucun olamayacağı"* (s. 193), çünkü sonucun yani etkinin nedene eşit, yani ondan farksız olacağı; öte yandan neden ile etkinin arasında eşitlik, *"eşdeğerlik"*, *"totoloji"* bulunmazsa [ki yine bu doçentlik tezinde *"öncülüne tam özdeş bir sonuç bulunamaz"* (s. 18), *"olaylar arasında eşitlik, eş değerlik değil fakat kaliteye ait ayrı cinstenlik vardır"* (s. 19) denmektedir] o zaman da, sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olamayacağı, bu yüzden kozalitenin zorunlu olamayacağı önesürülebilmektedir. Yani Hume'un yaptığı *"idea ilişkileri"* ve *"olgu sorunları"* ayrımı ile ayrılıklarını, farklılıklarını saptadığı şeyler birbirine karıştırılmaktadır.

Nitekim bu doçentlik tezinde söylendiğine göre, *"sebeple sonuç arasında nisbetsizlik"* (s. 59) vardır; *"eşdeğerlik"* yoktur, *"çok büyük sonuçlar küçük nedenlerden doğabileceği gibi aksi de vakidir"* (s. 18) *"Mesela dış dünyada bir kuşun ağzından karlı dağa düşen tane, vadileri dolduracak bir çığ olabilir, bunun gibi moleküller dünyasında da küçük şeyler büyük değişikliklere yol açabilir"* (s. 30). Böylece, bu tür örneklerle neden ile etkinin arasında *"eşdeğerlik"* (s. 192, 196) veya *"totoloji"* (s. 194) olmadığı, bu yüzden, *"sebep - sonuç arasındaki bağın da zorunsuz olduğu"* (s. 82), bu *"sebep sonuç ilişkisi yani kozalite (sebeplilik) tabiat kanunu fikrinin temeli"* olduğu için (s. 82) *"tabiat kanunu"*nun da zorunlu olamayacağı sözde temellendirilmiş olmaktadır.

Belirsizlik, endeterminizm de bu çalışmada aynı şekilde temellendiriliyor: *"tabiatta o kadar küçük bir takım sebepler"* olduğu, *"araştırma vasıtalarımız ne kadar mükemmel olursa olsun, bizim onları yakalayamayacağımız"* (s. 220) söylenmekte, bunun belirsizlik ve *"izafiyet"* olduğu öne sürülmekte, *"bu belirsizlikten dolayı kanunların bir olayı açıklamakta yetersiz"* kaldığı, bu durumda *"bildiklerimizden farklı bir kanunun rolünü kabul etmemiz gerektiği"* (s. 220) ifade edilmektedir.

Heisenberg'in belirsizlik ilkesi de kozalitenin, sebep sonuç ilişkisinin ve böylece doğa yasalarının zorunsuzluğunu göstermek için kullanılmaktadır. Ancak, kullanılan bu Heisenberg örneği bile bu çalışmada yapılan yanlışlığı göstermekte, örnek ters tepmektedir: *"Heisenberg'e göre, bir elektronun belli bir andaki yerini ve hızını kesin olarak tesbit etmeye çalışsak, bunu kesin bir şekilde başaramayız. Aletlerimiz mükemmel olmadığı için ölçme sonuçlarımız bir takım hata unsurları taşıyacaktır. Aletleri daha da mükemmelleştirip hataları gittikçe düşürebileceğimizi düşünebiliriz. Aslında bu metotlar ne kadar mükemmelliğe ulaşırsa ulaşsın, daha aşağıya inilemeyecek ve daima asgari bir "Belirsiz(lik) tortusu kalacaktır. Çünkü parçacığın yer durumu düzeltilse ve tesbit edilse, hızı üzerindeki açıklık azalacak veya ortadan kalkacaktır; yahut uzaktan ışık huzmesi ile elektron aydınlatılsa, parçacığın aldığı ışık ona etki*

edecek, parçacık zaten yerinde durmadığından kesin bir tesbit yine yapılamayacaktır. Gözleyicinin şahsi durumu ayrıca etki edecektir." (s. 221 - 222)

İşte bu gibi sözde dayanaklarla *"varlıkların tabiatına, iç alemine kozalite prensibinin nüfuz edemediği, dolayısıyla bu prensibin ifade ettiği zorunluluğun varlıkların tabiatında mevcut olmadığı"* (s. 18), *"dışdaki değişikliğin içe sadık bir tercüman olamayacağı"*, *"bütündeki bir değişmeye karşılık detayda da zorunsuzluk belirtileri olduğu"* (s. 19), *"kozalite kanununun varlıkların iç alemine nüfuz edemeyeceği"* (s. 19), *"zorunluluğun, olayların ve varlıkların derinliğinde değil, satıhda"* olduğu, *"aksine derinlikte zorunsuzluk"* olduğu (s. 162), *"mikrokozmik âlemde, endeterminizm yer ederken makrokozmik âlemde de zâhiri bir determinizm olduğu"* (s. 231) öne sürülmektedir.

Oysa Heisenberg örneğinin kendisi anlatılırken *"parçacığın aldığı ışık ona etki edecek"* derken, bu örnek, kendisi için kullanıldığı savı çürütüyor; nedensellik, *"kozalite kanunu varlıkların iç alemine nüfuz"* etmeseydi, parçacığın aldığı ışık ona nasıl *etki ederdi?* Bu Heisenberg örneği, neden - etki ilişkisinin mikrokozmosta işlemediğini değil, sadece parçacığın mikro kozmostaki yerinin ve hızının aynı zamanda *bilinemediğini* gösterir.

Heisenberg'in belirsizlik ilkesinin örnek olarak kullanıldığı bu aynı sayfada (s. 222), Boutroux'nun *"sebepsizliği kabul etmediği veya sebepsiz bir şeyin meydana gelemeyeceğini söylediği, bunun için sisteminde tesadüfe yer vermediği, sadece tayin edici sebeplerin belirsiz ve çok olduğu yerlerde bir değil, bir çok imkânın doğduğu, işte böylesi hallerde Boutroux'ya göre belirsizliğin"* (s. 222 - 223) rol oynadığı söylenmektedir. Bu çalışmada dile getirilen düşüncelere haksızlık etme olasılığına karşı, bu düşünceleri tutarlı kılabilecek başka ipuçları da arandı: *"bunun (zorunsuzluğun) da sebebi her tabakadaki belirsizlik ve kesinsizlik paydır."* (s. 62 - 63) gibi bir fadeye rastlandığında, zorunsuzluğun bilgisel düzeyde (Hume'un diliyle olgu sorunları ile, olgularla değil olgu sorunları ile ilgili olarak) ele alınıp alınmadığı, yani bilgisel düzey ile varlıksal düzeyin ayrı ayrı ele alınıp alınmadığı, bu doçentlik tezinde böyle bir tutarlılığın olup olmadığı bir daha araştırıldı. *"Bu zorunsuzluğun bir başka işareti de, kesinsizlik ve belirsizliktir"* (s. 172) ifadesinin bulunduğu bu çalışmada, daha sonraki sayfalarda *"belirsizliğin sebebi zorunsuzluktur"* (s. 219) denince, yukarda değinilen tutarlılık arayışını boşa çıkaran bu ifadeyle sadece *"zorunsuzluk - belirsizlik"* ilişkisi ters çevrilmekle, yukarda söylenenlerle çelişen bir önerme dile getirilmekle kalınmıyor, neden - etki ilişkisi bakımından varlıksal düzey ile bilgisel düzeyin karıştırıldığı da açıkça ortaya çıkıyor: Bu doktrinle amaçlananın *"sebepli kanunların zorunluluğundan kurtulmak"* (s. 262) olduğu ve *"sebepli kanunların çok güvenilir şeyler olmadıkları"* (s. 262) söylendiğinde çelişki iyice açığa çıkmaktadır. Çünkü bu ifadelerin Boutroux'nun *"sebepsizliği kabul etmediği"* veya *"sebepsiz bir şeyin meydana gelemeyeceğini"* söylediği, *"bunun için sisteminde tesadüfe yer vermediği"* (s. 221 - 222) gibi ifadelere aykırı olduğu ortadadır. *"Sebepsizliği kabul etmemek"* şöyle dursun, bu ifadelerle *"sebepli kanunlara"* karşı çıkılmaktadır!

Zorunluluğun yüzeyde olduğu, onun, *"zorunluluğun evrenin çocukça bir tasavvuru olduğu"*, *"determinizmin de yüzeyde olduğu"* (s. 229), *"yeni fiziğin bize sadece ihtimaliyet kanunları verdiği " "bütün fizik olaylarda daima bir emniyetsizlik payı kaldığı"*, *" bu emniyetsizli-*

ğin veya belirsizliğin zerrenin enerjisinin şu veya bu değeri ile şurada veya burada ortaya çıkması hususunda "serbest bırakmakta" olduğu *"ki bunun da zorunsuzlukdan başka bir şey olmadığı"* (s. 231) söylenen bu doçentlik tezinde *"bütün olaylarda belirlenmeye karşı olarak, zorunsuzluğun bulunduğu"** (s. 149), *"belirlenimsizliğin" "bir olayı meydana getiren şartların iyi bilinememesi"* olduğunun söylendiği (s. 220), yani problemin bilinememeyle ilgili olduğu unutulmakta ve *"zorunsuzluğun" "olguların apaçık karakteri"* (s. 147) olduğu, hatta *"cisimlerin birbirleri üzerine tesir etmeyecekleri"* (s. 91) söylenmektedir, yani bilgisel düzeyde olan problem, varlıksal düzeye aktarılmaktadır.

"Zorunsuzluğun eşit olarak bir şeyin meydana gelebilmesi veya gelememesi" olduğu (s. 147), *"zorunsuzluğun, varlık ile ilişkisinde bir şeyin var olması veya olmamasının eşit imkâna sahip olması", "belirli kavramlarla ilişkisinde ise zorunsuzluğun imkânların çokluğunu ifade etmekte olduğu"* (s. 148) söylenirken *"kavramlardan"* söz edilse de varlıksal düzeyde bulunulduğu açıktır. Bu çalışmadaki önemli aykırılıklardan birinin ortaya çıktığı bir yer de işte bu noktadır.

Belirsizliğin, *"nedensizlik veya tesadüf"* olmadığı da söylenmekle birlikte, onun, *"sadece tayin edici sebeplerin belirsiz ve çok olduğu yerlerde bir değil, birçok imkânın doğması"* (s. 222-223) olduğu, yine *"zorunsuzluğun, varlık ile ilişkisinde bir şeyin var olmasının veya olmamasının eşit imkâna sahip olması"* olduğu, onun *"imkânların çokluğunu ifade ettiği"* (s. 148) de söylenmişti. Bu ifadeler esas alınırsa, o durumda bu, özgürlüğe yer açmak için, zorunluluğu inkâr edilen doğa yasalarının zorunsuzluğunun dayanağı olan *"zorunsuzluk ve belirsizlik"*, neden - etki ilişkisinin doğada işlemediğini, yani *"sebepsiz yasaların"* bulunabileceğini (s. 262) göstermez; beklenen bir nedenin etkili olması yerine başka bir nedenin de etkili olabileceğini ve böylece beklenen şu etki yerine, başka bir etkinin ortaya çıkabileceğini, ama neden - etki ilişkisinin mutlaka işlemek durumunda olduğunu gösterir ki Hume'un ve Kant'ın felsefede yaptıkları en önemli saptamalardan birisi, felsefeye getirdikleri önemli bilgilerden birisi de budur.

Bu noktayı ayrıntılı bir örnekle anlatırsak: Beklenen E_1 etkisini bize verecek olan N_1 nedeni, bir başka imkân olan N_2 nedeni tarafından etkisiz hale getirilip de karşımıza E_1 yerine E_2 sonucu çıktığında, burada varılabilecek yargı neden ile etki ilişkisinin "zorunsuz" olduğu değil, N_1 in E_1 i getirmesinin her zaman zorunlu olmadığı, çünkü varlıktaki tek nedenin N_1 olmadığı, tek nedensellik ilişkisinin de $N_1 \rightarrow E_1$ olmadığıdır. Bu görülmediği takdirde $N_1 \rightarrow E_1$ ilişkisinin her zaman ortaya çıkmasının zorunlu olmadığından hareketle, nedensellik ilişkisinin de "zorunsuz" olduğu yanlış sonucuna varılması kaçınılmaz görünmektedir.

Nitekim, *termodinamiğin ikinci kanunu*nun, *Lavoisier ilkesi*nin geçersizliğini gösterdiği (s. 218) iddia edilen yerde görünen budur. *"Lavoisier prensibinin"* geçersizliği aslında gösterilmiş değildir ama, gösterilmiş olsaydı bile bu başka bir "sebepli kanun"la yapılmış

---

* Burada karşı durulan belirlenme ancak bilgisel belirlenme, saptanma olabilir; nedensel belirlenmeye ise karşı durulabilseydi, örneğin Heisenberg örneğinde bu olsaydı, o durumda parçacık etkilenmez ve onunla ilgili ölçüm de yapılabilirdi.

olacağına göre, buradan hareketle, neden - etki ilişkisinin ve buna bağlı olarak da doğa yasalarının zorunlu olmadığı nasıl söylenebilirdi?

Hume, bir olgu sorunu olarak, "yarın güneşin doğacağına ilişkin beklentimizin, idea ilişkilerinde olduğu gibi zorunluluk arz eden -- tersi düşünülemeyen -- bir dayanağı olmadığını, yarın güneşin doğmayabileceğinin de mantıksal hiçbir çelişkiye düşülmeden söylenebileceğini" dile getirirken anlatmaya çalışdığı da, yarın güneşin doğmamasının nedensiz olarak gerçekleşebileceği değildi. Yarın güneş doğunca onun nasıl bir nedeni oluyorsa, doğmaması durumunda da bir nedeni olacağı Hume'un düşüncesinde kesin olarak ortaya konmuştur. Zaten Hume, varlıksal olarak, doğadaki neden - etki ilişkisinin işleyişini değil, bunun bilinişindeki dayanağı konu edinmiştir. Yani Hume'un sorunu epistemolojiktir, ontolojik değil.

Ama Prof. Bolay âdeta bunları görmek istememektedir. Çünkü o, tam da Hume'un [Tanrı ve mucizeler sözkonusu olduğunda nedenselliğin nasıl çifte standartla kullanıldığını] gösterdiği (2) gibi, mucizeler hakkındaki inanışa ve kendinin, ya da E. Boutroux'nun özgürlük anlayışına, felsefeyi kullanarak yer açmak amacındadır. Gazzali'nin, ateşin yakma etkisinini zorunlu olmadığı savına ve *"Hz. İbrahimin ateşe atıldığı zaman yanmayışı"* (s. 195 - 196) iddiasına felsefî dayanak aranan bu çalışmada, *"talk tozuna bulanmış bir kimsenin ateşten müteessir olmayacağı"* (s. 196) söylendiği halde, neden olarak ateşin yakma gücünün, talk tozuyla (yani bir başka nedenle) engellenebileceği söylendiği halde, yine de bir nedenin yerini varlıktaki başka bir nedenin alabileceği değil, bir neden etkili olamayınca bunun doğa üstü, *"üstün bir sebep"*le, *"Allah"*la açıklanması gerektiği öne sürülmektedir (s. 194 - 196).

Bu çalışmada varılan ilginç sonuçların tek nedeni hiç kuşkusuz bu varlıksal düzey ile bilgisel düzeyin karıştırılması değildir. Bu nedenlerden birisi de *"Zorunluluk"* kavramının ele alınışında yatmaktadır: Temel kavramlardan biri olarak ele alınan ve tanımı verilen *zorunluluğa*, ilişkide bakılmamakta, ona iki yanlı değil de tek yanlı, tek bir şeymiş gibi bakılmaktadır: *"Zorunluluk bir şeyin olduğundan başka bir şey olmasının imkânsızlığını ifade eder"* (s. 12) denmektedir. Bu aynı bakış aynı sayfada *"determinizm"* için de aynı özellikte bir tanım vermektedir. Mantıktaki veya matematikteki sebep - sonuç ilişkisi ile doğadaki neden - etki ilişkisini birbirinden ayıran ve her birinin özelliklerini anlatan Hume'dan da bir şey öğrenilmediğ anlaşılan bu çalışmada, Hume'un nasıl çarpıtıldığı, şu aktarmalarla, Hume'u bilenlerce apaçık görülebilir: *"Boutroux, kozalite hakkındaki bazı fikirleriyle, Hume'a yaklaşmaktadır. Hatırlanacağı gibi, bu filozof, kozalite fikrinin ruhun alışkanlıklarından ibaret olduğunu ileri sürüyor ve kozal zorunluluğa karşı çıkıyordu."* (s. 195). *"Hume'da genel kanunlar durmadan yenilenen çağrışımlardan ibaret mekanik bir alışkanlıkdan başka bir şey değildir."* (s. 202 - 203).

Hume'un neden - etki ilişkisi bakımından sözünü ettiği zorunsuzluğun yalnızca ve yalnızca epistemolojik olduğunu, yani Hume'un şu veya bu nedensellik ilişkisinin işlemeye devam edeceğine dair beklentinin zorunluluk gösteren bir dayanağı olmadığını göstermeye çalıştığını; doğada var olan ve "duyularımızla tanık olduğumuz" (3) nedenselliğin olduğundan ve zorunluluğundan ise hiçbir şüphesi olmadığını ve buna karşı

çıkmadığını bir daha gözler önüne sermek için, burada ondan birkaç alıntıyı aktarmakla yetineceğim:

"Evrensel olarak kabul edilir ki, madde, bütün işlemlerinde zorunlu bir kuvvet tarafından harekete getirilir ve doğal etki, nedenin erkesi ile o kadar kesinlikle belirlenmiştir ki, o belirli şartlarda başka hiçbir etkinin ortaya çıkması mümkün olamaz. Her hareketin derece ve doğrultusu doğa kanunları tarafından öylesine dakik olarak belirlenmiştir ki, iki cismin çarpışması sonucu, bir canlı yaratığın ortaya çıkması ne kadar mümkünse, o çarpışmanın gerçekte doğurduğu hareketten farklı derecede ve doğrultuda bir hareketin ortaya çıkması da o kadar mümkündür." (4) "Aynı güdüler her zaman aynı eylemleri ortaya çıkarır. Aynı olaylar aynı nedenlerden çıkar." (5) "Oysa filozoflar, doğanın hemen her yanında, küçüklükleri ve uzaklıklarından ötürü saklı duran çok çeşitli kaynak ve ilkeler bulunduğunu gözleyerek, olayların karşıtlığının nedendeki herhangi bir rastgelelikten değil, bu nedene karşıt başka nedenlerin gizli işlemlerinden çıkmasının, hiç değilse mümkün olabileceğini görürler." (6)

Böylece *"tabiat kanunu fikrinin temeli"* olarak görülen *"kozalite (sebeplilik) fikri* yani *"sebep - sonuç ilişkisi"* zorunluluktan yoksun görülünce (s. 82) *"mekanik kanunlar objektif olarak mevcut değil"* görülüyor (s. 87, 199). Varılan bu sonuç da bilgisel düzey ile varlıksal düzeyin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır: Yani önermeler olarak doğa yasalarının doğada olmayışı, insan tarafından üretilişi, doğada yasalılığın veya birörnekliğin "uniformity"nin, bulunmadığı savına dayanak yapılmaya çalışılıyor. Gerçi *"bu kanunların, önceden gerçekleşmiş olan olguların tabiatından çıkan ilişkileri ifade ettiği"* vb. (s. 200) söylenirken, varlıksal düzey ayrı olarak ele alınıyormuş gibi sanılabilir. Ancak gene daha sonra söylenenler, örneğin, *"tabiat kanunlarının izafi"* olduğu, onların *"sadece verilmiş bir safhayı (phase), bir merhaleyi (étape) ve sanki nesnelerin ahlâkî estetik derecelerini ifade edecekleri"* (s. 211) *"ve böylece iyi ve güzelin tam zaferinin asıl tabiat kanunlarını ortadan kaldıracağı ve insana yeni bir ufuk açılacağı, bu ufkun insan iradelerinin mükemmelliğe doğru atılışı ve ruhun hür mertebelenmesi"* olacağı (s. 212) şeklindeki iddialar, veya *"eşya bu suretle topluluk ve bütüne elverişli gücü ve güzelliği veren mertebeli olgunlaşmaya ulaşmak üzere çeşitlenerek ve çoğalarak ilerler"* (s. 161) şeklindeki anlayış da, *"cisimler birbirleri üzerine tesir etmezler"* (s. 91) şeklindeki aynı anlayışın bir başka'ifadesidir.

Bu doçentlik tezinde bütün bu ilginç şeylerin söylenebilmesinin arkasındaysa, Hume'un yanlış anlaşılmasından kaynaklanan *"sabit kanunların, ruh tarafından alışkanlığa terk edilmiş payın ifadesi"* (s. 202) olduğu anlayışının yanında, farklı özgürlük kavramlarının: insanın yapısından kaynaklanan özgürlük ile siyasal özgürlüğün karıştırılması ve böyle karışık bir özgürlük kavramının *"kurtarılmak"* istenmesi vardır.

Özgürlüğün, insanın bir idesi ve insanın yapısından kaynaklanan bir olanak olarak, yani ide veya olanak tarzında var olan bir şey olarak görülüp bu varlığının gösterilmesi, temellendirilmesi, özelliğinin gösterilmesi [ki Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nde yaptığı -- bu doçentlik tezinde ise kötüye kullanılan -- budur] ile toplumsal ilke olarak yaygınlaştırılmaya çalışılması [ki özgürlük savaşçılarının yaptığı, siyasal toplumsal alanda savaş vererek yapmaya çalıştığı şeydir bu] birbirinden çok ayrı şeylerdir. Oysa bu çalışmada

bu iki düzey de karıştırılıyor ve özgürlüğün yaygın hale gelmesi için, onu kısıtlayanlara karşı değil de maddeye, nedenselliğe, doğa yasalarına karşı, onlar yalanlanmaya çalışılarak savaş veriliyor, böylece de Boutroux bize doğa yasalarının zorunluluğunu kaldıran (!) bir özgürlük kahramanı gibi sunuluyor: *"Onun esas amacı ve davası hürriyeti kurtarmak ve ona bu dünyada bir yer vermek..."* (s. 6) olduğu, *"daha doğrusu asıl bilim alanının dışında hürriyete bir yer kaldığını ve dolayısıyla tabiat kanunları karşısında insan hürriyetinin ve sorumluluğunun önemli bir yeri olduğunu göstermek"* (s. 12) olduğu söyleniyor. *"Boutroux tabiat kanunlarını hiyerarşiye tabi tutar"* (s. 70) Boutroux, *"sebeple sonuç arasındaki bağın zorunluluğunu kaldırma amacını taşır"* (s. 192 - 193), *"filozofumuz" "kozalitede zorunluluk bağını kaldırır"* (s. 193), Boutroux'nun *"zorunsuzluk doktrininin hakim olduğu yerde, zorunluluk ve tabiat kanunlarının baskısı kalkar"* (s. 248). *"Boutroux, insanı ve toplumu mekanik dünyanın kaderinden ve baskısından kurtarır..."* (s. 250). Boutroux, *"kendi doktrini ile yeni bir ufuk açabilirse çeşitli determinist nazariyelerin bunaltıcı havasından insanları sıyırmak ve yoğun bulutlu havayı dağıtıp, aydınlık bir atmosfere götürmek mümkün olacaktı."* (s. 259). *"E. Boutroux'nun doktriniyle sebepli kanunların zorunluluğundan bizzat kozalitenin zorunlu olmasından kurtulan çoğu bilgin ve düşünürler..."* (s. 262) vb...vb...

Görüldüğü gibi bu özgürlük savaşı, *"sebepli kanunlar"*dan oluşan bilime karşı veriliyor: Yukarda örnekleri verilen belirlenimsizliğe, kozalitenin zorunsuzluğu hayaline sarılışların nedeni de, doğa belirlenimsizliğinin ve *"zorunsuzluğun insan hürriyetinin şartı olarak kabul"* edilmesi (s. 172, veya 136) ve böylece *"insanı ve dünyasını determinist ve mekanist baskılardan kurtarmaya"* (s. 195) çalışmasıdır. (Oysa belirlenimsizliğin bu kitabın bazı yerlerinde nedensizlik *olma*dığı söylendiği gibi, bazı yerlerinde ise bu belirlenimsizliğin birçok nedenden hangisinini rol oynayacağının *bilinmemesi* olduğu, nedensizlik ve tesadüf diye bir şeyin mevcut *olma*dığı da, söylendiğine göre, o zaman sonuç olarak gene özgürlüğün *olma*dığı, ya da özgürlüğün sadece etkili olacak nedeni *bilmeme*den ibaret olduğu mu düşünülmektedir acaba?)

İşte bu kurtuluşu sağlamak için de bilime karşı savaş vermek gerektiği anlaşılmaktadır: Çünkü *"özel kanunların yatağı olan genel kanunların, çok az da olsa değişmesiyle kaderin değişmez binası* yıkıla"caktır (s. 203), . *"Gerçek bilimin alanı yaygın değilse, bu alanın dışında hürriyet için bir yer kaldığı kabul edilebilir"* (s. 205).

Bu çalışmada, *"ilim ile hürriyetin, ruh ile maddenin arasında bir çatışma"* (s. 206) olabileceği düşünülmekte ve *"Boutroux'nun doktrini, insanı, her türlü ahlâkî davranışlarında tabiat kanunlarının zorlayıcılığından ve her türlü zorunluluktan kurtarmak emelini güder"* (s. 206) denmektedir. Bu doktrinle *"yeni bir fethe hazırlanılacak", "fizik kaderin hakimiyeti azalacak, insan da tabiat kanunlarının zorunluluğunun baskısından kurtulup kendisini hür hissedecektir."* (s. 212)

Örneğin *"Lavoisier postulatı katı ve zorunluluk prensibi olduğu için, olayların seyrindeki hürlüğün müdahale etmesini tasavvuru imkânsız bir hale koyar."* (s. 217). Oysa *"doğru dürüst bir tabiat kanunu kavramı insan hürriyetinin etkili olduğunu, olayları sevk ve idare ettiğini ortaya koyar"* (s. 229). İşte bu nedenlerle *"zorunsuzluk doktrininin hakim olduğu yerde, zorunluluk ve tabiat kanunlarının baskısı kalkar"* (s. 248) *"Boutroux, insanı ve toplumu mekanik dün-*

yanın kaderinden ve baskısından kurtarır..." (s. 250). Bu doktrin *"geniş ufuklar açar"*, düşmanları *"saf dışı"* eder (s. 262), bu doktrin, *"insan ruhunun yeni ve üstün hamlelere ve fetihlere kavuşmasına fırsat hazırlar"* (s. 263), *"ideale doğru hürlük ve huzur içinde yürüyüş..."* (s. 265).

Bilime, doğa yasalarının zorunluluğuna karşı verilen bunca savaştan sonra, *"doğru dürüst bir tabiat kanunu kavramı insan hürriyetinin etkili olduğunu, olayları sevk ve idare ettiğini ortaya koyar"* (s. 229) ifadesini de okuduktan sonra demek ki asıl özgürlük bilimin gelişmiş olmadığı Ortaçağdaymış diye, demek ki bilim adamlarının kesinlik, zorunluluk arz eden kanunların, *"sebepli kanunların"* (s. 262) değil, rastlantısallığın, sebepsizliğin peşine düşmeleri gerekiyormuş diye düşünülmesine de gerek yoktur. Çünkü bu aynı doçentlik tezinde *"mekanizmin bizim nesneler üzerindeki etkimizin vasıtasından ibaret"* olduğu, *"eşyanın kanunları hakkındaki bilgi"*nin *"bizim onlara hakim olmamıza imkan"* vereceği *"ve böylece hürriyetimize zarar vermeksizin, mekanizmin onu etkili kılacağı"* (s. 139); *"zaten onun tabiat bilimlerinin ve kanunlarının zorunlu olmadıklarını isbata çalışmasındaki esas sebebin de burada yattığı"* (s. 152) *"tabiat kanunlarının zorlayıcı olmadığı"*, *"onların bilhassa insan fiilleri üzerinde zorlayıcı olmadığı"* (s. 198) söylenmektedir. O halde bunca özgürlük savaşının ne uğruna olduğu sorulacak olursa bunun cevabı da bu çalışmada verilmektedir: doğa nedenselliğinin yerine *"üstün bir sebebin müdahalesine"* (s. 43) olanak sağlamak için, *"disiplin"*in *"üstün bir müdahaleci tarafından* (s. 44) sağlanması için, *"yüksek bir prensibin müdahalesi"* (s. 52) içindir bunca özgürlük savaşı! Bunca özgürlük savaşı *"Tanrı düzenin biricik prensibi ve sahibi olsun"* diyedir (s. 265). Aksihalde *"zorunluluk fikri"* *"Tanrının tesirini âlemin dışına atar"* (s. 234).

İşte böyle ilginç düşüncelerin dile getirildiği, E. Boutroux'nun göklere çıkarıldığı bu doçentlik tezinde, Boutroux'nun başka filozoflar üzerindeki sözde etkisi anlatılırken, bu düşüncelerin adı da konmaktadır: *Pluralizm* (s. 188). *"Pluralizmin dünyasının bir imparatorluktan veya bir krallıktan daha çok bir federal cumhuriyete"* benzetildiği (s. 188) bu çalışmada, bilgilerin doğruluğunun, nesnelerine bakılarak değil, kamu oyuna, çoğunluk oyuna, demokrasiye başvurularak anlaşılabileceğinin düşünüldüğü; çağımızın yaygın bir hastalığı olan relativizmin bu çalışmada da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Relativizme göre bilgilerin doğruluğu relatiftir, görelidir; bilgilerin doğruluğu yanlışlığı objelerine bakılarak değil, çoğunluk oyuna bakılarak anlaşılabilir, çünkü birine göre doğru olanın birine göre yanlış olduğu kabul edilir. Cumhuriyet kelimesiyle anlatılmak istenen budur. Kamu oyundaki değişmeye göre, çoğunluk oyuna göre, bugün doğru olan yarın yanlış olabileceği gibi, ve gene sırf çoğunluk oyuna göre, bugün yanlış olan da yarın doğru olabileceği gibi; aynı bilgi hem doğru hem yanlış da olabilir. bu nedenle pluralizm aynı konudaki *"karşı prensiplerin uzlaşması"* (s. 188) demektir, ve zaten *"ilim de bir uzlaşma"* (s. 189) demektir. İşte Boutroux'nun bu özgürlük savaşı da *"sebepli kanunlardan"* oluşan bilimdeki "uzlaşmayı" bozup, sebepsizlikte, zorunsuzlukta, daha doğrusu *"üstün sebepte"*, Tanrıda, *"Tanrının düzenin biricik prensibi ve sahibi olmasında"* (s. 265) "uzlaşma" sağlamak içindir. Bilime ve bilgiye böyle bakıldığı dönemlerde "uzlaşma"nın da kuvvete göre sağlandığı, kuvvetlinin haklı, doğru sayıldığı, Nazi dönemindeki "Deutsche Physik: Al-

man Fiziği", Stalin dönemindeki "Proleter Biyoloji" veya Ülkemizdeki "İslam Felsefesi" veya [Ulusal kültürün, Türk Ulusunun Kültürünün değil de] Millî Kültür"ün her şeyde, tüm yapılan edilenlerde, egemen kılınmaya temel ilke haline getirilmeye çalışılmasıyla gösterilmiştir, gösterilmektedir. Bütün bu yanılgıların arkasında da gene yukarda değinilen varlıksal düzey ile bilgisel düzeyin karıştırılması; bir şeyin bir zaman birilerince şöyle *bilinmesiyle* o şeyin kendinin de varlığını değiştireceği, bilindiği hale geleceği, veya bilinişinden bağımsız bir varlığının olamayacağı, böylece bilginin yanlışlığının gösterilemeyeceği; bilinene değil de, kuvvet durumuna göre (bilgisi yanlış da olsa) bilene bakmak gerektiği gibi bir anlayış vardır. Sanki bilinen varlık, kuvvetli olan kanının öne sürdüğü gibi olmak zorundaymış gibi! Öyle ya, bilgilerin doğruluğuna, hakkında oldukları nesnelerine bakılarak karar verilecekse, çoğunluk oyuna başvurulmayacaksa nerde kalır *"uzlaşma"*, "cumhuriyet", demokrasi? Bir bilim zorunlu yasalardan söz ediyorsa, düpedüz "imparatorluk" veya "krallık" olur bu, değil mi?!

İşte böyle bir bilgi ve bilim görüşüne dayalı bu doçentlik tezinde öne sürülen haksız bir iddia da, 20. Yüzyıl Alman düşünürlerinden N. Hartmann'ın Ontolojisinin, E. Boutroux'nun görüşleriyle *"şaşırtıcı benzerlikler ve ayniyet"* (s. 167) taşıdığı, böylece çağımızda *"yeni Ontolojinin N. Hartmann tarafından değil, E. Boutroux tarafından kurulduğu"* (s. 168) iddiasıdır. Burada ayrıca, bu iddialara dayanılarak, sanki bu iddialar doğruymuş gibi, dünya ölçütlerindeki birkaç düşünürümüzden biri olan Türk düşünürü Takiyettin Mengüşoğlu için iftira sayılabilecek şeyler söylenmektedir: Ziya Gökalp'in, düşüncelerini dile getirirken, temsilcisi olduğu Emil Durkheim ve onun da etkilendiği E. Boutroux'yu kaynak göstermediği (s. 168) söylenmekte, Mengüşoğlu üstü kapalı bir şekilde hırsızlıkla suçlanmaktadır Ama, ne hikmetse, E. Boutroux'nun Hume ve Kant'tan alıp çarpıttığı düşünceler konusunda bu titizlik gösterilmemektedir.

Bu garip tutumun arkasında da yine varlıksal düzey ile bilgisel düzeyin, başka deyişle Ontoloji ile Epistemolojinin farklılığının görülmeyişi vardır. Çünkü E. Boutroux epistemoloji yapmaya, felsefedeki epistemolojik bazı sorunları çözmeye çalışırken N. Hartmann yeni bir ontoloji kurmuştur. Bu noktayı bir yana bıraksak bile buradaki bir başka temel bilgi eksikliği görmezlikten gelinemez ki, o da, varlık tabakaları görüşünün Hartmann'dan önce E. Boutroux tarafından ortaya konduğu iddiası şöyle dursun, E. Boutroux'dan da önce varlığı böyle tabakalara ayıran bir görüşün Schopenhauer tarafından ortaya konduğudur. Ancak Hartmann'ın görüşü Schopenhauer'in görüşünden de çok önemli temel farklar taşımaktadır.

İşte bütün bunlar, *"Tanrı, düzenin biricik prensibi ve sahibi olsun"* (s. 265) diye yapılmaktadır. Tanrı bizi, kraldan çok kralcılardan, Tanrıdan çok tanrıcılardan, kendilerini Tanrıya yardım etmekle görevli sayanlardan, kendi yardımlarına muhtaç olmayan bir Tanrıyı asla kabul etmek istemeyenlerden korusun!

NOTLAR:

İncelenen bu kitapta, Immanuel KANT hakkında önesürülen ilginç düşünceler ve yanılgılar, onları daha ayrıntılı bir şekilde sergilemek için başka bir yazının konusu olarak bırakılmıştır.

1) *E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, Yazan: Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
2) David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çeviren: Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976, *Mucizeler Üzerine*, s. 88 - 108. (Hume'un burada, bu konuyla ilgili vurguladığı aykırılık şöyledir: Nasıl oluyor da Tanrının varlığı isbat edilirken, bir yandan, evrende istisnasız işlediği kabul edilen nedensellik ilkesine dayanılırken, yani evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı, dolayısıyla evrenin de nedensiz olamayacağı kabulüyle Tanrının varlığı temellendirilirken, öte yandan nasıl oluyor da nedenselliğin, onunla Tanrının varlığı isbat edilen istisnasızlığı unutuluyor da, olanakları nedensellikteki istisnalara dayandırılan mucizelere dayanılarak, yani yukardaki dayanağı tam tersine dayanılarak gene Tanrının varlığı isbat ediliyor?)
3) David Hume, agy., s. 23.
4) David Hume, agy., s. 67.
5) David Hume, agy., s. 68.
6) David Hume, agy., s. 71.

Tepe, Harun (1992). "Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu."
Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 95-105.

VAROLAN/NESNE/TASARIM: BİLGİDE NESNE SORUNU

Harun Tepe

Nesne kavramı hiç şüphesiz bilgi felsefesinin en önemli kavramlarından biri. Özellikle nesnelilik, nesneye sahip olma bilginin temel özelliği olarak görüldüğünde, bu kavram neredeyse bilgi felsefesinin temel kavramı. Bu özelliği nedeniyle de kavram, felsefe tarihi boyunca birçok filozofun ilgi alanını oluşturmuş, üzerine çok şey yazılıp söylenmiştir. Nesne, varolan, gerçek olan, bilgi nesnesi, tasarım, yönelimsel nesne, aşkın nesne gibi farklı anlamlarda anlaşılmış, tartışılmıştır. Bu farklı anlamlandırmalar "nesne" kavramıyla ilgili bir çalışmanın aşması gereken güçlüklerin başında gelmektedir. Bu güçlüğün nasıl aşılacağı sorusuyla, güçlüğü aşmada neyin nesne edinileceği soruları aynı şeyi sormaktadır. Soru önceden hazır bir nesne kavramına sahip olmayı gerektirmektedir. Bu ise peşinde koşulan "nesne" kavramının, bizden daha araştırmanın başında bir varsayım olarak istenmesi anlamına gelmektedir. Bu, bir anlamda kısır döngü görüntüsü vermektedir. Ama bu, bu türden araştırmaların kaçınamadıkları bir durum olarak kabul edilmek durumundadır. Sorunun çözümü ya da bu durumda yapılabilecek olan, belirli bir varsayımla - bizim durumumuzda bir nesne kavramıyla - yola çıkmaktır. Doğal olarak seçilen varsayımın "yerindenliği" ya da konu için "elverişliliği" araştırmanın "başarı" ya da "başarısızlığı"nı da doğrudan etkileyecektir. Buna karşın, her durumda araştırmaya yeniden, yeni bir varsayımla başlamanın olanaklı olduğu da açıktır.

Nesne sorununa dilden ya da kavramın dilsel kökeninden hareketle yaklaşmak, sıkça başvurulan yollardan birisidir. Söz konusu olan bir kavramın belirlenmesi, anlamının açığa çıkarılması olduğunda, bu hem gerekli, hem de uygun bir yoldur. Türkçede nesne kavramı, daha çok "varolan", "gerçek olan", "şey"anlamlarında kullanılmaktadır - bu diğer Batı dillerinde de pek farklı değildir- . Hatta kavramın yalnızca "gerçek olan", "maddesel olan" anlamlarında kullanımı da oldukça yaygındır(1). Ama bir tümcenin de nesnesinden söz edildiğini, tümcede öznenin yapmasına konu olan şeye "nesne" dendiğini de görüyoruz. Burada söz konusu edilecek olan nesne kavramı, her ikisiyle de dolaylı olarak ilişkili olsa da, genelde onlardan ayrılmaktadır. Burada nesne, bilgi nesnesi,

bilme esnasında öznenin karşısında duran şey, öznenin varolana yönelmesiyle oluşturduğu şey anlamında nesnedir. Öznenin yöneldiği şey varolandır; nesne öznenin varolana bu yönelmesi sonunda varlığa gelen yeni bir varolandır. Bu nedenle de, nesne varolanla bağlantı içindedir - çünkü yalnız varolanlar nesneleştirilebilir -, ama varolanla aynı şey değildir.

Türkçe felsefe metinlerinde "nesne" sözcüğü yanında kullanılmaya devam edilen "obje" sözcüğünde de açıkça görüldüğü gibi, sözcük Latince *objektum* sözcüğünden gelmektedir. Bunun da kökenini Yunancadan Latinceye aktarılan iki sözcük oluşturur(2); *antikeimenon* (karşıda duran)(3) ve *hypokeimenon* ("temel oluşturan şey")(4). Bu iki farklı anlamdaki sözcük Latinceye tek bir sözcükle, *obiecektum* olarak aktarılmıştır(5). Bugün Türkçede olduğu gibi birçok dilde, *obiecektum* sözcüğü o dilin ses uyumuna göre uğranılan küçük farklılaşmalar dışında pek az değişiklikle olduğu gibi korunmaktadır(6).

Burada, kavramın geçirdiği dilsel - anlamsal değişimleri ortaya koymak, bir kavram tarihi yapmak amaçlanmamaktadır. (Bu tek başına bir çalışma konusu olacak kadar kapsamlıdır) (7). Burada yapılacak olan bir nesne görüşü etrafında sorunu tartışmak, böyle bir nesne görüşünün açtığı görme olanaklarına ve karşılaştığı güçlüklere değinmektir. Temele alınan nesne görüşü ise, Nicolai Hartmann'ın nesne ve tasarım görüşüdür.

Hartmann'ın ontoloji temeline dayanan bilgi görüşü, kendisinden önce gelen ve onun bilgi görüşünün de olumlu ya da olumsuz anlamda- hazırlayıcısı olan bilgi ve nesne görüşleriyle olan tartışmalara da dayanmaktadır. Bu, onun açıklamalarının yalnız bir eleştiri çerçevesinde kaldığı, bu açıklamalarda kimi yeni bilgi ve açıklamaların olmadığı biçiminde anlaşılmamalıdır. Böyle olsaydı, Hartmann'ı bir bilgi kuramcısı olarak ele alan bir araştırmanın gerekliliğini kanıtlamak güç olurdu. Hartmann, bilgi görüşünün de esasını oluşturan nesne görüşüyle, bir yandan kendisinden önceki kuram ve görüşlerle hesaplaşırken, diğer yandan da bilgi sorununa yeni olanaklar sunan adımlar atar. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1. Bilgide özne ve nesnenin karşılıklı varlığını vurgulayarak, her bilgide bu iki öğenin birlikte var olduklarını, bilginin de aslında bu ikisi arasında kurulan bağlantı ya da ilişkiden öte birşey olmadığını söyler(8). Özne ve nesnenin kendi başlarına ve ayrı birer varolan olduklarını özellikle vurgular; çünkü 19. yüzyılda ortaya atılan bazı bilgi görüşleri(9)bu karşılıklı ve mesafeli varolmaya son vermiş, nesneyi kendi başına varolan birşey değil, öznenin bir ürünü ya da öznede bulunan birşey gibi ele almaya başlamışlardır. Bir anlamda Kant'taki "kendinde şey" - görünüş(10) ya da noumen-fenomen ayrımının ileri götürülerek sürdürülmesi anlamına gelen bu tartışmalar, sonuçta ikiliğin yerine, iki varlığın da taşıyıcısı olarak gördükleri tek bir varlığı koymuşlar ya da iki varlığın tek bir varlıksal temeli olduğunu ileri sürmüşlerdir(11).

Hartmann'ın bilgi görüşünün hareket noktasını oluşturan şey ise, her türlü bilgide bir "bilinen" bir "bilen"in karşılıklı varolduklarıdır. Bu iki varolandan birisinin varlığı

ötekine bağlanamaz ya da varolmak için mutlaka öbürünü gerektirmez. Bu özellikle nesne söz konusu olduğunda ayrı bir önem kazanmaktadır. Çünkü "bilgi nesnesinin özneden ve kavranmasından bağımsız bir varlığı söz konusu"[12] ise, ancak bu durumda nesnenin kendinde varolmasından söz edilebilecektir[13]. Gerçi bu, ne ontolojik kendinde varolma (kendinde şey) anlamında bir varolma, ne de yalnız mantıksal varlık anlamında bir varolmadır. Hartmann bunu nesnenin gnoseolojik kendinde varlığı olarak adlandırır. Bununla anlatılmak istenen ise, nesnenin "yalnız bilinme derecesinden, bununla da kesin olarak özneden bağımsızlığıdır"[14].

Bu Hartmann'ın bilgi görüşünü, Yeni Kantçı bilgi görüşüyle, Husserl'in Fenomenoloji'sinden ayıran temel noktalardan biridir. Çünkü bu görüşlerin aksine, Hartmann'a göre, bilgi bağlantısı yoluyla, özne tarafından "nesnelleştirilmiş" olan varolan, kendisinin nesnelleştirilmesiyle ortaya çıkmaz[15]. "Nesneleştirilen" varlık, bir öznenin bilme edimine konu olmadan önce de vardır, kendi başına varolan olarak bundan önce de varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle nesne, bir anlamda nesnelleştirilmesine karşı kayıtsızdır denebilir. Bu saptama nesnenin varlıksal niteliğini de açığa çıkarmaktadır: "nesne yalnız nesne olmaktan öte birşeydir"[16], yani o temelde bir varolandır. Bir varolan bilindiğinde, bilinmesiyle ilk kez bilgi nesnesi kılınmış olur. Başka türlü söylenirse, bu nesnenin "nesne üstü" olması, yani varolan olarak nesne olmasıyla varlığa gelmemesi, nesne olmadan önce de bağımsız bir varolmaya sahip olması, kendisinin bir özneye nesne kılınmasına karşı da tamamen kayıtsız olması anlamına gelmektedir[17].

Hartmann, Yeni Kantçılar başta olmak üzere, kendisinden önceki nesne görüşlerinin içine düştükleri çıkmazın asıl nedeninin burada yattığını söyler. Ona göre, bu konudaki güçlüklerin giderilmesi bir tek şeye dayanmaktadır: "bilgli nesnesinin nesneyi aşan bir varolan olarak fenomene uygun çözümlemesine"(18). Başka bir deyişle, şeylerin, olayların, kişilerin veya olanaklı bir bilgiye nesne olabilecek herhangi bir şeyin, ancak ikincil bir işlem olarak "karşıya konulduğu" (nesneleştirildiği)nun; bu yolla da şeylerin varlığında hiçbir değişikliğin olmadığının saptanmasıyla, söz konusu tüm sorunların çözümüne giden yol açılmış olacaktır.

Burada haklı olarak akla gelebilecek ilk soru, bu noktanın neden bu kadar önemli olduğudur. Neden nesnenin nesne ötesi varlığı belirleyici olmaktadır? Bu sorunun yanıtını üç noktada toplamak mümkündür: *Birincisi*, bilmenin içkin *(immanent)* değil, aşkın *(transzendent)* bir olmasının temelinde bu saptama yer aldığı için; *ikincisi*, yine birincisiyle de ilgili olarak, nesnenin bilincin bir ürünü olmadığını, bilinç tarafından varlığa getirilmediğini dile getiren saptama da bu açıklamaya dayandığı için; *üçüncü* olarak, birinci ve ikinci noktalardan da çıkarılabileceği gibi, bilginin kendi başlarına ayrı birer varolan olan iki öğenin, özne ve nesnenin bağlantısı yoluyla varlık kazanması da, esas olarak nesnenin kendi başına varlığına dayandığı için.

Hartmann'ın ontolojisi "bilgi nesnesinin bilince aşkın olduğunu önkoşul olarak benimser" [19]. bu nedenle ontoloji için, bilgi nesnesini bilince içkin olarak ele alan her kuram[20], bir karşıt kuramdır. Hartmann'a göre bilgi, tasarım, düşünce ve fantazi ve ben-

zerlerinde olduğu gibi yalnız bir bilinç fenomeni değildir. Bilgi, bilinç ile onun nesnesi arasındaki ilişkidir, bilincin sınırlarını aşan bir ilişkidir. Bu nedenle de aşkın bir edimdir. Her defasında, -kavranan ister iç, ister bir dış nesne olsun- "kendinde varolan" bir nesneyi kavrayan bir edimdir. Çünkü diğer varolanlar gibi, bilinçte olup bitenler de, bilinmelerinden bağımsız olarak kendinde varlığa sahiptirler. Bunun sonucu olarak da, bilginin kendisine yönelmesi durumunda da aşkınlık söz konusu olmaktadır(21).

Nesnenin aşkınlığı ve kendi başına varlığı tezi, Hartmann'ın Husserl Fenomenolojisine yönelttiği eleştirilerin başında yer alır. Ona göre Fenomenoloji, fenomendeki yalnız içkin olanı göz önüne almakta, fenomenin aşkın yanını tümüyle bir yana bırakmaktadır(22). Bu nedenle Hartmann, kendisine kadar gelen Fenomenoloji'yi idealist önyargılara dayanan bir içkinlik felsefesi olarak görür. Ama aşkınlık da, bilgi fenomenin bir parçasıdır, bilgi nesnesinin aşkınlığı da, bilgi fenomeninin bir parçasıdır. Bilgi fenomeninin aşkınlığı da fenomene aittir; bu nedenle fenomenin, aşkınlığı da kapsayacak biçimde, bütün olarak betimlenmesi gerekmektedir. Fenomenoloji ancak bu şekilde, bilgi fenomeninde metafizik olana giden yolu kendisine açabilir(23). Çünkü metafizik olan da bilgi fenomeninin özüne ilişkindir. Fenomenoloji, "yönelimselliğe" *(Intentionalität)* takılıp kaldığı sürece, fenomenin yalnız yarısını - hem de metafizik olmayan yanını görebilmektedir. Diğer yarısı, nesnenin ontolojik ağırlığı bununla da edimin ontolojik yanı ona kapalı kalmaktadır(24). Bilginin aşkın, bilincin sınırları dışına çıkan bir edim olduğunu görememektedir(25).

Bilmenin aşkınlığı, bilgi nesnesinin kendi başına varlığı savları, ikinci bir noktayı daha içinde taşımaktadır: nesnenin bilinç ürünü olmadığı saptamasını. Bu da Hartmann'ın nesne görüşünün esasını oluşturan ve onu Yeni Kantçılar'dan(26) ve Husserl'den(27) ayıran temel noktalardan biridir. Hartmann'a göre nesne bilinçte bulunan, bilinç ürünü olan bir şey değildir; aksine nesne bilincin dışında kendi başına varolandır. Gerçi bilmeyle ya da bilme sırasında bilinçte ya da öznede yeni birşeyler oluşmakta, tamamen yeni bir oluşum ortaya çıkmaktadır; ama bu nesne değil, Hartmann'ın tasarım (Vorstellung), imge (Bild) ya da bilgi oluşumu (Erkenntnisgebilde) gibi farklı sözcüklerle ifade ettiği, genelde tasarım diyebileceğimiz şeydir.

Hartmann'a göre, bilme doğası gereği "alıcı" (rezeptiv) bir edimdir, nesnenin kendisini kurmaz, onu olduğu gibi bırakır. Nesnesini biçimlendiren bir edim, bir eylem olurdu. Ama bilgi, nesnesiyle olan saf "alıcı" ilişkisinden dolayı, bir eylemden kesin olarak ayırd edilmek durumundadır(28).

Bilgi ilişkisi yoluyla yeni varlığa gelen ya da kurulan şey, nesne değil, tasarım ya da imgedir. Bilgi edimi sırasında, öznenin ya da bilincin, kendi sınırları dışına çıkması, nesneye uzanması ve nesneden aldıklarıyla yeniden kendi alanına dönmesinden sonra, kendisinde bazı değişiklikler olur. Öznede bu işlem sonunda yeni oluşan, işte bu tasarım ya da imge denilen şeydir. Bu nesnenin bir tasarımıdır, kendisi değil(29). Her tek tasarım ya da imge, nesneden elde edilebilecek olanaklı birçok tasarımdan biridir(30). Başka bir deyişle, bir tek nesne olmasına karşın, bu nesneye ilişkin birden çok sayıda tasarımın ol-

ması olanaklıdır. Aslında olan da budur; aynı nesne üzerine farklı şeyler söylenildiğinde ya da bir yanılgıya düşüldüğünde karşılaşılan durum da bunu bize göstermektedir - çünkü yanlışlık, nesneye ilişkin bilinçte oluşan tasarımın nesneye uygun düşmemesinden öte birşey değildir-. Bir yanlışlık durumunda özne, kendisine nesne olarak "varolmayan" birşeyi, sanki "varolan" birşeymiş gibi nesne edindiğini görür. Bu "şey" ne nesnenin kendisidir - çünkü nesneden farklıdır - , ne de öznedir. İkisinden de farklı, bilgi ilişkisine yeni katılmış olan üçüncü bir öğedir. Bu nedenle Hartmann'da bilgi, üç öğeli bir ilişkidir: özne-bilgi oluşumu (tasarım))- nesne(31).

Hartmann'ın varlık temelli bilgi görüşü, nesneyle tasarım arasındaki farklılığı da, temelde ontolojik bir farklılık olarak görür. Nesneyle tasarım tamamen farklı varlık düzeylerinde yer alan, farklı varolma biçimine sahip olan varolanlardır. Tasarım ya da imge, bilinç düzeyinde yer alan, bu nedenle de kendisini taşıyan bilinç alanı olmaksızın kendi başına varolması mümkün olmayan bir oluşumdur. Buna karşın nesne, bilince aşkın, bilinçten bağımsız bir varlığa sahiptir yani kendi başına vardır. Bu nedenle ikisinin kesin olarak birbirinden ayrılması gerekmektedir. Çünkü tek bir nesnenin, bilinçte birbirinden ayrı ve çok sayıda imge ya da tasarımının olabilmesini olanaklı kılan da, nesnenin bu kendinde varlığı olmaktadır. Bu kendinde varolma olmaksızın, nesne ile tasarım arasındaki temel farklılık gözden yitmektedir, nesne imgeye indirgenebilmektedir. Aslında imgenin bir algının tasarımı, bir kavram, yargı, kuram ya da bir dünya tasarımı olması - bunlar hepsi bilinçteki bilgi oluşumu düzeyinde yer alan şeylerdir- nesne için temelde bir değişikliğe yol açmaz; imge hep nesneye karşılık gelen oluşumdur; nesneye uygun olabileceği gibi, uygun düşmemesi de söz konusudur, ama hep nesneden ayrı bir varolan olarak kalan bir tasarımdır(32). Onun nesneye uygun düşmesini doğruluk, düşmemesini ise yanlışlık olarak adlandırıyoruz.

Nesneyle tasarım arasındaki köklü ayrım, bilginin üç öğeli bir oluşum olarak sunulması, başta Fenomenologlar olmak üzere birçok filozofun eleştirdiği bir konu olmuştur. Hartmann'ın özne dışında aşkın bir nesne ile bilince içkin bir imgeden söz etmesi, nesnenin "çiftleştirilmesi" olarak görülmüş; bu görüş de imge kuramı olarak adlandırılmıştır(33). Hartmann, nesnenin çiftleştirilmesi tezine karşı çıkmaz; aslında bunu bir itiraz olarak da görmez. Çünkü bu, ona göre, tam anlamıyla fenomene uygun düşmektedir. Kuramların da onu (fenomeni) tartışmaya hakları yoktur. Fenomen fenomen olarak olduğu gibi kabul edilmek durumundadır. Kuramların yapacakları fenomeni tartışmak değil, kavramak ve açıklamaktır(34). Bilgi fenomenine bakıldığında, bilgi nesnesi ve bilgi oluşumu (tasarım)na varolma biçimleri açısından bakıldığında, nesnenin hep aynı kalan varlığına karşılık, tasarımın neden nesneden kendisini ayırdığı, geliştiği ve ilerlediği görülmektedir. Bu nedenle, durumu anlatmak için kullanılan "çiftleştirme" ifadesi de yetersiz kalmaktadır: Hartmann buna "çoklaştırma" denmesini önerir. Çünkü nesne hep aynı kalmasına karşın, her bilinçteki tasarım farklıdır. Aynı şeyi, felsefede bir tek dünyaya karşılık birçok dünya tasarımı olmasında da görmek mümkündür. Hiçbir tasarım bir diğeriyle tam örtüşmez; olduğu gibi dünyanın kendisiyle tam bir örtüşme ise hiçbir şe-

kilde söz konusu olamaz. Ama hepsinde de bir parça dünyaya ilişkin doğru bilgi bulunmaktadır. Bu durumda "çiftleştirme" itirazına karşı ne söylenebilir? Açıkça hiçbir şey[35]. Çünkü bu fenomenin dile getirilmesidir.

"Kavranılan şeyin özneye taşınması, nesnenin özneye alınması değil, nesnenin özelliklerinin öznedeki içeriksel bir oluşumda ya da nesnenin 'imge'sinde yeniden ortaya çıkması demektir. O halde, nesne özneye karşı ilgisizdir; ama özne nesneye karşı kayıtsız değildir. Bilmeyle yalnızca öznede bir değişiklik olur. Nesnede yeni hiçbir şey oluşmaz; ama öznede, içeriğiyle, nesnenin 'imge'siyle birlikte nesne bilinci oluşur"[36]. Bu yolla öznede ya da bilinçte oluşan şeyin, kendi başına bir varolan olarak görünen nesneden farklı bir varlık olduğu açıktır. Bununla da "çiftleşme"nin duruma uygunluğu kabul edilmiş olmaktadır; ama ancak nesnenin "kendinde varlığa sahip" bir varolan olduğunun kabul edilmesi durumunda. Bu durumda ise, varolan ve nesne arasındaki farklılık, nesnenin varolandan nasıl ayrıldığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Her varolan daha baştan varolmasıyla nesne olmadığına, ancak bir özne tarafından sonradan nesneleştirildiğine göre, nesnenin varolandan farkını soran bir soru haklılık kazanmaktadır.

"Nesne"-"varolan" ilişkisi, Hartmann'ın nesne görüşünün en sorunlu noktalarından biridir. Aslında nesneleştirmeyle ilgili temel sorunun, tasarım-nesne ilişkisi yanında, bu sorun olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Şeylerin ya da genel olarak varolanların nasıl nesne kılındıkları, bu nesneleştirme sürecinin niteliği gibi konular bu tür bir araştırmanın özünü oluşturmaktadır.

Hartmann nesne-varolan sorununu, nesne kavramının farklı anlamlarını ya da farklı nesneleştirme derecelerini ortaya koyarak çözmeye çalışır. Bilgi ve nesne görüşlerine bakıldığında, dört farklı nesne kavramının söz konusu olduğu görülür. Bunlar[37], nesneleştirilen ya da bilinen *(objektum)*, nesneleştirilebilen *(objiciendum)*, nesneleştirilemeyen *(transobjektive)* ile bilinemeyen ya da nesneleştirilmesi mümkün olmayan *(irrational* veya *transintelligible)*dır[38].

Nesne kavramıyla genelde anlaşılan onun birinci anlamıdır. Bu anlamda, "nesneleştirilen" *(objektum)* olarak nesne, o anda söz konusu olan nesneleştirmenin çizdiği sınırlarla belirlenmekte, bu sınırlara göre bir sonluluk taşımaktadır. Öte yandan varolan şey olarak nesne ise açıkça sınırsızdır. Çünkü "özne ve nesne ilişkisi, özne ile varolan şey arasındaki ilişkinin yalnız bir parçasıdır."Sonuncusu transobjektif olanı da kapsayacak biçimde, kendinde varolmanın tümlüğü içinde nesneleştirilebilir olan *(objiciendum)*dır[39].

Nesneleştirme sınırı varolan şeyleri, oldukça birbirinden farklı değerdeki iki parçaya ayırmaktadır; sonlu nesneleştirilen kısım ile nesneleştirme sınırlarının ötesinde kalan sınırsız artık[40]. Bu iki sınır arasında, bilinen ile bilinmeyen arasında, bilinmeyen ama bilinebilir olan *(intelligible)* yer alır. Bu bilinmeyenin *(Transobjetiv)* ikinci kısmıdır. Ama ikinci sınırın ötesinde bilinmeyenin bilinemez olan, "irrasyonel" kısmı bulunur. Bu bize Kant'ın *noumenon*unu anımsatan, bilinebilirlik sınırlarının da ötesinde yer alan *(transin-*

telligible) bölümdür[41].

Görüldüğü gibi, Hartmann'ın nesne kavramı yalnız bilinenle sınırlı değildir, bilinmeyene de uzanmaktadır. Bu ise, nesnenin bilinmesine ve hatta bilinebilirliğin sınırlarına karşı da kayıtsız olması anlamına gelir. Çünkü "nasıl bilgi ilişkisi... varlık ilişkisinde kök bulmuşsa, aynı şekilde nesnenin gnoseolojik varlığı da *ontolojik kendinde varlık* olarak 'kendinde şey' de kök salar"[42].

Varolmanın nesneye temel oluşturması ve nesne olmaya olan önceliği, "olanaklı nesnelerin tümü demek olan dünyanın insana önceliği olgusunda da kendini göstermektedir. Çünkü ontolojik olarak bakıldığında, insan bu dünyanın oldukça sonra ortaya çıkmış bir ürünüdür. Onun varlığından önce de, onun bilmesinden önce de diğer şeyler vardır. Bu nedenle varolanların bir özne tarafından nesne kılınması tamamen ikincil bir işlemdir. Nesne olma, varolanla ilişkisinde, yalnız özne için söz konusu olan, varolanda baştan yer alamayan birşeydir[43]. Bu nokta, şeylerin, olayların, kişilerin ve başka türden varolanların, olası bir bilginin nesnesini oluşturdukları, ancak daha sonra "karşıda duran" şey, yani nesne haline getirdikleri - bu yolla da varlıklarında bir değişikliğin olmadığı- Hartmann'ın bilgi ve nesne görüşünün esasını oluşturmaktadır[44].

Dünyayı "olanaklı bilgi nesneleri toplamı" olarak görmekle, her varolanı olanaklı bir nesne olarak görmek aynı şeydir. Dünya varolanların tümü, her varolan da olanaklı bir nesne ise, dünyanın olanaklı nesnelerin tümü olarak görülmesi doğal olacaktır. Ama bu durumda, varolan ile nesne arasındaki ayrım ya da ikisinin sınırları oldukça belirsizleşmektedir. Gerçi Hartmann bu sınırı, ikisinin farklılığını sıkça vurgular. "Dar anlamda nesne olmak, nesne olarak 'karşıda durma'dır. Bir öznenin karşısında duran, özne tarafından 'karşıda durur' hale getirilen (nesneleştirilen), bu şekilde bilginin nesnesi *(objektum)* kılınır. *Yoksa hiçbir biçimde her türlü varolan daha baştan nesne değildir*[45]; çünkü varolan, bir öznenin nesnesi olmaksızın, yani bilinmeksizin de vardır. Fakat bilinen şey, böylece bilginin nesnesi yapılmış olur. Başka türlü ifade edilirse bu şu demektir: bilgi nesnesi, doğası gereği, nesne-üstüdür, varolan olarak nesne olmasıyla ortaya çıkmaz, nesne olmasından bağımsız olarak vardır, kendisinin bir özneye nesne olmasına karşı da kayıtsızdır"[46].

Bu alıntıda da açıkça görüldüğü gibi, Hartmann, varolan ile nesneyi kesin olarak biribirinden ayırmaya çalışır. Bununla da amacı, nesnenin tasarım(imge)la karıştırılmasını önlemek gibidir. Çünkü vurguyu, hemen hemen nesnenin kendinde varlığına, bilme edimiyle ortaya çıkmadığına, bu edimden önce ve ondan bağımsız olarak varolduğuna koyar. Ama bu nesneleştirme edimi olmaksızın, nasıl "nesne" olarak adlandırılabilecek bir şeyden söz edilebileceğini anlamak güçtür. Bilme öncesi birşeylerin varolduğu muhakkaktır, ama bunu "nesne" yerine, "varolan" olarak adlandırmak daha yerinde olacaktır. Ama her varolanın olası bir bilginin nesnesi olduğu düşünülerek, her varolanın olanaklı bir nesne olduğu söylenebilir. Bu durumda varolan ile nesne arasındaki farklılık, varolanın nesne olmanın olanağını da içinde taşımasından öte birşey değildir.

Öte yandan Hartmann'a göre, varolan ile bilinen ya da bilinebilenin örtüşmesi hiçbir zaman olanaklı değildir. Nesne en dar anlamı *(objektum)*ndan, en geniş anlamına *(irrational* veya *intelligible* olan) doğru ele alındığında, nesneyle varolan arasındaki sınıra gittikçe daha fazla yaklaşılır, ama hiçbir zaman bilgi nesnesiyle varolan tam çakışmaz. Bu nedenle, "nesne" en geniş anlamında da varolanla özdeş değildir.

O halde, varolanın nesneden farklılığı daha açık bir biçimde ortaya konulmak durumundadır. Gerçi nesneleştirmenin nesneyi ürettiği söylenemez, ama bilmenin doğası gereği "alıcı" (rezeptiv) bir edim olduğu, nesnesini olduğu gibi biçimlendirmeden bıraktığı da söylenemez. Her nesneleştirme bir "varolan"a yönelir ve onu "nesne" kılar. Sonuçta ortaya çıkan, nesne, bir yaratma etkinliğinin ürünü olmasa da, bu etkinlikle ortaya çıkan şeydir. Bu etkinlikten önce varolan ise, olsa olsa ancak bir "varolan", "şey", "olgu" olarak adlandırılabilir; "nesne" olarak değil.

Son olarak Hartmann'ın nesnenin kavranılması-yaratılması (kurulması) ikilemine ilişkin bir görüşten[47] söz etmek sorunun aydınlatılmasında yararlı olabilir. Buna göre, nesne söz konusu olduğunda, yaratma (üretme, kurma) ile kavrama(bilme), Hartmann'ın düşündüğü gibi, tam olarak birbirinden farklı şeyler değildir. Nesnenin pekâla kısmen (edilgin olarak) "kavranıldığı", kısmen de "yaratıldığı" düşünülebilir. Sanırım bu tartışmaya değer bir düşüncedir. Çünkü her varolan olanaklı bir nesnedir, ama daha baştan nesne değildir; onun bir özne tarafından nesneleştirilmesi gerekmektedir. Bu ise, bir anlamda kurma, yapılandırmadır. Nesne varlığını, varolan kadar bu kurma etkinliğine borçludur. Bu ikisinin, varolan (şey) ile buna yönelen bir bilme girişiminin sonucu olarak bilgi nesnesi, sonuçta da bilgi ortaya çıkmaktadır.

Gerek varolan-nesne ayrımı, gerek nesne-tasarım(imge) arasına konulan sınırlar, gerekse bilinç ile varolan arasındaki varlıksal farklılık üzerinde durulması, tartışılması gereken konulardır. Bu Hartmann'ın konuya ilişkin söylediklerinin yerini doğru saptamak için gereklidir de. Ancak böyle tartışmalarla nesne sorunu konusunda bir açıklık sağlanabilir. Hartmann nesne görüşüyle, kendisinden önceki nesne görüşlerini - özellikle de Yeni Kantçılık, Fenomenoloji, kısmen de Pozitivizmi tartışmakla kalmamış, söylediklerivle ontolojik temelli bilgi görüşüyle daha sonraki tartışmalara zemin de hazırlamıştır. Bugün bu zemin daha ileri adımlar atılmasını beklemektedir.

NOTLAR:

1. Örneğin A. Denkel, "felsefe açısından nesnenin doğasını araştırma"yı amaçladığı *Nesne ve Doğası* adlı yapıtının birinci kitabında, araştırmasına temel aldığı varsayımlar arasında, "yalnızca fiziksel ya da özdeksel bir varlık bulunduğu, varlığın özdek olduğu" varsayımını da katar. Bu varsayımla nesnenin, varolan anlamında, hem de yalnız fiziksel varolan anlamında ele alınacağı açıkça belirtilmekte; çalışmanın konusunu oluşturan nesne de yalnız bu anlamda nesneyle sınırlı kalmaktadır.

2. Bkz. Eourapäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenchaften, Hrsg. H.j. Sandkühler, Band 2, 1990, s. 250.

3. Bkz. Aristoteles, Metafizik, 1018 a 20.

4. Bkz. Aristoteles, De Anima, 412 a 18.

5. "Nesne" kavramına ilişkin karışıklığın ve çok anlamlılığın bir nedeninin de bu indirgemeci çeviride yattığını söylemek, herhalde yanlış olmaz.

6. İngilizcede *object*, Fransızcada *objet*, İtalyancada *obbietto, oggetto*, Almancada *objekt* olarak yer alır Bunun yanında, Almancadaki *"Gegenstand"* ile Türkçedeki "nesne" sözcüğünde olduğu gibi, kavramın başka bir farklı sözcükle karşılandığı da olmaktadır. Fakat *"Gegenstand"* sözcüğünde belirgin olan karşıda durma, karşıya koyma, Türkçedeki nesne sözcüğünde açık değildir.

7. "Nesne" kavramının tarihsel değişim ve geçirdiği dönüşümlerle ilgili bir çalışma olarak *Historisches Wörterbuch* (Hrsg. Ritter und Gründer) *"Objekt"* ve *"Gegenstand"* maddelerine bakılabilir.

8. N. Hartmann, *Grundzüge Einer Metaphysik der Erkenntnis* (Bundan sonra kısaca MdE olarak adlandırılacak). s. 44.

9. Burada ilk akla gelen Alman İdealizmidir. Fichte, Hegel ve Schelling'de bu karşılıklı varolmanın yerini, birliktelik, hatta özdeşlik alır. "Ben özne ve nesneyim, benim asıl varlığımı oluşturan da budur." "Ben'in ben olması, nesne ve öznenin özdeşliğinde varlık kazanır." (Fichte, *Vorlestung über die Moral*, s. 62. Kollegnachschriften 1796 - 1798 Gesamtausgabe IV/I, Hrsg. R. Lauth/H. Gliwitzyky, F. Frommann Verlag, 1977, Stuttgart.)

10. Kant'a göre "şey, ancak duyusal görünün nesnesi olduğu kadarıyla, yani görünüş (Erscheinung) olduğu kadarıyla bilinmektedir. (*Kritik der reinen Vernunft* B XXVI, Vorrede).

11. Schelling'e göre, kendisi için ve kendinde varolan nesneler benin dışında bulunmazlar, çünkü "nesnenin kendisi, köken olarak, yalnızca mutlak bene karşıt birşey olarak, yani benin karşısına konulmuş bir nesne, ben-olmayan olarak belirlenebilir: özne ve nesne kavramları, kendileri, mutlak ve koşulsuz benin kefilleridir." (Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), s. 93. Alındığı yer: F.W.J. Schelling Werke 2. Hrsg. H. Buchner und J. Jantzen, Frommann Verlag, 1980, Stuttgart.)

12. MdE, s. 48.

13. MdE, s. 51.

14. MdE, s. 51.

15. Bu ise doğrudan Hartmann'ın nesneleştirme görüşü ve nesneleştirmenin farklı derecelerine ilişkin çözümlemeleriyle ilgilidir. Bu konu üzerinde ileride ayrıntılı olarak durulacaktır.

16. N. Hartmann, *Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982, s. 9 (Bundan sonra kısaca EiLO olarak verilecektir.)

17. "Bilgi bağlantısında nesne, dokunulmamış, değişmemiş olarak kalır". *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1965, s. 164.

18. EiLO, s. 12.

19. K. Kanthack, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1962, s. 92.

20. Hartmann'ın eleştirilerine konu olan bu kuramların başında, Husserl'in Fenomenolojisiyle Yeni Kantçılar'ın bilgi görüşleri gelir. Her ikisinde de nesnenin kendi başına varlığının yerini, bilinçteki varolan alır. "Verilmiş olan, bilinçte verilmiş olandır" (Cohen, *Das Prinzip Infinitesesimalmethode und Seine Geschihte*, Suhrkamp Verlag, 1968, Frankfurt, s. 64).

21. N. Hartmann, *Neue Weg der Ontologie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1949, s. 107.

22. "Eğer fenomenoloji, bilincin yöneldiği nesnenin kendinde varlığını görmezlikten gelir ya da yalnız bir mantıksal varolma olarak görürse, fenomeni sınırlamış olur" (Hartmann, MdE, s. 79.)

23. Hartmann, MdE, s. 77.

24. Hartmann, MdE, s. 107.

25. Hartmann, EiLO, s. 7

26. "Cohen ve (ilk döneminde) Natorp için, belirli bir özneye nesne olmaları dışında nesnelerden söz edilemez" (A. Seelbach, *N. Hartmanns Kantkritik*, Pan Verlag, 1933, Bonn, s. 20) Cohen'e göre, nesne bütünüyle tinde nesnelleştirilmiş olandır, yani varolanın tasarımı (Vorstellung)dır. Skeptik, ama daha fazla bilimsel ve eleştirel özellik taşıyan yeni zamanların da etkisiyle, nesnenin tasarım maskesi kaldırılmış, onun tasarı (Vorwurf) olarak varolması dışında bir varlığa sahip olmadığı ortaya çıkarılmıştır" (Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Werke 6, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1977, s. 68)

Natorp'a göre ise, "nesne verilmiş değil, daha çok ortaya konulmuştur; bilgimiz için geçerli olabilecek her türlü nesne kavramı, öncelikle bilginin temel unsurlarından yola çıkarak, en son temellerine kadar, kendini yapılandırmak durumundadır" (P. Natorp, *Ideenlehre*, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, Leipzig, 1903, s. 367). Çünkü nesne önceden hazır olan değil, kurulması gereken bir varolandır. "Bilgi için nesne, hep ilk olarak bir ilişkide ortaya konulmak zorundadır, onun verilmişliği yaratılmak zorundadır" (Cohen, *Ästhetik der reienen Gefühls*, Bruno Cassirer, 1. Band, 1912, Berlin, s. 78).

27. Husserl Fenomenolojisine göre nesne, hazır bulunan birşey değil, kurulan birşeydir. Bu nedenle gerçek ve ideal nesneler arasındaki farktan söz ederken, gerçek nesnenin "yalın olarak algı ediminde yapılandığını", ideal nesnenin ise, hep temelli bir sentetik edimden ortaya çıktığını söyler. İkisi arasında yalnız bu açıdan bir fark görür, yoksa ikisi de aynı türden varolandır. (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2/2, Niemeyer Verlag, 1968, Tübingen, s. 145-146.

28. Hartmann, EiLO, s. 10.

29. "Nesne"-"tasarım" ayrımından ya da kendi başına varolan, nesneden ayrı bir tasarımdan söz etmesi, Hartmann'ın bilgi görüşünün en çok tartışılan noktalarının başında gelir (Bkz. H. Herringel, Was heisst Ontologie bei Nicolai Hartmann?, Zeitschrift für Philosophische Forchung, 17, s. 112-116). Bununla Hartmann'ın nesnenin "çiftleşmesi"ne yol açtığı iddia edilmektedir (K. Kanthack, a.g.y., s. 95)

30. Burada açıkça görüldüğü gibi, Yeni Kantçılar'ın ya da Fenomenoloji'nin "nesne" olarak adlandırdıkları şey, Hartmann'da tasarım (Vorstellung), imge (Bild) denilen şeye karşılık düşmekte-

dir. Çünkü bilinçte yeni oluşturulan, bir bilinç ürünü olan şey, Hartmann'da nesnenin kendisi değil, onun "resmi" olan, olanaklı tasarımlarından ya da imgelerinden birisidir.

31. Hartmann, EiLO, s. 9.

32. Hartmann, EiLO, s. 9.

33. F. G. Schmücker bir yazısında (Die Ontologische Konstitution der Vorstellung, *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 15, 1961, s. 39-63), tasarıma ilişkin fenomenolojik çözümlemeler yapar ve bu çözümlemelere dayanarak, "imge kuram"ı diye adlandırdığı Hartmann'ın nesne/tasarım görüşünü eleştirir. H. Herrigel ise bir karşı yazıyla (Herrigel, a.g.y., s. 111-116) Schmücker'in savına karşı durur.

34. Hartmann'ın tartışmalarında sıkça temellendirmesini dayandırdığı "fenomenlere uygun olma", "fenomen olma" tezlerine, "fenomen" kavramındaki belirsizlik nedeniyle itiraz edilebilir. Çünkü neyin fenomen olduğunu, neyin fenomen olmadığını, nerede fenomenin bitip "kuram"ın başladığına karar vermek Hartmann'ın varsaydığı kadar açık değildir. Hartmann'ın özne ve nesnenin karşılıklı varolmaları, tasarımın nesneden ayrı varlığı gibi temel savlarının da birer "kuram" olduğunu ileri süren Kanthack'ın itirazlarını dikkate almamak pek mümkün görünmüyor(bkz. Kanthack, a.g.y. s. 94-98, 100 v.b.).

35. Hartmann, EiLO, s. 10.

36. Hartmann, MdE, s. 45...

37. Hartmann, MdE, s. 88.

38. Bu dört nesne kavramı bilince aşkın olanın tabakalarıdır, bunların bilinçteki bilgi oluşumu (tasarım) ile karıştırılmaması gerekir.

39. Hartmann, MdE, s. 59.

40. "Bu ayrım yalnız bilgi öznesi için geçerlidir, yoksa varolan olarak varolanlar için böyle bir ayrım tamamıyla önemsiz ve ilgisizdir... Varolan nesneleştirilmeye, bunun sonucu olarak da, nesneleştirme sınırına karşı kayıtsızdır. Bu ikisi (nesneleştirme ve nesneleştirme sınırı) ontolojik bir şeyde yer alan gnoseolojik bakış açılarıdır" (Hartmann, MdE, s. 59).

41. Hartmann, MdE, s. 59-60.

42. Hartmann, MdE, s. 60.

43. Hartmann, EiLO, s. 10.

44. Hartmann, EiLO, s. 37.

45. Vurgular benim (H. Tepe).

46. Hartmann, EiLO, s. 9.

47. A. Molitur, Bemerkungen zum Realismusproblem bei Nicolai Hartmann, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 15, 1961, s. 591-611 (özellikle s. 593).

Kula, Erhun (1992). "Nükleer Artık İstifinin Moral Felsefesi." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 106-112.

NÜKLEER ARTIK İSTİFİNİN MORAL FELSEFESİ

Erhun Kula

GİRİŞ

Amerikan senatörü Howard H. Baker'e göre nükleer çöp istifi insanoğlunun bilinen tarihi içersinde bilinçli olarak vermiş bulunduğu sorumluluğu en büyük olan karardır; bkz. Baker (1976). Gerçekten nükleer artık son derece radyoaktif maddelerden oluşmuş ve canlılar için aşırı tehlikeli bir maddedir. Nükleer artık yaratılması ve istif edilmesi ileri-ki nesillere büyük zarar verebilir.

Nükleer artık üç ayrı çalışma sonunda ortaya çıkmaktadır; 1) atom bombası üretimi, 2) ticari gayeler ile elektrik santrallarının kurulması ve 3) bilimsel araştırma. Bilimsel çevre nükleer artığı dört kısma ayırmaktadır; 1) aşırı radyoaktif (high-level wastes)., 2) orta derecede radyoaktif (transuranic wastes), 3) az derecede radyoaktif (low-level wastes) ve 4) uranium madeni döküntüsü (uranium mill tailing). Aşırı radioaktif maddelerin en önemli özelliği çok ısı vermiş olmalarıdır. Orta dereceli radioaktif maddeler nisbeten daha az ısı vermesine rağmen çok uzun süre aktif kalmaktadır. Mesela plutonium-239 yirmidörtbin yıl, neptunium-237 iki milyon yıl ve iodine-129 on altı milyon yıl aktif kalmaktadır. Az dereceli radioaktif maddeler şunlardır. Atom endüstrisinde çalışan işçilerin ve bilim adamlarının giydikleri tulum, eldiven, ayakkabı, başlık gibi malzemeler artı radioaktif maddeler ile temas eden plastik, kağıt, karton, cihaz parçaları vs. Dördüncü kısım artık ise uranyum madeninin arıtılması sonunda ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü ve dördüncü kısım artıkların giderilmesi genel olarak derin olmayan çukurlara gömülerek olmaktadır. Birinci ve ikinci kısım artıkların giderilmesi için henüz emniyeti olan bir metod bulunamamıştır. İleri sürülen giderilme metodlarının bazıları şunlardır.

Uzaya giderek. Radyoaktif malzemelerin uzaya gönderilmesi en eski fikirlerden biridir. Fakat bu metodun çok büyük sakıncaları vardır. Birincisi çok masraflı olması. Amerika Birleşik Devletleri'nin şu anda elinde giderilmesi gereken milyonlarca metre küp artık bulunmaktadır ve bu hacim her yıl artmaktadır. Çoğu sıvı olan bu maddeler önce katılaştırılıp uzay roketine yüklenerek sevki son derece masraflı bir durum yaratacaktır.

Çok sayıda seyahat gerektiren bu metodun rizikosu benimsenemeyecek kadar büyüktür, zira seyahat sayısı ile beraber kaza ihtimali de artacaktır. Bir kaç sene önce Apollo uzay gemisinin uğradığı kaza nükleer artık taşıyan rokete olursa radioktif maddeler dünyanın büyük bir alanına yayılacaktır. Masraf ve kaza ihtimali sebebi ile uzay metodu ilgililer tarafından ciddiye alınmamaktadır.

Buza gömmek. Artıkların kuzey veya güney kutuplardaki buzullara gömülmesi bir çok açıdan cazip görünmektedir. Gömme teknolojisinin mevcut bulunması, operasyonun nisbeten ucuz olması ve kutup bölgelerinde insanların yaşamamış olması avantajlı görülmektedir. Fakat Birleşmiş Milletler Antartik Anlaşması kutuplara radioaktif ve diğer çöp dökülmesini yasak etmiştir. Bu anlaşma Greenland bölgesini kapsamamaktadır. Greenland buzuluna nükleer artık gömmek için orda yaşayan az sayıda insanlardan ve egemen bulunan Danimarka hükümetinden izin gerekmektedir ki ilgililer bu izni vermeyeceklerini defalarca beyan etmişlerdir. Teknik açıdan çok ısı veren nükleer artıkların buza gömülmesini bazı bilim çevreleri sakıncalı bulmaktadır. Ambalajlı artıklar verdiği ısı ile 200-300 sene içersinde buzulun dibine çökecektir ve orada yeraltı suları ile temas ederek çevreye çıkabilir.

Deniz dibine gömmek. Bu metod Japonya tarafından ciddiyetle incelenmektedir. Japon adalarının çok kalabalık olması ve jeolojik yapısının elverişli olmaması sebebi ile bu metoda ilgi artmıştır. Politik açıdan deniz dibi metodu olumlu gözükmektedir. Zira okyanusların büyük bir kesimi hiçbir devletin egemenliği altında değildir. Diğer avantajlı nokta teknolojinin mevcut olması ve operasyonun nisbeten ucuz bulunmasıdır. Bazı bilim çevreleri deniz dibi metodunu rizikolu bulmaktadır. Artığı tutan ambalajın zaman ile çürümesi ve bu sebep ile radioaktif maddelerin su ile temas ederek çevreye yayılabileceği konusu tartışılmaktadır.

Karada derin kuyu metodu. Şu anda en akla yatkın görülen metod budur ve son yirmi yıl içersinde etraflı araştırmaya konu olmuştur. Granit, yeraltı tuzu, tar kumu (tar sands) ve derin jeolojik yer kabuğu çatlakları gibi yerler artık istifi için ileri sürülmüştür. Nükleer artığa sahip ülkeler hemen hemen bu metodda karar kılmış bulunmaktadır. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri aşırı radyoaktif artıkları Nevada eyaletinde Yucca dağı bölgesine, orta dereceli maddeleri Yeni Meksika eyaletindeki Los Medanos bölgesindeki Permian jeolojik devri tuz kalıntıları içine gömmek için ön karar alıp bilimsel deneyler safhasına geçmiştir. 1991 yılındaki bir hükümet kararına göre İngiltere'de orta dereceli artıklar Cumbria eyaleti Sellafield bölgesinde saklanacaktır. Yüksek dereceli maddeler için henüz bir karar alınmamıştır fakat hükümet çalışmalarını İskoçyanın kuzeyindeki Downey bölgesi üzerine toplamıştır.

Bekleme metodu. Bazı çevreler artıkların üretildiği yerlerde süresiz olarak bekletilmesini zira ilerde fiziksel ve kimyasal metodlar ile artıkların etkisiz hale getirilmesi ihtimalinin mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Bu fikre karşı çıkanlar ise savunucuları hayalperestlik ile suçlamaktadır. Artıkları yok edecek bir teknolojinin bulunmadığını ve gittikçe artan envanterin bir an önce giderilmesi için en emin metodları kullanarak gi-

derme için harekete geçilmesi ileri sürülmektedir. Nükleer çöplerin vasıfları ve istif metodları için daha detaylı bilgiler için şunlara bakınız; R. Lipschutz (1982), S. Murdoch *et al* (1983) ve P. Staler (1983).

TARİHÇE VE MORAL SORUN

Nükleer teknolojinin tarihçesi yüz seneden azdır; 1895 yılında Roentgen'in ve 1986 yılında Becquerel'in röntgen ışınlarını tesbiti ile başlamıştır. 1939 da Berlin'de Hahn ve Strassman uranyum atomunu parçalayarak fission teknolojisini kurdu. 1942 de Şikago üniversitesi nükleer araştırma bölümünde Fermi uranyum atomunun parçalanmasını kontrol altına alarak atom enerjisinin kullanılır hale getirilebileceğini ispat etti. Bu olayı takiben nükleer teknoloji iki ayrı yönde, askeri ve sivil olarak, gelişmeye başladı. İkinci Dünya Harbi sırasında Amerika'da Harford ve Oak Ridge araştırma kurumlarında atom bombası yapmak için çalışmalar arttırıldı ve Temmuz 1945'de ilk deneme bombası Yeni Meksika eyaletinde patlatıldı. Bundan bir ay sonra Amerika Hiroşima ve Nagazaki şehirlerini bombalıyarak İkinci Harbi sona erdirdi.

Harpten sonra Amerika hükümeti askeri gayeler yanında ticari yönden de nükleer teknolojiyi geliştirmek için araştırmalara hız verdi. 1957 yılında dünyanın ilk nükleer elektrik santralı Pennsylvania Eyaleti Shippingport bölgesinde çalışmaya başladı. Bunu takiben Kanada, Fransa, Almanya ve İngiltere kendilerine özel nükleer teknoloji geliştirerek enerji santralları kurdular. 1990 yılında nükleer enerji dünya elektrik üretiminin %20'sine sahip oldu. 1990 başında dünyada 429 nükleer elektrik santralı işler durumda ve 105'i de inşa durumunda idi; bkz. Traiforos *et il* (1990). Fransa nükleer teknolojiyi en çok kullanan ülke olup üretilen enerjinin %70 i nükleer kaynaktan gelmektedir.

Nükleer teknoloji ve endüstri gelişirken birçok düşünür bu duruma moral açıdan karşı çıktı ve çıkmaya devam ediyor. Birinci nokta atom bombasının halk kitlelerini bebek, çocuk, kadın, ihtiyar ve hasta ayırımı yapmadan imha cihetine gitmesi tamamen insanlık dışı görülüyor. İkincisi nükleer araştırma merkezlerinde veya elektrik santrallarında kaza olanağı ve neticede radioaktivitenin geniş bir sahaya yayılarak insan sağlığını tehlikeye sokması çok sakıncalı görülüyor. Amerika Birleşik Devletlerinde yayınlanan Rasmussen raporuna göre nükleer reaktörlerin insanlık için önemli bir tehlike olmadığı ileri sürüldü; bkz Rasmussen (1975). Aynı sene Brown Ferry nükleer reaktöründeki kaza Rasmussen raporunun kredisini düşürdü. 1979 yılı başında Amerika Nükleer Komisyonu Rasmussen ve benzeri raporların ciddiye alınmamasını öngördü. Aynı sene Pennsylvania eyaletinin Three Mile Island bölgesindeki nükleer kaza bütün dünyanın dikkatini çekti. Altı yıl sonra Ukrayna'nın Çernobil bölgesindeki olay nükleer teknolojinin insanlık için büyük bir risk olduğunu ispat etti.

Kaza olayları hükümetlerin nükleer endüstriyi çok sıkı denetlemesi gerektiği fikrini kuvvetlendirdi. Fakat bazı düşünürler bürokrasinin insanlık için bu derece ciddi olan bir sorunu çözümleme yeteneğinde bulunmadığı iddialarını çoktandır savunuyordu; bkz

Hardin (1972) ve Rose (1976). Klasik felsefecilerden Juvenal ve Plato'nun denetleyicileri kimler denetleyecek sorunu birçok çevreleri düşündürmeye devam ediyor; bkz Juvenal ve Plato.

Nükleer teknolojinin moral açısından üçüncü zayıf noktası polis devleti kurulmasına yol açabileceği durumudur. Sabotajları ve nükleer maddelerin karanlık emelli ve fanatik çevrelerin eline geçmesini önlemek için devlet nükleer denetim nedeni ile bir çok insan haklarını kısıtlama mecburiyetinde kalacaktır. Nükleer politikayı moral açısından uzun süre inceleyen Amerikan felsefecisi Shrader-Frechette'e göre polis devletine doğru eğilim kaçınılmaz bir sonuç olmaktadır; bkz. Shrader-Frechette (1980). Dördüncü ve en önemli moral sakınca nükleer artıkların giderilme sorunundan ileri gelmektedir. Çöp sorununu çözmeden nükleer elektrik santralları kurulma politikasının hiçbir moral temelinin bulunmadığı iddiası yanında buna izin veren yetkililerin son derece gaddar vasıfta olduğu gittikçe kuvvet kazanmaktadır; bkz. Shrader-Frechette (1980). Nitekim İsveç hükümeti enerji üretiminin yarısına yakın kısmının nükleer olmasına rağmen nükleer santrallerin tamamını 2010 yılına kadar devreden çıkarma kararına varmıştır; bkz. Troiforos *et al* (1990). Fakat bütün nükleer projeler şu anda kapatılsa dahi insanlık çok tehlikeli olan milyonlarca metre küp nükleer artık depolaması mecburiyetindedir. Diğer *bir deyişle ok yaydan çıkmıştır ve insanlık bilinen tarihte paraleli olmayan teknik ve moral* bir sorun ile karşı karşıyadır.

NÜKLEER ARTIK VE İLERKİ NESİLLER

Nükleer politikadan en büyük zarar görecekler ilerki nesillerdir. Gittikçe artan nükleer envanter her yeni nesile çoğalan bir risk impose edecektir. İsveç gibi bütün nükleer devletlerin nükleer politikayı sona erdirdiğini ve artıkları Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de olduğu gibi karaya gömme kararını aldığını düşünelim. Gömülen artığın milyonlarca seneye uzanan aktif kalma süresi içersinde bir çok olay nükleer çöpleri çevreye çıkartarak insan sağlığını ve hayatını kötü yönlerden etkileyebilir.

Amerikan BEIR raporuna göre nükleer radyasyon insan sağlığına iki yoldan kötü olarak etki eder; kanser ve jenetik deformasyon. Lösemi, mide, bağırsak, kemik, akciğer ve göğüs kanserleri yanında muhtelif jenetik deformasyonlar, körlük, topallık, elsiz ve kolsuzluk, kulaksızlık dahil işitme organlarında aksaklıklar, genel şekil bozuklukları ve mongollük (geri zekalılık) en çok yaygın olan hastalık türleri olacaktır. Aynı rapora göre eğer 250 milyonluk nüfus O.I rem kuvvetinde (*) devamlı olarak radyasyona teşhir olursa yıllık kanser ölümleri 5050 kadar artacaktır. Raporda jenetik deformasyonun da hesabı yapılmaktadır. Eğer çocuk yapma yaşı bugünkü seviyede kalırsa O.I rem radyasyonu jenetik deformasyon miktarını 5000 kadar arttıracaktır. Bkz. BEIR (1972), Logan *et al* (1978), Kula (1991).

Kaba bir hesap şu sonuçları vermektedir. Amerika Birleşik Devletlerinin nüfusunun 250 milyonda sabit olduğunu ve herkesin O.I rem kuvvetinde devamlı radyasyona

tabi kaldığını düşünelim. BEIR raporuna göre uzun devrede ortalama her yıl en az 10.000 kişi ilaveten kanser ve jenetik deformasyondan ölecektir. Makalenin giriş kısmında nükleer artıkların milyonlarca sene aktif kaldığı belirtilmişti. Eğer nükleer artıklar Amerikan toplumuna sadece 1000 sene etki etse bu durum en az 10 milyon insanın ölümüne sebep olacaktır. On bin yıllık etki ilerki nesillere 100 milyon ölüme tekabül etmektedir.

Gömülen nükleer artıkların çevreye çıkması bir çok yönlerden olabilir ve bu konuda çok sayıda bilimsel araştırma devam etmektedir. Amerika Birleşik Devletlerinde orta dereceli artıkları tuza gömme projesini ele alalım. 1978 yılında yayınlanan iki rapora göre Yeni Meksika'da kurulmakta olan depoyu tahrib edebilecek en önemli olay kuvvetli bir zelzeledir. Bu raporlar deponun 10.000 km^2 çevresinde 1964 yılından 1976 yılına kadar 12 şiddetli zelzele olduğunu belirtmektedir; bkz. Logan *et al* (1978) ve Cummings *et al* (1978). Zelzele yer altında yaratılan çatlaklardan dolayı dip hidroloji yapısını değiştirerek radyoaktif maddeleri su ile temasa getirip çevreye çıkartabilir. Bu raporlara göre bu tip zelzele olayının *senelik* riski $1,4/10^7$ dir. Diğer tabii olaylar çevrede yeni bir yanardağ çıkması ve meteor düşmesidir. Nitekim Yeni Meksikaya komşu eyaletde, Arizona, dünyanın ikinci büyük meteor krateri bulunmaktadır. Fakat raporda bu ihtimallerin çok düşük olduğu belirtilmektedir. Bu raporlar nakliyede ve depolamada olabilecek kazaları kapsamamaktadır. Çalışma dışı bırakılan diğer olaylar sabotaj ve yeni bir buzul devrinin başlamasıdır.

İlerki nesillerin büyük zarar görme ihtimaline karşılık nükleer politikadan birçok çevreler çıkar sağlamaktadır. Bunlar; kariyer yaparak şöhret ve para sahibi olan bilim dünyasının ileri gelen çevreleri, enerji üretiminden kâr temin eden iş adamları, nükleer projelere izin veren, teşvik eden ve denetliyen politikacılar ve bürokratlar, nükleer endüstride çalışarak ücret kazanan işçiler dahil bilumum elementler, ve üretilen elektriği kullanan tüketici. Bir grup yazar tüketicinin nükleer enerjinin esas maliyetinin çok yüksek olması sebebi ile çıkar yerine zarar ettiğini iddia etmektedir: bkz. Henderson (1977), P. Stoler(1982) ve Shrader-Frachette (1980). Bu düşünürlere göre devlet nükleer enerjiyi çeşitli subvansiyonlarla görünüşte ucuzlatarak vergi verenlere büyük külfet yüklemektedir.

NÜKLEER ARTIK VE RAWLS'IN SOSYAL ADALET KURAMI

Tekrar İsveç misalini ele alalım ve bu toplumun çok uzun bir süre mevcut kalacağını varsayalım. Bu memleketin nükleer enerji politikası 2010 yılında sona ereceğine göre nükleer tarih sadece 50 sene kadarlık bir süre içersinde kalmış olacaktır. Bu süre zarfında ne sayıda toplum fertleri nükleer projelerden gerçek bir fayda sağlamıştır? Kaba bir hesap ile aşağı yukarı birkaç bin bilim görevlisi (fizikçiler, kimyagerler, biolojistler, mühendisler, vs.) bir o kadar sosyal bilim sahipleri (mali uzmanlar, muhasebeciler, hukukçular, halkla ilişkiler uzmanları, psikologlar vs.) artı 10-20 bin işçiler dahil diğer endüstri görevlileri. Bu çıkar gruplarının kazanımına mukabil ilerde milyonlarca İsveçli çöp istifi se-

bebi ile sağlık açısından rizikoya girmiştir. Bu misal nükleer politikanın moral açısından önemini belirtmektedir.

Bugün karşılaştığımız bu moral sorun klasik felsefecilerin tartışmalarında yer almamıştır zira eski devirlerde insanlığın nükleer bir problemi yoktu. Üstelik bu problem klasik felsefecilerin hayallerinin de ötesindeydi. Bu sebeple konuyu moral açısından inceleyenler çağdaş felsefecilerin görüşlerinden yararlanmaya uğraşıyor. Modern felsefecilerin en göze çarpanı John Rawls'dır. Daha önceki bir yazım ile Rawls'ın sosyal adalet prensiblerini tanıtmaya çalışmıştım; bkz. Kula (1991).

Rawls'a göre sosyal adalet kurallarının tartışması ve tesbiti Özgün Durumda olmaktadır ki bu durumun iki temel şartı vardır: insan doğası ve çevre şartları ile ilgili temel bilgi sahipliği ve Kişisel Bilgisizlik Yaşmağı. Birincisine göre sosyal adalet kurallarını görüşenler insan doğasının ne eylemde olduğunu, insan yaşantısını tabii ve kültürel olarak sınırlayan şartları genel olarak bilmelidir. İkincisine göre tartışmaya katılan her kişinin kendisini ilgilendiren özel bilgilerden tamamen arınmış olması gerekir. Bu yaşmak kişilerin ırk, din, milliyet, sosyal statü, gelir seviyesi ile birlikte hangi nesle ait olduğunu da örtmektedir. Özgün Durumda kişi nükleer projeden çıkar sağlayan biri olabileceği gibi bu işten büyük zarar görebilir durumda da olabileceğini düşünecektir. Hangisinin olabileceğini yaşmak gizlemektedir. Mesela kişi İsveç'teki nükleer teknolojinin kurulmasında çalışan bir bilim adamı olarak şöhret yapan biri durumunda bulunabilir. Veya ilerde nükleer artığın çevreye yayılması sebebi ile kansere yakalanabilir. Özgün Durumda tartışmacılar neye karar verebilecektir? Nükleer teknoloji kurulsun mu veya bu işten tamamen vaz geçilsin mi?

Rawls Bir Adalet Teorisi kitabında, bkz. Rawls (1972), nükleer problem üzerinde durmamaktadır fakat temin etmiş olduğu Özgün Durum bu konuyu moral açısından gözlemeye elverişlidir. Üstelik kitabın 'ilgili kontrastlar' bölümünde şu belirtilmektedir. "Bir şahıs, kim olursa olsun, kendisinden daha şanssız ve daha az özgür durumda olanlara umursamazlık gösterirse bu şahıs kendi şanslı durumuna layık değildir" . Nükleer endüstriden çıkar sağlayanların ileride zarar görecekleri umursamamaları Rawls'ın adalet prensipleri ile uzlaşmamaktadır. Bilhassa, ilerde zarar göreceklerin kötü kaderi bugünkü çıkar sahiplerinin fiili itibarı ile ortaya çıkmış ise ve kazançlılar buna rağmen kaygısızlık gösteriyorsa moral sorun daha da büyümektedir.

Özgün Durumda temel bilgilere nükleer teknolojinin bütün parametrelerini katalım. Mesela İsveç'te olduğu gibi nükleer politikadan 50 sene kadar içersinde istifade edenler bulunacaktır. Çöp sorununun emniyetli olarak çözülemediğini var sayalım. Bu politikadan milyonlarca sene zarar görebilecek olanlar bulunacaktır. Nükleer teknoloji kabul edilir mi edilmez mi? Benim fikrim kabul edilmeyeceği cihetindedir. İsveç hükümetinin nükleer politikayı bırakma kararı (ki çöp sorunu önemli bir rol oynamıştır) bu fikrimi desteklemiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Baker (1976), Joint Committee on Nuclear Energy, US Government Printing Office, Washington, USA.

BEIR Report (1972), *Biological Effects of Ionizing Radiation, the Effects on Population Exposure to Low Levels of Ionizing Radiation*, Division of Medical Sciences, US National Research Council, Washington, USA.

Cummings, R. G., Burness, H. S., Norton R. G. (1981) *The Proposed Waste Isolation Pilot Project (WIPP) and Impacts in the State of New Mexico a Socio-Economic Analysis*, EMD-2-67-1139, University of New Mexico, Department of Economics, Albuquerque, USA.

G. Hardin (1972), "The Tragedy of the Commons in *Technology and Society*, editor, N. de Nevers, Addison-Wesley, USA.

P.D. Henderson (1977) "The Two Biritish Errors", Oxford Economic Papers, July.

Decimus J. Juvenol, Satires VI (1), p. 292.

E. Kula (1991), *The Economics of Natural Resources and the Environment*, Chapman and Hill, London.

E. Kula (1991), "John Rawls'ın Sosyal Adalet Kuramı - bir Tanıtma" *Felsefe Tartışmaları*, 10. kitap.

D.R. Lipschutz (1982), *Radioactive Waste: Politics, Technology and Risk*, Ballinger Publishing, Cambridge, Massachusetts, USA.

Loan, S. E. Schulze, W.D., Ben-David, S. , Brookshire, D. S. (1978), *Development and Application of a Risk Assessment Method of Radioactive Waste Marigement*, Vol. III, Economic Analysis, US Environmental Protection Agency, Office of Radiation Programs, AW-459, EPA 520/6-78-005, Washington, USA.

Plato, *The Republic*, III, 403 E

Rasmussen Raporu (1975), AEC, WASH-1400, pp. 117, 164, US Government Printing Office, Washington, USA.

J. Rawls (1972), *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford.

D. J. Rose, (1976), "New Laboratorien for Old", in *Science and its Public: The Changing Relationship*, editor, G. Holton- W. Blonpied, D. Roidel Publ. Co. Dordrecht, USA.

K. S. Shrader-Frechette (1980), *Nuclear Power and Public Policy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, USA.

P. Stoller (1982) *Decline, and Fail - The Ailing Nuclear Power Industry* , Dodd, Mejd and Company New York, USA.

S. Traiforos, A. Adamantiodes and E. Moore (1990) *The Status of Nuclear Power Technology-on Uptadet*, The World Bank, Washington, USA.

S. H. Murdock, F. Larry Leisitritz, R. Ham (1983), *Nuclear Waste: Socioeconomic Discussions of Long-Trem Storage*, Westricus Press, Boulder USA.

Dipnot:

Bir rem bir derecede röntgen ışınının insan vücudu tarafından absorbe edilmesine tekabül etmektedir. 0.1 rem bunun yüzde onudur.

Feyerabend, Paul K. (1992). "Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 113-135.

NASIL İYİ BİR DENEYCİ OLUNUR*
Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma

Paul K. Feyerabend
Çeviren: Kurtuluş Dinçer

"Olgular mı?" diye yineledi. "Biraz daha rom için Bay Franklin, olgulara inanma zayıflığından kurtulacaksınız. Oyununuz dürüst değil efendim."

Wilkie Collins
Moonstone.

1. Çağdaş Deneycilik Dogmacı bir Metafiziğin Kuruluşuna Doğru Gidiyor.

Deneycilik bugün bir çok düşünsel uğraşının resmî felsefesidir. Bilimlerin can damarıdır ya da en azından bize böyle öğretilir, çünkü bilimsel bilginin varoluşundan da gelişmesinden de o sorumludur. Estetik, etik ve teolojideki etkili okullarca benimsenmiştir. Felsefedeki deneyci görüş ise çok ayrıntılı ve çok daha büyük bir kesinlikle ortaya konmuştur. Deneyciliğin yeğlenişi, düşsel kurgulama ile boş metafiziği ancak tümüyle gözlemsel bir sürecin dışarıda tutabileceği sayıltısına olduğu kadar, deneysel bir tutumun bilginin durgunlaşmasını önlemeye ve ilerlemesini kolaylaştırmaya en elverişli tutum olduğu umuduna dayanır. Bu yazının amacı, bugünkü uygulanışıyla deneyciliğin bu umudu gerçekleştiremeyeceğini göstermektir.

Kısaca söylendikte, bana öyle geliyor ki, çağdaş deneycilik öğretisi güçlüklerle karşılaşmış, demokrasi öğretisinin kimi çeşitlemelerinde görülen güçlükler ile çelişkilere çok benzer çelişkiler yaratmıştır. Bu sonuncusu çok iyi bilinen bir olgudur. Yani, özellikle bütüncül önlemlerin çoğu kez birtakım demokratik ilkelerin zorunlu bir sonucuymuş gibi sunulduğu iyi bilinir. Daha kötüsü, savunulan önlemlerin bütüncül yapısının açıkça dile getirilmemesi, "demokratik" denerek üzerinin örtülmesi az rastlanır bir olgu değildir; 'demokratik' sözcüğü şimdilerde yeni ve bir parça yanıltıcı bir biçimde kullanılmaktadır. Bu sözel saklama yöntemi (bilinçli ya da bilinçsiz) öyle iyi işlemektedir ki, gerçek demokrasinin en inatçı destekçilerinden bazılarını kandırmıştır. Modern deneyciliğin de kesinlikle aynı güçlük içerisinde olduğu pek bilinmez. Yani, modern deneyciliğin dogmacılığa karşı ve ilerlemeci bir anlayışla getirilmiş yöntemlerinden bazıları dogmacı bir metafiziğin kuruluşuna ve bu metafiziği deneysel soruşturma yoluyla yapılacak yan-

lışlamadan koruyan savunma düzeneklerinin oluşturulmasına doğru gitmektedir. Böyle bir metafiziğin kuruluş sürecinde 'deneysel' ya da 'deney' sözcüklerinin sık sık kullanılacağı doğrudur; ama anlamları yeni bir tiranlığın kimi gizli savunucularının 'demokratik' sözcüğünü kullanışlarındaki kadar bozulmuş olacaktır (Popper, 1953.) Benim suçlamamsa şu: Modern deneycilik, dogmaları ve metafiziği ortadan kaldırıp, böylelikle ilerlemeyi destekleyecek yerde, dogma ile metafiziği saygın kılmanın yeni bir yolunu, yani, bunları "doğrulanmış kuramlar" diye niteleyip, deneysel araştırmanın büyük ama tümüyle denetimli bir rol oynadığı bir doğrulama yöntemi geliştirmenin yolunu bulmuştur. Bu bakıma, modern deneycilik Galilei'nin, Faraday'ın ve Einstein'ın deneyciliğinden çok farklıdır ama, elbette, bu bilim adamlarını kendi araştırma paradigmasını izlemiş gibi göstermeye çalışacaktır; sorunu iyice karmaşıklaştıran da budur. (1)

Yukarıda söylenenlerden, bilimsel ilerleme ve bilimsel konularda hoşgörü adına döğüşün hep sürdürülmesi gerektiği çıkar. Değişen şey düşmanların adlandırılmasıdır. Yirmi-otuz yıl önce papazlar ya da "okul filozofları"ydı bunlar. Bugün kendilerine "bilim felsefecisi" ya da "mantıkçı deneyci" diyorlar (2) Aynı yönde çalışan çok sayıda bilim adamı var. Ben bütün bu grupların bilimsel ilerlemeye karşı çalıştıklarını ileri sürüyorum. Ama birinciler bunu açıkça yaptıkları ve böylece kolayca farkedilebildikleri halde, ikinciler kendilerine ilerlemeci ve deneyci süsü veriyor, böylelikle izleyicilerinin epeyce bir bölümünü kandırıyorlar. Bundan ötürü, varlıkları yeterince göze çarpmakla birlikte, zararlı etkilerinin açıkca görülebilmesi için amaçlarının sergilenmesi gereken bir gizli örgüte benzerler. Bu yazının amacı böyle bir sergilemeye katkıda bulunmaktır.

Ayrıca, deneysel bilimler için, artık deney adına dogmacı taşlaştırmayı desteklemeyen pozitif bir metodoloji sunmaya çalışacağım. Kısaca dile getirildikte, bu yöntemin başlıktaki soruya verdiği yanıt şudur: Tek bir görüşle ve tek bir "deney"le değil, ancak bir çok almaşık kuramla çalışmaya hazırsanız iyi bir deneyci olabilirsiniz. Bu kuram çoğulluğu, gelecekteki bir zamanda yerini Tek Doğru Kurama bırakacak bir ön bilgi aşaması olarak görülmemelidir. Kuramsal çoğulculuk nesnel olduğunu ileri süren her bilginin *temel özelliği* sayılır. Tümüyle soyut olan ve egemen görüşün kâh şu yanına kâh bu yanına karşı çıkarak yaratılan bir çoğullukla da yetinilemez. Almaşıkların, kabul görmüş kuramların daha önce "çözdüğü" sorunları yeni ve belki de daha ayrıntılı olarak yeniden inceleyebilecek bir biçimde geliştirilmesi gerekir. Bu geliştirme elbette vakit alacak ve örneğin, akşamdan sabaha, şimdiki kuantum kuramına onun zenginliği ve inceliğiyle karşılaştırılabilir almaşıklar oluşturmak olanaksız olacaktır. Yine, önerilen birtakım yeni düşüncelerin gelişmemiş, genel ve metafizik olduklarını söyleyerek bu süreci daha başında durdurmak da pek akıllıca olmayacaktır. *İyi bir kuram oluşturmak vakit alır* [kuantum kuramındaki Kopenhag görüşünün kimi savunucularının unutmuş göründükleri sudan bir şeydir bu]. İyi bir kurama almaşık geliştirmek de vakit alır. Bu somut almaşık kuramların *işlevi* şudur: Kabul görmüş kuramı, onu "olgularla" karşılaştırarak yapılan eleştirinin ötesine geçen bir biçimde eleştirmeyi sağlarlar: bir kuram olguları ne denli iyi yansıtır görünürse görünsün, kullanımı ne denli evrensel olursa olsun, varoluşu onunla

aynı dili konuşanlara ne denli zorunlu gelirse gelsin, olgulara uygunluğu ancak *keşfedilişi ve ayrıntıyla dile getirilişi kılgın başarıya ve olgusal uygunluğa ilişkin herhangi bir sonul savdan önce gelmesi gereken* almaşık kuramlarla karşılaştırıldıktan sonra ileri sürülebilir. Bir *kuram* çoğulluğunun metodolojik doğrulanışı ise şudur: Böyle bir çoğulluk, kabul edilmiş görüşlerin, her türlü kuramsal yaklaşımdan bağımsızca varolduğu düşünülen bir "olgular" alanı ile karşılaştırılmasından çok daha keskin bir eleştirisini sağlar. Dogmatik olmayan bir biçimde kurulmuş ve en yaygın gözlemsel ve deneysel durumlara bile (almaşık) bir açıklama sunmak için yeterince ayrıntıyla geliştirilmiş alışılmadık *metafizik* düşüncelerin işlevi de şöyle tanımlanır: "Yüksek ölçüde doğrulanmış" ve yaygın olarak inanılan şeylerin eleştirilmesinde ve geliştirilmesinde çok önemli bir rol oynarlar; bunun için de bilgimizin gelişmesinin *her* aşamasında varolmaları gerekir.(3) *Metafizikten* arınmış bir bilim *dogmacı* bir metafizik dizgeye dönüşme yolundadır. İşte bu yazıda açıklayıp savunacağım yöntemin özeti.

Bu yöntemin yine de *deneyciliğin* temel bir öğesini taşıdığı açıktır: Almaşık kuramlar arasında karar verilirken *temel deneylere* dayanılır. Bu kararın aynı zamanda bu deneyler alanını da kısıtlaması gerekir. İlkeleri seçilen gözlem dilinin ontolojisinin dayandığı ilkeleri etkilemeyen, genellik derecesi düşük kuramlar söz konusu olduğunda, temel deneyler iyi iş görür. Böyle kuramlar gözlem önermelerine değişmez anlamlar sağlayan çok daha genel bir art kuram temel alınarak karşılaştırılırlarsa, söz konusu deneyler iyi iş görürler. Ne ki, bütün öteki kuramlar gibi, bu art kuramın kendisini de eleştirmek gerekmektedir. Eleştiri almaşık kuramlar kullanmalıdır. Almaşıkların sorgulanan görüşten farkları ne denli kökten olursa, etkileri de o denli büyük olacaktır. Öyleyse almaşık kuramların eleştirdikleri kuramlarla ortak tek bir önermesi bile bulunmamalıdır. Bu durumda, açık ki, temel deney olanaksızdır. Deneysel donanımın çok karmaşık olmasından ya da deneysel öndeyilere götüren hesaplamaların çok zor olmasından değil; gözlemden çıkan şeyleri dile getirebilecek ifadelerin bulunmamasından ötürü. Deneysel tartışma alanını iyiden iyiye kısıtlayan bu sonuçtan, yaygın biçimde kullanılan ve hepsi de bir ölçüde değişmez gözlem dilleriyle iş görmeye çalışan yöntemlerin hiçbiri ile kaçılamaz. Bu da gösteriyor ki, deneyciliği bütün olgusal bilgimizin evrensel temeli haline getirme uğraşı bir sonuca götürülemez. Bu sorunun tartışılması bu yazının alanını aşmaktadır.

Bütün olarak bu yazı, "Explanation, Reduction, and Empiricism"; "Problems of Microphysics"; "Problems of Empiricism"; "Linguistic Philosophy and the Mind-Body Problem" adlı denemelerde daha ayrıntılı bir biçimde açıkladığım sonuçların bir özetidir.(4) Şükran borçlarımın ifadesi bu denemelerde bulunabilir. Burada yalnızca, genel kavram çerçevemin K. R. Popper (Londra) ile David Bohm'un (Londra) yapıtlarından ve her ikisiyle yaptığım tartışmalardan geldiğini bir kez daha yineleyeceğim. Bu çerçeve meslekdaşım Th. S. Kuhn (Berkeley) ile yaptığım tartışmada iyice sınanmıştır. Kuhn'un bilimsel tutuculuğa ilişkin becerikli savunusu bana iki yazı yazdırmıştır ki, birisi budur. A. Naess'in (Oslo), D. Rynin'in (Berkeley), Roy Edgley'in (Bristol) ve J.W.N. Watkins'in (Lond-

ra) eleştirileri yazının bu son biçiminde yaptığım kimi değişikliklerin sorumlusu olmuştur.

2. *Çağdaş Deneyciliğin İki Koşulu*

Bu bölümde, çağdaş deneyciliğin yaygın bir biçimde kabul edilmiş olan kimi sayıltılarının bir dökümünü yapmayı amaçlıyorum. Sonraki bölümlerde, mantıkçı deneycilerin açıkça dile getirdikleri bu görünüşte zararsız olan, ama aynı zamanda çok sayıda fizikçinin çalışmalarına kılavuzluk eder görünen sayıltıların er ya da geç kesinlikle yukarıda sözünü ettiğim sonuçlara götüreceği gösterilecektir: dogmacı taşlaştırma ve sözümona "deneysel temel" üzerine dogmacı bir metafiziğin kurulması.

Çağdaş deneyciliğin temel taşlarından biri, onun *açıklama kuramıdır*. Bu kuram ilk kez Popper'in önerdiği[5] kimi yalın ve çok inandırıcı düşüncelerden geliştirilmiştir ve şöyle dile getirilebilir: K ile K' iki farklı bilimsel kuram, K' açıklanacak kuram ya da explanandum, K açıklayıcı kuram ya da explanans olsun. K' nün açıklanması, onun K dan ve K' nün uygulanabildiği A' alanına özgü başlangıç koşullarından *türetilmesi* demektir. Türetilebilirlik isteği ilk bakışta çok doğal görünür, çünkü "başka türlü, explanans açıklama için uygun bir temel oluşturmayacaktır" (Hempel). Bu istem iki şeyi içerir: ilkin, iyi bir explanansın, yani K nın A' içerisindeki sonuçları K' explanandumu ile bağdaşır olmalı; ikincileyin, bu sonuçların temel tanımlayıcı terimleri, anlamları bakımından, K' nün temel tanımlayıcı terimleri ile ya çakışmalı ya da en azından deneysel bir varsayım aracılığıyla onlara bağlanmış olmalıdır. Bu ikinci sonuç, K' nün anlamının açıklamadan etkilenmemesi gerektiği söylenerek de dile getirilebilir. Profesör Nagel bu noktayı vurgulayarak, "bir bilimin kendine özgü deyimlerinin *kendi* işlemleriyle belirlenmiş anlamlar taşıyacağının, bundan ötürü, öteki disiplinin terimleriyle açıklanmış ya da açıklanacak olsun olmasın, kendi kullanım kuralları aracılığıyla anlaşılabileceğinin çok önemli olduğunu" yazar.

Daha genel kuramların, hep varolan başarılı kuramları açıklamak amacıyla işe karıştırıldığını kabul edecek olursak, o zaman her yeni kuramın sözünü ettiğimiz iki koşulu yerine getirmesi gerekecektir. Ya da, daha açık bir biçimde dile getirirsek:

1) *Belli bir alanda ancak ya bu alanda daha önce kullanılan kuramları* içeren *ya da en azından alan içerisinde onlarla* tutarlı olan *kuramlar kabul edilebilir* [6] ; ve

2) anlamların bilimsel ilerlemeyle birlikte değişmemesi gerekir; yani gelecekteki bütün kuramlar öyle dile getirilmelidir ki, bunların açıklamalardaki kullanımları, açıklanacak kuramların ya da olgusal raporların söylediklerini etkilemesin.

Bu iki koşula sırasıyla *tutarlılık koşulu* ve *anlam değişmezliği koşulu* diyeceğim.

Bu iki koşul *kısıtlayıcı* koşullardır ve bundan ötürü bilginin gelişmesini etkilemeye iyiden iyiye yatkındır. İş başındaki bilimin gelişmesinin bunları çok sık çiğnediğini ve

özellikle de bilgide çok büyük bir ilerleme görmeye çalışıldığı durumlarda çiğnediğini az sonra göstereceğim. Bu iki koşulun hoşgörülü bir deneycilik açısından doğrulanamayacağını da göstereceğim. Ayrıca, bunu yapmadan önce, bu iki koşulun bir yolunu bulup bilimlerin alanına sızdığına, yeni gelişmelere yöneltilen saldırılarda, hattâ bizzat kuram oluşturma süreçlerinde kullanılmakta olduğuna değinmek istiyorum. Özellikle bugün, mikrofizikteki kimi görüşlerin oluşturulmasında olduğu kadar savunulmasında da çok önemli bir rol oynamaktadırlar.

İlkin daha eski bir örnek verecek olursak, Ernst Mach (1897) *Waermlehre*'sinde şuna dikkati çekiyor:

Tümüyle esnek atomlardan yapılmış salt mekanik bir dizgede entropi artışının *hiçbir gerçek karşılığının bulunmadığını gözönüne aldığımızda, böyle bir mekanik dizge termodinamik süreçlerinin* gerçek *temelini oluşturSaydı, ikinci yasanın çiğnenmesi olanaklı olurdu biçimindeki düşünceyi güçlükle ortadan kaldırabiliriz.*

Ardından, ikinci yasanın yüksek ölçüde onaylanmış bir fizik yasası olduğuna değinerek, bu nedenle, mekaniğin varsayımını pek ciddiye almamak gerektiğini ileri sürüyor (Zwei Aufsaetze, 1912). Kinetik ısı kuramına da bir sürü benzer itirazı vardı[7]. Daha yakınlarda, Max Born determinizme geri dönüş olanağına karşı savlarını tutarlılık koşuluna ve bizim de burada kabul edeceğimiz bir sayıltıya, dalga mekaniğinin determinizmle bağdaşmaz olduğu sayıltısına dayandırmıştı.

Gelecekteki bir kuramın determinist olması gerekse bile, bu, şimdikinin bir çeşitlemesi olamaz, tümüyle farklı olması gerekir. Bütün bir sağlam sonuçlar hazinesini feda etmeden [yani yüksek ölçüde onaylanmış fizik yasalarıyla çelişmeden ve dolayısıyla tutarlılık koşulunu çiğnemeden] nasıl olabilir ki bu. Bu konuda kaygılanmayı deterministlere bırakıyorum.

Kuantum kuramındaki Kopenhag Okulunun çoğu üyesi benzer bir biçimde uslamlayacaktır. Onlar için tamamlayıcılık düşüncesi ve bu düşünceyi dile getiren niceliksel-leştirmenin biçimi, "Yalnız olgularla belirlendiklerinden" (Rosenfeld), hiçbir varsayımsal öğe taşımazlar. Bu düşünceyle çelişen her kuram olgusal bakımdan uygunsuzdur ve atılması gerekir. Buna karşılık, tamamlayıcılık düşüncesinin bir açıklaması ancak bu düşünceyi içeriyorsa ya da en azından onunla tutarlı ise kabul edilebilir. Bohm'un, de Broglie'nin ve Vigier'nin kuramları gibi kuramlara karşı çıkan savlarda tutarlılık koşulu böyle kullanılır[8]

Ne ki, tutarlılık koşulunun kullanımı böyle genel çizgilerle sınırlanmaz. Varolan kuantum kuramının *kendisinin* önemli bir yanı, yani yansıtma koyutu [9], makro nesneler ile makro olayların kesinliğini tutarlılık koşuluna uygun bir biçimde açıklama çabasının bir sonucudur. Anlam değişmezliği koşulunun etkisi daha ileri gider:

Kuantum kuramının Kopenhag yorumu [Heisenberg yazıyor] *bir aykırılıktan yola çıkar. İster günlük yaşam fenomenlerine ister atomik olaylara yönelsin,fizikteki her deneyin klasik fiziğin terimleriyle betimlenmesi gerekir.* Bu kavramların yerine başkalarını koyamayız ve koymamamız gerekir... *Yine de bu kavramların uygulanışı belirsizlik bağıntısıyla sınırlandı-*

rılmıştır. Bu klasik kavramları kullanırken, onların bu sınırlı uygulanabilirlik derecesini akılda tutmalıyız, ama onları düzeltmeye çalışamayız ve çalışmamamız gerekir.

Bu demektir ki, mikrofiziğin fenomenlerine ilişkin gelecekteki her açıklamada, klasik terimlerin anlamı değişmeden kalmalıdır. Mikrofizik kuramları bu değişmezliğin elde bir sayıldığı bir biçimde dile getirilmelidir. Uyuşma ilkesi ve onunla ilgili olan niceleştirmenin biçimi bu istemi yerine getirmek üzere açık bir biçimde ortaya konmuştur. Sonuç olarak, öyle görünüyor ki, kuantum kuramı, Aristoteles fiziğinin çöküşünden bu yana, hem tutarlılık koşulunu hem de (deneysel) anlam değişmezliği koşulunu gözönünde bulundurarak oldukça açık bir biçimde oluşturulmuş ilk kuramdır. Bu bakımdan, bu kuram önceki kuramlar karşısında hem tutarlılığı hem anlam değişmezliğini çiğneyen görelilik kuramından çok farklıdır. Bu kuramın alışıldık yorumunda kullanılan uslamlamaların çoğu da yine bu iki koşulun geçerliğine dayanır ve onların kaldırılması halinde yıkılırlar. Bu soruşturmaya geçmişteki fizik kuramının en ilginç gelişmelerinden bazılarının iki koşulu da çiğnediğini göstererek başlayacağım.

3. *İş Başındaki Bilim Bu Koşulları Her Zaman Kabul Etmez*

Tutarlılık koşulunun durumu birkaç sözle gözden geçirilebilir: Newton'un kuramının Galilei'nin serbest düşme yasasıyla ve Kepler'in yasalarıyla tutarsız olduğu; istatistiksel termodinamiğin fenomenolojik kuramın ikinci yasasıyla tutarsız olduğu; dalga optiğinin geometrik optikle tutarsız olduğu vb. iyi bilinir (Duhem de bunu büyük bir ayrıntıyla göstermiştir). Burada ileri sürülenin mantıksal tutarsızlık olduğuna dikkat edilsin; öndeyi farklılıkları deneyle ortaya çıkarılamayacak kadar küçük olabilir elbette. İleri sürülenin, örneğin Newton'un kuramı ile Galilei'nin yasası arasındaki tutarsızlık değil, daha çok Newton'un kuramının Galilei'nin yasasının geçerlik alanındaki *kimi sonuçları* ile Galilei yasası arasındaki tutarsızlık olduğuna da dikkat edilsin. Bu sonuncu örnekte durum özellikle açıktır. Galilei'nin yasası serbest düşmedeki ivmenin bir değişmez olduğunu ileri sürer; oysa Newton'un kuramının yer yüzeyine uygulanması, değişmez olmayan, ama yerin merkezinden uzaklaştıkça (algılanmaz olsa da) *küçülen* bir ivme verir. Sonuç: İş başındaki bilimsel işlemlerin yöntemin ölçüsü olması isteniyorsa, tutarlılık koşulu uygunsuzdur.

Anlam değişmezliği durumu bir parça daha uslamlamayı gerektirir; özü bakımından daha güç olmasından değil, kökleşmiş önyargılara çok daha sıkı sıkıya bağlı göründüğü için. Sayalım ki, kapalı bir D dizgesindeki bütün tepkimelerde klasik kütle korunumunun özel görelilik kuramının terimleriyle açıklanması gerekiyor. m', m", m"', ...m^i p',p",p"', ...p^i parçalarının kütleleri ise, istediğimiz

$$\Sigma m^i = \text{değişmez'in} \qquad (1)$$

D içersindeki bütün tepkimeler için açıklanmasıdır. Tutarlılık koşulunun yerine getirilmediğini hemen görüyoruz: Özel göreliliğe göre, Σm^i, parçaların, gözlemlerin gerçekleştirildiği koordinat dizgesine göreli hızlarına göre değişecek, D'nin toplam kütlesi de parçaların göreli potansiyel enerjisine bağlı olacaktır. Bununla birlikte, hızlar ve karşılıklı güçler çok büyük değilse, görelilik kuramının önceden söylediği Σm^i değişmezi deneyle belirlenemeyecek ölçüde küçük olacaktır. Şimdi görelilik yasası ile ona karşılık gelen klasik yasadaki terimlerin *anlamlarına* dönelim. Olanaklı bir anlam değişmesinin ilk belirtisi, klasik durumda, parçaların bir bölümünün kütlesinin parçaların kütlelerinin toplamına eşit olması olgusunda görülebilir:

$$M(\Sigma p^i)=\Sigma M(p^i)$$

Bu, göreli hızların ve göreli potansiyel enerjilerin kütle dengesine katkıda bulunduğu görelilik durumunda geçerli değildir. Göreli kütlenin bir nesne ile bir koordinat dizgesi arasındaki, göreli hızlar içeren bir *bağıntı* olduğunu, buna karşılık klasik kütlenin nesnenin kendisinin bir *özelliği* olup nesnenin koordinat dizgesindeki davranışından bağımsız olduğunu da göz önüne alırsak, göreli kütle kavramı ile klasik kütle kavramının gerçekte çok farklı olduğu açık hale gelir. Doğru; klasik kavramın da bağıntısal bir çözümlemesini yapmak için girişimler olmuştur (Mach). Ama bu girişimlerin hiçbiri hızın koordinat dizgesine bağlılığını dile getiren görelilik düşüncesine götürmez; dolayısıyla, klasik kütlenin *bağıntısal* açıklamasına bu düşüncenin de eklenmesi gerekir. Klasik kütlenin göreli devinimsiz kütleyle özdeşleştirilmesi de çözüm değildir. Çünkü ikisi de aynı sayısal değeri taşısa bile, biri hâlâ seçilen koordinat dizgesine (içerisinde devinimsiz olduğu ve o özgül değeri taşıdığı koordinat dizgesine) bağımlıyken, öteki buna bağımlı değildir. O zaman, $(m)_c$ ile $(m)_r$'nin çok farklı şeyleri imlediği ve $(\Sigma m^i)_c$=değişmez ile $(\Sigma m^i)_r$=değişmez'in çok farklı savlar olduğu sonucunu çıkarmamız gerekir. Bu doğruysa, görelilikten (1) eşitliğinin ya da m^i'yi klasik biçimde kullanarak birazcık farklı sayısal öndeyilerde bulunan bir yasanın türetilmesi, ancak $(m)_c$ ile $(m)_r$ arasında bir bağıntı kuran fazladan bir öncül eklenmesi halinde olanaklı olacaktır. Böyle bir "köprü yasa" - Nagel'in indirgeme kuramının ana noktası budur- bir varsayımdır.

Bu varsayıma göre, [explanans'ın] öncüllerindeki bir ifadenin gösterdiği özelliklerin ortaya çıkması, [explanandum'un] ifadeleriyle gösterilen özelliklerin ortaya çıkması için yeterli ya da gerekli ve yeterli koşuldur. (10)

Eldeki duruma uygulandığında, bu şu anlama gelir: Kimi koşullarda belirli bir büyüklükte göreli kütlenin ortaya çıkışına, aynı büyüklükteki klasik kütlenin ortaya çıkışı eşlik eder; bu sav, explanans'ın, yani görelilik kuramının bir başka yanıyla tutarsızdır. Bu kuram, eninde sonunda, kütle ölçülerine doğrudan doğruya bağlı değişmezlerin varolmadığını, böylelikle de '$(m)_c$'nin fizik dizgelerinin gerçek özelliklerini dile getirmediğini ileri sürer. Buradan da, kaçınılmaz olarak şu sonuca varıyoruz ki, anlam değişmezliğini çiğnemeksizin, kütlenin korunumu görelilik terimleriyle (ya da göreliliğe "indir-

genmiş" terimlerle) açıklanamaz. Bu yazıda dile getirilen görüşleri eleştiren kimi eleştirmenlerin yaptığı gibi[11], anlam değişmezliğinin hem indirgemenin hem açıklamanın temel bir parçası olduğu söylenirse, bunun yanıtı, (1) eşitliğinin ne görelilikle açıklanabileceği ne de göreliliğe indirgenebileceğidir. Durumu betimlemek için kullanılan *sözcükler* ne olursa olsun, iş başındaki bilimin anlam değişmezliği gereğine saygı duymadığı olgusu aynı kalır.

Bu kanıtlama, anlamı soruşturulan terimlerin gözlenebilir olup olmamasından bağımsızdır ve oldukça geneldir. Bundan ötürü, ilk bakışta göründüğünden daha sağlamdır. Kuramsal terimlerin anlamının bilimsel ilerleme boyunca değişebildiğini kabul edecek kimi deneyciler vardır. Bununla birlikte, anlam *değişmesini* gözlem terimlerine de yaymaya hazır insanlar çok değildir. Bu tutumun ardındaki düşünce, kabaca, gözlem terimlerinin anlamının yalnızca bakmak, dinlemek vb. gibi gözlem süreçleriyle belirlendiği düşüncesidir. Bu süreçler kuramsal ilerlemeden etkilenmez [12].Aynı şekilde, kuramsal ilerleme gözlemsel anlamları da etkilemez. Burada gözden kaçırılan, gözlem terimlerinin "mantığının", bunların "gözlem temeli üzerindeki" uygulamalarıyla ilgili süreçlerce tüketildiğidir. Daha sonra görüleceği gibi, bu da söylemimizin (Quine'daki anlamında) "ontolojisini" belirleyen daha genel düşüncelere dayanır. Bu genel düşünceler gözlem süreçlerinde bağlantılı bir değişmeye yol açmaksızın değişebilir. Örneğin, ışığını kendi yayan bir nesnenin renginin yapısı ya da ontolojik konumu (özellik, bağıntı, nesne, süreç vb.) hakkındaki düşüncemizi, o rengi belirleme yöntemlerini (örneğin, bakma) değiştirmeksizin değiştirebiliriz. Açıktır ki, böyle bir değişme gözlem terimlerinin anlamlarını etkilemeye iyiden iyiye yatkındır.

Bütün bunların, bilimsel kuramların yorumlanmasına ilişkin kimi çağdaş görüşler üzerinde önemli bir etkisi vardır. Bu görüşlere göre, kuramsal terimler anlamlarını, onları yorumlanacak kuramın yapısından bağımsız olarak *belirlenmiş* bir gözlem diline *önceden* bağlayan uyuşma kuralları aracılığıyla kazanırlar. İmdi, yukarıdaki çözümlememize göre, öyle görünüyor ki, *bilimsel kuramları bilim topluluğunca kabul edilen biçimde yorumluyorsak*, bu uygunluk koşullarının çoğu, ya yanlış ya anlamsız olacaktır. Kuramın yok saydığı varlıkların varlığını *ileri sürüyorlarsa* yanlış; bunların varlığını *varsayıyorlarsa anlamsız* olacaklardır. Uslamlamayı tersine çevirirsek, bilimsel toplulukça kendisine yüklenen anlamdan arınmış bir kuramın hesabını çifte dil dizgesi yardımıyla yorumlama girişiminin çok farklı bir kurama götüreceğini de söyleyebiliriz. Örnek olarak yine görelilik kuramını alalım: Carnap'ın fiziksel şey dilinin ve bir gözlem dili olarak önerilmiş herhangi bir benzer dilin Lorentz-değişmezi olmadığı rahat rahat varsayılabilir. Bundan ötürü, görelilik *hesabını o* temel üzerinde yorumlama girişimi, Einstein'ın anladığı görelilik kuramına götüremez. Elde edeceğimiz şey olsa olsa, iç bakışımsızlıklarıyla *Lorentz yorumu* olacaktır. Bu arzulanmaz sonuçtan, farklı ve daha uygun bir gözlem dili *istemiyle* kaçılamaz. Çifte dil dizgesi, bir gözlem diline bağlı olmayan kuramların hiçbir yorumu bulunmadığını varsayar. Bu istemse, bir yorumun bulunduğunu varsayar ve ona elverişli gözlem dilini seçmek ister. Yorumlama konusundaki çifte dil yönteminin

ıralayıcısı olan kuram ile deney arasındaki ilişkiyi tersine çevirir ki, bu da yöntemden vazgeçmek demektir. Bundan ötürü, çağdaş deneycilik bilimsel kuramların anlamlarına ilişkin doyurucu bir açıklamaya ulaştırmamıştır[13].

Buraya dek, 2. Kısımdaki iki koşulun, bilimsel uygulama boyunca, özellikle de bilimsel devrim dönemlerinde sık sık çiğnendiğini gösterdik. Bu henüz çok sağlam bir kanıtlama değildir. Şurası doğru: Bilimsel uygulamada örtük olarak içerilen şeyi açık kılmakla yetindikleri sayıltısını doyurucu bulan deneyci eğilimli filozoflar vardır. Bunun için, bilimsel uygulamanın onların sandıkları gibi olmadığını göstermek oldukça önemlidir. Üstelik, anlam değişmezliğine ve tutarlılığa sıkı sıkıya bağlılık, Aristoteles fiziğinden Newton fiziğine geçiş gibi, fizik kuramındaki kimi çok önemli ilerlemeleri olanaksız kılardı. Peki ama, (varolmalarından, belli bir yapıları olmasından ve etkili olmalarından -bu yalnızca oportünistleri etkileyecek birdurumdur[14]- bağımsız olarak) bilimlerin arzulanır bir olgu olduğunu, bilginin ilerlemesine katkıda bulunduğunu, bundan ötürü de, onları çözümlemenin ussal yöntemsel istemlere götüreceğini nereden biliyoruz? Önceki kısımda anlam değişmezliği ile tutarlılık koşulunun kimi bilim adamlarınca *benimsenmiş olduğu* ortaya çıkmadı mı? İş başındaki bilimsel uygulama, bundan ötürü, bizim en son yetkemiz olamaz. Tutarlılık ve anlam değişmezliğinin *arzulanır* koşullar olup olmadığına karar vermemiz ve bunu da onları kimin kabul edip övdüğüne, onların yardımıyla kaç nobel ödülü kazanıldığına bakmadan yapmamız gerek[15]. Gelecek bölümlerde böyle bir soruşturma sürdürülecektir.

4. Tutarlılık Koşulunun Özündeki Usdışılık.

İlk bakışta, tutarlılık koşulu birkaç sözle gözden geçirilebilir. Bu amaçla, A' alanındaki durumu başarıyla betimleyen bir K' kuramını ele alalım. Buradan, (a) K' nün *sonlu* sayıda gözlemle (bu gözlemlerin sınıfı F olsun) uyuştuğunu; (b) bu gözlemlerle P hata payı içerisinde uyuştuğunu çıkarsayabiliriz[16]. F dışında ve P içerisinde K' ile çelişen bir almaşık, tamı tamına aynı gözlemlerle desteklenmiştir ve dolayısıyla, K' kabul edilebilir ise o da kabul edilebilir (F'nin yalnızca eldeki gözlemler olduğunu varsayacağız.) Tutarlılık koşulu çok daha az hoşgörülüdür. Bir kuramı *olgularla* uyuşmazlık içerisinde olduğu için değil, *başka bir kuramla*, üstelik onaylayıcı hallerini paylaştığı bir kuramla uyuşmazlık içersinde olduğu için dıştalar. *Böylece o kuramın henüz sınanmamış kısmını bir geçerlilik ölçütü haline getirir.* Böyle bir ölçüt ile daha yeni bir kuram arasındaki tek fark yaş ve tanıdıklıktır. Hangi kuram daha önce doğduysa, tutarlılık koşulu ondan yana işleyecektir. Bu bakımdan, tutarlılık koşulunun etkisi daha çok aşkın tümdengelimin, öz çözümlemesinin, fenomenolojik çözümlemenin, dilsel çözümlemenin daha geleneksel yöntemlerinin etkisine benzer. Eski ve tanıdık olanın korunmasına katkıda bulunur; onda özlü bir yarar olduğu için değil -örneğin, gözlem bakımından yeni önerilmiş almaşıktan daha iyi bir temeli olduğu ya da daha alımlı olduğu için değil- sırf eski ve tanıdık olduğu için. Sıkı bir inceleme sonucunda, modern deneycilik ile onun saldırdığı okul filozofla-

rından kimileri arasındaki çok daha şaşırtıcı bir benzerliğin ortaya çıktığı tek durum bu değildir.

İmdi, bana öyle geliyor ki, bu kısa irdelemeler, tutarlılık koşulunun ilginç bir *taktik* eleştirisine götürmekle birlikte, henüz sorunun can damarına ulaşmış değildir. Bunlar, kabul edilmiş kuramın onaylayıcı hallerini paylaşan bir almaşığın olgusal uslamlama yoluyla *dıştalanamayacağını* gösteriyorlar. Böyle bir almaşığın *kabul edilebilir* olduğunu göstermiyorlar; *kullanılması gerektiğini* hiç göstermiyorlar. Tutarlılık koşulunun savunucusu, kabul edilmiş kuramın tam deneysel bulunmamasının zaten yeterince can sıkıcı olduğuna işaret edebilir. *Bir o kadar yetersiz nitelikte* yeni kuramlar eklemekle durum iyileştirilmez; kabul edilmiş kuramların *yerine* onların olanaklı almaşıklarını koymaya çalışmanın da pek anlamı yoktur. Yerlerini değiştirmek de kolay iş olmayacaktır. Yeni bir biçimsel dil öğrenmek, tanıdık sorunları yeni yollardan açıklamak gerekecektir. El kitaplarını yeniden yazmak, üniversite programlarını yeniden düzenlemek, deneysel sonuçları yeniden yorumlamak gerekecektir. Peki bütün bu çabanın sonucu ne olacak? Yerine geçtiği kuramdan deneysel açıdan hiçbir üstünlüğü olmayan başka bir kuram. Tek gerçek gelişme, diye sürdürecek tutarlılık kuramının savunucusu, *yeni olguların eklenmesinden* doğar. Bu yeni olgular ya yaygın kuramları destekleyecek ya da yanlış yanlarını kesin olarak gösterip, bizi onları değiştirmeye zorlayacaktır. İki durumda da, gerçek bir ilerleme sağlayacaklardır ve bu yalnızca keyfi bir değişme olmayacaktır. Dolayısıyla, uygun işlem, kabul edilmiş kuramın ilgili olguyla olabildiğince çok karşılaştırılması olmalıdır. O zaman, almaşıkların dıştalanması sonuç alma gerekçesiyle gereklidir: Almaşıkların keşfi ilerlemeye yardımcı olmadığı gibi, daha iyi şeylere adanabilecek vakti ve insan gücünü yutarak onu engeller. İşte tutarlılık koşulunun işlevi tam burada yatar: Böyle verimsiz tartışmaları bir yana atar ve bilim adamını dikkatini bir kuramın eninde sonunda kabul edilebilir tek yargıcı olan olgular üzerinde yoğunlaştırmaya zorlar. İş başındaki bilim adamı deneysel bakımdan olanaklı bütün almaşıkları dıştalayıp tek bir kuram üzerinde yoğunlaşmasını işte böyle savunacaktır[17].

Bu kanıtlamanın ussal temeli yinelenmeye değer: Sıkı gerekçeler olmadıkça, kuramlar değiştirilmemelidir. Bir kuramı değiştirmek için tek sıkı gerekçe, olgularla uyuşmazlıktır. Dolayısıyla, bağdaşmaz olgular üzerine tartışmak ilerlemeye götürür. Bağdaşmaz almaşıklar üzerine tartışmaksa ilerlemeye götürmez. İlgili olguların sayısını artırmak sağlam bir yoldur. Alımlılık, yalınlık, genellik, tutarlılık artışı gibi biçimsel iyileştirmelerin de dıştalanmaması gerektiği buna eklenebilir. Ancak, bu iyileştirmeler bir kez yapıldı mı, gerçekte bilim adamına kalan tek şey, sınama amacıyla olgu toplamak olacaktır.

5. Olguların Göreli Özerkliği.

Bu da doğru -yeter ki, *bu olgular varolsun ve sınanacak kurama almaşık kuramların göz önüne alınıp alınmamasından bağımsız olarak kullanılabilir olsun.* Geçen bölümdeki kanıtla-

manın geçerliliğinin çok kesin bir biçimde dayandığı bu sayıltıya, ben olguların göreli özerkliği sayıltısı ya da özerklik ilkesi diyeceğim. Bu ilkeyle olguların keşfedilmesinin ve betimlenmesinin *her türlü* kuramsallaştırmadan bağımsız olduğu ileri sürülmemektedir. Bir kuramın deneysel içeriğine giren olguların, *bu* kuramın almaşıkları göz önünde bulundurulsun ya da bulundurulmasın, kullanılabilir olduğu ileri sürülmektedir. Bu çok önemli sayıltının deneysel yöntemin ayrı bir koyutu olarak açıkça dile getirilip getirilmediğini bilmiyorum. Ancak onaylama ve sınama sorunlarına ilişkin hemen her soruşturmada açıkça içerilmektedir. Bütün bu soruşturmalar, *tek* bir kuramın bir biçimde "verilmiş" sayılan bir olgular sınıfıyla (ya da gözlem önermeleriyle) karşılaştırıldığı bir model kullanır. Bana kalırsa, bu, gerçek durumun fazla yalın bir resmidir. Olgular ile kuramlar özerklik ilkesinin kabul ettiğinden çok daha içten bağlantılıdır. *Bir* kurama (elbette, sınanacak kuramdan çok farklı olabilen bir kurama) bağlı olan, yalnızca her tek olgunun betimlenmesi değildir. Sınanacak kurama almaşık kuramların yardımı olmadan sökülüp atılamayan, bu almaşıklar dıştalanır dıştalanmaz kullanılmaz hale gelen olgular da vardır. Bu demektir ki, sınama ve deneysel içerik sorunlarını tartışırken başvurmamız gereken yöntem birliği, *kısmen birbiri ile örtüşen, olgusal bakımdan uygun, ama birbiri ile tutarlı olmayan tüm bir kuramlar bütününden oluşmuştur*. Bu yazıda, böyle bir sınama modelinin en yalın çizgilerini vermekle yetinilecektir. Ama bunu yapmadan önce, almaşık kuramların olguların keşfedilmesindeki işlevini çok açık bir biçimde gösteren bir örneği tartışmak istiyorum.

Pek iyi bilindiği gibi, Brown parçacığı, ikinci türden sürekli bir hareket düzeneğidir ve onun varlığı ikinci fenomenolojik yasayı çürütmektedir. Dolayısıyla bu yasa ile ilgili olguların alanına girer. İmdi, yasa ile Brown parçacığı arasındaki bu bağıntı *doğrudan doğruya* keşfedilebilir mi, yani, bu bağıntı, ısıya ilişkin almaşık bir açıklamaya başvurmayan fenomenolojik kuramın gözlemsel sonuçlarının soruşturulması yoluyla keşfedilebilir mi? Bu soru kolayca ikiye bölünebilir: (1) Brown parçacığının *uygunluğu* bu yolla ortaya çıkarılabilir mi? (2) Bu parçacığın gerçekte ikinci yasayı *çürüttüğü* kanıtlanabilir mi? İlk sorunun yanıtı "bilmiyoruz"dur. Kimi fizikçiler kinetik kuramını görmezden gelselerdi ne olurdu; bunu söylemek olanaksız. Ancak, bana kalırsa, tıpkı bugün Profesör Ehrenhaft'ın şaşırtıcı sonuçlarından kiminin [18] tuhaf görülmesi gibi, Brown parçacığı da tuhaf görülür, ona çağdaş kuramda tuttuğu önemli yer verilmezdi. İkinci sorunun yanıtı basit: Hayır. Brown parçacığı ile ikinci yasa arasındaki tutarsızlığın ortaya çıkarılması neleri gerektirirdi, bir bakalım: (a) Kinetik enerjisindeki değişmeleri ve akışkan maddenin direncini aşmak için harcadığı enerjiyi belirlemek amacıyla, parçacığın tam *hareketinin* ölçülmesini; (b) burada oluşan herhangi bir kaybın hareket halindeki parçacığın enerjisindeki ve akışkan maddeye karşı yaptığı işteki artış ile dengelendiğini belirlemek için, sıcaklığın ve çevreleyen ortama ısı aktarımının kesin olarak ölçülmesini gerektirirdi. Bu ölçümler deneysel olanakların ötesindedir (bk. Fürth). Ne ısı aktarımına ilişkin kesin ölçümler yapmak olanaklıdır, ne de parçacığın yolu arzulanan kesinlikle soruşturulabilir. Bu durumda, yalnızca fenomenolojik kuram ile Brown hareketinin "olgularını" göz önüne alan bir "doğrudan" çürütme olanaksızdır. Ayrıca, bilindiği gibi, gerçek çü-

rütme çok farklı bir biçimde yapılmıştır. Kinetik kuramı ile Einstein'ın bu kuramı Brown parçacığının istatistiksel özelliklerini hesaplamakta kullanması sayesinde yapılmıştır[19]. Bu işlem sırasında, fenomenolojik (K') kuramı *tutarlılık koşulunun çiğnendiği bir biçimde* istatistiksel fiziğin daha geniş çerçevesine sokulmuş, *böylelikle* de can alıcı bir deney sahneye konmuştur (Svedberg ile Perrin'in araştırmaları).

Bana öyle geliyor ki, bu, oldukça genel kuramlar ya da görüşler ile "olgular" arasındaki ilişkinin tipik bir örneğidir. Bir sürü çok önemli olgunun hem uygunluğu hem de çürütücü özelliği, ancak, olgulara uygun olmakla birlikte, sınanacak görüşle henüz uyuşmayan başka kuramların yardımı ile ortaya konabilir. Bu doğruysa, böyle çürütücü olguların üretilmesinden önce, o görüşün almaşıklarının icat edilip dile getirilmesi gerekebilir. Deneycilik elimizdeki her türlü bilginin deneysel içeriğinin olabildiğince artırılmasını gerektirir. Bunun için, *tartışmanın merkezinde bulunan görüşe ek olarak almaşıkların icat edilmesi deneysel yöntemin temel bir parçasını oluşturur.* Buna karşılık, tutarlılık koşulunun almaşıkları dıştalaması onun yalnız bilimsel uygulamayla değil, deneycilikle de uyuşmazlık içerisinde olduğunu gösterir. Bu koşul, değerli sınamaları dışlayarak, kalmasına izin verilen (ve yukarıda değindiğimiz gibi, genellikle daha önce doğmuş kuramlar olacak) kuramların deneysel içeriğini azaltır; özellikle de, onların sınırlarını gösteren olguların sayısını azaltır. Tutarlılık koşulunun belirli bir uygulamasından çıkan bu son sonucun çok güncel bir önemi vardır. Kuantum mekaniğinin belirsizliklerinin çürütülmesinin, eldeki kuramın, tamamlayıcılık görüşüyle artık uyuşmayan, dolayısıyla da yeni ve kesin deneyler öneren bir bağlam içerisine sokulmasını varsayması pekâlâ olabilir. Yine, çağdaş fizikçilerin çoğunun tutarlılık koşulunda diretmeleri, başarı olabilirse, bu belirsizlikleri her zaman çürütmeden koruyabilir. İşte modern deneycilik bu yolla, belli bir görüşü akla gelebilecek herhangi bir eleştiriden uzak tutup, deney adına, dogma halinde taşlaşacağı bir duruma getirebilir.

6. Her Tekbiçimlilik Kendini Kandırmaktır.

Dogmatik bir görüşün bu görünüşte deneysel savunusunu bir parça daha yakından incelemeye değer. Diyelim ki, fizikçiler, bilinçli ya da bilinçsiz, tamamlayıcılığın eşsizliği düşüncesini benimsediler ve böylece ortodox görüşü geliştirerek, almaşıkları göz önüne almayı reddediyorlar. Böyle bir tutum başlangıçta pek zararsız olabilir. Eninde sonunda, bir insan aynı zamanda belirli sayıda şey yapabilir ve sıkıcı bulduğu bir kuramla uğraşmaktansa, ilgi duyduğu bir kuramla uğraşması daha iyidir. İmdi, sayalım ki seçtiği kuramla uğraşmak onu başarıya götürdü ve epeydir anlaşılamamış durumları doyurucu bir biçimde açıkladı. Bu, başlangıçta ancak tek bir üstünlüğü olan bir düşünceye deneysel bir dayanak sağlar; bu üstünlük ise ilginç ve çekici olmasındadır. Şimdi kuram üzerinde daha fazla yoğunlaşacak, almaşık kuramlara karşı daha hoşgörüsüz olacaktır. İmdi, bu doğruysa, önceki kısımda gösterildiği gibi, birçok olgu ancak bu almaşıkların yardımıyla kullanılır hale gelir; dolayısıyla, onları dikkate almayı reddet-

mek, *çürütme olanağı taşıyan olguları dıştalama sonucunu doğuracaktır.* Özellikle de, keşfedilmeleri kuramın tam ve giderilmez uygunsuzluğunu gösterecek olan olguları dıştalayacaktır [20]. Böyle olgular kabul edilmez hale getirilince de, kuram kusurdan uzak görünecek ve "bütün kanıtların, ... bilinmeyen etkimeleri içeren bütün süreçlerin temel kuantum yasasına uygun olduğunu, ... acımasız bir kesinlikle gösterdiği" (Rosenfeld, s.44) düşünülecektir. Bu, yaygın kuramın eşsizliğine ve başka türlü işleyen her açıklamanın tamamen yararsız olduğuna duyulan inancı daha da pekiştirecektir. Fizikçiler artık tek bir iyi mikrofiziğin bulunduğuna içtenlikle inandıklarından, muhalif olguları bile onun terimleriyle açıklamaya çalışacak, bu açıklamaların kimi zaman biraz beceriksiz olduğunu akıllarına getirmeyeceklerdir. Kuramın başarısı artık gazete haberi haline gelmiştir. Popüler bilim kitapları (çok sayıda bilim felsefesi kitabı dahil) kuramın temel koyutlarını yayarak, uzak alanlarda uygulamalar yapılacaktır. Kuram her zamankinden daha büyük bir deneysel dayanağa sahip görünecektir. Almaşıkların dikkate alınma olasılığı artık çok azdır. Kuantum kuramının ve tamamlayıcılık düşüncesinin temel sayıltılarının kesin başarısından emin olunacaktır.

Aynı zamanda, geçen kısımdaki irdelemelere dayanarak, açıktır ki, bu başarı görüntüsü *hakikatin ve doğayla uygunluğun en düşük bir işareti bile sayılamaz.* Tam tersine, büyük güçlüklerin olmayışının, almaşıkların ve ancak bu almaşıklar yardımıyla keşfedilebilen olguların dıştalanması yoluyla sağlanan deneysel içeriğin azalmasının bir sonucu olduğu kuşkusu uyanır. Başka deyişle, *bu sözde başarının, yeni alanlara uygulanırken, kuramın metafizik bir dizgeye dönüşmüş olmasından ileri geldiği kuşkusu uyanır.* Böyle bir dizge elbette çok "başarılı" olur, ama olgularla pek iyi uyuştuğu için değil, bir sınama sağlayacak hiçbir olgu üzerinde durulmadığı, hattâ böyle olgular yok edildiği için. Bu dizgenin "başarısı", *tamamen insan yapısıdır.* Birtakım düşüncelere bağlanmaya karar verilmişti ve sonuç da, pek doğal olarak, bu düşüncelerin ayakta kalmasıydı. İmdi, başlangıçtaki karar unutulur ya da gizlenirse, o zaman düşüncelerin ayakta kalışı bağımsız destek sağlar gibi görünecek, kararı pekiştirecek ya da onu açık bir karar haline getirecek, böylece çemberi tamamlayacaktır. İşte deneysel "kanıt", en başta ortaya koyduğu kanıtın kendisini doğrulama diye sunan bir işlemle böyle *yaratılır.*

Bu noktada, betimlenen türden bir "deneysel" kuram (hiçbir zaman unutmayalım ki, bugünkü kuantum kuramının temel ilkeleri ve özellikle tamamlayıcılık düşüncesi, ne yazık ki böyle bir kuram haline gelmeye çok yakındır), bir mitostan hemen hemen ayrılamaz hale gelir. Bunu görmek için, her yana yayılma özelliğini hesaba katarak, büyücülük ve şeytansı güç mitosu gibi bir mitosun, gözlem temelinde yüksek bir onaylanma derecesi taşıdığını düşünmek yeter. Böyle bir mitos uzun süre öğretilmiştir. İçeriği korkuyla, önyargılarla ve cehaletle olduğu kadar, kıskanç ve kötü yürekli papazlarca da güçlendirilir. En yaygın deyimlerin içerisine sızar, bütün düşünme biçimlerine ve insan yaşamında büyük önem taşıyan birçok karara bulaşır. Akla gelebilecek, yani onu kabul etmiş olanların aklına gelebilecek her olayın açıklaması için modeller sunar [21]. Böyle olunca, anahtar terimleri belirsizliğe yer bırakmadan belirlenir ve bu terimlerin değişmez varlık-

ların kopyaları olduğu, anlam değişmesinin olsa olsa insan hatasından ileri geldiği yollu düşünce (belki de başlangıçta böyle bir işleme götürmüş olan düşünce) artık çok akla yatkın olur. Bu akla yatkınlık, mitosu korumak için kullanılan bütün taktikleri güçlendirir (karşıtların ortadan kaldırılması dahil). Kuramın kavramsal araçları ve onun uygulaması ile ilgili coşkular bütün iletişim araçlarına, bütün eylemlere ve aslında topluluğun tüm yaşamına sızmış olduğundan, transandantal dedüksiyon, günlük dil çözümlemesi, fenomenolojik çözümleme gibi, mitosu daha da sağlamlaştırmaya yarayan yöntemler son derece başarılı olur (bu da gösterir ki, eski yeni birçok felsefe okulunun simgesi olmuş bu yöntemlerin ortak bir yanı vardır: Düşünsel yaşamdaki *status quo*'yu *korumaya* çalışırlar)[22]. Gözlem sonuçları da kuramın terimleriyle dile getirildiklerinden ondan yana konuşacaklardır. Sonunda hakikate ulaşılmış gibi görünecektir. Aynı zamanda, açıktır ki, dünya ile tüm temas yitirilmiştir ve ulaşılan kararlılık durumu, mutlak hakikat görünümü *mutlak bir konformizmin sonucundan başka birşey değildir*[23]. Çünkü, akla gelebilecek her olayı kendi ilkeleriyle betimleyebilecek ya da açıklayabilecek şekilde oluşturulmuş bir kuramın doğruluğunu nasıl sınayabilir ya da geliştirebiliriz? Böyle herşeyi kapsayan ilkeleri sınamanın *tek* yolu, onları *aynı ölçüde kapsayıcı* bir başka ilkeler kümesiyle karşılaştırmaktır -ama bu yol daha baştan dışarıda bırakılmıştır. Bunun için mitosun hiçbir nesnel yanı yoktur; varlığını ancak insanlar topluluğunun ve onların önderlerinin (bunlar ister papaz ister Nobel ödülü sahibi olsun) çabasıyla sürdürür. "Başarısı" *tamamen insan yapısıdır*. Sanırım bu, deneysel olsun olmasın, tekbiçimliliği destekleyen her türlü yönteme karşı en kesin yargıdır. Bu türden her yöntem eninde sonunda bir aldatma yöntemidir. Kör bir konformizmi zorlayıp, hakikatten söz eder; düşünsel yeteneklerin, imgelem gücünün köreltilmesine katkıda bulunup, derin görüşlülükten söz eder; gençlerin en değerli hünerlerini yok edip, eğitimden söz eder.

Özetlersek: *Görüş birliği bir kiliseye, (eski ya da yeni) bir mitosun korkutulmuş kurbanlarına ya da bir tiranın zayıf ve istekli izleyicilerine uyabilir; görüş çeşitliliği ise, nesnel bilginin zorunlu bir özelliğidir; çeşitlilikten yana bir yöntem de, insanca bir tutumla bağdaşan tek yöntemdir*. Tutarlılık koşulu (ve, ileride görüleceği gibi, anlam değişmezliği koşulu) çeşitliliği sınırladığı ölçüde (elbette hemen hemen her deneyciliğin ıralayıcısı olan "olgulara" tapınmaya dayalı) teolojik bir öğe içerir.

7. Anlam değişmezliğinin Özündeki Usdışılık.

Buraya kadar vardığımız sonuçlar, birtakım anahtar terimlerin anlamının bilgimizin gelişmesi ve ilerlemesi boyunca değişmeden kalması gerekip gerekmediği sorusuna da doğrudan doğruya uygulanır. Eninde sonunda, kullandığımız her terimin anlamı içerisinde bulunduğu kuramsal bağlama bağlıdır. Dolayısıyla, her biri ötekiyle çelişen ya da kimi alanlarda tutarsız sonuçlara götüren temel ilkeleri bulunan iki bağlamı incelersek, ilk bağlamın kimi terimlerinin ikinci bağlamda tamı tamına aynı anlamda olmayacağını beklemek gerekir. Dahası, metodolojimiz birbiriyle tutarsız, kısmen örtüşen ve

deneysel bakımdan uygun kuramların kullanılmasını gerektiriyorsa, o zaman bu da biribirine *indirgenemeyen* (temel önermeleri anlamlı *ve* olgusal bakımdan doğru olan köprü yasalarla biribirine bağlanamayan) kavram dizgelerinin kullanılmasını ve terimlerin anlamlarının esnek bırakılmasını, belirli bir kavram kümesine hiçbir bağlayıcı anlam yüklenmemesini gerektirir.

Rakip kuram dizgelerinden birinin terkedilmesi gerektiği durumlarda böyle bir anlam değişmesinin ya da anlamlar karşısındaki böyle hoşgörülü bir tutumun doğrudan doğruya görülebilen gözlem güçlüklerinin sonucu olması gerekmediğini görmek çok önemlidir. Ortaçağ'ın sonundaki *impetus* denen eylemsizlik yasası[24] ile Newton'un kendi eylemsizlik yasası tam bir niceliksel uyuşma içerisindedir: İkisi de bir dış gücün etkisi altında olmayan bir nesnenin doğru çizgi üzerinde değişmez bir hızla ilerleyeceğini ileri sürer. Bu olguya karşın, Newton kuramının benimsenmesi bizi *impetus* kuramının eylemsizlik yasasını terketmeye zorlayan bir kavramsal düzeltimi gerektirir; niceliksel bakımdan doğru olmadığı için değil, *uygun olmayan kavramlar yardımıyla doğru öndeyiler sağladığı için*. Yasa, dış güçlerin erimi dışındaki bir nesnenin *impetus*unun değişmeden kaldığını ileri sürer [25] *İmpetus* nesneyi ileri doğru iten bir iç *güç* diye yorumlanır. *İmpetus* kuramında böyle bir güç çok akla yatkındır, çünkü burada güçlerin ivmelerden çok *hızları* belirlediği varsayılmaktadır. Dolayısıyla *impetus* kavramı bir yasaya (güçler hızları belirler) uygun olarak oluşturulur ve bu yasa Newton kuramının yasalarıyla tutarsızdır; ikincisi benimsenir benimsenmez terkedilmesi gerekir. İşte bilgimizin ilerlemesi bu yolla hiçbir gözlemsel gerekçesi bulunmayan kavramsal düzeltimlere götürebilir. Böyle değişmelerin olması, kimi filozofların, ne çok zekî ne de çok meraklı olan insanların özel yaşamındaki sudan ve sıradan bağlamlarda bulunan *kullanım* değişmezliğinin *anlam* değişmezliğini ve her türlü bilimsel değişmenin yüzeyselliğini gösterdiği yollu savını çok açık bir biçimde çürütmektedir. Bu aynı zamanda hem gözlem terimlerine hem kuramsal terimlere ilişkin her türlü sudan operasyonalist öğretiye karşı da çok kesin bir itirazdır.

Söylediklerimiz tekil gözlem önermelerine de uyar. Deneysel bakımdan uygun ve gözlem sonucu olan ("işte bir masa" gibi) önermelerin, görülen, işitilen, hissedilen şeyleri uygun bir biçimde dile getirmedikleri için değil, ait oldukları kuramsal şemanın bazen çok farklı parçalarındaki kimi değişmelerden ötürü, yeniden yorumlanması gerekebilir. Büyücülük, yine, çok iyi bir örnektir. Bir sürü görgü tanığı şeytanı sahiden *gördüğünü* ya da şeytansı etkileri *yaşadığını* ileri sürer. Yalan söylediklerinden kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur. Şapşal gözlemciler olduklarını düşünmek için de neden yoktur, çünkü onları şeytansı etkiye inanmaya götüren fenomenler öylesine ortadadır ki, hata pek olanaklı değildir (cinnet; kişilik bölünmesi; kişilik yitimi; sesler duyma; vb.) Bu fenomenler bugün iyi bilinmektedir[26]. 15 ve 16. yüzyıllarda genellikle kabul edilmiş olan kavramsal şemaya göre, bunları betimlemenin tek yolu ya da en azından onları en uygun biçimde dile getiriyor gibi görünen yol, şeytansı etkilere başvurmaktı. Bu kavramsal şemanın çoğu yanı felsefi gerekçelerle ve bilimin ortaya koyduğu kanıtların etkisiyle değiştirildi.

Descartes'ın maddeciliği, uzayda yer kaplayan ruh inancını sarsmakta çok önemli bir rol oynadı. Şeytansı etkiler dilinin bu şekilde yaratılan yeni kavramsal şemada yeri yoktu. Bu nedenle şemanın yeniden kurulması ve en yaygın "gözlem" önermelerinin bile yeniden yorumlanması gerekiyordu. Bu örneği bu kısmın başında belirtilenlerle birleştirince görüyoruz ki, almaşık kuram kümeleri yöntemine göre, kullandığımız bütün terimlerin anlamı konusunda esnek bir tutum takınmak gerek. Bir tümce ile "ne kastettiğimize" çok fazla önem vermemeli, gerektiğinde bu anlam hakkında söylediklerimizde küçük de olsa değişiklik yapmaya hazır olmalıyız. Anlamla çok fazla uğraşmak, ancak dogmatizme ve kısırlığa götürür. Anlam konularında esneklik, hatta şapşallık bilimsel ilerlemenin ön gereğidir [27].

8. Birkaç Sonuç.

Buraya kadar varılan sonuçlardan üçü daha ayrıntılı bir tartışmaya değer. İlk sonuç *metafiziğin* alışılmış deneysel tutumdan oldukça farklı bir değerlendirmesidir. Bilindiği gibi, bilimin gözlemlenebilir olgulardan yola çıkmasını ve genellemelerle ilerlemesini isteyen ve bu sürecin hiç bir noktasında metafizik görüşleri kabul etmeye yanaşmayan deneyciler vardır. Onlara göre, ancak tamamen tümevarımcı bir biçimde kurulmuş bir düşünce dizgesi gerçek bilgi olduğunu ileri sürebilir. Kısmen metafizik ya da "varsayımsal" olan kuramlar kuşkuludur ve en iyisi onları hiç kullanmamaktır. Bu tutumu en açık biçimiyle, Pardies'in renk kuramına ilişkin ikinci mektubuna verdiği yanıtta Newton dile getirmiştir (bk. Cohen):

Varsayımların olanaklılığı, şeylerin hakikati ile gerçekliğini sınama yolu olursa, bilimde kesinliğe nasıl varılır bilmem; çünkü yeni güçlükleri aşıyormuş gibi görünecek bir sürü varsayım tasarlanabilir.

Açıkça kuram tekliği istemine dayanan bu köktenci tutum, artık eskisi kadar rağbet görmüyor. Bugün anlaşılmıştır ki, yeni bir fizik kuramı *icat etmek* söz konusu olduğunda, metafizik düşünceler önemli olabilir; böyle bir icadın, çok çeşitli oluşturucular içeren az çok us dışı bir edim olduğu kabul edilmektedir. Bu oluşturucuların kimi metafizik düşüncelerdir ve belki de öyle olması gerekir. Bununla birlikte, kuramın biçimsel bakımdan doyurucu bir şekilde geliştirilip, deneysel bakımdan başarılı sayılmak için yeterli onay alır almaz, aynı anda metafizik geçmişini unutabileceğine ve unutması *gerektiğine* ; metafizik kurgulamanın yerini *artık* deneye dayalı uslamlamanın alması gerektiğine de işaret edilmektedir.

Bir yandan [diye yazıyor bu konuda Ernst Mach[28]] , *ne olursa olsun her düşüncenin araştırma aracı olarak kabul edilebilir olduğunu vurgulamak istiyorum, yeter ki yararlı olsun; öte yandan, işaret etmek gerekir ki, zaman zaman araştırma sonuçlarının sunuluşunu her türlü önemsiz eklemeden uzak tutmak çok gereklidir.*

Bu deneye dayalı irdelemelerin metafizik uslamlamaya yeğlendiği anlamına gelir.

Özellikle, metafizik bir kuram ile yüksek ölçüde onaylanmış deneysel bir kuram arasında bir tutarsızlık olması durumunda, *başka türlü olamazmış gibi*, kuramın ya da gözlem sonucunun kalması, metafizik dizgenin gitmesi gerektiğine karar verilecektir. Muhaliflerinden bazılarının maddecileri yargılama biçimi bunun çok basit bir örneğidir. Bir maddeci için dünya uzayda hareket eden parçacıklardan ve bu parçacıkların biraraya gelmesinden oluşur. İnsanların yaşadığı duyumlar parçacıkların birleşimlerine benzemez ve bunların gözlenen varlığının bundan ötürü maddeciliğin metafizik öğretisini çürüttüğü, böylece de dışladığı düşünülür. "Mikrofiziğin Sorunları"nda incelediğim başka bir örnek de, mikrovarlıkların yapısına ilişkin birtakım çok genel düşünceleri, "bir yığın deneyle" tutarsız oldukları ve "metafizik kavram çerçevelerine bir deney dersine karşı çıkmanın gayri bilimsel olduğu" (Rosenfeld) gerekçesiyle ortadan kaldırma girişimidir.

Bu yazıda geliştirilen metodoloji metafiziğin çok farklı bir değerlendirmesine götürmektedir. Metafizik dizgeler en ilkel aşamalarındaki bilimsel kuramlardır. İyice doğrulanmış bir bakış açısıyla *çelişiyorlarsa*, bu onların o bakış açısına bir almaşık olarak yararlılığını gösterir. Almaşıklar eleştiri amacıyla gereklidir. Dolayısıyla, gözlem sonuçlarıyla ya da iyi onaylanmış kuramlarla çelişen metafizik dizgeler bu eleştirinin *en makul* hareket noktasıdır. Deneysel araştırmadan önce davranmaya ya da onu atlatmaya yönelik olan ve deneye başvurarak hak ettiği biçimde sergilenen boşa çıkmış girişimler olmak şöyle dursun, bilgimizin zaten gözlemsel hale gelmiş, bundan ötürü de "gözlem temelli" bir eleştiriye elverişsiz olan yanlarını incelemek için elimizdeki tek araçtır.

İkinci bir sonuç, *tümevarım sorunu* karşısında yeni bir tutumun benimsenmesi gerektiğidir. Bu sorun, içeriği Ö önermesinden daha dar olan bir Ö' önermesinin doğruluğu bilindiğinde, Ö önermesinin doğruluğunu ileri sürmeye ne hakkımız olduğunu sormaktan ibarettir. Ö'nün doğruluğunu temellendirmek isteyenlerin,aynı zamanda, temellendirmeden sonra Ö nün doğruluğunun *bilineceğini* varsaydıkları kabul edilebilir. Yani, Ö, Ö' nün *sağlamlığını* içerdiği ölçüde bilineceğini (doğru olduğunu bildiğimiz şeyi değiştirmemeli, atmamalı, eleştirmemeliyiz). Şu anda tartıştığımız yöntem böyle bir saydamlığa izin vermez. Bu demektir ki, tümevarım sorunu, en azından kimi dile getirilişlerinde, çözümüyle arzulanmayan sonuçlara götüren bir sorundur.

Daha özgül olan üçüncü sonuç, genellikle sunulduğu gibi uygunluk ölçütü olmaktan uzak kalan *eşanlamlılık* (ya da eşkaplamlılık) *temelli düşüncelerin* bilginin ilerlemesini engellemeye sahiden yatkın olduğudur. Eşanlamlılığa dayalı düşünceler bir kuramı ya da bir görüşü dünyayı yeniden üretme yeteneğine bakarak değil, şu ya da bu nedenle yandaş bulmuş başka bir görüşün betimleyici terimlerini yeniden üretme yeteneğine bakarak yargılar. Örneğin, insanın maddeci ya da tümüyle fizyolojik bir açıklamasını yapma çabası, maddeciliğin ya da fizyolojinin 'ruh', 'acı', 'kırmızıyı görme', 'Viyana'yı düşünme' terimlerine, bu terimlerin günlük İngilizcede (bu terimlere ilişkin yerleşik bir kullanım olması koşuluyla, ki bundan kuşku duyuyorum) ya da daha esoterik düşünsel bir dilde kullanıldığı anlamda eşanlamlar sağlayamadığı söylenerek eleştirilir. Açık ki,

bu eleştiri anlam değişmezliği ilkesini sessizce varsaymaktadır, yani en azından kimi temel terimlerin anlamlarının bilgimizin ilerleme süreci boyunca değişmeden kalması gerektiğini varsayar. Bundan ötürü, geçerli kabul edilemez[29].

Bununla birlikte, daha ileri gidebiliriz, gitmemiz de gerekir. Yukarıda geliştirdiğimiz düşünceler yalnızca eşanlamlılık istemini her ortaya çıkışında *bir yana atmak* için değil, indirgenmezlik istemini (bu kavramın 7. Kısımın başında kullanılan anlamında) *desteklemek* için de yeterince sağlamdır. Bunun nedeni, indirgenmezliğin, indirgenmez olduğu gösterilmiş görüş açısından, eleştiriye çok yatkın bir ön sayıltı olmasıdır. Yaygın kabul gören düşüncelere karşı bir saldırı durumunda çok çarpıcı olan bu indirgenmezliğin bir dış göstergesi ise *saçmalık* duygusudur: Yerleşik dilsel alışkanlıklara ters düşen şeyi saçma buluruz. Yeni tanışılan bir düşünce öbeğinde, bu öbeği kabul gören görüşün parçalarına bağlayan eşanlamlılık ilişkilerinin yokluğudur saçmalık. Bundan ötürü, saçmalik duygusu yeni düşüncelerin eleştiri amacına çok elverişli olduğunu, yani eski kuramların sıkı bir biçimde *onaylanmasına* ya da çok devrimci bir *keşfe* götürmeye çok elverişli olduğunu gösterir: eşanlamlılığın yokluğu, anlamlar arasında çatışma, saçmalık iyi bir şeydir. Felsefi *erdem denen şeyden* uzak olan eşanlamlılığın varlığı, sezgisel çekicilik, yaygın söylem biçimleriyle uyuşma, pek fazla ilerleme kaydedilmediğini, yaygın kabul gören şeyi soruşturma işinin *henüz başlamadığını* gösterir.

9. *Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur.*

Dolayısıyla, başlıkta sorulan soruya en son yanıt şudur. İyi bir deneyci dikkat merkezindeki kuramla ve kuramın doğrudan doğruya gerçekleştirilebilen sınamalarıyla yetinmez. En temel ve en genel eleştirinin almaşıklar yardımıyla ortaya konduğunu bildiğinden, böyle almaşıklar icat etmeye çalışır[30]. Biçimsel bakımdan temel görüş ile karşılaştırılabilen ve aynı ölçüde öndeyi sağlayan bir kuramı akşamdan sabaha üretmek elbette olanaksızdır. Bundan ötürü, ilk adım henüz doğrudan doğruya gözlemlere bağlanamayan oldukça genel varsayımları dile getirmek olacaktır; bu demektir ki, ilk adım yeni bir *metafizik* icat etmek olacaktır. O zaman bu metafiziğin genellik, öndeyi ayrıntıları, dile getirme kesinliği bakımından sorgulanan kuramla rekabet edebilmesi için yeterince ayrıntılı olarak ortaya konması gerekir[31]. Bu iki etkinliği, iyi bir deneycinin eleştirel bir metafizikçi olması gerektiğini söyleyerek özetleyebiliriz. Her türlü metafiziğin ortadan kaldırılması, geri kalan kuramların deneysel içeriğini artırmak şöyle dursun, bu kuramları dogmalara dönüştürebilir. Almaşıkların her birini deneyin ışığında eleştirme çabasıyla ele almak da, anlamların çok önemli bir rol oynamadığı ve uslamlamaların (belki çok kesin olsa da, arkaik) anlamların çözümlenmesinden çok olgu sayıltılarına dayandırıldığı bir tutuma götürür. Böyle bir tutumun insanın yeteneklerinin gelişmesi üzerinde etkili olması da beklenmemelidir. Kurgulamanın ve almaşıklar icat etmenin yüreklendirildiği yerde, parlak düşüncelerin sayısı çoğalabilir ve böyle düşünceler de bilgimizin en "temel" yanlarında bile bir değişmeye götürebilir, yani doğrulukları "olgu-

larla" belirlenmiş görünecek kadar gözleme açık ya da kendileri "apaçık", değillemeleri "saçma" görünecek kadar yaygın önyargıya açık sayıltıların değişmesine götürebilir. Böyle bir durumda ne "olguların" ne de soyut düşüncelerin ne olursa olsun birtakım ilkeleri savunmak için kullanılamayacağı görülecektir. Olgular ne zaman böyle bir dogmatik savunuda rol oynasa; dürüst olmayan oyundan (baştaki alıntıya bakın) -iyi bilimi değişmez olduğu için kötü olan metafiziğe dönüştürmeye çalışanların dürüst olmayan oyunundan- kuşkulanmamız gerekir. Dolayısıyla, son çözümlemede, iyi bir deneyci olmak, eleştirel olmak ve eleştirisini soyut bir kuşkuculuk ilkesine değil, kabul gören görüşün nasıl daha fazla sınanabileceğini, daha fazla sorgulanabileceğini her tek durumda gösteren, böylelikle de bilgimizin gelişmesindeki gelecek adımı hazırlayan *somut önerilere* dayandırmak demektir.

* Yazının orijinali:

Philosophy of Science, The Delaware Seminar, Cilt 2, Bernard Baumrin (Ed.), New York: Interscience Publishers, 1963

Notlar:

(1) Deneyci denenlerin çoğunun, geçmişe baktıklarında kendi deneyci bilgi kuramlarıyla bağdaşmayan bazı çok açık olguları farketmekte tamamen başarısız olduklarını görmek ilginçtir. Örneğin Galilei Aristotelesçilerin boş kurgulamalarına sırtını dönen ve kendi yasalarını önceden dikkatle topladığı olgulara dayandıran bir düşünür olarak resmedilmiştir. Hakikate bundan daha uzak bir şey olamaz. Aristotelesçiler de kendi açılarından bir yığın gözlem sonucu dile getirebiliyorlardı. Öte yandan, yerin devinimine ilişkin Kopernicusçu düşüncenin, en azından varlığının ilk 150 yılında, bağımsız gözlemsel dayanağı yoktu. Dahası, olgularla ve yüksek ölçüde onaylanmış fizik kuramlarıyla tutarsızdı. İşte modern fizik *böyle* başlamıştır: gözlemsel bir uğraşı olarak değil, *yüksek ölçüde onaylanmış yasalarla tutarsız olan dayanaksız bir kurgulama olarak*. Ayrıntı ve daha fazla kaynak için, bk. benim "Realism and Instrumentalism", *The Critical Approach: Essays in Honor of Karl Popper*'de.

(2) Söylediklerini "günlük dil" dedikleri şeyin çözümlemesine dayandıranların da eklenmesi istenebilir. Bense onların bir eleştiriyle onurlandırılmaya değer olduğunu sanmıyorum. Galilei'yi yinelersek, onların "o ada bile değer olmadıkları, çünkü, kendi içlerinden gelerek değil, yanlış anlaşılmış birkaç ilkeyi ezberleyerek felsefe yaptıklarından, açık ve yalın konuşmadıkları, gölgelere tapınmakla yetindikleri" söylenebilir.

(3) Günümüzde çoğu kez sanılıyor ki, "özel bir bilim dalının tarihi incelense, ilk gelişme aşamalarında... bilimsel olmayan öğelerin oldukça sık bulunduğu, ama sonraki aşamalarda yavaş yavaş azaldığı, hattâ biçimselleşmenin az çok tamamlandığı ileri aşamalarda yok olduğu görülür" (H.J. Groenowold, *Synthese*, 1957, s. 305). Metin üzerindeki incelememiz, böyle bir gelişmenin arzulanır olmadığını ve ancak iyice biçimselleşmiş, kesinlikle dile getirilmiş ve tamamen taşlaşmış bir metafiziğin sonucu olabileceğini gösteriyor.

(4) Bu denemeler *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*'ın III. cildinde; *Pittsburgh Studies in the Philosophy of Science*'ın I. ve II. cildinde; sırasıyla, *Problem of Philosophy*'de, *Essays in Honor of Herbert Feigl*'de yayımlandı.

(5) Bk. Popper, 1959. Popper'in kuramının açıklama konusunda daha önceki yazarlarca pek açık dile getirilmemiş önemli bir özelliği, başlangıç koşullarını ve iki tür yasanın, yani, (1) olayların zamansal ardıllığına ilişkin yasaların; (2) başlangıç koşullarının uzayına ilişkin yasaların örtük olanaklılığını vurgulamasıdır. Kuantum kuramı durumunda, ikinci türden yasalar, temel parçacıkların yapısı hakkında çok önemli malumat sağlarlar ve belirsizlik bağıntılarının yorumlanmasına ilişkin tartışmalarda hareket yasalarına *değil, onlara* gönderme yapılır. Genel görelilikte, başlangıç koşullarını dile getiren yasalar bütün evrenin yapısıyla ilgilidir ve uzayın salt bağıntısal açıklamasının olanaklı olduğuna ancak onları görmezden gelerek inanılabilir. Son nokta için, bk. Hill.

(6) Bu ifadeye, belli bir *explanandum*la tutarlı olan kuramların yine de birbiriyle çelişebildiği söylenerek karşı çıkılmıştır. Bu tamamen doğrudur, ama benim savımı geçersiz kılmaz. Çünkü tek bir kuram bilinen (ve söz konusu öteki kuramların tasarladığı) herşeyi açıklamak için yeterli sayılır sayılmaz, bütün o öteki kuramlarla tutarlı olması gerekecektir.

(7) Bu itirazlara ilişkin bir tartışma için, bk. Haar'ın *Reviews of Modern Physics*'teki (1957) makalesi.

(8) Bk. *Observation and Interpretation*'daki tartışmalar (bk. Rosenfeld).

(9) Ayrıntı ve daha fazla kaynak için, bk. benim *"Problems of Microphysics"*imin 11. Kısmı.

(10) E. Nagel, s. 302.

(11) Bk. M. Scriven'in "Explanations, Predictions and Laws" adlı yazısı, 4. Kısım 7, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*'ın III. cildi. Kraft (Viyana) ile Rynin (Berkeley) de benzer itirazlarda bulunmuşlardır.

(12) Bu görüşün serimlenişi ve eleştirisi için, bk. benim "Attempt at a Realistic Interpretation of Experience", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, LVIII, 143-170 (1958).

(13) Bununla birlikte, kabul edilmeli ki, Einstein'ın özel görelilik kuramına ilişkin özgün yorumu çağdaş fizikçilerce pek kullanılmamıştır. Onlara göre, görelilik kuramı iki öğeden oluşur: (1) Lorentz dönüşümleri; ve (2) kütle- enerji eşdeğerliği. Lorentz dönüşümleri salt biçimsel olarak yorumlanmış ve olanaklı denklemler arasında seçim yapmak için kullanılmıştır. Bu yorum Lorentz'in özgün görüşü ile Einstein'ın tamamen farklı görüşü arasında ayırım yapmaya izin vermez. Bu yoruma göre, Einstein çok küçük bir biçimsel ilerleme kaydetmiştir [Whittaker'in, Einstein'ın "ipliğini pazara çıkarma" girşiminin temeli budur]. Bu, çifte dil modelini uygulamanın götüreceği şeye de çok benzer. Yine de, hoş olmayan bir felsefi işlem, fizikteki hoş olmayan bir iş-

lemden aldığı destekle iyileştirilmez.[Görelilik karşısındaki çağdaş tutum üzerine yukarıdaki yorumu, Minnesota Bilim Felsefesi Merkezi'ndeki tartışmalarda, E. L. Hill yapmıştır.]

(14) 1925 dolaylarında, bilim felsefecileri, iş başındaki bilimle tutarsız oldukları durumlarda bile, savlarına sıkı sıkıya sarılmak için yeterince yürekliydiler. Onlar *taklitçi* değil, bilim *düzeltimcisi* olmak istiyorlardı. (Mach, Planck'la çatışmasında, bu noktayı açıkça belirtmiştir. Bk. yine onun *Zwei Aufsaetze*.) O zamandan beri daha evcilleştiler (ya da yıprandılar) ve görüşlerini tarihçilerin en son keşiflerine ya da çağdaş bilimsel uğraşının en son modasına uygun olarak değiştirmeye çok daha hazır hale geldiler. Gerçekte bu çok üzücüdür, çünkü bilimsel uğraşı hakkındaki ussal eleştirilerin sayısını epeyce azaltmaktadır. Ayrıca, varolanın kendine özgü bir "mantığı" vardır ve sırf bu nedenle ussaldır biçimindeki (bugün bir çok bilim tarihçisi ile bilim felsefecisinin örtük olarak savunduğu) Hegelci sava istenmeyen bir destek sağlar gibidir.

(15) En dogmatik uğraşı bile keşifte bulunmayı sağlar (bk. Nazi döneminde Alman fizikçileri arasında sözde "beyaz Yahudilerin" "keşfi".) Bundan ötürü, sözde bir keşfe çağrıda bulunmadan önce, onun arka planını oluşturan düşünce dizgesinin dogmacı olmadığından emin olmalıyız.

(16) Bütün gözlemlerin belirsiz yapıda olduğunu, Duhem pek açıkca göstermiştir, Böl. IX. Bu belirsizliği ele almanın almaşık bir yolu için, bk. S. Körner, *Conceptual Thinking*, NewYork, 1960.

(17) Bu tutumun varlığına ve bilimlerin gelişmesini etkileme biçimine ilişkin daha ayrıntılı bir kanıt, Kuhn'un *Structure of Scientific Revolutions* adlı kitabında bulunabilir. Bu tutum çağdaş kuantum kuramında son derece yaygındır. "Elimizdeki başarılı kuramlarla eğlenelim ve *başka* kuramlar kullanılsa ne *olurdu* diye derin derin düşünmekle vaktimizi harcamayalım" -Bu, hemen her çağdaş fizikçinin (bk. Heisenberg, s. 56, 144) ve filozofun (bk. Hanson) mottosu olmuş gibidir. Newton'un renk kuramı üzerine yazılarına ve (Hooke ile Pardies'e yazdığı) mektuplarına dek gidilebilir. Ayrıca yukarıdaki 14. nota da bk.

(18) Bu sonuçlara çok değişik koşullarda tanıklık ettiğimden, onları pek ilginç şeyler sayma konusunda, bugünkü bilim topluluğundan çok daha gönülsüzüm. Bk. benim Ehrenhaft'ın derslerinden hazırladığım yayınım. *Einselne Magnetische Nord - und Südpole und deren Auswirkung in den Naturwissenchaften, Vienna, 1947.*

(19) Bu araştırmalar için, bk. A. Einstein, *Investigations on the Theory of Brownian Motion;* bu kitap Einstein'ın bütün önemli yazılarını ve R. Fürth'ün hazırladığı ayrıntılı bir bibliyografyayı içermektedir. Deneysel çalışma için, bk. J. Perrin, *Die Atome*. Fenomenolojik kuram ile kinetik kuram arasındaki ilişki için, ayrıca bk. Smoluchowski ve Popper (1957). Einstein'ın çağ açan keşiflerine ve von Smoluchowski'nin bunların sonuçlarını eşsiz bir biçimde ortaya koymasına (ikincisi için, ayrıca bk. *Oeuvres*) karşın, termodinamikteki şimdiki durum son derece karanlıktır; özellikle de yukarıdaki metinde eleştirdiğimiz indirgeme görüşlerinin sürüp giden varlığından ötürü. Daha kesin olmak için, karmaşık bir *istatistiksel* işlemin entropi dengesini, (çürütülmüş) *fenomenolojik* yasaya başvurarak belirlemeye çalışılıyor sık sık; bu yasaya göre, değişik işlemler çok keyfî bir biçimde üst üste konur. Ayrıntı için, bk. Popper, *loc. cit.*

(20) Kuantum kuramı bir sürü güçlüğe uyarlanabilir. Bu kuram, görünür uygunsuzlukların, tüm yapıyı yeniden kurmaktansa, Hamilton açıklamasına elverişli operatörler ya da öğeler *ekleyerek, ad hoc* bir biçimde açıklanabilmesi anlamında, açık kapılı bir kuramdır. Bundan ötürü, onun temel biçimsel yapısının (yani nicelleştirmenin ve bir Hilbert uzayında ya da onun bir parçasında biri-

birinin yerini tutmayan operatörlerin biçimsel yapısının) çürütülmesi, *Hamilton açıklamasına* ya da kuramı belirli bir olguya uygun kılan *operatörlere ilişkin hiçbir akla yatkın düzeltme* bulunmadığı sonucuna kanıt gerektirecektir. Açık ki, böyle bir genel önerme, elbette bağımsız ve can alıcı sınamalara izin verecek ölçüde ayrıntılı olması gereken *almaşık bir kuramca* sağlanabilir ancak.

(21) Çok etkili olmuş bir mitosun ayrıntılı bir betimi için, bk. C.H. Lea, *Materials for a History of Witchcraft*, 3 cilt, NewYork, 1957; ayrıca *Malleus Malleficarum*, Montague Summers çevirmiş (üstelik Summer onu dünyanın en önemli, en bilge (!), en ağır kitaplarından biri sayıyor), London, 1928.

(22) Sırf bir örnek olarak alırsak, kullanım çözümlemesinin bu kullanımla ilgili birtakım düzenlilikleri varsaydığı çok açıktır. İnsanlar temel görüşleri bakımından ayrıldıkça, bu düzenlilikleri keşfetmek de güçleşecektir. Dolayısıyla, kullanım çözümlemesi, en iyi biçimde, yaklaşık on yıl önce Oxford'daki felsefede olduğu gibi, güçlü bir mitosla biraraya gelmiş kapalı bir toplumda işleyecektir.

(23) Şizofrenler sık sık, en dogmatik felsefelerde olduğu kadar, herşeyi kuşatan, gerçeklikle bağlantısız inançlara kapılırlar. Tek fark, bir profesörün bazen tüm ömrünü benzer bir zihin durumu yaratan uslamlamalar bulmaya çalışarak geçirmesine karşılık, şizofrenlerin bu inançları doğal olarak oluşturmasıdır.

(24) Ayrıntı ve daha fazla gönderme için bk. benim "Explanation, Reduction and Empricism"imin 6. Kısmı, *loc. cit.*

(25) Burada devinimin kinematik ıralanışından çok dinamik ıralanışının benimsendiğini varsayıyoruz. Daha ayrıntılı bir çözümleme için, bk. yine deminki dipnotta sözü edilen yazı.

(26) Çok canlı örnekleri için, bk. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, 1959, s. 75-123.

(27) Mae West kesinlik tutkunlarına kat kat yeğlenir: "kulağa hoş geldiği sürece, grameri bozmaktan korkmam" (*Goodness Had Nothing to Do With It*, New York, 1959, s. 19.)

(28) "Der Gegensatz zwischen der mechanistischen und der phaenomenologischen Physik", Waermelehre, Leipzig, 1896, s. 362 vd.

(29) Ruh-beden sorunuyla ilgili ayrıntılar için, bk. benim "*Materialism* and the Mind-Body Problem", *Review of Metaphysics*, Eylül 1963.

(30) "Realism and Instrumentalism" adlı yazımda, bunun kesinlikle, Kopernicus Devrimi kadar, göreliliğe ve kuantum kuramına geçiş kadar büyük bir bilgisel ilerlemeye yol açtığını göstermeye çalıştım.

(31) Bk. benim "Realism and Instrumentalism"imin 13. Kısmı.

Göndermeler.

M. Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford University Press, New York, 1948, s. 109.

I. B Cohen, Ed., *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958, s. 106.

P. Duhem, *La Theorie Physique: Son Objet, Sa Structure*, Paris, 1914, IX. ve X. Bölümler. Bk. ayrıca K. R. Popper, "The Aim of Science," *Ratio*, Cilt I (1957)

A. Einstein, *Investigations on the Theory of Brownian Motion*, New York, 1956.

P. K. Feyerabend, "Realism and Instrumentalism", M. Bunge'un (Ed.) *The Critical Approach: Essays in Honor of Karl Popper*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1964.

R. Fürth, *Zeitschrift für Physik*, 81, 143-162 (1933)

N.R. Hanson, "Five Cautions for the Copenhagen Critics", *Philosophy of Science*, XXVI, 325-337 (1959).

W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, New York, 1958, s. 44.

C.G. Hempel, "Studies in Logic of Explanation", H. Feigl ile M. Brodbeck'in (Ed.) *Readings in the Philosophy of Science*'ında yeniden basıldı, New York, 1953, s. 321.

E. L. Hill, "Quantum Physics and the Relativity Theory", H. Feigl ile G. Maxwell'in (Ed.) *Current Issues in the Philosophy of Science*'ında, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1961.

T. Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

E. Mach, *Waermelehre*, Leipzig, 1897, s. 364.

E. Mach, *Zwei Aufsaetze*, Leipzig, 1912.

E. Nagel, "The Meaning of Reduction in the Natural Sciences", A. C. Danto ile S. Morgenbesser'in (Ed.) *Philosophy of Science*'ında yeniden basıldı, New York, 1960, s. 301.

Oeuvres de Marie Smoluchowski, Cracouvie, 1927, Cilt II, s. 226 vd., 316 vd., 530 vd.

J. Perrin, *Die Atome*, Leipzig, 1920.

K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1953.

K. R. Popper, "Irreversibility, or, Entropy since 1905", *British Journal for the Philosophy of Science*, VIII, 151 (1957).

K. R. Popper, *Logic of Scientific Discovery*, New York, 1959, 12. Kısım. Bu 1935 de yayınlanan *Logik der Forschung*'unun çevirisidir.

L. Rosenfeld, "Misunderstandings about the Foundations of the Quantum Theory" *Observation and Interpretation*"da, London, 1957, s. 42.

M. V. Smoluchowski, "Experimentell nachwiesbare, der üblichen Thermodynamik widersprechende Molekular phaenomene", *Physicalische Zeitschrift*, XIII, 1069 (1912).

Popper, Karl R. (1992). "Bilimin Amacı." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 136-146.

BİLİMİN AMACI

KARL R. POPPER
Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu

Bilimsel etkinliğin 'amaç'ından söz etmek belki de biraz safça görünecektir; çünkü değişik bilginlerin değişik amaçlarının bulunduğu açıktır ve bilimin kendisinin (bu ne anlama gelirse gelsin) amacı yoktur. Bunları kabul ediyorum. Yine de öyle görünüyor ki, bilimden söz ettiğimiz zaman, az ya da çok açıklıkla, bilimsel etkinlik için belirleyici bir şeyin bulunduğunu duyumluyoruz; ve bilimsel etkinlik ussal bir etkinlik olarak göründüğüne, ussal bir etkinliğin de bir amacının bulunması gerektiğine göre, bilimin amacını belirleme girişimi tümüyle boşa gitmiş olmayabilir.

Ben, bize açıklama gerektirir gibi görünen her şeyin *doyurucu açıklamalarını* bulmanın bilimin amacı olduğunu öne sürüyorum. Açıklama (ya da nedensel açıklama) denince açıklanacak olgu durumlarını (explicandum) betimleyen bir bildirimler dizisi anlaşılmaktadır, buna karşı ötekiler yani açıklayıcı bildirimler 'açıklama'yı (explicandum'un explicans'ını) oluşturur.

Kural olarak, *explicandum*'un doğruluğunun az ya da çok bilindiğini ya da öyle kabul edildiğini söyleyebiliriz. Çünkü tümüyle kuruntu ürünü sayılabilecek bir olgu durumunun bir açıklamasını aramanın pek bir anlamı yoktur. (Uçan tabaklar böyle bir durumu gösterebilir: aranan, uçan tabakların değil, uçan tabak söylentilerinin açıklamasıdır; eğer gerçekten uçan tabaklar olsaydı, ayrıca bir de söylentilerin açıklanması gerekmezdi.) Öte yandan, kural olarak, araştırmamızın nesnesi olan *explicans*'lar bilinmeyendir: bunun bulunması gerekir. Böylece, ne zaman bir buluş varsa, bilimsel açıklama *bilinenin bilinmeyenle açıklanması* olacaktır.[1]

Explicans'ın doyurucu olabilmesi (doyuruculuk bir derece konusu olabilir) bir takım koşulların gerçekleşmesine bağlıdır. Birincisi onun *explicandum*'u mantıksal olarak gerçekleştirmesi gerekir. İkincisi, *explicans*'ın doğru olduğu genellikle bilinmemesine karşın, bunlar doğru olmalı; en azından en titiz incelemeden sonra bile yanlış olduğunun saptanmamış olması gerekir. Onun (genellikle olduğu gibi) doğru olduğu bilinmese bile, doğruluğu yönünde *bağımsız* bir kanıt bulunmalıdır. Başka bir deyimle onun *bağım-*

sız olarak denetlenebilir olması gerekir; geçirdiği bağımsız denetlemelerin titizliği oranında onu daha doyurucu buluruz.

'Bağımsız' ifadesini kullanışımı, onun karşıtları olan 'ad hoc' ve (en uç durumlarda) 'döngüsel' ile açıklamam gerekiyor.

a doğru olduğu bilinen bir *explicandum* olsun. a önemsiz bir anlamda kendinin sonucu olduğuna göre a yı her zaman kendi kendisinin açıklaması olarak alabiliriz. Fakat bu durumda *explicans*'ın doğru olduğunu ve *explicandum*'un da onun sonucu olduğunu bilmemize karşın, bu hiç de doyurucu olmayan bir sonuç olurdu. *Böylece, döngüsellikleri yüzünden bu türden açıklamaları dışarda bırakmamız gerekir.*

Yine de burada benim zihnimdeki döngüsellik türü bir derece sorunudur. Şu konuşmayı ele alalım: 'Deniz bugün niye böyle dalgalı.' - 'Çünkü Neptün çok kızgın' - 'Neptün'ün çok kızgın olduğu savını hangi kanıta dayandırıyorsunuz?' - 'Denizin ne kadar *çok* dalgalı olduğunu görmüyor musunuz?'. Bu açıklama çok yetersiz bulunur, çünkü (tıpkı tam döngüsel açıklama durumunda olduğu gibi) *explicans*'ın tek kanıtı *explicandum*'un kendisidir.[2] Bu türden hemen hemen döngüsel ya da *ad hoc* açıklamanın çok yetersiz olduğu duygusu ve bunun sonucu olarak da bu türden açıklamalardan kaçınılması gerektiği, öyle sanıyorum ki, bilimin gelişmesinin başlıca itici güçleri arasındadır: yetersiz bulma eleştirel ya da ussal yaklaşımın ilk ürünüdür.

Explicans'ın *ad hoc* olmaması için içerik yönünden zengin olması gerekir: değişik türden denetlenebilir vargılar olmalı, özellikle de *explicandum*'dan farklı denetlenebilir vargılar olmalı. Benim *bağımsız* denetlemeler ya da *bağımsız* kanıtlar dediğim zaman zihnimdeki bu farklı denetlenebilir vargılardı.

Bu düşünceler bağımsız olarak denetlenebilir *explicans*'ın sezgisel kavramını belki de bir ölçüde açıklığa kavuşturursa da, bunlar yine de doyurucu ve bağımsız olarak denetlenebilen bir açıklamayı özbelirlemede yetersizdir. Çünkü eğer *explicandum*'umuz a ise - a yine 'Deniz bu gün dalgalı' demek olsun - o durumda biz yine her zaman, bağımsız olarak denetlenebilir vargıları olsa bile tümüyle *ad hoc* olan çok yetersiz *explicans*'lar sunabiliriz. Bu vargıları yine istediğimiz gibi seçebiliriz. Diyelim 'Bu erikler suludur' ve 'Bütün kuzgunlar karadır'ı seçebiliriz. Bunların birleşmesi b olsun. O zaman *explicans* olarak doğrüca a ile b nin birleşmesini alabiliriz: bu şimdiye kadar belirttiğimiz bütün isteklerimizi karşılayacaktır.

Yalnızca açıklamanın genel bildirimler ya da (başlangıç koşullarıyla belirlenmiş) doğa yasaları kullanmasını istediğimiz zamandır ki bağımsız, ya da *ad hoc* olmayan, açıklamalar kavramını anlama yolunda ilerleyebiliriz. Çünkü genel doğa yasaları zengin içerikli ifadeler olabilir, öyle ki bunlar her yerde ve her zaman bağımsız olarak denetlenebilir. Böylece bunlar açıklama olarak kullanıldığında *ad hoc* olmayabilirler, çünkü *explicandum*'u yeniden üretilebilen bir etki örneği olarak yorumlamamıza elverişli olabilirler. Ancak bütün bunlar, eğer kendimizi yalnızca denetlenebilir, yani yanlışlanabilir, olan yasalarla sınırlarsak doğru olur.

Böylece 'Ne türden açıklama doyurucu olabilir?' sorusu şu yanıta götürür: denetle-

nebilir ve yanlışlanabilir olan genel yasaların ve başlangıç koşullarının terimleri içinde bir açıklama. Bu yasalar ne kadar yüksek derecede denetlenebilir olup ne kadar iyi denetlenmiş olursa bu türden bir açıklama da o kadar doyurucu olur. (Bu, başlangıç koşulları için de geçerlidir.)

Bu yolda, bilimin amacının doyurucu açıklamalar bulmak olduğu varsayımı, açıklamaların denetlenebilirlik derecelerini geliştirerek, yani daha iyi denetlenebilir kuramlara ilerleme yoluyla, bu açıklamaların doyuruculuk derecesini yükseltme düşüncesi yönünde bizi daha ileri götürür; bu da daha da zengin içerikli, daha yüksek bir evrensellik derecesinden ve kesinlik derecesi daha da yüksek kuramlar yönünde ilerlemek demektir.[3] Kuşkusuz bu, kuramsal bilimlerin edimsel uygulamasına tümüyle uygundur.

Temelde aynı olan sonuca başka yoldan da varabiliriz. Bilimin amacı açıklamaksa, o zaman, şimdiye dek bir *explicans* olarak kabul edilmiş olan şeyi, örneğin bir doğa yasasını, açıklamak da onun amacı olacaktır. Böylece bilimin amacı sürekli olarak kendini yeniler. Daha ve daha da yüksek bir evrensellik derecesindeki açıklamalara ilerleyerek sonsuza dek gidebiliriz - yeter ki bir *en uç açıklamaya* ulaşmış olmayalım; yani ondan öte bir açıklamanın olanaklı da gerekli de olmadığı bir açıklamaya.

Fakat öyle *en uç açıklamalar var mıdır?* Benim 'özcülük' dediğim öğreti bilimin en uç açıklamaları araması gerektiği görüşüne götürür:[4] eğer bir şeyin davranışını onun özünün - özünün özelliklerinin - terimleri içinde açıklayabilirsek, o zaman yeni bir soru sorulamaz, sormaya da gerek kalmaz (belki özlerin Yaratıcısı biçimindeki dinbilimsel soru dışında) Böylece Descartes fiziği, *bir fiziksel cismin özü* terimleri içinde açıkladığına inanıyordu; kimi Newton'cular da Roger Cotes'a uyarak, maddenin özünün eylemsizlik (inertia) ve başka maddeyi çekme gücü olduğuna ve Newton'un kuramının bütün maddelerin bu özsel özelliklerinden türetilebileceğine ve son aşamada böyle açıklanabileceğine inanıyorlardı. Newton'un kendisi farklı görüşteydi. Onun görüşü daha *Principia*'nın sonundaki *Scolium Generale*'yi yazdığı zaman zihninde bulunan, çekimin kendisinin en uç ya da özcü nedensel açıklamasıyla ilgili bir varsayımdı: 'Şimdiye dek olayları... çekim gücüyle açıkladım, fakat henüz *çekimin kendisinin* nedenini araştırmadım... oysa ben kendince (ya da *ad hoc*) varsayımlar ortaya atmam'.[5]

Ben en uç açıklamaların özselci öğretisine inanmıyorum. Geçmişte bu öğretiyi eleştirenler genellikle araççılar (instrumentalists) olmuştur: onlar bilimsel kuramları, yalnızca, hiç bir açıklama gücü olmayan önceden-görme araçları olarak görüyorlardı. Ben onlarla da aynı görüşte değilim. Fakat üçüncü bir olanak, benim deyimimle bir 'üçüncü görüş' de var. Bu görüş, en iyi, 'değiştirilmiş' sözcüğünü vurgulayarak bir 'değiştirilmiş özcülük' biçiminde betimlenmiştir.[6]

Benim tuttuğum bu 'üçüncü görüş' özselciliği köktenci biçimde değiştirir. En başta ben bir en uç açıklamaya karşıyım: ben her açıklamanın daha yüksek evrensellik derecesinde bir kuram ya da tasarımla daha da açıklanabileceğini öne sürüyorum. Daha ileri bir açıklamayı gerektirmeyen hiç bir açıklama Descartes'ın önerdiği bir özselci cisim ta-

nımı gibi bir özün kendini-açıklayıcı betimlemesi olamaz. İkincisi, ben bütün *Nedir soruları*'nı atıyorum: yani bir şeyin, onun özünün ya da doğasının ne olduğu sorularını. Çünkü özcülüğün öz niteliği olan, her tekil şeyde onun zorunlu olarak o olmasına ve nasıl davranıyorsa öyle davranmasına bir öz, bir ayrılmaz doğa ya da ilke (şaraptaki şarap özü gibi) bulunduğu görüşünden vaz geçmemiz gerekir. Bu canlıcı görüş hiç bir şeyi açıklamaz; fakat bu görüş (Newton gibi) özcüleri çekim gibi bağıntısal özelliklerden kaçınmaya ve bir *a priori* gerçeklik duygusuna dayanarak doyurucu bir açıklamanın (bağıntısal özellikler karşıtı olarak) doğaya bağlı özelliklerin terimleri içinde yapılması gerektiğine inanmaya götürmüştür. Özcülüğün üçüncü ve son değişimi işte budur. Canlıcılıkla yakından bağlantılı olan (ve Platon'a karşı Aristoteles'e özgü olan) ve bir şeyin açıklanmasında baş vurulacak olan şeyin *her bireysel ya da tikel şeyin* doğasına bağlı olan özsel özellikler olduğu düşüncesinden vaz geçmemiz gerekir. Çünkü bu görüş bireysel şeylerin nasıl benzer davrandıklarına ışık serpmekte tümüyle yetersiz kalır. Eğer "Çünkü özleri benzer" denirse yeni bir soru ortaya çıkar: Neden değişik şeyler kadar çok sayıda değişik özler bulunmuyor?

Platon tam da bu sorunu, değişik bireysel şeylerin, kendilerinin 'dışında', onlardan önce ve onlara üstün olan aynı temel 'Biçim'in ürünü ya da kopyaları olduğunu söyleyerek çözmeyi denedi; gerçekten de şimdilik daha iyi bir benzerlik kuramımız yoktur. Bu gün bile iki adamın, ya da bir kuş ve bir balığın, ya da iki yatağın, ya da iki otomobilin, ya da iki dilin, ya da iki hukuksal işlemin benzerliğini açıklamak istersek onların ortak kaynağına baş vururuz; yani benzerliği başlıca genlere bağlı olarak açıklarız; ve bundan bir metafizik dizge oluşturmak istersek bu bir tarihselci felsefe olabilir. Platon'un çözümünü Aristoteles kabul etmemişti; fakat Aristoteles'in özcülü değişkesi bir çözüm izi bile taşımadığına göre, öyle görünüyor ki o, sorunu hiç bir zaman kavrayamamıştır.[7]

Açıklamaları doğanın evrensel yasalarının içinden seçerek biz tam da bu son (Platon'cu) soruna bir çözüm öneriyoruz. Çünkü biz bütün bireysel şeylerin ve bütün tekil olguların bu yasalara bağlı olduğunu düşünüyoruz. Böylece, (kendilerine göre daha ileri bir açıklama gerektiren) yasalar bireysel şeylerin ya da tekil olgu ya da olayların düzenliliklerini ya da benzerliklerini açıklar. Ve bu yasalar tekil şeylerin doğalarına bağlı değildir. (Bunlar dünya-dışı Platon'cu idealar değildir). Doğa yasaları, daha çok, doğanın yani bizim dünyamızın kendisinin, yapısal özelliklerinin (varsayımsal) betimlemeleri olarak anlaşılmaktadır.

Buna göre benim kendi görüşümle ('üçüncü görüş') özcülük arasındaki benzerlik buradadır; ben evrensel yasalarımızla dünyanın bir *en uç* özünün betimlemesini yapabileceğimizi düşünmememe karşın, dünyamızın yapısını, ya da başka deyişle dünyanın gittikçe daha ve daha özel ya da daha ve daha da derinde bulunan özelliklerini incelemeyi isteyebileceğimizden kuşku duymuyorum.

Bir varsayımsal yasa ya da kuramı daha yüksek bir evrensellik derecesinden yeni ve varsayımsal bir kuramla açıklamaya her yönelişimizde dünya üzerine daha çok şey bulmakta, onun gizlerinin daha derinine inmeye çalışmaktayızdır. Ve bu türden bir kuramı

her yanlışlayışımızda yeni bir önemli buluş yaparız. Çünkü bu yanlışlamalar son derece önemlidir. Onlar bize beklenmeyeni öğretir ve kuramlarımızı kendimiz kurmuş olup bunların hepsinin de bizim kendi buluşlarımız olmasına karşın, onlar yine de dünya üzerine gerçek savlardır, çünkü bunlar kendimizin yapmadığımız bir şeyle *çatışabilirler*.

Bizim 'değiştirilmiş özcülüğümüz'ün, doğal yasaların mantıksal biçimleri ortaya atıldığında yararlı olacağına inanıyorum. O, yasalarımızın ya da kuramlarımızın *evrensel* olmasını yani dünya (dünyanın bütün uzamsal-zamansal bölgeleri) üzerine bildirimler yapması gereğini belirtir. Ayrıca o, kuramlarımızın dünyanın yapısal ya da bağıntısal özellikleri üzerine de bildirimler yapması ve bir açıklayıcı kuramın betimlediği özelliklerin, şu ya da bu anlamda, açıklanacak olandan daha da derine inmesi gereğini belirtir. Bu 'daha derine' sözcüğünün tüketici bir mantıksal çözümlemeye yönelik her girişime karşı geldiğine, fakat onun yine de sezgilerimiz için yol gösterici olduğuna inanıyorum. (Bu matematikte de böyledir: onun bütün kanıt-savları belitler karşısında eşdeğerdir, fakat yine de mantıksal çözümleme için erişilmesi zor olan büyük bir 'derinlik' farkı vardır.) Bilimsel bir kuramın derinliği onun basitliği ve içeriğinin zenginliğiyle çok sıkı bağıntılıdır. (İçeriği hiç olarak alınabilen bir matematik kanıt-savı için durum farklıdır.) İki oluşturucu gerekir gibi görünüyor: zengin bir içerik ve betimlenen olgu durumunda bir tutarlılık ya da yoğunluk (ya da organiklik). Sezgisel olarak oldukça açık olmasına karşın çözümlemesi çok zor olan ve özcülerin, ilineksel özelliklerin basit bir birikiminin karşıtı olarak, özden söz ettikleri zaman betimlemeye çalıştıkları oluşturucu bu sonuncusudur. Burada bir sezgisel ideye gönderimde bulunmaktan öte bir şey yapabileceğimizi de, daha öte bir şey yapmaya gerek bulunduğunu da sanmıyorum. Çünkü önerilen belli bir kuram bulunduğu zaman onun ilginçliğini belirleyecek olan şey içeriğinin zenginliği ve bu yoldan onun denetlenebilirlik derecesidir ve onun yazgısını belirleyecek olan da edimsel denetimlerin sonuçlarıdır. Yöntem bakımından onun derinliğine, tutarlığına, hatta güzelliğine yalnızca sezgimiz ve imgelemimiz için bir yol gösterici, bir uyarıcı, olarak bakabiliriz.

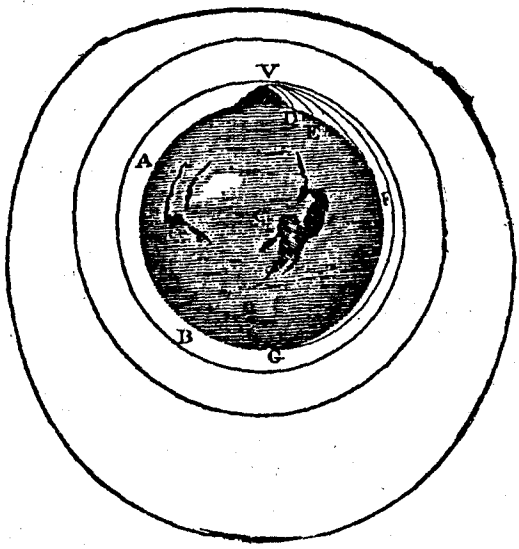
Yine de derinlik için ya da derinlik dereceleri için *yeterli* koşula benzer bir şeyin bulunması gerekir gibi görünüyor. Bunu bilim tarihinden bir örneğin yardımıyla açıklamaya çalışacağım.

Newton'un dinamiğinin Galileo'nun yersel ve Kepler'in göksel fizîğini birleştirmeyi başardığı iyi bilinir. Çok zaman Newton'un dinamiğine Galileo ve Kepler'in yasalarından varılabileceği söylenmiş hatta onun doğruca onlardan çıkarılabileceği öne sürülmüştür.[8] Fakat böyle değildir; kesin konuşmak gerekirse, mantıksal açıdan Newton'un kuramı Galileo ve Kepler'inkiyle çelişir (doğal olarak elimizde Newton'un kuramı bulunduğunda öteki kuramlar yaklaşık olarak elde edilebilir). Bu sebeple Newton'un kuramını Galileo'nunkinden ya da Kepler'inkinden ya da ikisinden birden tümevarımla ya da tümdengelimle üretmek olanaksızdır. Çünkü tümdengelimsel ya da tümevarımsal herhangi bir çıkarım, tutarlı öncüllerden başlayarak, başladığı öncüllerle biçimsel olarak

çelişen bir vargıya ulaşamaz.

Buna tümevarıma karşı çok güçlü bir kanıt olarak bakıyorum:

Şimdi Newton'un kuramıyla öncülerininkiler arasındaki çelişkileri kısaca göstereceğim. Galileo atılan bir taşın ya da merminin, dikey bir serbest düşme durumundaki değişmez ivmeli düz çizgi biçimi dışında, bir parabol üzerinde yürüdüğünü öne sürer (bu tartışma boyunca havanın direncini savsıyoruz). Newton kuramı açısından, iki farklı sebeple, bu savlardan ikisi de yanlıştır. Çünkü (yukarı doğru ya da yatay atılmış) bir anakaralararası mermi durumunda olduğu gibi, bir uzun erimli merminin yolu yaklaşık olarak bile parabolik değil eliptik olacaktır. Bunun yaklaşık olarak parabol olduğu durum, yalnızca, merminin gittiği toplam uzaklığın yer yüzünün yarıçapına bakışla savsanabilir(negligible) olduğu durumdur. Bu nokta Newton'un *Principia*'sında, onun halka yönelik değişkesi olan ve içinde bu konunun aşağıdaki beti yardımıyla aydınlatıldığı The System of the World'de de olduğu gibi, açıklanmıştır. Newton'un betisi onun şu savını aydınlatıyor: eğer merminin hızı ve onunla birlikte de gidiş uzaklığı büyürse mermi 'sonunda, yerkürenin sınırlarını aşarak... ona dokunmadan uzaya gidecektir.' [9]



Böylece, dünyadaki mermi bir parabol değil bir elips boyunca gider. Doğal olarak yeterince kısa erimli atışlar için parabol çok yaklaşık bir biçim olacaktır; fakat Newton kuramına, yeryüzünün yarı çapının sonsuz uzunlukta olduğu gibi, gerçekte *yanlış* olan bir başlangıç koşulu (ayrıca bu koşul saçma vargılara götürdüğünden Newton kuramında gerçekleştirilemez) eklemedikçe parabolik yol Newton kuramından kesin olarak çıkarılamaz. Bu varsayımın yanlış olduğunu bile bile kabul etmediğimiz zaman bir parabol elde edileceğini bildiren Galileo yasasının tersine, her zaman bir elips elde ederiz.

Tam buna benzeyen bir mantıksal durum, Galileo'nun, bir *değişmez* ivmenin varolduğunu belirten yasasının ikinci bölümüyle ilgili olarak da ortaya çıkar. Newton kuramı açısından serbest düşen cisimlerin ivmeleri hiç bir zaman değişmez değildir: cismin çekim merkezine gitgide yaklaşması yüzünden düşme sırasında ivme sürekli büyür. Düşme yüksekliğinin yerkürenin yarıçapına göre savsanabilir olması durumunda doğal olarak bu etki de savsanabilir olmakla birlikte düşme yüksekliğinin büyük olması durumunda o da önemli olur. Bu durumda Galileo'nun kuramını Newton'unkinden çıkarabilmek için yine dünyanın yarıçapının sonsuz uzunlukta olduğu (ya da düşme yüksekliğinin sıfır olduğu) biçimindeki *yanlış* varsayımı yapmamız gerekir.

Uzun erimli mermilerde bu gösterdiğim çatışmalar savsanabilir olmaktan çok uzaktır. Böyle mermilere (doğal olarak hava direncine göre düzelterek) Newton kuramını uygulayabiliriz fakat Galileo'nunkini uygulayamayız: Newton kuramından yararlanarak kolayca gösterilebileceği gibi Galileo kuramı yalnızca yanlış sonuçlara götürür.

Kepler yasaları bakımından da durum buna benzer. Newton kuramına göre, gezegenler arasındaki karşılıklı çekimi hesaba kattığımızda Kepler yasalarının ancak yaklaşık olarak doğru -yani kesin anlamında yanlış- olduğu açıktır.[10] Fakat bir bakıma apaçık olan bu çatışma yanında daha temelden çatışmalar da vardır. Çünkü, karşıtlarımıza bir ödün vererek, gezegenler arasındaki karşılıklı çekimi savsasak bile, Kepler'in üçüncü yasası, Newton'un dinamiği açısından ele alındığında ancak çok özel bir duruma, kitleleri ya birbirine eşit ya da eğer eşit değillerse güneşin kitlesine bakışla savsanabilir olan gezegenlere uygulanabilen bir yaklaşıklık olmaktan ileri gidemez. Eğer iki gezegenden biri çok yeğnik öteki çok ağırsa bu koşul yaklaşık olarak bile geçerli olamayacağına göre Kepler'in üçüncü yasasının, tam da Galileo'nun kuramıyla aynı yönden, Newton'unkiyle çatıştığı açıktır.

Bu, şöyle kolayca gösterilebilir. Newton kuramı bir iki-cisimli dizge (bir çift-yıldız dizgesi) için, Kepler'in üçüncü yasasına çok yakından bağlı olduğundan astronomların çokluk 'Kepler Yasası' dedikleri bir yasayı kabul eder. Bu yasaya göre mo iki cisimden birinin -diyelim güneşin- ve ml de başka bir cismin -diyelim bir gezegenin- kitlesiyse, Newton kuramından:

$$(1) \qquad a^3/T^2 = mo + ml$$

eşitliğini çıkarabiliriz; burada a iki cismin arasındaki ortalama uzaklık T de tam bir devir süresidir. Oysa Kepler'in kendi üçüncü yasası şöyledir:

$$(2) \qquad a^3/T^2 = \textit{değişmez}$$

yani güneş dizgesinin *bütün* gezegenleri için aynı değişmez geçerlidir. Bu yasayı yalnızca mo + ml = *değişmez* varsayımına göre elde edebileceğimiz açıktır; ve mo ı güneşin kitlesiyle eşit kabul edersek güneş dizgemiz için mo = değişmez olacağına göre (1) den (2) yi elde ederiz, yeter ki mo ın bütün gezegenler için değişmez olduğunu kabul etmiş olalım; ya da bu olgusal olarak yanlışsa (gerçekten, Jupiter en küçük gezegenlerden binlerce kez büyük olduğuna göre durum böyledir), gezegenlerin kitleleri *güneşin kitlesiyle ölçüştü-*

rüldüğünde hepsinin sıfır olduğunu kabul edelim, öyle ki bütün gezegenler için ml 0 diyebilelim. Bu Newton'un kuramı açısından tümüyle bir yaklaşıklıktır; fakat ml = 0 yalnızca, doğru deyimiyle, yanlış olmakla kalmaz, Newton'un kuramı açısından bunun gerçekleşmesi de olanaksızdır. (Kitlesi sıfır olan bir cisim Newton'un devim yasalarına uyamaz.) Böylece, gezegenler arasındaki karşılıklı çekimi bir yana bıraksak bile Kepler'in üçüncü yasası (2) Newton'un (1)'i kabul eden yasasıyla çatışır.

Şunu da önemle belirtmek gerekir ki Galileo'nun ya da Kepler'in kuramlarında, bu kuramlardan başlayarak Newton'unki gibi başka ve daha genel olarak geçerli bir kurama gitmek istesek bu kuramların nasıl düzeltilmesi (hangi yanlış öncüllerin uydurulması ya da hangi koşulların kabul edilmesi) gerektiği konusunda en küçük bir işaret bile bulamayız. *Eski kuramların Newton'unkinin yaklaşıkları olduğunun söylenip söylenemeyeceğini ya da bunun hangi anlamda söylenebileceğini ancak Newton'un kuramı elimizde bulunduğu zaman anlayabiliriz.* Bu olguyu kısaca şöyle anlatabiliriz: Newton'un kuramı bakımından Galileo ve Kepler'in kuramları belli özel sonuçlara çok iyi yaklaşıklar olmakla birlikte, Newton'un kuramının, öteki iki kuram açısından, onların sonuçlarının bir yaklaşığı olduğu söylenemez. Bütün bunların gösterdiğine göre, ister tümdengelimsel ister tümevarımsal olsun, mantığın bu kuramlardan yola çıkarak Newton'un dinamiğine ulaşacak adımı atması olanaksızdır.[11] Bu adım ancak yaratıcılıkla atılabilir. Bir kez atıldıktan sonra da Galileo ve Kepler'in sonuçlarının yeni kuramı desteklediği söylenebilir.

Ancak burada ben tümevarımın olanaksızlığıyla *derinlik sorunuyla* olduğu kadar ilgili değilim. Gerçekte bu sorunla ilgili olarak örneğimizden bir şeyler öğrenebiliriz. Newton'un kuramı Galileo ve Kepler'inkini birleştirir.Fakat o -Newton'un kuramı için *explicanda* işlevi gören- bu iki kuramın bir birleşimi olmanın çok ötesinde, onları açıklarken düzeltir. Asıl açıklayıcı işlev eski sonuçların açıklanmasıydı. Fakat bu işlev, eski sonuçların bir çıkarsanmasıyla değil onların yerine daha iyi bir şeyin çıkarsanmasıyla yerine getirilmiştir: eski sonuçların özel koşulları altında yeni sonuçlar bu eski sonuçların tek tek çok daha yakınına gelirler ve aynı zamanda onları düzeltirler. Böylece, eski kuramın deneysel başarısının yeni kuramı desteklediği söylenebilir; ayrıca düzeltmelerin kendileri de denetlenebilir - ve belki çürütülür belki de desteklenirler. Benim kısaca tanımladığım mantıksal durumun güçlü biçimde ortaya koyduğu şey yeni kuramın *ad hoc* ya da döngüsel olamayacağıdır. Yeni kuram *explicandum*'unu yinelemek şöyle dursun, onunla çatışır, onu düzeltir. Bu yoldan *explicandum*'un kendisinin apaçıklığı bile yeni kuram için bağımsız bir apaçıklık olur. (Ayrıca bu çözümleme *ölçüye ilişkin kuramların* ve ölçmelerin *değerini açıklamamızı* sağlar; ve böylece ölçüleri ve kesinliği en uç ve indirgenemez değerler olarak kabul etme yanılgısından kaçınmamıza yardım eder.)

Deneysel bilimlerde, daha yüksek evrensellik düzeyindeki yeni bir kuramın daha eski bir kuramı *düzelterek* açıkladığı durumlarda, ben bunun, yeni kuramın eskilerinden daha derine gittiğinin bir belirtisi olduğunu öne sürüyorum. Yeni bir kuramın, kendi parametrelerinin uygun değerleri için, eskisini yaklaşık olarak içermesi isteğine (Bohr'a uyarak) *karşılıklılık ilkesi* denebilir.

Bu isteğin yerine getirilmesi, daha önce söylediğim gibi, derinliğin yeterli olma koşuludur. Bunun zorunlu bir koşul olmadığı Maxwell'in elektromanyetik dalga kuramının, bu anlamda, Fresnel'in ışığın dalga kuramını düzeltmediği olgusundan görülebilir. Kuşkusuz o da derinlikte bir büyüme demek oluyordu, fakat başka bir anlamda: 'Polarize ışığın titreşimlerinin yönü konusundaki eski soru anlamsız kaldı. İki araç arasındaki sınır koşullarıyla ilgili güçlükleri kuramın kendi temelleri çözmüştür. Artık uzunluğuna ışık dalgalarını dışarda bırakmak için *ad hoc* varsayımlara gerek kalmamıştır. Radyasyon kuramında öylesine önemli olup deneysel olarak ancak son günlerde belirlenmiş olan ışık basıncı kuramın vargılarından biri olarak türetilebildi'.[12] Einstein'ın, Maxwell'in büyük başarılarından birini içinde tasarladığı ve onu Fresnel'in kuramıyla ölçüştürdüğü bu parlak geçiş benim çözümlememin dışında kalan başka yeterli derinlik koşullarının da bulunduğunun bir göstergesi olarak alınabilir.

Bilimin, benim önerime göre, doyurucu açıklamalar bulmak olan işlevi, eğer gerçekçi olmazsak anlaşılamaz. Çünkü doyurucu bir açıklama *ad hoc* olmayandır ve bu düşünce - *bağımsız apaçıklık düşüncesi* - buluş yani açıklamanın daha derinlerine doğru inme düşüncesi olmadan: bulacağımız ve eleştirel biçimde tartışacağımız bir şeyin bulunduğu düşüncesi olmadan anlaşılamaz.

Yine de bana öyle geliyor ki yöntembilim içinde bir metafizik gerçekçilik önvarsaymamıza gerek yoktur; ondan sezgisel tür dışında bir yardım görebileceğimizi de sanmıyorum. Çünkü bize, bir kez bilimin amacının açıklama olduğu ve en doyurucu açıklamanın da en titizce denetlenebilir ve en titizce denetlenmiş olan olduğu söylendiğinde yöntembilimci olarak bilmemiz gereken her şeyi bilmekteyizdir. Amacın gerçekleştirilebilir olup olmadığını, bize yalnızca bir yüreklilik, bir umut, veren fakat hiç bir türden güven vermeyen metafizik gerçekçiliğin yardımıyla da, onun yardımı olmadan da, iddia edemeyiz. Yöntembilimin ussal olarak kullanılmasının, bilimin bir amacının bulunduğunun kabul edilmesine ya da varsayılmasına bağlı olduğu söylenebilse de, doğal olarak bu amaç dünyanın (eğer varsa) doğru yapısal kuramını insanın bulabileceği ya da bunun insan diliyle anlatılabileceği gibi bir metafizik, büyük olasılıkla da yanlış, kabule bağlı değildir.

Eğer çağdaş bilimin çizdiği dünya resmi herhangi bir noktada doğru çıkarsa, başka deyimle, elimizde 'bilimsel bilgi' diye bir şey varsa - o zaman, evrenin hemen her yerinde geçerli koşullar, aramakta olduğumuz yapısal yasaların bulunmasını - böylece 'bilimsel bilgi' ye ulaşılmasını - hemen hemen olanaksız kılar. Çünkü evrenin bütün bölgeleri kaotik ışınımla ve geri kalanın hemen tümü aynı kaotik durumdaki maddeyle doludur. Buna karşın bilim, benim onun amacı olarak görülmesini önerdiğim şeye doğru ilerlemekte tansıksal ölçüde başarılı olmuştur. Bu garip olgunun aşırıya kaçılmadan açıklanamayacağını sanıyorum. Fakat o amaca edimsel olarak ulaşabileceğimize bizi inandıracak yeni nedenleri metafizik gerçekçilikte de başka bir kaynakta da bulamayabilecek durumda olsak bile o garip olgu bizi amacı izlemede yüreklendirebilir.

NOTLAR :

* Karl R. Popper, Objective Knowledge, Oxford, Clarendon Press, 1972 s. 191-205.

** Bu yazı ilk olarak Ratio, vol. i, no. 5, Dec. 1957, s. 24-35'te yayımlanan bir yazının gözden geçirilmiş biçimidir. Galileo ve Kepler'in sonuçlarının Newton kuramıyla düzeltilmesinin kısa bir tartışmasını ilk olarak benim katkımla Simon Moser (ed.) yayımladı: Gesetz und Wirklichkeit, 1949 (özellikle bkz: s. 57), yeniden yayımı: Hans Albert, Theory und Realitat, 1964 (Özellikle bkz: s. 100) Bu yazının bir İngilizce çevirisi bu kitabın Appendix I inde bulunabilir.

(1) 'Berkeley as a Precursor of Mach', *Brit. Journ. Philos. Sc.* 4, 1953, s. 35 (Şimdi benim Conjectures and Refutations'ımda s. 174)

(2) Bu uslama biçimi Thales'te Diels-Kranz, vol. i, s. 456, satır 35); Anaximander (D.K. All, A28); Anaximenes (D.K. A17, bl); Alcmeon (D.K. A5)

(3) Denetlenebilirlik, içerik ve basitlik kuramı ve evrensellik derecesi ve kesin-doğruluk için bkz: benim Logic of Scientific Discovery'min 31-46. kesimleri, 1959 (İlk Almanca basım 1934; dördüncü Alm. Basım, 1971), buralarda bu düşünceler arasındaki sıkı bağlantı açıklanmıştır.

(4) Özselciliği daha tam olarak "Three Views Concerning Human Knowledge" adlı yazımda tartıştım (ve eleştirdim); orada benim daha önceki tartışmalarıma da gönderimde bulunuyorum. (Kesim ii nin son dipnotunda); bkz: Contemporary British Philosophy, iii, edit: H.D. Lewis, 1956, s. 355 not 2. (bu yazı benim Refutations'umun 3. basım 1969 un 3. bölümünü oluşturuyor.

(5) Yine bkz: Newton'un Richard Bentley'e mektupları, 17 Ocak ve özellikle 25 Şubat 1693. Bu mektuptan 'Three Views Concerning Human Knowledge' adlı yazımın (Conjectures and Refutations s. 106) kesim iii ünde söz ettim, orada sorun biraz daha tam olarak tartışılmıştır.

(6) 'Değiştirilmiş Özselcilik' terimini benim The Times Literary supplement, 55, 1956, s. 527'deki 'Three Views Concerning Human Knowledge' yazımın düzelticisi benim 'üçüncü görüş'ümün bir betimlemesi olarak kullanmıştır. Yanlış anlamalardan kaçınmak için, bu terimi kabul edişimin 'en uç gerçeklik' öğretisini kabul etme anlamına gelmediği gibi 'özselci tanımlar' öğretisini kabul edişim anlamına hiç gelmediğini burada söylemek isterim. Open Society, vol. ii, böl. II, kesim ii (özellikle not 42) ve başka yerlerde verdiğim bu öğretinin eleştirisine tam olarak katılıyorum.

(7) Platon'un Formlar ya da Idealar kuramı olarak bu 'onun en önemli işlevlerinden biri duyuların benzerliğini açıklamak...'tır; bkz: 19. ve 20. notlar ve metin. Aristoteles kuramının bu işlevi görmedeki başarısızlığından orada (3. ba. 1957) kes. II deki not 54 te söz edilmiştir.

(8) Kepler'in yasalarından (bkz: Max Brown, Natural Philosophy of Cause and Chance, 1949, s. 129-33) çıkarılabilecek şey, bütün gezegenler için güneş yönündeki ivmenin herhangi bir anda k/r^2 a eşit olduğudur; burada r gezegenle güneş arasında bu andaki uzaklık ve k bütün gezegenler için aynı olan bir değişmezdir. Ancak bu sonucun kendisi de Newton'un kuramıyla biçimsel olarak çatışır (gezegenlerin kitlelerinin birbirine eşit olması, eşit olmamaları durumunda da bunların güneşin kitlesine göre sonsuz küçük olması dışında). Bu olgu burada Not 10 u izleyen metinde Kepler'in üçüncü yasası üzerine söylenenden çıkar. Fakat ayrıca anımsanması gerekir: Kepler'in ve Galileo'nun kuramları Newton'un kuvvet kavramını içermez, bu kavram geleneksel olarak bu çıkarımlara bir çırpıda sokulmuştur; sanki bu ('büyülü') kavram olguların yeni bir yorumunun sonucu değil de olgulardan (yeni Kepler ve Galileo yasalarının betimlediği görüngülerden) tümüyle yeni bir kuramın ışığında doğrudan çıkarılabilirmiş gibi. Ancak güç (hatta yerçekimsel ve eylemsiz kitlenin orantısallığı) kavramı sokulduktan sonradır ki yukardaki ivme formülünü Newton'un kareyle ters orantılı çekim yasasıyla bağlama olanağı doğmuştur (gezegen kitlelerinin savsanabilirliği varsayı-

mıyla).

(9) Bkz: Newton'un Principia, kitap i in kesim ii sinin sonundaki Scholium, s. 55, 1934 bas. (Cajori'nin gözden geçirdiği Motte çevirisi). The System of the World'den alınan beti ve buradaki alıntı bu baskının s. 551 de bulunur.

(10) Örneğin bkz: P. Duhem, The Aim and Structure of Physical Theory, İngilizceye P.P. Wiener, 1954 çevirisi, Böl. II, böl. iv, kes. 4. Duhem Newton'un kendisinin bildiriminde (Principia, Kitap I, önerme lxv, theorem xxv) örtük olarak bulunanı daha belirtik olarak söyler, çünkü Newton, ikiden çok cisimlerin etkileşimi durumunda Kepler'in ilk iki yasasının ancak yaklaşık olarak geçerli olabileceğini ve bunun da ikisini ayrı olarak incelediği çok özel durumlarda olacağını açıkça söyler. Ayrıca aşağıdaki (1) formülü Kitap I, önerme xv in görüşü içinde Kitap I önerme lix den doğrudan çıkar (Kitap III, önerme xv e de bakınız).

(11) Kuvet (bkz: yukarda, s. 98, not 8) ve uzaktan eylem kavramları yeni güçlükler getirir.

(12) A. Einstein, Physichalische Zeitschrift, 10, 1909, s. 817. Bir özdeksel esir kuramının bırakılışının (bu, Maxwell'in esirin doyurucu bir özdeksel modelini yapmadaki başarısızlığında örtük olarak görülür) yukarıdaki (Maxwell'in kuramının Fresnel'in kuramıyla ölçüştürülerek yapılan çözümlemedeki) anlamıyla bir derinlik verdiği söylenebilir. Böylece, Maxwell'in kuramı, Einstein'ın düzenlemesine göre belki de 'derinlik'in başka bir anlamının örneği değildir. Fakat Maxwell'in kendi özgün biçimine göre onun öyle olduğunu sanıyorum.

SEÇME KAYNAKÇA

(yıldız işareti bu kitapta bulunan bir parçayı gösterir)

Popper, Karl R., Logik der Forschung, 1934 (1935); genişletilmiş baskılar 1966, 1969.

The Poverty of historicism (1944-5), 1957, 1960.

* Of Clouds and Clocks, 1965 (bkz: aşağıda 6. böl.)

* 'Naturgesetze und Theoretische Systeme', Gesetze und Wirklichkeit'ta, ed. Simon Moser (1948), 1949. (burada bu cilde Ek olarak çevirisi yapılmıştır.)

'Quantum Mechanics Without the "Observer"', Quantum Theory and Reality'de ed. M. Bunge, 1967.

* 'Epistemology without a Knowin Subject' Logic'te, Methodology and Philosophy of Science, 3, eds. B. van Rootselaar and J. F. Staal, 1968, s. 333-73 (bkz: yukarda böl. 3)

* 'On the Theory of the Objective Mind' Akten des 14. Internationalen Kongresses für Philosophy, Wien, 1968, ı, s. 25-53 (bkz: yukarda böl. 4)

KAYNAKÇA İÇİN NOT:

Burada tartışılan, kuramların, açıkladıkları kabul edilen 'gözlemsel' ve 'görüngüsel' yasayı (örneğin Kepler'in üçüncü yasası) düzeltebilecekleri düşüncesi derslerimde yinelenerek ileri sürülmüştür. Bu derslerden biri bir varsayılmış görüngüsel yasanın düzeltilmesini başlatıyordu (bkz: Poverty of Historicism'de 1957, 1960, s. 134 te sözü geçen 1941 yazısı). Bu derslerden bir başkası Simon Moser'in Gesetz und Wirklichkeit (1948) 1949 da yayımlanmış ve bu kitapta Appendix I de çevirisi verilmiştir. Benim bu düşüncem P. K. Feyerabend'in 'Explanation, Reduction and Empiricism'ine (kendisinin de s. 92 de belirttiği gibi) çıkış noktası olmuştur ve bunun gönderimi (66) bu yazıyadır (ilk Ratio, I, 1957 de yayımlanmıştır) Feyerabend'in gönderimi bu konuyla ilgili değişik yazıların yazarlarının gözünden kaçmış görünüyor.

Soykan, Ömer Naci (1992). "Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri." Felsefe Tartışmaları (12. Kitap): 147-151.

BİR WITTGENSTEIN YORUMU ÜSTÜNE AÇIKLAYICI BİR ELEŞTİRİ

Ömer Naci Soykan

(Bu eleştiri, kendi varlık nedeni olan yazının yazarına ve okuyucusuna duyulan saygıdan ve hemen hemen aynı şey demek olan felsefe sevgisinden kaynaklandı. Onda kimi yerlerde saldırgan bir üslup kullanıldığı belki sanılabilir. Ve isteseydik onları yok edebilirdik. Fakat o vakit, bundan sözü geçen saygı ve sevgi de zarar görürdü. Bunu göze alamazdık.

Bu giriş sözlerinin amacı, iyi niyetli oluşumuzun bilinmesini istememizdir.)

Sayın Gürol Irzık'ın "Wittgenstein ve Carnap: Tractatus'un mantıkçı pozitivizme etkisi" başlıklı, *Felsefe Tartışmaları*'nın 11. kitabında yayınlanan yazısının yalnızca doğrudan Wittgenstein'la, daha doğrusu onun birinci dönemini simgeleyen yapıtı *Tractatus* ile ilgili bölümü burada eleştiriye konu olacaktır ve hep *Tractatus* anlayışı çerçevesi içinde kalınacaktır; Irzık da öyle yaptığı için. Özdeyiş tarzında, olağan dilin sözcükleri ve noktalama işaretleri sanki birer matematiksel işaretmiş gibi kullanılan, adeta hiç çağrışıma izin vermeyen, deyim yerindeyse hep "bu... budur" diyen Almanca yazılmış bir metin üstüne Türkçe tartışacağız. Bu sözler, hem Irzık'ın yanlış anlamalarına hem de ola ki benimkilere özür olarak yorumlanmamalıdır. Belki de tam tersi doğrudur: Böylesi kesinlik, eğer içine nüfuz edilirse, yanlış anlamalardan esirgeyici bir yapı olarak görülebilir. Ancak bu tartışmada hakem, her defasında son kertede Almanca metin olmalıdır, başka dildeki çeviriler daima göz önüne alınsa da; özellikle de yanlış anlamalara bu çeviriler yol açmışsa.

Irzık, "Tractatus'da dil- dünya ilişkisi"ni gösterirken, işe dil yönünden başlıyarak, önce (T4. 001)'in tanıklığında dilin cümlelerin toplamı olduğunu söyledikten sonra, elbette bizim de katıldığımız gibi, bir anlamda genelden özele bir sıralamayla, "cümle" - "temel cümle" - "ad" çözümlemesini yapıyor. Buradan öteki yöne, dünya'ya geçiyor. Amacı dilde bulduğu üçlüyü, aynı biçimde dünyada da bulmak ve sonra iki üçlü-diziyi, aynı genelden özele sırasıyla biri birinin üstüne koyup, her bir dizideki her bir öğeyi ve

dolayısıyla bütünlüğüyle dizileri birbirine tekabül ettirip, söz konusu bağıntıyı gözönüne hem de bir şekil çizerek koymak. (Doğrusu böyle bir matematik-mekanik yaklaşım, her şeyden önce, "pozitivist!"yakıştırmasına maruz kalmış olsa da Wittgenstein'ın düşünmesine, ruhuna ters düşer. -Bu eleştiri değildi; sadece 24 yıldır Wittgenstein'la ilgilenen birinin bir duygu-sezgi ifadesiydi. O yüzden onu ayraç içine aldım.) Irzık'a göre, dünya cephesinde durum şudur: "Bu anlayış doğrultusunda nasıl tümce temel cümlelerden meydana geliyorsa, olgu da olgu bağlamlarından meydana gelir diye düşünebiliriz." Bu sonuca Irzık, şöyle bir (T2) çevirisine dayanarak varıyor: "Olgu ise olgu bağlamlarının varolmasıdır." Doğru bir çeviri olmasa da bu (T2) çevirisinden yine de "olgu, olgu bağlamlarından meydana gelir" sonucunu çıkarmak için her halde "...nın varolması" ile "...dan müteşekkil olma" [1] deyişlerini aynı anlamda görmeyi başarabilmek (!) gerek. Önce buradaki çeviri yanlışını düzeltelim. Bir doğru çeviri şu olabilir: "Ne ki durumdur; o, olgudur, şey-durumlarının varolmasıdır." Ya da şu: "Durum olan ne ise o, olgudur, şey durumlarının varolmasıdır." Burada birbiriyle 'eşdeğer' üç şey söyleniyor: "Durum" = "olgu" = "şey-durumlarının varolması." Oysa Irzık, tanımlama niteliğindeki bu 'eşdeğerlikleri' ayırımlıyamıyor. (Bunun nedeni, Irzık'ın Tractatus'u orijinalinden okumamış olması olabilir. Çünkü bu 'eşdeğerlik', Almanca'nın adeta "küt!" diye vurucu o "ist"lerinin arkasından bıçakla keser gibi ayırıcı virgüllerinin gücünü olanca ağırlığıyla kullanan Tractatus'un kendisinin görülmesiyle ayırımlanabilir.) Böylece sanılmış ki, "şey-durumları" (Irzık'ın deyişiyle: "olgu bağlamları" [2] olgunun yapıcı öğeleri, bileşenleridir; yani örneğin iki şey-durumu bir olgu eder. (DİKKAT: Irzık, burada, "varolma" ("Bestehen") sözcüğünü atlıyor: O, yukarıya aldığım "olgu da olgu bağlamlarından meydana gelir" cümlesinde "varolma"yı hesaba katmamış. Yanılgısının asıl kaynağı burada. Bu noktaya tekrar geleceğiz.) O halde, olguyu yapıcı öğelerine ayırırsak, ilk etapta "şey-durumları" ("olgu bağlamları")na ve bunları da ayırırsak artık ayrılamıyan "töz"lere, yani "nesne"lere varırız (-ki bu, doğru bir ayırımdır; ama ne var ki bir doğru bir yanlışın önüne getirilirse, sonuç doğru çıkmaz.); tıpkı aynı sırayla dilde elde ettiğimiz "cümle", "temel cümle", "ad" gibi. Artık geriye, bu iki dizinin tam tamına biri birini karşılaması kalsın. Hatta bu benzeşmeyi iyice vurgulamak için olacak Irzık, "olgu bağlamı"na "temel olgu" demeyi tercih edecektir. Böylece dilde elde ettiğimiz "cümle", "temel cümle", "ad" üçlüsüne, dünyada "olgu", "temel olgu", "nesne" üçlüsü karşılık olur. Böylece de dil-dünya bağı tamam olur.

Şimdi Irzık'a şunu sormak istiyorum: Tractatus'a göre yanlış nasıl MÜMKÜNdür? Eğer dediği gibi dil ile dünya arasında, yapısal olarak, tamı tamına birebir bir karşılıklılık varsa, nasıl oluyor da ben, dildeki mantığa uygun ve de gerçekliğe ilişkin bir cümle söylediğimde, bir resim yaptığımda, bu yanlış olabiliyor? Örneğin, ben şimdi "Gürol ırzık'ın üç kolu var" dediğimde durum nedir? Elbette gerçekliğe ilişkin (DİKKAT: "dünyaya ilişkin" demiyorum!) olan bu cümle dilin mantığına da uygundur; "Gürol Irzık'ın iki kolu var" cümlesi ne kadar uygunsa. Üstelik, G. I. pekala üç kollu olarak doğmuş olabilirdi. Benim cümlem ne bir totolojidir ne de bir çelişme. Ve o, "saçma", "metafizik", "mistik", "söylenebilir olmayan" da değildir. Öyleyse o, nasıl yanlış olabiliyor? Demiştik ki sorun,

bir bakımdan şu "varolma" ve onun olumsuzu "varolmama" deyişindedir. (Öteki bakımdan, aynı bağlamda: "dünya-gerçeklik" ayırımında. Aşağıya bakınız!) Wittgenstein, "Cümle, şey-durumlarının varolmasını ve varolmamasını tasvir eder" (4.1.) diyor. Bir resim, bir cümle şey-durumlarının varolmasını resmettiği gibi, -ki bu doğru bir resimdir; şey-durumlarının varolmamasını da resmedebilir, -ki bu da yanlış bir resimdir. "Resim, objesini dışardan tasvir eder (kendi bakış açısı ["durduğu-yer" -Ö.N.S.] kendi tasvir biçimidir); bundan dolayı resim objesini doğru veya yanlış tasvir eder." (2. 173). Demek ki, birincisi her iki cümlemiz, kendiliğinden anlaşılırdır ki, objesini, yani G.I.'ı G. I'ın dışından tasvir ediyor; ikincisi "üç kollu" biçimindeki cümlemizin sahip olduğu bakış açısıyla (bakış açısı: cümle resim çekerken kendi durduğu yer) "iki kollu" biçimindeki cümlemizin sahip olduğu bakış açısı birbirinden ayrıdır; herbir bakış açısı herbir resme (cümleye) aittir, resmin tasvir biçimidir. Ve aynı şey-durumu (G.I.'ın kolları) karşısındaki (karşısında, yani nerede? Yalnızca bir tanesi dünyada, diğerlerini aşağıda söyliyeceğiz.) bu bakış açıları pek çok sayıda olabilir, ama yalnız biriyle yapılan resim [cümle] doğrudur. Diğer herbiri, örneğin 'G.I.'ın üç kolu var.", "... beş kolu var.", "... dokuz kolu var." vb. gibi herbiri birer varolmayan şey-durumu resmidir. Şimdi gelelim deminden beri okuyucuyu beklettiğim dünya-gerçeklik ayrımına. Sıkı durulsun! Burada Wittgenstein'ın dehası bizi tepeden tırnağa sarsacak. İşte dünya: "Varolan şey-durumların hepsi, dünyadır (dünya eder -Ö.N.S.)." (2. 04). İşte gerçeklik: "Şey-durumlarının varolmasını pozitif bir olgu diye de adlandırıyoruz, varolmamasını bir negatif olgu diye.") (2.06) Demek ki GERÇEKLİK DÜNYADAN BÜYÜK. (Tıpkı dilin dünyadan büyük olması gibi. Aşağıya bakınız!) Wittgenstein, dünyaya (şey-durumlarının varolması), deyim yerindeyse bir de 'gölge-dünya' (şey-durumlarının varolmaması) ekliyor ve bu ikisine birden 'gerçeklik'("Wirklichkeit") diyor. Buna göre, gerçekliğin bir bölümü olan dünyadaki bir olgu pozitif, gerçekliğin öteki bölümü olan 'gölge-dünya'daki olgu da negatif bir olgudur. Öyleyse resim (cümle) dünyadaki bir olguyu resmetmişse, demek ki resmin dünyaya bakarken durduğu yer (bakış açısı) dünyadadır ve resim doğrudur. Ve siz 'gölge-dünya'dan dünyaya ilişkin bir resim çektiğiniz (bir cümle söylediğiniz) zaman, (Bunu yapabilirsiniz, çünkü diliniz hem dünyada hem de 'gölge' dünyadadır, yani gerçekliktedir.) demek ki bu resmin bakış açısı, dünyada değil, 'gölge' dünyadadır ve resim yanlıştır. Yani, örneğin G. I.'ın iki kolu olması bir pozitif olgusundan söz etmemiz gibi, örneğin G. I.'ın üç kolu olması negatif bir olgusundan da söz etmemiz mümkündür. Böylece birincisi doğru, ikincisi yanlış olan iki resim yaparız. Her iki resim de gerçekliğe ilişkindir; yalnız birincisi aynı zamanda dünya.

Tractatus'da dil ile gerçeklik arasında elbette tam bir karşılıklılık vardır; ama dil ile dünya arasında değil. Wittgenstein, "Gerçeklik, cümle ile karşılaştırılır." (4.05) diyor. Ancak bu karşılıklılık, Irzık'ın yaptığı gibi önce dil, daha doğrusu cümle çözümlenerek (ki bu, doğru bir çözümleme idi), sonra da aynı çözümleme gerçeklik ("dünya"?) yönünden yapılıp (ki bu yanlış idi), en sonunda da iki çözümlemenin birbirine tekabül ettirilmesiyle gösterilemez. Nasıl gösterileceğini söylemeden şunu söyliyeyim: Tractatus'da cümlenin (resmin) anlamının bütün olarak alınmasını dile getiren pekçok ifade vardır:

"Resmin anlamı, onun resmettiği şeydir." (2.221) Öyleyse resmi parçalarsanız, resim yok olur, kuşkusuz anlam da. "Cümle, bir sözcük-bileşimi değildir. - (Nasıl müzik teması seslerin bir bileşimi değilse." (3. 141) Yani, bir müzik temasının notalarını ayrı ayrı çaldığınızda, herbirine bir "tema-cık" denmeyeceği gibi, cümlenin anlamının "parça" (?) larına da "anlam-parçası" denmez. Ve son tanığımız: "Yalnızca cümlenin anlamı vardır; ... "(3.3) Demek ki, dil-gerçeklik bağıntısı, cümle ile şey-durumları arasındaki karşı karşıya olma ilişkisinde görülmelidir. Yani, doğru ve yanlış *tüm* resimlerin (cümlelerin) oluşturduğu dil ile *tüm* varolan ve varolmayan şey-durumlarının oluşturduğu gerçeklik arasında. Bu takdirde kendinizi mantıksal uzamda bulursunuz. ("tüm"leri vurgulu yazmamızı düşünün!) Ama bir ayağınızla olsun, kendinizi fiziksel uzamda da bulmak istiyorsanız, o zaman şöyle diyeceksiniz: Doğru resimlerle şey-durumunun varolması arasında. (Bu son cümle, eğer siz ille de "dil-dünya" ilişkisinden söz etmek istiyorsanız, sizin için bir anahtar olabilir. Ama o zaman sizin "dil" dediğiniz şeyde hiçbir yanlış cümle olmamalıdır.) Buna göre, "iki kollu G. I." ve "üç kollu G.I." resimlerinin her ikisi de mantıksal uzamdaki birer şey-durumu resmidir: Biri doğru, diğeri yanlış; biri varolan diğeri varolmayan şey-durumu resmi. (Burada, sadet harici bir şey söylemekten kendimi alıkoyamıyorum: Wittgenstein olsa, şimdi belki şöyle derdi: "Üç kollu Gürol Irzık" da mantıksal uzamda olduğu için sevgili Gürol Irzık -Allah korudu ya da mantık mı (?)- üç kollu olarak da doğabilirdi!)

Son bir iki nokta daha: Sayın Irzık, (4.462)'ye dayanarak (?) totoloji ile çelişmenin dünyanın sınırına ilişkin olduğunu söylerken, buna neden olarak totolojinin hiçbir olguyu dışarda bırakmadığını, çelişmenin ise bütün olguları dışarda bıraktığını öne sürüyor. Ötekilere rahmet okutacak bir fahiş yanlış anlama örneği daha! Her şeyden önce, Wittgenstein, elbette başka yerlerde kullanmakla birlikte burada "dünyanın sınırı" diye İngilizce de dahil olmak üzere herhangi bir dile öyle çevrilebilecek bir deyim kullanmıyor. Sonracığıma, "hiçbir olguyu dışarda bırakmamak" ve bütün olguları dışarda bırakmak" ne demek oluyor? Irzık, "dışarda bırakma" sözünü nereden çıkarıyor? İyisi mi biz bu (4.462)'yi tümüyle çevirelim: "Totoloji ve çelişme gerçeklik resimleri değildir. Onlar, hiçbir-olanaklı şey-durumu tasvir etmez. Çünkü ilki *herbir* olanaklı şey-durumuna izin verir, ikincisi *hiçbir*. Totolojide dünya ile uygun olmanın koşulları -tasvirsel ilişkiler- birbiri ardına ortadan kalkarlar, öyle ki totoloji gerçekliğe ait hiçbir tasvirsel ilişki içinde bulunmaz." Görüldüğü gibi, daha doğrusu görülmediği gibi burada hiçbir "dışarda bırakma" deyimi yoktur; Irzık'ın referans verdiği Aruoba çevirisinde de. Sanırım bu talihsiz deyim, Türkçesi "izin vermek", "cevaz vermek" demek olan, metindeki almanca "zulassen" sözcüğü karşılığı olarak, belki yine bir çeviri azizliği sonucu kullanılmış. Her ne ise! Ama bu doğru bir anlama olamaz. Çünkü "dışarda bırakmaz" demek, "içine alır", "içerir" demektir. Buna göre herbir totoloji, herbir şey-durumunu (isterseniz "olguyu" deyin) içerir demektir ki olacak şey değil! (Irzık'ın mantığa yeni başlayan, kendisinin bir öğrencisi bile eminim bunu bilir. Anlaşılan Irzık, "olgu" ile "olanaklı olgu"yu birbirine karıştırmış.) Totolojinin bir şey-durumunu içermesi (?), örneğin "yağmur yağıyor veya yağmı-

yor" totolojisinin "yağmur yağıyor" -şey durumu resmi- anlamına gelmesi demek olurdu(?!). Oysa, Wittgenstein'ın burada "izin vermek" ve "-vermemek"ten kastettiği sanırım şudur: "Mantığın cümleleri totolojilerdir." (6.1). Bunlar hiçbir olguyu içermezler (ya da onlar için "olguyu dışarda bırakmaz" (ne demekse!) denemez), hiçbir resim değildirler; hiçbir anlamları yoktur. Demek ki, onlar hiçbir şey söylemezler (6.11) ve hatta onlar cümle bile değildirler (çünkü cümle ile resim aynı şeydi); bu nedenle onlara Wittgenstein başka bir ad koyar: "görünüşte-cümleler" (6.2). FAKAT bu "görünüşte-cümleler", şey-durumları (olgular) hakkında bir şey dememizi, onların resimlerini yapmamızı MÜMKÜN kılarlar; buna izin, cevaz verirler. Örneğin, "yağmur yağıyor" (olgu resmi) dememe ve "yağmur yağmıyor" (olgunun varolmamasının resmi) dememe (bu resimleri yapmama) izin varsa, bunu "yağmur yağıyor veya yağmıyor" totolojisine borçluyum; ama çelişme bana hiç resim yapma izni vermez. Şu bana bir resim yapma izni vermez: "yağmur yağıyor ve yağmıyor."

(Bu eleştiri, başta da söylediğim gibi, sayın Irzık'ın çalışmasını ciddiye aldığımın bir ifadesidir, tüm sert çıkışlarına rağmen, hatta onlardan dolayı da. -Onun amacına hizmet edecek olmasını dilerdim.-)

NOTLAR:

(1) Irzık'ın "Olgu ise olgu bağlamlarının varolmasıdır" (T2) çevirisindeki "varolma"nın metindeki İngilizce karşılığı "Bestehen"dir. Ancak bu adın fiil biçimi olan "bestehen", "aus" ile kullanıldığında "tekküp etme", "müteşekkil olma" gibi ve "in" ile kullanıldığında "bir şeyden ibaret olma" gibi anlamlara gelir. Sanırım bu tarz anlama, Irzık'ın eleştirdiğimiz "meydana gelme" anlamasının kaynağı olabilir. Oysa, bu anlamalar sözü geçen ad sözcüğü için geçerli olamaz. Çünkü burada fiil tek başına ("aus" veya "in" olmaksızın) alınarak bunun ad biçimi (das Bestehen) kullanılmıştır. Ve fiilin bu biçimiyle anlamı da yalnızca "var olmak, mevcut olmak"tır.

("Das Bestehen" ve "das Nichtbestehen" karşılığı olarak, "varolma" ve "varolmama" yerine, başka yanlış çağrışımlara (örneğin, "varlık-yokluk") izin vermemek için belki de "mevcut olma" ve "na-mevcut olma" denebilirdi. Zaten bu ayrımı belli etmek için örneğin "olgunun varlığı" "-yokluğu" değil de "-varolması", "-varolmaması" diyoruz.)

(2) Bu bağlamda Tractatus'da şu deyişleri buluruz: 1. Fall; 2. Tatsache; 3. Sachverhalt; 4. Sachlage. Bunlar, birbiriyle yaklaşık eş anlamdadırlar. Biz birinciye "durum", ikinciye "olgu", üçüncü ve dördüncünün her ikisine de "şey-durumu" demeyi tercih ediyoruz. Eğer siz 2'ye "olgu", 3'e de yalnızca "olgu" diyecekseniz, bir sorun çıkmaz. Ama hem 2'ye "olgu" diyeceksiniz hem 3'e "olgu"lu bir şey örneğin "olgu bağlamı" derseniz, o zaman sanki 2, 3'lerden meydana gelirmiş gibi bir yanlış anlamaya neden olabilirsiniz. Eğer 3'de ve 4'de "bağlam"dan vazgeçmek istemiyorsanız, o zaman "şey-bağlamı" ya da bizim gibi "şey-durumu" demelisiniz. Üstelik bu "durum", hem 3.nün "-verhalt"ını hem 4.nün "-lage"sini gayet iyi karşılıyor.

ARDA DENKEL
Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları

DOĞAN ÖZLEM
Kültür Felsefesi

CEMAL YILDIRIM
Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri

ERKUT SEZGİN
Descartes'ın Kuşkusu ve Oyunun Kuralları

PROF. DR. VECDİ ARAL
Mutluluk ve Sanat

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Locke'u Yeniden Ele Almak

YAMAN ÖRS
Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar

Z. DENİZ KANIT
A. J. Ayer'ın Geleneksel Bilgi Teorisini 'Doğruluk Ölçütü' Açısından Değerlendirişine Genel Bir Bakış

ABDULLAH KAYGI
"E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" Üzerine

HARUN TEPE
Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu

ERHUN KULA
Nükleer Artık İstifinin Moral Felsefesi

PAUL K. FEYERABEND
Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur

KARL R. POPPER
Bilimin Amacı

ÖMER NACİ SOYKAN
Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri

Fiyatı: 20.000 TL. (KDV dahil)