FELSEFE TARTIŞMALARI

13. KİTAP



panorama

(1993). "Sunuş." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 3-4.

SUNUŞ

Bu sayımızda, 11. sayıda "Okuma Kavramı Üzerine Bir Deneme" adlı yazısının çevirisini sunduğumuz Simone Weil'in *Leçons de Philosophie* (Felsefe Dersleri) adlı kitabından bir bölümün çevirisini ve bu kitapla ilgili iki inceleme yazısı bulacaksınız. İçerdiği felsefi görüşler kadar yazarının kişiliği ve yazılış koşulları bakımından da büyük özellikler taşıyan bu kitabın, okuyucularımızın ilgisini çekeceğinden kuşku duymuyoruz.

Gerçekten, 34 yıllık (1909-1943) kısa ömrü boyunca, bir yandan Yunanca, Latince ve Sanskritçeyle birlikte bir çok batı dili de öğrenip, dinler, bilim, matematik ve edebiyat üzerine yazılar yazarken bir yandan da İspanya'da Franko'ya karşı çarpışan, yeri geldiğinde her şeyi bir yana bırakıp tarım işçiliğine girişen, kendisi de bir Yahudi olduğuna göre Nazilerin eziyet ettikleri Yahudilerin acılarını paylaşması gerektiğini düşünerek, sürgünde bulunduğu Londra'daki bir hastanede açlıktan ölmeyi seçen, kısaca, düşünceleriyle davranışları arasında gerçekleştirdiği usa sığmaz uyumla yirminci yüzyılda bir Sokrates yaşamı sürdürmüş olan bir düşünürün yaşam öyküsüne ilgisiz kalınamaz. Fakat *Felsefe Dersleri*'nin yazılışının öyküsü de, ilginçlik bakımından yazarının yaşamöyküsünden geri kalmıyor.

Simone Weil fırtınalı yaşamının olayları arasında, 1933-1934 ders yılında Fransa'da bir kız lisesinde felsefe öğretmenliği yapma olanağı da bulmuş. İşte yazarın felsefeyle doğrudan ilgili iki yapıtından en önemlisi olan *Felsefe Dersleri* onun bu lisede verdiği derslerin kitap biçiminde ortaya konmasından doğmuştur. Bir düşünce bombası olarak nitelenebilecek yoğunlukta bir felsefi içerik taşıyan bir kitabın, bir lisede, yirmi beş yaşında bir öğretmenin söylediklerinden on yedi yaşında bir öğrencinin, Anne Raymond-Guerihaut'nun, tuttuğu notların düzenlenişiyle ortaya çıkması da ancak Simone Weil'in yaşamında rastlanabilecek olağanüstülüklerden biri olarak nitelenebilir.

Bu göz kamaştırıcı felsefe olayının öyküsünü burada bitirmek ve okuyucularımızı, böyle bir öğretmenle böyle bir öğrencinin bizde de aynı sınıfta buluşacağı günlerin hayalleriyle baş başa bırakmak isterdik. Ancak, liselerimizde okutulmakta olan sözde felsefe kitabına şöyle bir göz atmak, bu konuda hayallere kapılmaktan kendimizi kurtarmak zorunda olduğumuzu bize çok sert biçimde anlatmaya yetti. Felsefeyle ilgili bir düşünce kırıntısı bulabilmek için sayfaları arasında uzun araştırmalara girmek gereği duyulan bu kitap, ancak, "bir zamanlar cihana hükmeden atalarımız felsefeyi de herkesten iyi bilirlerdi" türünden bir düşüncenin ürünü olabilir. İçinde sıkışıp kaldığımız bilgisizlik ve kültürsüzlük çemberini kırabilmek için her şeyden önce okullarımızı böyle kitaplardan kurtarmanın yollarını aramak zorundayız.

* * *

Felsefe konularıyla ilgili bir yazı yarışmasının düşünce yaşamımıza yeni bir canlılık getirebileceğini düşünerek böyle bir yarışma düzenlemeye karar verdik. Yarışma koşullarını bu sayının son sayfasında açıklıyoruz. Yarışmaya katılacak olan yazar ve okuyucularımızdan dergimizin gelenekselleşmiş düzeyliliğine uygun çok ilginç yazılar geleceğini umuyor ve heyecanla bekliyoruz.

Düzeltme:

12. Kitabımızda, Abdullah Kaygı'nın *"Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini Üzerine"* başlıklı yazısında (12. Kitabın 93. sayfası, 2. paragrafta) dizgi sırasında bazı sözcükler atlanmıştır. Eksik basılan cümleyi, atlanan yerleri büyük harflerle vererek, yayımlıyoruz:

"Ziya Gökalp'in, düşüncelerini dile getirirken, temsilcisi olduğu Emile Durkheim ve onun da etkilendiği E. Boutroux'yu kaynak GÖSTERİRKEN, TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN E. BOUTROUX'YU KAYNAK göstermediği (s. 168) söylenmekte, Mengüşoğlu üstü kapalı bir şekilde hırsızlıkla suçlanmaktadır."

Weil, Simone (1993). "Özdekçi Görüş Açısı." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 7-30.

ÖZDEKÇİ GÖRÜŞ AÇISI*

Simone Weil
Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu

Bizde aşağılık olan aşağıya gitsin ki
üstün olan yükselebilsin.
Simone Weil
(La Pesanteur et la Grâce)

RUHBİLİMDE YÖNTEM

I. DÜŞÜNCENİN BAŞKALARINDA KENDİNİ GÖSTERMESİNİN İNCELENMESİ (nesnel ruhbilim)

Eylemler: tepke (dışardan bir bakış açısına göre her şey tepkeler düzeyindedir.), görenek, alışkı, istençli eylemler.

II. KENDİNİN İNCELENMESİ (İÇEBAKIŞ)

A) İçebakış (introspection) öteki ruhbilimsel durumlarla bağdaşmayan özel bir ruhbilimsel durumdur.

1) Dünya üzerine düşünme (gökbilimi, fizik) ile ve kuramsal kurgu (matematiksel uslama) ile.

2. Eylemle, en azından istençli eylemle, çünkü kimi düzeneksel eylemler kendini gözlemeyi dışlamaz. Fakat dikkat isteyen eylemler (spor, sanat, iş) içgözlemle bağdaşmaz. Örneğin Corneille'in kahramanlarının istençli eylemleri içgözlemle bağdaşmaz: eğer Rodrigue babasının nasıl hakarete uğradığını öğrendikten sonra kendi ruhsal durumunu çözümleseydi, orada umutsuzluk dışında bir şey görmez ve hiç bir şey yapmazdı.

3) Çok güçlü bir coşkuyla.

Örnekler: Racine'in Phédre'inde ilk görüşte sevi, korku, derin sevinç, kızgınlık v.b.

Özetlersek düşünce, eylem, coşku kendini incelemeyi dışlar. Yaşamda ne zaman edimsel olarak bir şeyle uğraşılsa ya da yoğun bir şeye uğranmış olsa, kendi üzerinde düşünülemez.

Sonuç: Hemen her şey kendini-gözlemenin dışında kaldığına göre, içgözlemden genel sonuçlar çıkarılamaz. İçgözlemin, büyük bölümüyle, insan düşüncesinde edilgin

*Simone Weil'in *Leçons de Philosophie*, Plon, 1989 adlı kitabından çevrilmiştir (s. 15-56).

olanın saptanmasıyla sonuçlanması şaşırtıcı değildir (örneğin Amiel). Doğrudan doğruya kendini-gözleme olgusu yüzünden insan değişir; ve bizde en değerli olanı işlevinden alıkoyduğuna göre değişme kötüdür.

B) *Şimdi içgözlemi sınırladığımıza göre onu kendisi olarak inceleyelim.*

Demek ki yalnızca ruh durumları, yeğin coşkuları dışarda bıraktıkları ölçüde, içgözlem konusu olabilir.

Bir deney, son sınırına kadar götürülen ve şimdiye uygulanan bir içebakışın kendi nesnesini yok ettiğini gösterecektir: öyle ki, insan kendini şimdiki anda gözlemlemeye çalışırken kendinde yalnızca kendini gözlemleme durumunu bulacaktır. Demek ki içgözlem ancak geçmiş zihin durumlarıyla ilgili olarak çalışabilir ve bu onun nesnel gücünü yok eder, çünkü geçmiş yaşamın belirli bir anındaki zihin durumu konusunda insan yanılabilir (örneğin birisi için büyük sevgi duyulduğu sırada ilk izlenimin bunun tam karşıtı olduğu unutulabilir). Geçmiş coşkular eylemlere dönüşmüş değillerse artık yokturlar.

İçgözlemin nesnesinin kendisi yok olur.

Ruhbilimde kullanılan iki yöntemi inceledikten sonra görüyoruz ki:

1) Başka kimseleri incelediğimizde onların eylemlerinin doğasını belirleyemiyoruz.

2) Eğer kendi düşüncemizi kendimize yöneltmek istersek yalnızca kendi düşüncemizi görüyoruz.

Hangi çözüm kabul edilecek?

Filozoflar bir çok çözüm buldular. Şunu saptayalım:

1) Davranış ruhbilimi ya da davranışçılık (Watson): her şey basit bir tepke düzeyine indirgenmiştir. Bu çözüm şunu söylemeye varır: ruhu bulamayız, o yoktur.

2) Sezgi ruhbilimi (Bergson): eğer kendi zihin durumlarımızı bir düşünce nesnesi yapamıyorsak, eğer bizde orada hiç bir şeyin bulunmadığı duygusu varsa, bunun nedeni anlığın bu amaç için uygun olmayışıdır. Sezgiden yararlanmak gerekir. Anlığın bir toplumsal ve kılgısal amacı vardır, fakat o kendi doğamızın derinlerine inmemizi sağlayamaz. Düşünceleri yakalayabilmek için anlıktan kurtulmak gerekir.

İlk çözümde ruha yer verilmez, ikincisindeyse ruhun incelenebilmesi için anlık dışarda bırakılır. Bu filozoflardan birincisi için zihin durumları yok, yalnızca beden durumları vardır. Bergson için zihin durumlarını bilmek gerekmez, gerekli olan onları yaşamaktır. Bu iki kuram birbirinin bağlılaşığıdır (correlatif). Bunların ikisi de karşılaşılan çelişkinin terimlerinden birini ortadan kaldırır: birincisi ruhbilimsel değildir. İkincisi bilimsel değildir.

Kendimize yeniden soralım: Hangi çözümü kabul edeceğiz?

Düşüncenin bilimsel bir kuramını değil, bir çözümleme yapmaya çalışacağız. Ne de olsa düşüncenin bilimsel bir kuramı olanaksızdır, çünkü düşünce bir aracı işlevi görür ve o ancak çalıştığı zaman vardır; daha önce de gördüğümüz gibi, onu gözlemlemek istedi-

ğimiz zaman o orada değildir.

Bir yandan elimizde dış dünya (fiziksel dünya) var; öte yandan tam da incelememiz gereken "ben" (moi) var.

Dünya ile "ben" arasındaki bağıntılar:

Tam olarak içsel olan hiç bir şey bulamıyoruz: örneğin matematiksel uslamada tasarımlara gereksememiz var; öte yandan neşe ve hüznün bedensel koşullara bağlılığı açıktır.

Buna karşı, *salt dışsal olan* bir şey de yoktur: örneğin renklerin ürettiği duyumlar kişiden kişiye değişir; izlenimler özneldir, her birimizin dünya üzerine kendi görüşü vardır.

Dış dünyanın gerçekten varolduğu varsayımını koyacağız ve ruh üzerinde bedenin etkisini incelemekten başlayacağız.

CİSİMLERİN İNCELENMESİ: TEPKE

Demek ki beden bize tepkeler (reflexes) yani bilinen uyaranların ürettiği tepkiler (reactions) verir.

A) Birinciler doğuştan tepkelerdir (bütün normal insanlarda ortak olan tepkeler).

Örnekler: Hazım sularının salgılanması, birisi vurduğu zaman bacakların devinmesi.

Tepkilerle uyarımlar arasındaki ilişkiyi incelersek, uyarımların sayısının sınırsız oluşuna karşın tepkilerinkinin sınırlı olduğunu görürüz. Örneğin salya bezleri, besin ne olursa olsun her zaman salya salgılar. Sanki besinlerin sınırsız değişiklikleri içinde besinin genel özniteliğini seçiyormuş gibi. Daha ilginç başka tepkeler de var: salya bezleri besinin görünmesiyle birlikte salgıya geçer, oysa aynı besinin görünüşü hiç bir zaman aynı değildir. (renk, kılık değişikliği)

Demek ki *tepkilerimizle uyarımları genelleştiririz.* Her uyarıma göre değişik bir tepki olsaydı, her tepki bütün yaşam boyunca yalnızca bir kez ortaya çıkardı, o zaman da yaşam olanaksız olurdu.

Yani *beden, henüz ortada düşünce yokken nesneleri sınıflandırmış oluyor.* (Örnek: yumurtadan yeni çıkan piliç, gagasıyla, alınacak ve alınmayacak şeyler arasında bir ayırma yapar.)

Böylece, tam da bir bedenimizin bulunuşu olgusu yüzünden, dünya bu beden için düzenlenmiştir: dünya bedenin tepkilerine bağlı olarak düzene sokulmuştur.

Fakat tepkeler yalnızca doğuştan olanlar değildir, çünkü öyle olsaydı tepkelerin incelenmesi sınırlı olur ve onlar ruhbilimin bir bölümü olmazdı.

B) *Kazanılmış* ya da *koşullu* tepkeler de vardır.

Örnekler:

a) Pavlov'un deneyi: Pavlov köpeğe bir parça et verdi; köpek doğal olarak salya salgı-

ladı; ardından köpeğe et parçasını bir çok kez kırmızı bir tepsi içinde verdi, köpek salgılamayı sürdürdü; en sonunda köpeğe yalnızca kırmızı tepsiyi gösterdi; Pavlov köpeğin salya salgıladığını gördü. Bunun gösterdiğine göre, ilgili eşzamanlılığa bağlı olarak, herhangi bir uyarımla belirli bir tepki üretilebilmektedir. Hayvan eğitimi, hayvanların, idelerin çağrışımı yoluyla, koşullu tepkeler kazanmalarından oluşur.

b) Bizim kendimizin de kolayca anımsayacağımız gibi, örneğin eğer bir yerde bir acı çekmişsek oraya her gidişimizde gerçek bir acı duyarız.

c) Kazanılmış tepkelerden başka bir örnek: bir tahta iskemleyle kadife kaplı bir koltuk bizde aynı tepkesel eylemi başlatır: oturmaya hazırlanırız. Oysa kadife kaplı bir koltuk, aynı kumaşla örtülü bir masaya, bir tahta iskemleye benzediğinden daha çok benzer. Yani burada yargıyı veren gözümüz değildir.

Her gördüğümüz şey, duyulamaz türden de olsa, bir devimtaslağına yöneltir (bir iskemle oturmaya, bir merdiven tırmanmaya v.b.).

Demek ki bedenlerimiz üzerinde etkili olan şeyler, bir bütün olarak nesnelerdir, onların tikel görüntüleri değil. (Merdivenler tahtadan ya da taştan, halı kaplı ya da çıplak v.b. olabilir, her şeyden önce anlattıkları merdiven idesidir). Şu anda söylediklerimiz çok önemli bir şeyle -biçimler kuramıyla- ilgilidir. Alman ruhbilimcileri bu konuda ilginç deneyler yapmışlardır ve bunlar bedenin tikel şeyleri değil bağıntıları kavradığını göstermiştir. Oysa izlenimleri bağıntıların yaptığı ve izlenimleri bir bütün olarak nesnelerin yaptığı söylendiğinde bu iki düşünce birbirine çok yakındır. Örneğin birisi masaya bir dizi vuruşlar yapsa vuruşlar sayılmadan dizi yinelenebilir.

Bu durumlara düşünce girmez; bağıntıları kavrayan bedendir.

Tepkenin bu incelenmesinden çıkan sonuç:

Doğuştan ve kazanılmış tepkeler dünyadaki şeyler arasında sınıflandırma yaparlar.

Beden üzerinde izlenimler yapan şeyler bir bütün olarak nesneler ve bağıntılardır.

Böylece, düşünceyi üreteceğimiz zaman, o önceden düzenlenmiş bir evrende doğacaktır.

(Krş. Bergson: "Genellik kavramı, temelde, bizim değişik durumlarda aynı biçimde davranma bilincimizdir.")

Şimdi de tepkelerin insan yaşamındaki işlevlerinin kapsamını araştıracağız; kuşkusuz bu çok geniştir. Eğitim büyük bölümüyle çocuklara koşullu tepkeler sağlamayı içerir. Bizdeki bütün törel kavramların koşullu tepkeden başka bir şey olup olmadığı sorusunun da ortaya çıkacağını şimdiden düşünebiliyoruz (ödül ve ceza kavramları).

Şimdi artık bütün incelememizin bir genel tasarımını yapabiliriz.

I- Bedenin işlevi: 1. eylemde, 2. duyguda, 3. düşüncede.

II- Zihnin işlevi: 1. düşüncede, 2. duyguda, 3. eylemde.

Kendi kendimize şunları soracağız: her şeyi bedene bağlı olarak açıklayabilir miyiz, her şeyi zihne bağlı olarak açıklayabilir miyiz? Yoksa bunların ikisini de almamız mı ge-

rekir? Bu sorun gerçekten önemlidir, çünkü ahlâkın, yani bizi yöneten ve yönlendiren şeyin, şu üç durumda aynı biçimde görülmemesi gerekir:

Özdekçiler için ahlâk yalnızca bir yönetme sorunudur.

İdealistler için ahlâk ilkeler düzeyinde kalır; böylece o değerleri olmayan bir şeye dönüşür.

İkiciler için ahlâk özdeği zihnin denetimi altına koymaktır.

BEDENİN İNCELENMESİ: İÇGÜDÜ

Yaşayan varlıklarda gözlemlenen tepkiler arasında çok basit olanlar vardır. Bunlara tepkeler denir (bunları daha önce gördük), bir de daha karmaşık olanlar vardır ki bunlara içgüdüler diyoruz. İçgüdülerin tepkelerden gerçekten farklı olup olmadığını araştırmamız gerekir. Bu soru bizi bütün bir içgüdü kuramı yapmaya götürür.

Darwin'e (XIX. yüzyıl sonları İngiliz bilgini) göre içgüdü kuramı. *Evrim* kuramından, önce Lamarck söz etmişti, fakat kuram genellikle Darwin'e bağlanır. Bu kuram tartışmalara neden oldu (insanlar dinsel nedenlerle ona karşı çıkıyorlardı). On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Devrimciler (Lamarck ve Geoffroy Saint-Hilaire) ve değişmezciler (Cuvier) arasında uzun süren tartışmalar geçti. Evrimciler kazandı. Fakat evrimin ilkeleri nelerdir? Lamarck'a göre en önemlileri iki ilkedir:

a) Kendini çevreye uydurma çabası.

b) Atalarca kazanılan özniteliklerin kalıtımı.

a) Kendini çevreye uydurma çabası öz-koruma içgüdüsüne dayanır; böylece, temel içgüdülerden biri bir neden olarak tanımlanmış oldu. Fakat içgüdünün kendisi nasıl açıklanacak?

İçgüdüler bir düzenekten (mecanique) farklı şeyler midir? Lamarck'a göre evet. Çünkü yalnızca düzeneksel olsaydı bir hayvan kendi yok oluşuna da yönelebilirdi. İçgüdünün bilinçli düşünceden gelmediğini de kabul ediyoruz. Burada Fabre'ın böcekler üzerinde yaptığı incelemelere bakıyoruz: örneğin yabanarısı tırtılı sinir merkezinden soktuğu zaman bu eylemin yabanarısında bulunabilecek bilgiden daha çoğunu gerektirdiği açıktır.

b) Denebilir ki bu türden bir eylem kalıtımla kazanılmıştır. Fakat bu tür bir kuram bilimsel gibi görünmüyor: çok yetenekli bir matematikçinin çocuklarının matematikçi olması zorunlu değildir.

Böylece: a ilkesi bir yöntem sorunu çıkarıyor.

b ilkesi de bir olgu sorunu çıkarıyor.

Bu kuramlar, değişik nedenlerle, az bilimseldir.

Bergson'un kuramı: Bergson, yaşama, düzenekçi ya da erekçi olmak üzere, iki bakış biçiminin açıklamasını veriyor. Fakat Bergson'a göre bu açıklamaların ikisi de uygun değildir, çünkü bunlar yaşama içinden değil dışardan bakarlar. Ölçüştürmelerden yararla-

nıyor: elle çizilen AB eğrisi, bir el biçimini alan eğe talaşları: Bergson'un *Évolution Créatrice*'inde yaşam atılımı (élan vitale). Bu örneklerin ikisinde de düzenekçi ile erekçi nesneyi içinden görmezler. Yaşamda da böyledir: içinden bakıldığında bir "devim", bir "yaşam atılımı" görülür - bu, içgüdülerdeki yetkinliğin kaynağıdır. Darwin ateşli bir usçuydu; o başka şey aradı.

Bir hayvan duruma uymasaydı ölürdü; ölü bir hayvan da artık hayvan değildir. Demek ki Darwin duruma uymanın hayvan olmanın bir bölümü olduğunu düşünüyordu. Böylece, sorun yalnızca başarılı bir uyumun nasıl gerçekleşeceğidir.

Duruma uyamamış olan hayvanların yok olmasındaki temel kavram usçu bir araştırma yönteminin başlangıcıdır (bu kavram daha eskilerde de görülmüştür). Fakat Darwin başka bir kavram getirdi: varolma yarışı (duruma uyma derecesi başkalarının duruma uyma derecelerine bağlıdır). Böylece, varolma yarışı yüzünden, yalnızca duruma uyamayanlar değil, daha az uyabilenler de elenmiştir. En iyi uyan hayvan çocuk bırakmıştır; yaşamda kalan çocuklar duruma en iyi uyanlardır ve bunlar babalarından daha iyi uymuşlardır. Demek ki konuya yalnızca görünüşler açısından bakarsak düzeneksel bir ilerleme vardır ve bu, ilerleme yönünde gitmeyen her şeyin acımasızca elenmesi olgusunun bir sonucudur. Doğal olarak yok olan varlıkların oranı çok yüksektir; demek ki geride kalanların duruma uymalarındaki yetkinlik derecesi çok yüksektir. Yalnızca içgüdüsü yani yetkinliğe ulaşma içgüdüsü olan varlıklar yaşamda kalır.

Böylece: 1) Kendiliğinden çeşitlenme; 2) yaşam kavgası; 3) doğal ayıklanma.

İçgüdüyü incelerken beden yapısı ve içgüdü arasındaki bağıntıyı hesaba katmamız gerekir. "Organizmanın nerede son bulup içgüdünün nerede başladığını söyleyecek durumda değiliz" (Bergson).

Örnekler: yumurtayı kıran piliç, yuvayı yapan kuş. Çok zaman içgüdüyü beden yapısından ayırmak güçtür. Kuşun durumunda, sindirim olgusu ve yuva yapma arasında, yani tümüyle organik olan bir işlevle içgüdü arasında, bir dizi ara olgular vardır. Bunlar arasında hiç bir durumda açık bir ayrılık yoktur.

Örnek olarak kuşun uçuşunu alalım. Bu organik bir işlev midir yoksa içgüdü müdür?

Bunun gibi, bir atın kulağının seğirmesiyle onun dörtnala kalkması arasında yalnızca bir derece ayrımı vardır. At tehlikeden kaçtığında bunu içgüdüyle yaptığı söylenir, kulağını titrettiğinde bunun organik yoldan geldiği söylenir. "İsteğe göre, içgüdünün kendi kullanacağı araçları düzenlediği (organize ettiği) de, düzenlemenin organı belirleyen içgüdüye uzandığı da söylenebilir" (Bergson).

(Bu konuda Bergson'un görüşü: o olaya birinci yönden bakmayı yeğlerdi, çünkü onun için organizma ve içgüdü yaşam-gücünün iki görüntüsüdür fakat içgüdü bir devim, organizma ise bir şeydir.)

İçgüdü bir tek şeyle sınırlı bilgi görüntüsü verir (yabanarısı durumunda sinir merkezi, balarısı durumunda altıgen özelliği). Böylece içgüdü bilgi olamaz, çünkü bilgi doğası gereği olarak genel bir şeydir.

Özetlersek: Darwin'cilikte özsel olan şey onun içgüdüyü beden yapısına, beden yapısını da çevrenin dolaylı ya da dolaysız etkisine bağlamasıdır. Dolaysız etki kendiliğinden çeşitlenmeler yoluyla oluşmuştur, dolaylı etkiyi de, kabaca doğal çevre, incelikli olarak da canlı çevre oluşturmuştur. O, insanların bilinçli olarak ayıklama yapması gibi doğanın da körükörüne ayıklama yaptığını düşünür.

Hangi çözümü kabul edeceğiz? Bu incelememizde biz de içgüdüyü tepkeye indirgeyeceğiz.

Şimdi de tepkeyle içgüdünün (yani bedenin) insan yaşamındaki yerini araştıralım. Önce kendi tasarımızı izleyeceğiz:

BEDENİN EYLEMLERDEKİ İŞLEVİ

Koşullu tepkelerin yaşamımızdaki payı büyüktür (görenekler, aile gelenekleri, hatta bir ürünün markası gibi önemsiz şeylerde bile)- kendi kendine şu sorulabilir: yalan kavramı türünden temel kavramlar tepke değil midir? Her sözcük herkes için koşullu tepkedir.

Çalışma koşullu tepkeye dayanır, örneğin bir duvarcının dikkatini bitirilememiş bir duvar, bir piyanistinkini piyano çeker. Öte yandan, toplumun koşullu tepke yaratmak için bir çok araçları vardır: sanlar, orunlar, madalyalar.

Özetlersek: dışardan bakıldığında bu türden bir eylemin içgüdüden başka bir şey olduğunu söylemek olanaksızdır.

Öykünme içgüdüsü de insan eylemlerinde önemli bir etkendir.

BEDENİN (TEPKE VE İÇGÜDÜLER) DUYGUDAKİ PAYI

I. Duyguları üretme ve yeniden üretme düzeneği.

A) *Yavru içgüdüsü ve ana içgüdüsü.*

Anayla çocuğu arasında, doğmadan önce, çocukluk süresince, ve sonra da yaşam boyunca güçlü bir dayanışma vardır.

Denebilir ki başlangıçtaki tepke, daha sonrakiyse koşullu tepkedir (çocuk için olduğu gibi ana için de). Önce fizyolojiktir: emme gereksemesi, süt verme gereksemesi. Aile bağlarını anne kurmaktadır.

Böylece aile bağıntılarını koşullu tepkeyle açıklamak kolaydır.

B) *Cinsel içgüdü.*

Bu daha karmaşıktır. Sorunu Freud incelemiştir.

1) Genel olarak içgüdü: büyüme çağıyla gelen huy değişmesi (Krş. Byron'un Don Juan'ı) bunun bedensel değişmeye bağlı olduğunu gösteriyor; yeniyetmelik bütün duyguları duyma isteğinin ortaya çıktığı zamandır: sevi, dostluk, duygusal yakınlık; bu sırada aile duyguları başlamıştır; hatta kimi kez yeğin bir tepki kurulmuştur (tiksinme); bu aşı-

labilirse, bunalım geçince bağıntı yeniden kurulur; olmazsa kopma gelir.

Bir "bunalım" da yaşlılıkla gelir; gençliğin cömertliği yaşlılıkta yok olur.

Demek ki duygularla fizyolojik olgular arasında bir bağıntı vardır. Denebilir ki, çocuklukta bir canlının yaşamsal gücü onun doğal dokularının yapımında yoğunlaşmıştır, bu dokular oluşunca güç türe adanmıştır. İnsansal varlıklar için de böyle olduğunu varsayabiliriz. Bulmamız gereken, yetişme çağında hazırdaki yaşamsal gücün yeniden dağıtılış biçimidir. Freud'un incelediği budur. Bir sonuca varabilmiş midir? Her durumda, yaşamın değişik aşamalarındaki fizyolojik dönüşümlerin duygularda anlatım bulduğu kesindir.

2) Daha özel bir bakış açısından (bütün bunlar aşırı geneldir): örneğin, eğer şöyle bir gencin şöyle bir kadına niçin aşık olduğu açıklanmak isteniyorsa, eğer yalnızca fizyolojik koşullar incelenecekse koşullu tepkelere baş vurmak gerekir. Descartes "İnsan olmadan önce çocuktuk" demiştir. O, tiksinmeyi, kimi çocuğa sevmediği yemekler verildiği zaman onun içinde bulunduğu fizyolojik durumun yinelenmesi; kaygıyı, çocuğun doğum sırasında içinde bulunduğu durumun yinelenmesi olarak görüyordu. Bir güven duygusu veren her şey de, rahatsız edilmemiş ideal bir gebelik gibidir. İnsan yaşamının tümü, aşama aşama, bu ilk anları yeniden üretir. Descartes, aşık olan bir kimsenin, anasının kucağında *bulunduğu zamanki aynı fizyolojik durumda bulunduğunu* düşünüyordu. Yine de bu fizyolojik durumların niçin yeniden üretildiğini bulmamız gerekiyor: ilk haz emme hazzıdır, annenin görüntüsü çocuğa bir haz duygusu verir; bir koşullu tepkeyle, kendisine annesini anımsatacak birisini ve bu yoldan özel bir fizyolojik durum bulduğu zaman sevecektir. Hazırdaki fizyolojik duruma ve nesnenin cinsiyetine bağlı olarak ya sözün dar anlamında sevi ya da dostluk v.*b.* duyacaktır.

Örneğin Phèdre'in durumu tümüyle tepkeyle açıklanabilir: Phèdre Hippolyte'i sever çünkü o kendisine Thésée'yi anımsatır, fakat ondan tiksinir çünkü zina sözcüğü onda bir dehşet tepkesi uyandırır. İki tepke çelişiktir; içinden çıkılmaz bir durum vardır, ölümden başka çözüm yoktur.

Stendhal de bize, benzer olaylardan iyi örnekler verir. (Edouard'ın ve kilisede bir delikanlı görüp de onu, birisinin kendisine sözünü ettiği genç adam sanan genç kızın durumu. Gerçek Edouard ortaya çıktığı zaman artık onunla evlenmek istemez.) Bu bir kristalleşme durumudur: "Yalnızca bir yetkinliği düşünmek onu sevilen kimsede görmeye yeter" (Stendhal, De L'amour). Spinoza: "Sevinç daha büyük bir yetkinliğe, keder daha küçük bir yetkinliğe geçme duygusudur." "Bir şey, rastlantıya göre, sevincin de, kederin de, isteğin de nedeni olabilir. Ruh, iki etki altında birden kaldığı her durumda, gelecekte bunlardan birini yeniden duyduğu zaman ötekini de duyar... ruha sevinçli ya da üzüntülü olduğu sırada bir rastlantıyla gelen her şey, ilerde, yine rastlantıyla sevinç ya da üzüntü nedeni olabilir."

Böylece, bir şeyin doğruca bize sevinç ya da üzüntü duyuran bir şeye benzemesi onun bize sevinç ya da üzüntü duyurması için yeterlidir.

II. Şimdi duygunun kendisinin doğasını inceleyeceğiz.

Her yoğun coşku fiziksel olaylarla (bayılma, göz yaşı) birlikte gider. Denilebilir ki, ya bu fiziksel imler derin bir duygunun anlatımıdır ya da fiziksel imler duygunun kendisini oluşturur.

William James'in anlatımı: "Korkulduğu için kaçılmaz, kaçıldığı için korkulur".

Bu açıklamayı örnekler üzerinde inceleyelim:

a) Bisiklete binmeyi öğrenmek isteyen birisi yoluna çıkan bir şeyden korkuyor; tek düşüncesi ondan kurtulmaktır, fakat bunu öyle çok düşünüyor ki elleri gidonu doğruca engel yönüne çeviriyor. Bu tür olayın özsel niteliği, bisiklete binen kimsenin, yapmak istediği şeye bedeninin gösterdiği direnci nesnenin kendisine aktarmasıdır. Öznenin kendisinde bulunan şeyi nesneye bu aktarışına *imgeleme* diyelim.

b) Yükseklik korkusu: beden düşmekte olduğunu duyumsar ve sersemleme onu düşürür. Orman perileri, su perileri v.b. tehlikenin kişileştirilmesi, *tehlikenin nesnenin kendisine katılmasıdır*. Nesne size karşı ilgisizdir, fakat siz nesneye karşı ilgisiz değilsiniz; sonunda nesnenin de size karşı ilgisiz olmadığını düşünmeye başlarsınız.

c) Tehlike (sığır sürüsü)

Sonuç: Coşku yaşamının özdekçi kuramının tutarlı bir bütün oluşturduğunu söyleyeceğiz; bu kuram çelişkili değildir ve şu kavramlara dayanır:

Duygulanımların dokusu bedensel devimlerden yapılmıştır (William James) ve duyguları yapan bedensel devimlerin hepsi gerçekte ya içgüdülerin ya doğal tepkelerin ya koşullu tepkelerin ya da bütün bu etkenlerin bileşiminin ürünüdür (Descartes, Spinoza, Freud).

Buna, nesnelerden duyguya geçmeyi ya da tersini başarabilmemizin *dil sayesinde* olduğu, imlerin bizi salt imgelemin oyuncağı olmaktan kurtardığı da eklenmelidir.

DÜŞÜNCEDE BEDENİN İŞLEVİ

Bedenin düşünceye etkisini gösteren iki şey vardır: *imgelem* ve *alışkı* (bellek, düşünceye bağlandığı zaman).

Yapmakta olduğumuz bu çalışmada ne denli dürüst özdekçiler olabilirsek daha sonra onlara karşı o kadar silâhlanmış oluruz. Böylece, özdekçilikle tinciliğin birbirinin bağlılaşığı olduğu söylenebilir. Zihni maddeyi inceleyerek bulabiliriz.

Bedenin düşünceye sağladığı şeylerin başında duyulur görüntü gelir. Öyleyse bunu inceleyelim.

DUYULAR - DUYUMLAR

1) Görme.

Görmenin bir nesne (iskemle) üzerine öğrettiği şeyin ne olduğunu bilmek için birinci deneme:

a) iskemlenin çevreden ayırt edilişi, arkalığın, oturma yerinin ve ayakların birbirin-

den ayırt edilişi.

b) arkalık: kahverengi, koyu damarlar, ışık yamaları.

c) oturacak bölüm: arkalık gibi.

d) ayaklar: çokluk, biçim, uzunluk, daha koyu renk.

Tartışma:

(a) Ayırt etmeyi gözlerimiz yapmaz.

(b) Gözler şöyle aydınlık bir ışık yamasının ne olduğunu bilir mi? Hiç olmazsa onun önümüzde olduğunu bilir mi? Kesinlikle hayır; gözlerimiz arkadan tanımadığına göre önden de tanıyamaz. Görme için uzaklık yoktur; gözler nesnelerine uyum gösteremez (görme, seyretme duyusudur; dokunma, elde etme duyusudur) (Krş. Valery'nin Narcisse şiiri, ya da bir oyuncağa tam sahip olmak için onu kıran çocuk). Eğer uzaklıkları kaldırırsak evrenimiz tümüyle yok olur. Buna göre, bütün renkler aynı düzlem üzerinde midir? Resimler, aynalara bakarak buna inanma eğilimi doğuyor. Fakat bu düzlem nerede? Önümüzde mi, arkamızda mı? Bizimle birlikte yer değiştirir mi? Bu düzlemin önünde ve ardında ne var? 'Önümüzde' ve 'ardımızda' kavramları olmadan bir düzlemin düşünülmesi bile olanaklı mıdır? Hayır. Bir düzlem kavramı, üç boyutlu uzamın bölünmesi, bu düzlemin böldüğü iki yarının birbirinden ayrılması, bu düzlem üzerinde bulunan noktalarla buna paralel düzlemlerde bulunan ve birincilerin karşılığı olan noktalar arasındaki uzaklığın eşitliği v.b. kavramlarını gerektirir. Demek ki renkler bir düzlem üzerinde varolmuyor. Göz için uzam yoktur.

c) Gözler için nesnelerin bir kılığı var mıdır? Devim kavramını edinmeden kılık kavramını edinmek olanaksızdır; bir düz çizgi ya da bir eğri, üzerinden geçilebilen şeylerdir (gözlerin, parmağın, kalemin devimi). Devim gözlerin konusu değildir.

d) Geriye yalnızca renkler mi kaldı? Fakat görülen renklere bir ad vermek olanaksızdır. Her renkli noktanın başka renge benzemeyen kendi rengi vardır; gerçekten, görme bakımından, renkler arasında az fark, çok fark diye bir şey var mıdır? Ayrım dereceleri bizim oluşturmamız gereken ve imgelemde şu ya da bu gereçleri kullanarak oluşturduğumuz dizileri varsayar. *Dizinin bulunduğu her durumda etkinlik vardır.* Renk dizilerini (maviden mor yoluyla kırmızıya) öyle yapabiliriz ki, her tonun ona en yakın olandan ayırt edilmesi güç olur. Yani yalnızca görünüş ayrımına bağlı olarak dizilerden de söz edemeyiz, daha küçük ve daha büyük ayrımlardan da. İki renk değişik görünüyorlarsa onlar saltık olarak değişiktir. İki renk arasına diziler konamaz, çünkü renkler, onları niceliklere bağlamadıkça (mavi oranının yükselmesi) bir dizi biçiminde düzenlenemez. Oysa yalnızca görmeyle ilgili olarak nicelik yoktur. Uygun anlatımla, nitelikler arasında ayrılık derecesi yoktur. Nitelikler arasındaki ayrımlar derece ayrımı değil tür ayrımıdır. Nitelik dizileri her zaman bu nitelikleri üreten koşullara bağlıdır (Krş. Bergson, Essai, s. 34). Fakat bir niteliğin üretim koşullarının, görünüş olarak, nitelikle ilgisi yoktur.

Böylece, her renkli noktanın başka bir noktanınkine benzemeyen kendi rengi vardır ve her renkli nokta bir andan ötekine tümüyle değişir. Demek ki uzamda ve zamanda saltık bir çeşitlilik vardır. Görme bize sonsuz çeşitlilikte ve değişken bir karışım sunar. Belli

bir andaki görüş, bize, sunduğu ayrı-cinsten (heterojen) bütün üzerine bir şey öğretmez. Demek ki zaman duruverseydi onun üzerine bir şey söyleyemezdik. Fakat zaman durmaz. Görüşün bize sunduğu renk karışımının ayrımına varır varmaz bu bütün tümüyle yok olmuş ve yerine onunla ilgisi olmayan ve kendisi de değişecek olan yeni bir bütün gelmiştir.

Sonuç olarak görmenin kendisi bize bir şey öğretmez.

2) Dokunma (edilgin yani devimsiz).

Aynı çözümleme yapılabilir.

Bize ne uzaklık ne de kılık verir. Dokunma edilgin kaldığı sürece, görme için olduğu gibi onun için de uzaklık yoktur. Edilgin dokunmanın bize verdiği duyumlar (sertlik pürüzlülük, soğuk v.b.) renklerdeki kadar birbirine karışmış ve ayrı-cinsten olan bir bütün oluşturur.

Nesnelerin yerini bildirmeyen edilgin dokunma hiç olmazsa bedenin dokunulan yerini *bildirir mi? Kesik bacaklarla ilgili yanılgılar. Bir yeri ağrıyıp da neresinin ağrıdığının* bilinmediği durumlar. Ağrının kendisi bize nereden geldiğini söylemez (sağlam dişin yanındaki ağrırken onun ağrıdığının sanılması durumu). Bir ağrının yeri, sırayla bedenin bir çok bölümlerinin oynatılması ya da onlara dokunulmasıyla bulunur. Kendi başına, ağrı bir niteliktir, her hangi bir yeri bulunmayan bir zihin durumudur.

Böylece, dokunma bize, nitelik bakımından tümüyle farklı duyumlar sağlar, fakat görsel nitelikler gibi bunların da bir yeri yoktur.

3) İşitme: ses, sesin nedeninde bulunmaz. Sesin de, renkler gibi konumu yoktur ve o yalnızca işitme duyumunun bir nesnesidir. Kulağımız bize sesin nereden geldiğini söylemez, çünkü o, sesin bir nedeni olduğunu bile bilemez.

4) Koku: aynı çözümleme.

5) Tat: Aynı çözümleme.

Duygular üzerine vardığımız sonuçlar:

Demek ki duyulardan hiç biri bize başka duyular olduğunu söylemez. Görme göz üzerine, işitme kulak üzerine v.b. bize bir şey bildirmez; çünkü duyular edilgin biçimde çalışır.

Devim dışında duyuların işlemleri üzerine söyleyebileceğimiz şey *sayısız duyum çeşitlerimizin bulunduğu ve bunların bize hiç bir şey öğretmediğidir.*

DEVİM DUYUSU

Devim bize her zaman, dokunma, devim-duyum, acı düzeyinde, bir değişme içeren duyumlar verir. Fakat değişme nitel, devim niceldir. Sorun, nitel değişmeden uzamda yer alan nicel değişmeye nasıl geçeceğimizi bilme sorunudur.

Devimde algılanan duyulur değişmeler henüz bize uzamı vermez: örneğin ağrıda uzam yoktur; ağrımız, bir düşünce olarak bütün dünyaya yayılır (yeğin bir ağrı varken

güzel bir görüntüye bakılsa hayranlık duyulmaz. Ağrı bütün evrenimizi doldurur; bir diş ağrısı dişte yerselleşmiş olsaydı ağrı sırasında bir şeyler okunabilir bir şeyler seyredilebilirdi v.b.). Devimin verdiği ağrı türü de daha yersel değildir. Dokunma da bir uzam duyumu vermez. Uzam içermeyen duyumlar değişir; fakat bunlar bize uzamı vermez.

Sinirlerin dağılım kuramı.

Sinir itkisinin devindirici sinire aktarıldığı an duyumla belirlenir. Sinir itkisinin duygusu bir kasıl çabanın ürettiği duygu olabilir.

Deney: Çaba duygusu hiç bir çaba harcamadan elde edilebilir. Fakat bu durumda çaba duyumunu veren şey, soluğun tutulması, kasların gerilmesidir. Şimdi, dolaysız yoldan, araya hiç bir şey girmeden çaba duygusu edinilebilir mi? Çaba, üretildiği için mi yoksa ona uğranıldığı için mi duyulur? Biz yalnızca eylemimizin sonuçlarını mı duyarız, yoksa eylemimizin kendisini de duyar mıyız? Tıpkı işitmede sesin nedenini sesin kendisi olarak aldığımız gibi, alışkanlık yüzünden sonuçları eylemin kendisi olarak mı alırız?

Kesin olan bir şey vardır: arı eylemi hiç bir zaman duyumsayamayız; eylem sonuçlarından ayrılamaz.

Dahası, hemen her durumda, çaba duygusu istençle ters oranlıdır; çabasızlık her zaman istencin gerçek uygulanmasının bir belirtisidir. Bir şeyin (sanat, spor, iş) nasıl yapılacağını bilen kimse bir çaba harcadığı izlenimi vermez (bir tenis oyuncusu, bir orakçı v.b.). Çaba duygusu istencin henüz işlemediğinin bir belirtisidir (acı, coşku, beceriksizlik v.b.). Trajedilerde dinginlik istencin en etkin olduğu zaman gelir (Dost olalım Cinna...); böylece çabasızlık hünerin olduğu gibi kahramanlığın da belirtisidir. İstencin arılığı oranında çaba azdır. Bu bizi çok zaman çabanın bir tür sıkıntı olduğunu düşünmeye götürür.

Sonuç: duyum her zaman katlanılan bir şeydir, edilgindir; hatta istencin bütün gücüyle işlediği zaman da böyledir.

Törel anlam: Bir çaba harcadığını duyma yanılsaması gizemcilik ya da iki yüzlülük ahlâkının kaynağıdır. Dürüst olmak erdemli olduğunu düşünmemeye çalışmayı içerir. Kendi etkinliğini duyduğunu sanmak bu duyguyla tatmin olmayı içerir: örneğin kendilerinde bulunduğuna inandıkları bir takım gerçekleşmemiş düşünceler yüzünden kendilerini büyük sanatçı sanan kimseler. Her yanılgı etkin olma yerine edilgin olmaya varır. Kendi eylemimizi yalnızca sonucundan tanırız.

DUYUMLAR VE ZAMANLAR

Böylece, duyumsamak her zaman bir şeye uğramaktır. Duyma olgusu bize dünya üzerine ya da kendimiz üzerine kesinlikle bir şey öğretmez. Duyumlar bize dolaysız olarak seçik biçimde görünmez (Krş. Lagneau: duyum soyut bir şeydir). Bir duyum onu bir nesneye bağlayıncaya dek ayırt edilemez. Condillac (İngiliz Deneyici okulundan özdekçi filozof) bütün düşüncelerin duyumlardan yapıldığı kuramını ortaya attı. Örnek: bir

heykele bir koku duyumu vererek başlanır da sonra koklamak üzere güzel bir gül verilirse, eğer heykel konuşabilseydi "Ben bir gül kokusuyum" derdi. Kendimizi duygularımızla sınırladığımızda deneyimize giren bütün duyumların karışımı oluruz.

Demek ki duyumlar bize uzam kavramını vermez. Zaman kavramını verir mi? Bir duyum süregiden bir şeydir, fakat duyumun bize zaman idesini vermesi için geçmiş duyumları birer anlama bağlayabilmemiz gerekir.

Örnek olarak müziğin anımsanmasını ele alalım. Ezginin yeniden üretilmesiyle başlanır; fakat duyumu yeniden üretemediğimizi biliyoruz; o zaman onu üreten nesneyi ya da bize bu duyumla yapılmış olan izlenimi anımsamaya çalışırız.

Arı bir nitelik olarak görülen bir duyumun çözümlenmesi (örneğin düşte görülen gözün maviliği, bir kontrbasın notası). Her zaman şunları ararız: 1) geçmiş duyuma benzeyen bir şeyi yeniden üretmek ya da dünyada yeniden bulmak, 2) duyumun bizde ürettiği tepkiyi olabildiğince uygun biçimde yeniden üretmek. Duyumun kendisine gelince, o edimsel olarak duyulmadıkça düşünülemez. Demek ki geçmiş ya da gelecek bir duyum bir hiçtir ve sonuç olarak, duyumların ancak şu ana bağlı olarak anlamı bulunduğuna göre onlarda zamanın geçişi yoktur ve onlar bize zaman idesi vermez. Bizim için onların bize zaman idesi vermediğine inanmak güçtür, çünkü hepsinde bir tür süregitme vardır. Fakat bu durumda Bergson'un çözümlemesini ve onun *zamanla süregitme arasında yaptığı ayırmayı* anımsamak gerekir; zaman bir-türden ve belirsiz bir şeydir; süregitme bir duyumun niteliğinin basit özelliğidir. Eğer bizde duyum için bir süregitme izlenimi varsa, bunun anlamı duyumların yalıtılmış biçimde ortaya çıkmamış olmasıdır: süreklilik, duyumlar arasında örtüşme vardır. Duyumların süregitmesi onların bir zaman içermesi demek değildir. Tersine, duyumları şimdiki anda sınırlamak olanaksızdır; duyumların şimdiki anla sınırlı olduğunu söylemek, onları yine de zaman içine yerleştirmek demektir.

Genellikle duyumlar üzerine vargılar:

Duyumlar bize dünya üzerine hiç bir şey bildirmez: bir madde, bir uzam, bir zaman da içermezler ve bize kendileri dışında hiç bir şey vermezler, yani bir bakıma duyumlar bir hiçtir.

Yine de dünyayı algıladığımıza göre, bize verilen yalnızca duyumlar değildir. Duyumların bize verilen biricik şeyler olması şöyle dursun, onları oldukları biçimiyle bize veren bir soyutlama çabasıdır ve bu yönde büyük bir çabadır.

Örnekler: izlenimci resim, duyum üzerine çözümlemeler. Duyumlar bize dolaysız olarak, oldukları gibi, bilince verilmiş değildir, öyle olsaydı duyumları incelemek için böyle bir çaba harcamamız gerekmezdi; izlenimci ressamların da, gördükleri şeyi yeniden üretmek için böyle sıkıntıya katlanmaları gerekmezdi; duyumlar bize, imgelenmiş şeylerin temsilcisi olarak sunulmuştur, bu şeylerin duyumlarla hiç bir ilgisi yoktur. Bunlar yalnızca duyumlar karşısında tepkilerimizle ilgilidir.

I - *Algılamada imgelemin işlevi*

İmgelem duyumları ne ölçüde değiştirir? İmgelem ve arı görüntü arasındaki bağıntı.

1) İmgelem duyumu değiştirebilir ya da onun yerini alabilir mi?

Normal algılama durumunda, imgelemin normal duyumu değiştiremediği ve onun yerini alamadığı açık görünüyor. Aynı şey yanılsama (illusion) için de geçerlidir. Düş durumunda durum daha karışıktır. Öyle görünüyor ki düşte imgesel duyumlar olabiliyor.

Buna daha yakından bakalım.

Örnekler: düşleri incelemekte olan bir ruhbilimci, düşünde, bir devrim mahkemesi önünde bulunduğunu ve giyotine gönderileceğini görür; giyotinin soğuk bıçağını boynunda duyar ve uyanır. Eşi ensesine vurmuştur. Tuhaf olan öznenin uzun zaman sürdüğünü sandığı düşün bir anda olup bitmesi ve mahkemenin bile vurmadan sonra görülmüş olmasıdır.

Bir başkası düşünde bir hortlağın zincirlerini sürüklediğini görmüş ve işitmiştir. Uyandığında çalar saatin sesini tanımıştır.

Gece boyunca bir çok duyumlarımızın bulunduğu kesindir. İşitsel duyumlar (bunların etkisi büyüktür), dokunsal duyumlar: yatak örtüsünün ağırlık ve direnci, bedenin ağırlığının, organların (kalp) çalışmasının duyumları gibi, süregiden tat duyumları. Görme duyumları (bunlar bütün gece sürer, ağtabaka sürekli olarak imgeler üretir).

Yanılsamalara gelince: burada sorun, bir düşle bir yanılsama arasında derece ayrımı mı yoksa tür ayrımı mı bulunduğudur.

En azından şunu söyleyebiliriz: düşten uyanıklığa geçişteki değişme bize daha önce düş sırasında ortaya çıkan duyumları vermez; uyandıktan sonra yanılsama sürer (örneğin düş işlenecek yerde uyanıkken olmakta olan şeyler işlenir). Denebilir ki bir düş algının tümünü içine alan bir yanılsamadır; bir düş bir sanrı (gerçek-dışı duyumlar) değil bir yanılsamadır (duyumlara eklenmiş imgeleme).

Böylece, bütün duyumlar gerçekten duyulmuştur ve imgeleme hiç bir zaman duyumlara dönüşmemiştir.

2) Bilincin ön planında ne var? İmgelenen mi yoksa duyulan mı?

Görülenin değil görüldüğüne inanılanın, dokunulanın değil dokunulduğuna inanılanın v.b. bilincinde olunur. Duyum yalnızca duyulduğuna inanılanın bilincine varılmasına yarayan bir uygun durum yaratır.

Örnek: karatahtaya önce bir ak küp, ardından da bir pembe küp çizersek bunlar arasında bir ayrım görmeyiz; gördüğümüz şey hep bir küptür.

Böylece bunlar, *görülende değil imgelenende bir aynılık* olduğu için aynı sanılırlar. Nesnelerin özdeşliğinin kaynağı yalnızca imgelemdir.

İmgelemin bize dış dünyadan verdiği şeylerin tümünün neler olduğunu araştıralım.

1) Önce *uzam*.

Çizilen bir paralelyüz örneği: gerçekten uzamsal bir şey görünür. Bu uzam izlenimini veren şey nedir? Bu imgesel küpün bir gerçek küple benzerliği içinde algılandığı düşünülebilir, fakat biz hiç bir zaman bir gerçek küp görmüş değiliz. Küpün uzamı gerçekte nesneyi kavrama deviminin sonucudur. Bizim, küpün doldurduğunu imgelediğimiz uzam, özünde duyumlarla benim aramdaki bir bağıntıdır ve belli biçimde eylemde bulunma anıklığından oluşur. İmgesel uzamla gerçek uzam arasındaki ayrım. Eğer yalnızca bizim çizilmiş küpü görme biçimimizle gerçek küpü görme biçimimiz arasındaki ayrımı düşünürsek, bunlar arasında hiç bir gerçek ayrım bulunmadığını görürüz. Uzamsal bağıntılar, ne türden olurlarsa olsunlar, her zaman bizim kendimizle duyumlar arasındaki bir bağıntıdan oluşmuştur ve bu bağıntılar da duyumların ortaya çıkardığı, belli bir eyleme geçme anıklığından oluşur.

Bir ayna görüldüğünde ona doğru gitmek istenir; ancak onun bir ayna olduğu anlaşıldığında durulur. Bütün uzamlar, üzerinde yürümediklerimiz bile, bizde yürüme isteği doğurur. Mimarinin çekiciliği de (Katedraller, büyük merdivenler) doğal görüntülerin çekiciliği de bu anıklıktan gelir: dar bir vadide bir sıkışma duygusu duyulur, açık alanlarda, otururken bile, bu duygu doğmaz; kapalı yerlerde dinlenmişlik duyulur; fakat açık geniş yerlerde, otururken bile böyle duyulmaz; bunun nedeni çevrenin genişliğince yürüme isteğidir.

2) Kabartı (rölyef)

Kırmızı ve yeşil gözlükler olayı ve uzay geometrisi. Stereoskoplar.

Her iki durumda da düz olan kabarık görünür - ve gerçekte iki imge varken bir görülüdüğü sanılır. Bu yanılsamaların gerçek algıyla benzeşim yoluyla geldiğini söyleyebilir miyiz? Gerçekte gözlerimizden her biri bize farklı bir imge verir. Gördüğümüz imge bunlardan hiç biri değildir (çift görmenin koşulu devinmemektir). İki imge eşit aralarla birbirini izler; imgeler farklıdır, fakat bizim devimimizin iki imge üzerindeki etkisi aynıdır. Bedenimizde iki imge karşısında bunlar tek bir imgeymiş gibi devinme eğilimi vardır. (Krş. bir kitap iki ucundan tutulduğunda iki el aynı anda gerekli eyleme geçer ve kitap, taşınmasına bağlı olarak tek şeydir.) Gözler devinmedikçe nesnenin aynı olduğuna inanmak için bir neden yoktur; fakat gözler gördüklerini taşırken onun tek şey olduğunun ayrımına varırlar.

Böylece, bir kez daha, gördüğümüzü sandığımız şey gördüğümüz şey değil, bizim bedensel tepkimize uygun olan şeydir.

Başka örnek: Descarteş görmeyi bir körün değneğiyle karşılaştırıyor; beyinde ağtabakadaki imgeleri gören küçük bir adam bulunduğunu düşünecek yerde, iki gözü bir körün kullandığı iki değneğe benzetmek daha uygundur (iki değnek kullanan kör bir kimse, devim yoluyla, tek nesne mi yoksa iki nesne karşısında mı bulunduğunu saptayabilir).

Böylece, dışsal nesnelerin görsel derinliği bir stereoskopta görünen bir nesnenin derinliği gibi yanıltıcıdır. Her nesne için gerçekte düz olan iki imge bulunduğunu da söyleyemeyiz; bunların düzlüğü yalnızca ağtabakadadır, öte yandan, onların görülmesiyle nesnenin gerçeklik duygusu yok olur.

3) Kılık.

Örnek: tavandaki lambayı alalım. Onun kılığının dairesel olduğunu söyleriz. Dairenin algısının imgesel olduğunu gerçekte gördüğümüz şeyin elips olduğunu mu söyleyeceğiz?

Ağtabakamızda gerçekten elips vardır, fakat biz oradaki elipsi görmeyiz ve beynimizde küçük bir adam da yoktur. Üstelik görüldüğüne inanılan elips gözlerimizden her birinin gördüğü elipslerden hiç biriyle özdeş değildir.

İkincisi, lambayı bir elips olarak görebilmek için onu tavandan yalıtılmış olarak görebilmek gerekir, yoksa o bir birim olarak ele alınamaz. Bakanın gözleri devindiğinde imge arka plandan daha çabuk yok olur. Nesneye bir birlik veren budur.

Lambanın ardışık imgelerinden biz, ötekilerden daha gerçek olmayan herhangi birini seçeriz. Böylece "ben bir daire gördüğüme inanıyorum oysa bir elips görüyorum" diyemeyiz, çünkü elips ve daire tümüyle birbirinin bağlılaşığıdır: elips idesi yok olduğunda daire idesi de yok olur.

Nesneler ancak onların kılığı denen şeyin imgelenmesi yoluyla bir kılık kazanır. Biz gerçek kılık diye, nesnenin bizim görsel alanımızın tümünü kapladığı zaman bize görünen kılığa deriz. Şu sorulabilir: bize bu yönde karar verdiren nedenler nelerdir?

Başka kimi düşünceler: iki ya da üç noktayı aynı anda görmek olanaksızdır, bunlar bir doğru parçası ya da bir üçgen oluşturmak üzere bir araya getirilirler. Bu durumda bu üçgenin varoluşu yoktur; varolan şey üç noktadır ve hepsi budur. İmgelem çalışmaktadır.

Kendi kendimize üç noktayı niçin göremeyip bir üçgen gördüğümüzü soralım. Üçgeni çizen bizim bakışımızdır, çizgileri çizsem buna bir şey katmış olmam. İki nokta düşünmek bir doğru çizgi düşünmektir. Bir noktayı düşünmek o noktayı bize bağlayan düz çizgiyi düşünmektir. Bu çevremizdeki her şeye yayılabilir. Nesnelerin sınırlarını oluşturan, onların kılığını yapan, bütün çizgileri bize tepkelerimiz, kendi devimimiz vermiştir.

Böylece, uzamı da, derinliği de, kılıkları da bize imgelemimiz vermiştir.

Bu durumda, imgelemenin tümüyle hayal kurmayla eşanlamlı ya da kendince bir şey olmadığını unutmamamız gerekir; iki nokta gördüğümüzde bir düz çizgi dışında bir şey görmekte serbest olmayız.

Demek ki algıda bütün bir temel geometri vardır. Her şey, henüz zihnimizin bilmediğini bedenimiz biliyormuş gibi geçer.

Olağan algıda geometri önceden vardır. Demek ki geometride imgeleme varsa buna şaşmamalı, çünkü imgeleme daha algılamada başlamaktadır. (Bu noktayı geometriyi incelerken ele alacağız.)

Olağan şeylerin büyük bölümünü algılamamızı ve bütün bilimlerin temelinde bulunan geometriyi başarmamızı sağlayan aynı nedendir (imgeleme); bize bir katedral kulesi ya da bir senfoni karşısında coşku veren de budur (Krş. Paul Valéry, Eupalinos).

Bizim için, dış dünyanın algılanması, bizimle dış dünya arasındaki özsel bağıntı, bir *tepkiden*, bir *tepkeden*, oluşan bağıntıdır. Doğanın basit algılanışı bir tür danstır ve algılamayı bu dans sağlar

4) İmgelemin işlevi duyulmamış olan duyumlarda da görülür: bir şey gördüğümüzde bir rengi değil bir ağırlığı, bir yoğunluğu v.b. düşünürüz.

Bir kitaba baktığımızda onun bir kitap olduğunu, sayfaların çevrilebildiğini, onun kâğıttan yapıldığını v.b. söyleyebiliriz.

Aynı yoldan, elimiz köşeli bir şeye çarparsa dikdörtgen kılığındaki bir masanın köşesine dokunduğumuzu söyleyebiliriz, fakat ne duyumladığımızı anımsamak zorunda olmayız. Eğer çok susamışsak ve suya benzer bir şey görürsek, suyun görünüşü gözümüzden çok boğazımızı etkiler. Her türden algıyı bu yoldan çözümleyebiliriz.

Böylece, bir duyuyu ilgilendiren şey öteki duyuları da ilgilendirir.

5) Devimden doğan yanılsamalar (sinema, deniz dalgaları, nehirler, çevrendeki ay) ve çok bulanık olan boyut yanılsamaları. Ne de olsa dikey bir şey yatay bir şeyle aynı uzunlukta görünmez. Genellikle boyutlara bir şey ekler gibi görünen şey bir şaşırma, bir çarpılmadır.

6) Nesnelerin özdeşliği.

Nesnelerin bireysel ayrılıklarını, bize benzeterek kendilerine bir ruh yüklediğimiz başka insansal varlıkların bireyselliğiyle benzeşim içinde düşünürüz.

Bizdeki ilk birlik kavramı kendimizden gelir. Birlik kavramıyla birlikte giden sakatlık (bir bölümün eksikliği -ç.n.) ilk ağızda insansal varlıklar için anlamlıdır, ardından yapay nesneler, hayvanlar, bitkiler gelir. Son olarak mineraller, yapay nesnelerle benzerlikleri içinde bir birlik görünüşü verirler (örnek: kumun bir birliği yoktur, fakat bir kum yığını bir birliği varmış gibi görünür, çünkü o yapay şeylere benzer. Aynı şey sıvılar için de vardır.)

Tıpkı bütün duyuları kendimize (bireyler olarak) bağladığımız gibi, bütün duyumları da aynı nesneye bağlarız. Nesnenin zihinsel biçimi bize bu duyumlardan oluşuyormuş gibi görünür. Kılgısal olarak, onun birliğini yaratan şey, nesneyle karşı karşıya geldiğim zaman bendeki tepkilerin karışımıdır.

Her nesnenin bireyselliği bizim onunla karşı karşıya geldiğimiz zamanki özel tutumumuzdan türemiştir. Devimler yoluyla bütün duyumların bana tepkiyi açıklayan belli bir izlenim vermek üzere birleştiğinin ve bana nesnenin birliği idesini bu izlenimin verdiğinin ayrımına varırım. Bütün birleşme ve ayrılma kavramları devim yüzünden ortaya çıkar.

7) Bir nesnenin özsel özellikleri ve ilineksel özellikleri arasındaki ayrım.

Kimi duyumlar özsel nitelikleri, ötekiler de ilineksel olanları anlatırmış gibi görünür. Örnek: bir kitap sarıdır, üzerine gölge düşmüştür, gri görünür fakat biz bunun ilineksel

olduğunu düşünürüz, bize öyle gelir ki altta sarı bir tabaka vardır. Gerçekte sarı da gri de hiç bir yerde yoktur. İstediğim gibi değiştirdiğim renkler, bize, nesnenin yalnızca üzerine konmuş gibi görünürler. Nesnenin üzerine istersem bir gölge düşürebilirim. Rengi gri olarak tutmak için bir çaba harcarım.

Aynı çözümleme ses, dokunma v.b. için de verilebilir. Bütün bunlar imgelemin algılamadaki büyük önemini gösterir.

Şimdi inceleme konumuz:

II- Algıda belleğin işlevi

Dikkat: Algıda belleğin işlevini tartışmak imgelemin işlevini tartışmaktır, şu farkla ki, bir nesnenin ürettiği tepkiler geçmiş tepkilere bağlanır.

Örnekler: Ulysse'in yayı; parmakları onu duyumsamaktadır, yay eğilmiştir (Odyssée'de)

Proust'un çözümlemesi: bir gezintiden döner, çok yorgundur, evini görünce yorgunluğu geçer.

Bergson'un çözümlemesi: bilinen bir köy hiç bilinmemiş olan bir köyden tümüyle farklı görünür. Böyle deneylerimiz çok olmuştur.

Kipling: *Geçmişteki adam:* Bir bölümünde, Hindistan'da birisi, Kraliçenin sağlığına içtikten sonra kadehini kırarak ve alışılmamış biçimde davranarak şaşkınlık doğurur. Bedeni bölüğünü tanımıştı fakat zihni henüz tanıyamamıştı. Gerçekten, bir araştırma on üç yıl önce aynı bölükten bir subayın ortadan yok olduğunu göstermiştir.

Bir şeyi tanımada bir yanılgıya düşmek: beden tam bir güven içindeyse (Ulysse'in yayıyla olduğu gibi) çok alışılmış bir şey karşısında bulunulduğu izlenimi doğar.

Anımsama: Anımsama durumunda nesne zaman içine yerleştirilir, oysa bellek nesneyi geçmişteki bir ana bağlamaksızın, doğruca geçmişin izlerinden oluşmuştur. Örnek: bir şiiri bilen bir okul çocuğu durumunda bellek vardır; bir okul çocuğu şiiri şu ve şu koşullar altında okumuş olduğunu bilirse burada anımsama vardır. (Krş. Bergson: geçmiş iki seçik biçimde varoluşunu sürdürmektedir: 1) devim tepkilerinde; 2) bireysel anımsama edimlerinde)

Bireysel anımsama edimlerine bakacağız ve şimdilik, doğal olarak, bunu özdekçi bakış açısından tartışacağız.

Bergson: geçmişte kazanılan hazır şeyleri işlerliğe koymaktan başka bir şey yapmayan bellekte alışkının bütün özellikleri vardır (örneğin ezberlenen bir ders).

Ortaya çıkan ve geçmişteki belirli bir zamanla birleştirilen bir anımsamada alışkının belirtilerinden hiç biri yoktur (ortaya çıkan şey bir kez çıkmıştır ve yinelenemez). Anımsama duyumsamaya bağlıdır, yararlılığa değil (örneğin bizim kahramanımız olan ve sevdiğimiz birisinin yaşamındaki önemli tarihleri, sınavda yararlı olacak bir tarih dersi tarihlerinden daha kolay anımsarız). Buna karşın, zihin durumlarından bizde hiç bir iz kalmadığını söylemiştik. Bunda bir çelişki yoktur. Örneğin, şu ya da bu anda, bizim için, bir şeye yeni bir bakış biçiminin açıldığını varsayalım: bu anda geleceğe doğru çekilmiş

oluruz (bu çok zaman yetişme çağında olur: bir hünerin bulunması v.b.).

Bergson otomatik olarak ortaya çıkan belleği yalnızca bedene ve anımsamaları düşünceye bağlar. Anımsamanın başlıca özelliği onun bir anda tamamlanmasıdır; zaman ona hiç bir şey eklemez: onu bozmaktan başka bir şey yapamaz. Bununla birlikte, yinelenen bir ders bu yüzden daha iyi bilinir. Mekanik bellek isteğin etkisi altında gelen türdendir, oysa anımsama istenç-dışıdır. Anımsamanın işi, geçmiş ve gitmiş olandır. Böylece, geçmişin düşüncesi, olduğu biçimiyle tepkeye indirgenemez gibi görünüyor.

Bergson'un kuramı: Anıların depo edilişinde bir bilinçaltılık vardır. Fakat anılarımızı bir anda zihne çağıramayız; örneğin bir kızgınlık anı ile bir dinginlik anını aynı zamanda zihne çağıramayız ve bunun nedeni de bu duygulara uygun olan şimdiki beden durumlarının birbirini dışlamasıdır. Beden olumsuz yönde davranır. Her zaman, bedensel durumumuzun dışlamadığı bütün anılar zihnimize girer. *Anılar bedenin onları oynadığı anda bilinçli* olurlar.

Bu ustalıklı ve çekici bir kuramdır, fakat tam bilimsel görünmüyor: bu bilinçaltı nedir? Varolmayan bir anımsama bir şey midir? Şimdinin dünyasında nesnesi bulunmayan, bu yüzden de anlatılmamış olarak kalacak olan bilinçaltından hiç çıkmayacak duygular vardır.

Zihni anımsamalarda bulmuş görünüyoruz. Bunlara biraz daha yakından bakalım.

Anımsamanın çözümlenmesi:

Proust: çay bardağı ve bisküvi.

Nesnesinin çok ötesine giden güçlü bir duygu. Bu değişim onda bilinçsiz olarak ortaya çıkar, buna düzeneksel de diyebiliriz.

Zihnini boşaltmakla Proust da duygunun kendisi üzerinde bir etkisi olduğunu düşünür, fakat bunun ne olduğunu bilmez. Sonra birdenbire anımsama gelmiştir.

Proust aradıkça anımsama ondan kaçar ve anımsanmaz. Yani zihnin anımsamanın gerçekleşmesinde payı yoktur.

Çaya batırılan bisküvinin tadının kendi tarihi yoktur; onun geçmişi getirişi ancak bisküvinin tadının şimdi varolmayan bir şeyi anımsatmasiyla olur.Bu türden bir çağrışım bir koşullu tepke olarak çok geniş biçimde açıklanmıştır.

Anımsama süreci:

1) Öyle algılar vardır ki dolaysız algının kendisiyle çok oransız duyguları birlikte getirir (haz ve acı). Bütün bu durumlarda duygu kendi nedeni olan ideden önce gelir (çok gergin uyanılıp bunun nedeninin bilinmediği durumlarda ya da daha önce acı duyulmuş bir yeri yeniden görünce, nedeni bilinmeyen bir acının yeniden başlaması durumunda olduğu gibi.

2) Nesne, o sırada göz önünde bulunmayan fakat başka nesneleri (Proust'a göre: halası, Combray, çocukluğu) içeren tutumlar ve coşkular doğurur. Öyle olabilir ki bu öteki şeylerin kendilerine bağlı olan belirli zamanları bulunur. Bunlardan her birinin, onları zihne getiren şeyler aracılığıyla anımsanması, kendisiyle birlikte, her birinin ortaya çıktığı zamanın anısını getirir. (Aile içindeki konuşmalar: "birisinin evlendiği yıl, bir başkası-

nın hastalığı sırasında v.b." Anılarla ilgili olarak onlara belli tarihler vermemizi sağlayacak bir şey bulunmadıkça, hiç bir zihinsel çaba onlar için bir tarih saptayamaz. Eğer anımsamalar zihne bağlı olsaydı, uzun bir zaman süresi içine dağılmış olan ve yaşanmış mı yoksa düşte mi görülmüş olduğu bilinmeyen şeyler üzerine anımsamalarımız olamazdı.

Ayrıca, bir olayın tarihini belirten şeye 'anmalık' deriz. Böylece, algılamayı genellikle güçlü etkisi olan bir şey olarak düşünmemiz buradan gelir. (Krş. aile anmalıkları, nişan yüzükleri, Othello'daki mendil). Nesneler bir şeyleri zihne getirme araçlarıdır; en çok sevdiğimiz kimseleri anımsamak için bile kendiliğinden bir değeri bulunmayan bir şeylere gereksemeduyarız. O zaman şeyler gerçek bir güç kazanır. Bu tür şeyleri bulunmayan mahpuslar sevgililerinin adını hücrelerinin duvarına, aşıklar ağaç gövdelerine yazarlar. Kendi anılışını sürdürmek için kendi adıyla sıkı bağlantısı bulunan şeyler yaratılmaya çalışılır. *Anıların sadık koruyucusu zihin değil maddedir.* Herkesin özlemi kendini maddeye işletebilmektir.

ZİHİNSEL GİBİ GÖRÜNEN İŞLEMLERİN İNCELENMESİ
GENELLEME - SOYUTLAMA - ÖLÇÜŞTÜRME - İDELERİN ÇAĞRIŞIMI

Genel İdeler:

"İnsan"," köpek", "varlık", "kırmızı" v.b., bütün bunlar genel ideleri anlatır. Ortaçağda genel ideler üzerinde pek çok tartışılmıştır

Adcı Okul: tikel şeylerin dışında bir şey yoktur.

Gerçekçi Okul: genel idelerin gerçek varoluşu vardır.

Adcı okul şöyle der: Gözleri ne kara, ne mavi, ne kahverengi v.b. olan bir adam var mıdır? Ne çeşitkenar, ne ikizkenar ne de eşitkenar v.b. olan üçgen var mıdır?

Fakat adcı okul saçmadır, çünkü şu pek güzel söylenebilir: "Bay X ile Bay Z. nin birbirine benzerliği kadar Bay X ile bir iskemle de birbirine benzer."

Oysa bir insan idesinin edinilebilmesi için insanın şu ya da bu biçimde varolması gerekir. Şeylerle bizim aramızdaki bağıntı şeylerin bizde doğurduğu tepkilerle belirlenmiştir. İnsan her şeyden önce kendisiyle konusulan varlıktır; gözler, içine bakılan ve içlerine bakılarak devime geçirilen şeylerdir.

Böylece, aynı türden varolan şeyler arasında ortak olan şey dünyada değil bedenimizde bulunmaktadır. (Bir çocuk başlangıçta bütün erkeklere 'baba' der.) Spinoza: "varlık", "şey" v.b. gibi terimlerin kaynağı, gerçekte, bedenin, sınırlı kaldıkça kendi içinde ve belirli biçimde ancak sınırlı sayıda imgeler oluşturabileceği olgusundan gelir. ("İmgeler" şeylerin bedende bıraktığı izlerdir ve bu izler gerçekte bedenin şeylere tepkileridir.) Bu sayı aşıldığında bu imgeler bulanık olmaya başlar; ve sayı çok aşıldığında imgeler tümüyle bulanıklaşır. Böyle olursa zihin bütün cisimleri hiç bir ayırt edici yanları bulunmadan imgeleyecek ve hepsini birden bir tek öznitelik (attribut), diyelim varlık, şey v.b., altında birleştirecektir. İnsan, köpek v.b. genel idelerinde de aynıdır. Çünkü insansal varlıklarda

öylesine çok sayıda insan imgeleri vardır ki imgelemler dayanabileceğini aşacak biçimde yüklenmiştir, tam böyle değilse bile, bir çok kimselerin nasıl olduklarını ve onların özsel niteliklerini imgeleyemez olmalarına yetecek kadar yüklenmiştir. İçinde insanların, bedeni etkileyiş biçimi bakımından hep birbirine benzedikleri bir tek belirgin imge vardır ve onların durumunda 'adam' adının anlattığı şey budur. Adam adının herkes için ayrı anlamının bulunması bu yüzdendir.

Böylece genel imge denilen şey gerçekte yalnızca bulanık bir imgedir. Zihin her zaman bu bulanık imgeden yola çıkar ve ancak daha sonra özel bir ide edinir. (Krş. Pascal: "İzlenim işe ne kadar çok karışırsa özgün olan şey o kadar çok görülebilir.)

Genellikle sanılanın tersine, insan tikelden tümele, soyuttan somuta yükselir. (Bunun öğrenmedeki sonuçları önemlidir)

Bir sanat yapıtı başka hiç bir şeye benzemeyen bir şeydir. Bize tikel olanın idesini her şeyden iyi veren sanattır. Örneğin Notre-Dame de Paris, salt bir kilise değil Notre-Dame de Paris'dir. Güzel bir resim bize genel resim idesi vermez. Verdiğini düşünmek sanata saygısızlıktır. Sanatın kaynağı dindedir. Bireysel olanın tasarımına din ve sanat aracılığıyla varılabilmiştir; bir insansal varlık bir başkasından duygularıyla (dostluk, sanat, sevecenlik) ayrılır. Sevilen birisini etiketlemek, sınıflandırmak günaha girmek olur.

Çocukları gözlemleyici yapabilmek, onların soyut olandan somut olana geçmesini sağlamak için duyguya baş vurmak gerekir.

Bir şey yalnızca duygu yoluyla soyutluktan kurtulur ve bireysel ve somut bir şey olur.

Böylece, *genellikle sanılanın tersine, bir insanı yükselten ve hayvandan ayırt eden şey tikel şeyleri tikel olarak görebilmektir.* Hayvanlar bir nesneyle onun yararını hiç bir zaman birbirinden ayırt edemez. Onlar için bireysel ve somut bir şey bulunmamasının nedeni budur; onların bedeniyle ilgili olarak tikel bir şey yoktur (yabanıl hayvanlar).

Soyutlama: Soyutlama sorunu genel ideler sorununun aynıdır. Genel idelerin özniteliği olan şeye soyut deriz.

Ölçüştürme:

İnsanda, bağıntıları kuran şeyin yalnızca zihin olduğuna inanmak eğilimi bulunabilir. Fakat burada renkler arasındaki bağıntıyı kavrayabilen maymunu anımsamak gerekir. Bizim durumumuzda, bir ak lekeyi salt ak olarak görmediğimizi, onun karayla çevrilmiş olduğu ölçüde az ya da çok ak olduğunu biliyoruz. Aynı biçimde, bir ses de, onu her şeyin derin bir sessizlik içinde bulunduğu gece vakti ya da gündüz işittiğimize göre yüksek ya da alçak gibi gelir. Bağıntı üzerinde imgelem çalışır. İki nesnenin renklerinin ne olduğunun ayrımına varmadan önce onların farklı renkte olduğunun ayrımına varırız. Bütünden ayrıntıya doğru gideriz. Çünkü topluluğun algılanması bağıntıların algılanmasıdır. Bedenle ilgili olarak önemli olan nesnenin onda ürettiği değişmedir. Bedenin alışılmış bir gürültüye karşı tutumu, sessizliğe karşı tutumuyla az çok aynıdır. Beden sessizliğe karşı, alışılmış gürültüye karşı gösterdiği tepkiyi gösterir: sessizlik ortamındaki hafif bir gürültüye de alışılmış gürültü ortamındaki yüksek gürültüye gösterdiği tep-

kiyi gösterir.

Bedenin tepkisi iki şey arasındaki bağıntıyı belirler; bağıntıyı kuran imgelemdir.

İdelerin çağrışımı:

1. *Olay nasıl ortaya çıkar:*

Örnekler: a) Proust'un bisküvisi; halasını, oradan yatak odasını, oradan Combray'i v.b. anımsar (bitişiklik).

(b) yatağa giriş, zihnine, annesine veda öpücüğü dramını, çocukluğun kaygılarını getirir (benzerlik). Başka örnekler: bir resim zihne resimdeki kimseyi getirir; ana-babalarına benzeyen çocuklar; Hyppolite Phèdre için Thésée'nin imgesidir.

c) Kara insana akı düşündürür, büyük olan küçük olanı düşündürür (karşıtlık yoluyla çağrışım).

2. *Olayın kapsamı:*

Çağrışımcıların düşüncesine göre, zihnin bütün işlemleri imgelem çağrışımına indirgenebilir.

Taine: Zihin bir imgeler kümesidir.

Bu özdekçi bir kuram değildir; bedeni ve bütün zihinsel etkinliği dışarda bırakır. Bu bir etkin benlikle ya da bedensel durumlarla hiç ilgisi olmayan ruhbilimsel bir kuramdır.

Bunun değişik bölümlerine bakalım:

Gündüz-düşü: çağrışımların burada önemli bir işlevinin bulunduğu açıktır.

Yargılar: zaman ve yer bağıntıları; benzerlik ve farklılık bağıntıları.

Bu yargılar sanki birbirine yapışmış idelerin anlatımı olarak düşünülebilir.

Bilimsel uslama:

Cebir: Zihnin benzer terimleri bir araya getirme yönünde doğal bir eğilimi vardır.

Geometri: bir teoremin buluşu çok zaman başka teoremlerin anımsanmasıyla gerçekleşir: gerekli teoremlerin zihne çağrılması, benzer sorunlara bulunan çözümlerin zihne çağrılması.

Fizik: ışıkla ses, elektrikle su arasındaki benzeşimler: düşen cisimlerle ayın ve gezegenlerin devimleri arasındaki benzeşime dayanan yerçekimi kuramı. Her zaman, doğal güçler basit makineler gibi düşünülür. Basit şeylerle iyi anlaşılmamış şeyler arasında kurulan, benzeşime dayanan bütün fizik kuramları.

Böylece, insan düşüncesinin etkinliği olarak görülen her şeyin bir tasarımlar yığını olduğu söylenebilir.

Bu ruhbilimsel atomculuk kuramıdır. Bunu kabul edenler zihnin gerçek bir biliminin yapılabileceğine inanırlar.

Stuart Mill: Gökbilimde yerçekimi yasaları neyse ruhbilimde de çağrışım yasaları odur.

Hume: 1)" Bütün seçik algılarımız seçik varoluşlardır."

2) "Zihin seçik varoluşlar arasında gerçek bir bağıntı algılamaz."

Böylece, bağıntılar olumsaldır ve tasarımların doğasından değil, rastlantıdan, bu tasarımların zihindeki başka bir tasarımla bağıntısından doğarlar.

Bu bağımsız bir ruhbilim kuramı girişimidir (oysa davranışçılık ruhbilimi biyolojiye indirgemeye çalışır).

Bu kuram karşısında ne düşüneceğiz?

Bu ünlü çağrışım kuramları bilimsel kuramlar değildir. Bir ide kendi başına zihne çağıracağı ideleri önceden göremez; bunun gibi bir ide kendi başına bir başka ideyi dışlayamaz.

Örneğin 'cebir' sözcüğü bizim için bir cebir problemini çözdüğümüz gün giydiğimiz giysiyi ya da aldığımız notu çağrıştırabilir. Bu yasalar bize, ideler arasına belirli bağıntılar yerleştirme yeteneği vermez. Şöyle şöyle bir idenin insanı şöyle değil de böyle bir bağıntı kurmaya niçin yönelttiğini öğrenmiş değiliz. Tasarımların bağımsız olduğunu söylemek, onların zihinden, bedenden, nesneden bağımsız olduğunu söylemektir. Zihnin yaşamını ruhbilimsel atomculuk terimleri içinde düşünürsek sonuç böyle olacaktır.

Çağrışımcı kuramın eleştirisi

Başlıca yanlışlık bunu savunanların ideleri bireysel varlıklar olarak düşünmelerinden geliyor ("bireysel" ve "atom" aynı anlama gelir).

Kendi kendimize bir kimsenin tasarımını yapmaya çalışalım; duygusal bir durumdan yola çıkarız. Zihinde bir tasarım üretildiğinde, düşünce soyuttan somuta, bulanıktan belirliye, genelden tikele, bütün tasarımların kaynaştığı toptan bir izlenimden her tasarımın ardışık düşüncesine gider.

Böylece, çağrışımcıların düştüğü büyük yanılgı idelerin teker teker bir araya geldiğini düşünmektir; oysa tersine, ideler bir ayrışma süreci sonunda ortaya çıkar.

Birlik bir duygu sorunudur; düşünce bütün tasarımların temelinde bulunan bir duygudan başlar ve o tasarımları birbirinden ayırt eder. Düşünce geometride de aynı süreci izler. Her düşünce her zaman bir yığından belirli şeylerin soyutlanmasını içerir. Genellikle düşünce ancak bir duyguyla başladığı zaman verimli olur. (Krş. Vauvenargue: "büyük düşünceler yürekten gelir.")

İlginç eğitim ilkeleri düşüncenin ilerleme yasasına dayanır: bir çocuğa okuma öğretmek için sözcükleri yapmak üzere harfleri birleştirmesi değil, sözcükleri çözümlemesi istenir (sözcük-okuma). Aynı biçimde, yabancı dillerde ve zor anlaşılan yazarları okumada, önce toptan bir okuma çok yararlı olur.

(Çağrışımcıların varsaydığı) bağımsız imge, zihnin yapay ve sonradan gelen bir ürünüdür.

Gerçekte biz, birbirine benzeyen bireysel şeylerden önce benzerlikleri algılarız ve sürekli bölümlerden oluşan bir karışımda bütünü bölümlerden önce algılarız.

Eleştirilerin özeti:

1) Sözde-çağrışım yasaları gerçek yasalar değildir, çünkü o yasalara göre her tasarım

herhangi bir tasarımı ardından getirebilir, birinin değil de ötekinin seçilmiş olması açıklanmamış olarak kalır.

2) Bu bağımsız tasarımlar, arkalarından başkalarını getirdikleri varsayımıyla açıklanmış olmazlar.

3) En önemlisi de varolan şeylere benzeyen ruhbilimsel atomlar olarak düşünülen sözde idelerin düşünceyle ortak bir yanlarının bulunmayışıdır; çünkü düşüncede bağıntı, bağlanan şeylerden önce verilmiştir; bu hem düşünsel düzeyde (sayı dizileri sayıların kendilerinden önce verilmiştir) hem de duygu düzeyindedir (birisini anımsama durumu).

Açıklama:

Bizim şu anda ortaya koymakta olduğumuz özdekçi görüş açısından şöyle denebilir: bu bir koşullu tepkedir, fiziksel-fizyolojik durumların bir yeniden üretimidir.

Bir kahramanlık öyküsü, diyelim bir kahraman ya da ermişe duyulan hayranlık bir zamanlar bunların adaletsiz, korkakça ya da günahkârca davrandığı zamanların da bulunduğunu bize unutturur. Bu unutkanlık yüzünden doğadakinden daha büyük insan kavramları yaratır ve kendimizi bunlara öykünmeye zorlarız.

Hayranlık olmadıkça sevi de olmaz; sevilmiş olan kimse zihindeki imgesine benzemeye zorlanır. Duyguların düşünceye egemen oluşu bu türden şeylerin ortaya çıkışı yüzündendir. Başka birisini seven bir kimse haklıdır, çünkü onda iyi olmayan hiç bir şey görmez; bir başkası da aynı kimseden tiksinirse o da haklı olacaktır. Bedenin tutumunun duyguları belirlediği pek çok türden durumlar düşünülebilir.

Bunun törel önemi: En önemlisi bedenin tutumunu değiştirmeye çalışmaktır, ruhu tiksinmeden tiksinmeye v.b. sürükleyen bu çağrışımları dağıtmaktır. Demek ki idelerin çağrışımı, iyi anlaşılmak koşuluyla kendini ve başkalarını eğitmede yararlı olabilir.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1993). "Simone Weil ve İki Dogma." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 31-39.

SİMONE WEİL VE İKİ DOGMA

Vehbi Hacıkadiroğlu

Kısa süren yaşamı içinde felsefeyle uzaktan ya da yakından ilgili bir çok konularda yazmış olan Simone Weil, doğrudan felsefeyle ilgili görüşlerini, *Descartes'ta Bilim ve Algılama* adlı bir yazısıyla, 1933-1934 ders yılında Fransa'da bir kız lisesinde verdiği felsefe derslerinde anlatmış ve bu dersler bir öğrencinin tuttuğu notların kitaplaştırılmasıyla, ölümünden (1943) on altı yıl sonra yayımlanmıştır. (1)

Kitabın bizim için gerçekten ilginç olan, zihin-beden ilişkileriyle ilgili bölümü ikiye ayrılmış: biri "Özdekçi görüş açısı" öteki de "Zihni bulduktan sonra". Bu bölme biçimi yazarın özdekçi görüşün karşısında bulunduğunu gösteriyor. Nitekim kitabın bir yerinde (s.30) özdekçilere karşı silâhlı olmak için önce dürüst özdekçi olmak gerektiğini söylüyor. Fakat gerçekte kitabın iki bölümü birbirinin tamamlayıcısı gibi de görülebilir. Birinci bölüm zihinle dış dünya arasındaki ilişkilerle duyuları inceliyor. İkinci bölüm de zihnin düşünsel etkinliklerini çözümlüyor. Ben burada "Özdekçi görüş açısı" bölümünü inceleyeceğim.

Simone Weil derslerine düşüncenin incelenmesi konusunu ele alarak başlıyor. Ona göre düşüncelerimizi incelemek olanaksızdır. Çünkü böyle bir incelemeye giriştiğimiz anda, karşımızda düşüncelerimizi değil, o düşünceleri incelemekte olan kendimizi buluruz. Bu durumda düşüncenin incelenmesini bir yana bırakıp elimizde olanları incelemeye çalışacağız: "bir yandan elimizde dış dünya (fiziksel dünya), öte yandan tam da incelenmesi gereken 'ben' (moi) var" (s. 18).

Biraz sonra klasik felsefenin en karmaşık sorunlarına çok basit fakat gerçekten inandırıcı çözümler önerdiğini göreceğimiz yazarın, dış dünya konusunda felsefenin alışılmış yanılgılarından birine düşmekten kendini kurtaramadığını görüyoruz. Bir kez tanımını vermiş olsaydı varoluşunun kanıtını da kolayca verebileceği dış dünyanın varoluşunu bir varsayım olarak kabul edivermekle yetiniyor: "Dış dünyanın gerçekte varolduğu varsayımını koyacağız ve ruh üzerinde bedenin etkisini incelemekle başlayacağız." (s.18) Simone Weil'den önceki filozoflar dış dünyanın varoluşunu bir varsayım olarak kabul etmek zorundaydılar. Çünkü onlar bütün bilgimizi duyularımızın verdiğini söylüyorlardı. Duyularımızın bize verdiği bilginin gerçeğe uygun olup olmadığı bilinemezdi. Oysa

biraz sonra Simone Weil'in, bütün bilgimizi bedenimizin dış dünya karşısındaki tepkilerinden öğrendiğimizi öne sürdüğünü göreceğiz. Bu durumda onun "Dış dünya, bedenimizin kendisine karşı tepki gösterdiği dünyadır" diyebilmesi gerekirdi.

Weil'e göre beden uyaranlar karşısında tepki gösterir. Bunlara 'tepke' diyoruz. Tepkeler, biri *doğuştan* tepkeler (reflexes congenitaux) öteki de *kazanılmış* ya da *koşullu* (acquis ya da conditionels) tepkeler olmak üzere ikiye ayrılıyor. Doğuştan tepkeler hazım sularının salgılanması, birisi vurduğu zaman bacakların devime geçmesi v.b. dır. Simone Weil, daha doğuştan tepkelerle ilgili gözlemler aşamasında zihin-beden ilişkisi konusunda felsefe yönünden son derece ilginç bir sonuca varıyor:

> Tepkilerle uyaranlar arasındaki ilişkiyi incelersek, uyaranların sayısının sınırsız olmasına karşın tepkilerin sayısının sınırlı olduğunu görürüz. Örneğin salgı bezleri, besin ne olursa olsun her zaman salya salgılar. Sanki besinlerin sınırsız değişiklikleri içinde besinin genel özniteliğini seçiyormuş gibi. (s.19)

Yazarın bundan çıkardığı sonuç: *tepkilerimizle uyarımları genelleştirdiğimizdir.* Yani *beden, henüz ortada düşünce yokken, nesneleri sınıflandırmış oluyor.* Demek ki tam da bir bedenimizin bulunuşu olgusu yüzünden, dünya bu beden için düzenlenmiştir: *dünya bedenin tepkilerine göre düzenlenmiştir.*

Bir bakıma aynı düşünceyi değişik biçimlerde ortaya koyan bu tümcelerle anlatılmış olan görüşün, düşüncenin doğası konusunda Platon'dan beri ortaya atılmış olan görüşlerin en ilginçlerinden biri olduğunu söylemenin bir abartma olmadığını sanıyorum. Çünkü bu tümcelerde sözü geçen 'genelleştirme', 'sınıflandırma' ve 'dünyanın düzenlenmesi' terimleri doğrudan doğruya kavramların doğuşu anlamına gelir ve kavramlar için gerekli olan genelleme ve sınıflandırmanın nasıl yapıldığı konusunda böylesine basit bir çözüme felsefe tarihi boyunca rastlamanın pek kolay olmadığını sanıyorum.

Gerçekten, Platon genellikle 'İdea' adını verdiği kavramları kullanmadan düşünmenin olanaksız olduğunu değişik yollardan göstermiştir. Doğrudan görülmesi hiç de kolay olmamakla birlikte, bir kez ortaya konulduktan sonra karşı çıkılması hemen hemen olanaksız olan bu görüş, ilk bakışta düşüncenin oluşmasını çıkmaza sokmuş gibidir. Çünkü kavramlar ya da genel olaylar dünyada karşılaştığımız şeyler değildir. Dünyada, belli bir zaman ve belli bir yerde ortaya çıkan tikel nesne ya da olaylarla karşılaşırız. Bu tikel nesne ve olayları soyutlayıp genelleştirerek kavramları elde etmenin bir düşünsel işlemi gerektirdiğini yani kavramların ancak düşünerek elde edilebileceğini kabul etmek zorunluymuş gibi görünüyor. Yani düşünebilmemiz için kavramlarımızın bulunması, kavramlarımızın bulunması için de düşünmüş olmamız gerektiği türünden bir döngüselliğin içinde bulunduğumuz söylenebilir ki, bu, kavramları düşünce yoluyla elde etmenin mantıksal olarak olanaksız olduğu anlamına gelir. Öyleyse bu çıkmazdan nasıl kurtulacağız?

Platon bu sorunun çözümünü ruhun ölümsüzlüğünde bulmuştur. Ona göre ruhumuz çok eskiden, *başka bir dünyada* yaşadığı zamanlardan, İdeaları (yani kavramları) tanımaktadır. Dünyada karşılaştığımız nesneler de o İdeaların bozuk kopyaları oldu-

ğundan nesnelerle karşılaştıkça ruh eskiden tanıdığı İdeaları anımsamaktadır. Böylece bilme bir anımsamadan başka bir şey değildir.

Platon'un, düşünmek için kavramların gerekli olduğu görüşüne karşı çıkmak ne denli zorsa, onun getirdiği çözümü kabul etmek de aynı derecede zordur. Çünkü günümüzde ruhun ölmezliğini de, onun çok eskiden *başka bir dünyada* yaşayıp orada *bu dünyanın* nesneleriyle ilgili bilgileri edinmiş olduğunu da kabul etmek aynı derecede zor hatta olanaksızdır. Öte yandan, yukarda belirttiğimiz gibi, kavramların *bu dünyada* elde edilmesinin mantıksal bir olanaksızlık taşıdığı da görüldüğüne göre, ruhun her zaman bu dünyada yaşamış olmak koşuluyla, ölümsüz olmasının da soruna çözüm getirmek bakımından bir yararı yoktur. Eğer ruh kavramları öğrenmişse bunu kesinlikle başka bir dünyada öğrenmiş olmalıdır.

Platon'dan sonra bu soruna başlıca iki yoldan çözüm getirmeye çalışılmıştır. Bir de kavramları yok sayan üçüncü bir görüş vardır ki kavram gereksiniminin apaçıklığı karşısında ondan bir çözüm olarak söz etmeyi gereksiz görüyoruz. Genellikle başvurulan iki çözümden birine 'idealist' ötekine de 'deneyci' görüş diyebiliriz. İdealist görüş kavramların zihnimizde hazır olduğunu ve nesneleri bu kavramları onlara uygulayarak tanıdığımızı kabul eder. Deneyci görüş de kavramları tikel nesnelerin idelerini soyutlayarak elde edeceğimizi öne sürer.

İdealist görüşün sorunu çözülmüş sayan bir sözde-çözüm olmaktan öteye gidemediği söylenebilir. İdealist filozoflardan hiç biri Platon'un ortaya attığı soruya, yani kavramsız çalışması olanaksız olduğuna göre kendisi kavram yapacak durumda olmayan zihnin kavramları nereden bulduğu sorusuna, bir yanıt aramış değildir. Tersine hepsi de kavramları şu ya da bu yoldan zihnin yaptığını kabul etmiştir. Kimisi Kant gibi, zihni, değişik duyumları birleştirerek onlardan kavramlar yapan bir büyücü gibi görmüş, ötekiler de kavramların zihinde doğuştan hazır bulunduğunu kabul ederek, dışardaki nesnelerle zihindeki kavramlar arasındaki bağlantının nasıl kurulabileceği sorusunu açık bırakmıştır.

Kavram konusu, deneyci felsefenin kurucusu sayılan Locke'un en zayıf olduğu konulardan biri olarak ortaya çıkıyor. Locke kavramlara 'genel ide' adını veriyor ve bunların, tikel idelerin bir takım niteliklerinden soyutlanması yoluyla elde edileceğini ileri sürüyordu. Oysa kavramsız düşünmenin olanaksızlığı bir kez iyice anlaşıldıktan sonra, kavramlardan önce tikel idelerin elde edilebileceğini, hele bu tikel idelerden soyutlamalar yaparak kavramların elde edilebileceğini kabul etmenin olanaksızlığı da hemen anlaşılır. Berkeley ve Hume'un, kavramların bütün örneklerini bir tek tikel idenin temsil ettiği biçimindeki görüşününse, bir tek nesneyi bir kez görüvermekle o nesnenin bütün benzerlerini kapsayan bir kavramın edinilmiş olacağını kabul ederek, Locke'un kavram anlayışının da çok gerisinde kaldığı söylenebilir.

Böylece, felsefede bir çözüme bağlanamamış olan kavram sorununu, Simone Weil'in, bir kaç tümce içinde, çözmüş değilse bile, sorunun nasıl çözüleceğine yönelik inandırıcı bir açıklama önerebilmiş olması şaşırtıcıdır. Bu açıklama, Platon'un, özellikle "ruhun kavramları başka bir dünyadan tanıdığı" düşüncesindeki 'başka dünya' kavramına çağ-

daş bir anlam kazandırmış oluyor. Gerçekten Weil, henüz ortada düşünce yokken bedenin nesneleri sınıflandırdığını belirtmekle, kavramların genellikle sanıldığı gibi zihinde oluşturulmadığını, yani onların zihin dünyasında değil beden dünyasında, bedenin dış etkilere karşı gösterdiği tepkiler yoluyla oluşturulduğunu öne sürüyor ve böylece kavramsız çalışmaya başlayamayacak olan zihnin o kavramları nasıl elde ettiği sorusuna bir yanıt getirmiş oluyor.

Weil bu sonuçlara yalnızca doğuştan tepkileri (yumurtadan çıkan pilicin gagaladığı şeyler arasından, yutulabilecek türden olanlarla yutulamayacak türden olanlar arasında bir sınıflandırma yapması gibi) göz önünde tutarak varmıştır. Gerçi bu tür tepki örnekleri sınırlı gibi görünür (gerçekte bedenin her hücresi bu tür tepkilerle çalıştığı için bunların sınırsız sayıda olduğu da söylenebilir, fakat bizim konumuzla ilgili olanların sayısı azdır) fakat bir kez bedenin sınıflandırma yapabildiği anlaşıldıktan sonra bu yolda istenildiği kadar ileriye gidilebilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Simone Weil'in, kavramların edinilmesi konusundaki görüşlerinin gerçek olaylarla uyuşması, kavramlar için gerekli sınıflandırma işlemini bedenin yaptığının ve kavramların, zihne, bedenin alışkanlıkları biçiminde sunulduğunun görülüp açıklanmasıyla sınırlı kalmaktadır. Çünkü Simone Weil'e göre bedenin kavram edinme süreci içindeki işlevi, kavramları zihnin yaptığını kabul eden düşünürlerin zihne tanıdıkları işleve benzemektedir. Sanki insan bedeninde, karşılaştığı nesneleri sınıflandırıp onları belli kavramlar içinde düzenlemeye yönelik bir yeti vardır. Bu yüzden Simone Weil, kendisinin özdekçi felsefe adını verdiği deneyci felsefeye göre düşünsel işlemlerin ancak bedenin tepkileri, koşullu tepkeler, içgüdüsel davranışlar ve bunların karışımıyla sınırlı kaldığını kabul etmiş ve düşüncenin daha üst düzeydeki işlemleri için kimi idealist içerikli açıklamalara baş vurmak zorunda kalmıştır.

Oysa tepkiler, koşullu tepkeler ve içgüdüsel davranışlar, hayvanlarda, insanlardakine bakışla çok daha yetkin biçimde işlediğinden, bu türden bedensel yetilerin hayvanlarda bulunmayan düşünce edimlerinin en alçak düzeyde olanlarını bile açıklaması olanaksızdır. Simone Weil'in yanılgısı nesneleri sınıflandırma işini yapan bedenin, bunu beden olarak özel bir yetiye dayanarak yaptığını kabul etmesinden kaynaklanıyor. Oysa beden bu işi, bütün öteki fiziksel nesnelerin yaptığı gibi, bir fiziksel nesne olarak yapar. Ben başka bir yazımda,[2] üzerine aynı ağırlıkta taş, demir, pamuk v.b. konan bir masa tablasının bu nesneler altında bel vererek gösterdiği tepkinin, onların ortak niteliği olan ağırlığın karşılığı olduğunu, böylece bir masanın, aynı ağırlıktaki değişik türden nesneleri hep aynı kavram, yani "belli ağırlıktaki nesneler" kavramı altında birleştirmiş gibi tepki gösterdiğini belirtmiş ve tikel sandığımız duyumlarımızın hepsinin soyut ve genel olduğunu göstermeye çalışmıştım.

Buna göre, bedenimizin, fiziksel nesne olmanın dışında insan bedeni olarak işlevi nesneleri kullanmak, onlardan yarar ya da zarar görmek ve sınıflandırmayı elde ettiği ya da karşılaştığı sonuçlara göre yapmaktır. Böylece insan bedeni, nesneleri, renk, tat, koku gibi basit duyumlara, hatta ağırlık, sivrilik, keskinlik gibi basit niteliklere göre değil, bu niteliklerin bir çoğunu kendisinde taşıyan cisimlerin kavramları altında sınıflandıracak ve

zihne cisim kavramları hatta cisimlerin bağlantılarından oluşan olay tasarımları sunacaktır. Düşünme, bir yönüyle, nesnelerin kullanılışından elde edilecek ya da nesnelerle karşılaşıldığı zaman ortaya çıkacak olan sonuçları önceden görmek anlamına geldiğinden, nesnelerle ilgili eylemlerimizi göz önünde tutmadan düşünme eylemini yürütebilmek olanaksızdır.

Simone Weil'in kavramlarla ilgili görüşünün bu yanlış yönü üzerinde daha çok durarak, bu yanılgıdan kurtulmak koşuluyla deneyci felsefenin, düşüncenin bütün düzeylerinin açıklanmasına elverişli olduğunu daha inandırıcı biçimde göstermek olanağı vardır. Fakat bu ayrıntılara girmek Weil'in, deneyci filozofları bir takım yanılgılardan kurtarma yolunda gösterdiği başarının gözden kaçmasına neden olabileceği için ben daha ileri gitmeyip bu başarıyı gerçek boyutları içinde göstermeye çalışacağım.

Bilindiği gibi deneyci filozoflar, deneyci felsefenin öncüsü sayılan Locke'tan başlayarak, zihnin önce nesnelerin tikel idelerini edindiğini ve düşüncenin temelini oluşturan genel idelere bu tikel ideleri değişik biçimlerde işleyerek ulaştığını öne sürmüşlerdir. Gerçekte bu görüşün Aristoteles'e dek giden bir geçmişinin bulunduğu da söylenebilir. Ancak Aristoteles'in "zihinde tikeldeki tümeli görme yetisi vardır" diyerek bu konuda kesin bir tutum almadığı da söylenebilir. Bu bakımdan, tikelden tümele gidiş düşüncesinin temelinde F. Bacon'ın görüşlerinin bulunduğunu söylemek belki de daha doğru olur. Bacon gözlemlerle toplanan tikel bilgileri genelleştirip dizgeleştirmeyen kimseleri, gelişi güzel topladıkları nesnelerden hiç bir şey yapamayan karıncalara benzetiyor; bilgi konusunda iyi örneğin, topladıkları şeylerden bal yapan arılar olduğunu öne sürüyordu. Onun bu görüşünün gözlemlerden tikel bilgilerin elde edilip bunların sonradan genelleştirilmesi gerektiği yolunda bir inanca yol açtığı düşünülebilir.

Böylece, idealizmin dogmatik görüşlerinden kendilerini kurtarmak isteyen filozoflarda düşüncenin tikelden tümele doğru geliştiği görüşü bir başka dogmatizme dönüşmüş ve özellikle Hume'dan sonra tümevarımın bir düşünce yöntemi oluşturduğu biçimindeki büyük yanılgı deneyci felsefede kökleşmiştir. Gerçi daha sonra başta Popper olmak üzere bir çok düşünürler Hume'un apaçık yanlışlarından kurtulmuş ve bilginin varsayımların deneylerle doğrulanması yoluyla kazanıldığını görebilmişlerdir. Fakat bu, deneyci felsefeyi "tikel idelerden tümel idelere gidiş" düşüncesinden kurtarmaya yetmemiştir. Buna karşı Simone Weil'in, zihne sunulan ilk idelerin soyut ve tümel ideler olduğunu karşı çıkılmaz bir açıklıkla göstererek, deneyciliği, hiç bir gerçek temele dayanmayan idealizm karşısında daha aşağı türden bir felsefeymiş gibi gösteren bir dogmadan kurtardığı, en azından bu kurtuluşun yolunu gösterdiği söylenebilir.

Simone Weil, "Genellikle sanılanın tersine, insan tümelden tikele, soyuttan somuta yükselir" (s.50) ve "İnsanı yükselten, hayvandan ayırt eden şey tikel şeyler üzerinde düşünmedir. Hayvanlar bir şeyle o şeyin yararını birbirinden ayıramaz. Bu yüzden hayvanlar için somut bir şey yoktur; onların bedenleri için tikel bir şey yoktur" (s.51) gibi sonuçları hep deneyci gözlemlerden çıkararak deneyci felsefeyi, idealist felsefeyle yarışacak hatta onu kolayca aşacak bir düzeye getirmiştir. Ancak o bununla da kalmamış, deneyci felsefenin idealist felsefeyle de paylaştığı ikinci bir dogmadan kurtulmanın da yollarını aç-

mıştır.

Gerçekten, deneyci felsefenin tek dogması düşüncenin tikelden tümele yükseldiği değildir. Bir de dış dünyanın bilgisini duyumlarımızdan elde ettiğimiz biçiminde ikinci bir dogma vardır ki, bunun da birincisi kadar önemli olduğu, hatta ötekinin temelinde de bunun bulunduğu düşünüldüğünde bunun ondan da daha önemli olduğu söylenebilir. Weil, bedenin dünyayı düzene sokma ve kavramları oluşturma gibi işlevlerinin ardından yine bedenin düşünceye sağladığı duyumları incelemeye girişiyor ve işe duyumların en önemlisi olan görsel duyumlardan başlıyor.

Weil, gözlerin, karşıdaki bir lekenin yerini bilmek şöyle dursun, onun önde mi yoksa arkada mı olduğunu bile bilmesinin olanaksız olduğunu, çünkü göz için ön ve arka diye bir kavramın bulunmadığını belirtiyor. Gözler için uzaklık da yoktur. Öyleyse bütün görüntüler, tıpkı bir resimde olduğu gibi tek bir düzlem üzerinde midir? Ön ve arka kavramları olmayan bir insanda düzlem kavramı olabilir mi? Uzaklık bir yana, göz, cisimlerin kılığını bilebilir mi? Weil bunların hepsinin bedenin devimine bağlı olarak bilinebileceğini öne sürüyor. Öyle ki, gözün yalnız başına, karşıda renkli bir düzey bulunduğunu bilmesi bile olanaksızdır. Aynı renkte görünen bir yüzeyin üzerinde bulunan sonsuz sayıdaki noktaların hepsinin renkleri değişiktir, ayrıca her noktanın rengi de her an değişmektedir. "Sonuç olarak görmenin kendisi bize hiç bir şey vermez." (s.32)

Weil aynı çözümlemenin dokunma duyumu için de yapılabileceğini, bu duyum için de ne uzaklığın ne de kılığın bulunduğunu belirtiyor. Öyle ki, insan kendi bedenindeki bir ağrının yerini bile saptayamaz. Ses durumu da öyledir. Kulağımız bir sesin nereden geldiğini bilmek şöyle dursun, onun bedenimizin dışındaki bir yerden geldiğini bile bilemez. Koku ve tad duyumları için de durum değişik değildir ve Weil'e göre "Devim dışında duyumların işlevleri üzerine söyleyebileceğimiz şey, sayısız duyum çeşitlerinin bulunduğu ve bunların bize bir şey öğretmediğidir." (s.33)

Weil'in genellikle duyumlar üzerine yargısı şöyledir: "Duyumlar bize dünya üzerine hiç bir şey bildirmez; bir madde, bir uzam, bir zaman da içermezler ve bize kendileri dışında hiç bir şey vermezler, yani bir bakıma duyumlar bir hiçtir." (s.37) Buna karşın yine de algılama yapabilmemiz duyumların büsbütün bir hiç olmadığını gösterir. Weil, algılamayı, duyumlarla birlikte imgelemin işlemesi olarak görüyor. İmgeleme, bedenin nesneler karşısındaki tepkisinin kendini duyurmasıdır. Böylece, "Görülenin değil görüldüğüne inanılanın, dokunulanın değil dokunulduğuna inanılanın bilincinde olunur. Duyum, yalnızca, duyulduğuna inanılanın bilincine varılmasına yarayan bir uygun durum yaratır." (s.39) Yine "gördüğümüze inandığımız şey gördüğümüz şey değil, bizim bedensel tepkimize uygun olan şeydir." (s.41)

Yani Weil'e göre, biz nesnelerin bilgisini duyumlarımızdan değil bedensel deneylerimizden öğreniriz. Duyuların işlevi bildiğimiz nesnelerle karşılaştığımız zaman bunların o bildiğimiz nesneler olduğunu tanımamızı sağlamaktır. Yani duyumlar kapalı bir kutunun içinde neyin bulunduğunu bildirmek üzere kutulara yapıştırılmış etiketler ya da kutuların üstüne konmuş işaretlerdir. Bir etiketin ya da işaretin kutunun içindeki nesnenin yapısıyla ilişkisi neyse, duyumların da, işareti oldukları nesnelerin yapısıyla ilişkisi

odur, yani duyular nesnelerin yapısı üzerine hiç bir bilgi vermez.

Bu son tümcelerle Simone Weil'in düşüncelerine kendi yorumum olarak da bir şeyler eklemiş olabilirim. Nitekim başka bir yazımda[3] kendi görüşümü anlatmak üzere verdiğim şu örneğin de Simone Weil'in düşünceleriyle bir uygunluk gösterdiğini sanıyorum: "... bir evin yanmakta olduğunu, dumanların ve alevlerin bizde uyandırdığı renk, devim ve sıcaklık gibi duyumlardan anlamamıza karşın, olayı betimlerken zihnimizden geçen şey, yangının bizde uyandırdığı duyu-verileri değil, yangının söndürülmemesi durumunda evin bir yıkıntıya dönüşeceğidir. Evin sahibine "Eviniz yanıyor" dediğimiz zaman onun da zihninde bir takım duyu-verileri değil, yangın söndürülmezse evinin yok olacağı düşüncesi doğar.

Simone Weil de bu durumu başka bir yazısında çarpıcı bir örnekle şöyle anlatmaktadır: "İki kadına oğullarının öldüğünü bildiren birer mektup gönderilir. Kadınlardan birincisi kağıda şöyle bir göz attıktan sonra bayılır ve ölümüne dek artık ne gözleri, ne ağzı ne de hareketleri eskisi gibi olmayacaktır. İkinci kadın olduğu gibi kalır; ifadesi ve tutumu değişmez; o okuyamaz."[4] Burada iki kadını etkileyen görsel duyumlar birbirinin aynıdır. Okuma bilen kadını bayıltan, bu görsel duyum değil, o duyumun kendisine verdiği bilgidir.

Weil'in kavramlar için gerekli sınıflandırmayı insan bedeninin yaptığını söylerken düştüğü yanılgıya benzer başka bir yanılgıya da deneylerden kazandığımız bilgiyi bedendeki bir devim anıklığına indirgeyerek, kendisinin 'imgeleme' adını verdiği deneysel bilgi konusunda düştüğü görülüyor. Gerçekten Weil'e göre devim duyumu sanki öteki beş duyunun vermediği bilgileri tek başına veren bir altıncı duyum gibidir. "Devim yoluyla bütün duyumların bana tepkiyi vermek üzere birleştiğinin ve bana nesnenin bilgi idesini bu izlenimin verdiğinin ayrımına varırım. Bütün birleşme ve ayrılma kavramları devim yüzünden ortaya çıkar" (s.44) der. Weil'e göre "doğanın basit algılanışı bir danstır ve algılamayı bu dans sağlar." (s.43)

Böylece Simone Weil özellikle uzam ve zaman kavramlarının kazanılmasıyla nesnelerin boyut ve uzaklıklarının değerlendirilmesinde son derece önemli olan devim yetisini, bilginin bütün bölümlerini kapsayacak biçimde yaygınlaştırmış görünüyor. Kavramların bedenin sınıflandırma yetisinin ürünü olduğu görüşü gibi, bilginin bedenin devim yetisinin ürünü olduğu görüşünün de bilgiyi açıklamakta yetersiz olduğunu sanıyorum. Fakat burada bu yanlışlığın incelemesine girişerek, deneyci felsefenin, bütün bilgilerimizin duyumlar arasındaki bağlantılardan oluştuğu biçimindeki dogmasını yıkmakta Weil'in gösterdiği başarının gölgelenmesine neden olmak istemiyorum.

Gerçekten deneyci felsefe, daha Locke'tan başlayarak, dış dünya üzerine bütün bilgiyi duyularımızın verdiği bilgiye indirgemeye yönelmiş ve bu büyük yanılgı, Berkeley ve Hume'un etkisiyle Görüngücülük (phenomenalism) adı altında dizgesel bir bütünlüğe ulaşmıştır. Öyle ki, Berkeley, içinde yaşadığımız ve hazlarımızı artırıp acılarımızı azaltmaya yönelik eylemlerimizi içinde gerçekleştirdiğimiz dış dünyanın varoluşunun bizim onu algılamamıza bağlı olduğunu öne sürmüştür. Hume da belli amaçlara ulaşmak için kendilerini sürekli biçimde kullandığımız nesnelerin varoluşunu onların bizde uyandır-

dığı duyumlardan öğrendiğimizi öne sürmüş, elimizde bu duyumların hep aynı nesnenin etkisi altında ortaya çıktığının bir kanıtı bulunmadığına, tersine, bunların birbirinden bağımsız olması da olanaklı olduğuna göre, bizdeki nesne kavramının, bir çok duyumları sürekli olarak birlikte algılamaktan gelen bir yanılgı olduğu sonucuna varmıştır.

Bu tür görüşleri tam bir açıklığa kavuşturmak ve Weil'in bu saçmalıklardan kurtulmanın yolunu nasıl açtığını gösterebilmek için, masanın üstünde kırmızı, yuvarlak, belli bir sertliği ve kendine özgü bir tat ve kokusu olan bir kiraz tanesinin bulunduğunu varsayalım. Locke bu saydığımız niteliklerin bir taşıyıcısı bulunması gerektiğinden yola çıkarak ortada bir nesne bulunduğunu kabul ettiğimizi öne sürmüşse de buradaki 'taşıyıcı' teriminin bulanıklığı yüzünden bu görüş, haklı olarak, tam bir kabul görmemiştir. Berkeley bu nitelikleri algıladığımız sürece nesnenin varolduğunu söyleyebileceğimizi, gözümüzü başka yana çevirdiğimiz anda algılamanın ve onunla birlikte nesnenin varoluşunun da ortadan kalkacağını öne sürmüştür. (Berkeley'in tanrısal algılamaya dayanarak bu görüşte yaptığı sözde düzeltmeye kendisinden başka bir inananın bulunup bulunmadığı ayrı bir konudur). Hume, ortada bir nesne bulunduğu düşüncesinin, alışkanlıktan gelen bir yanılgıdan başka bir şey olmadığı sonucuna varmıştır. Günümüzün kimi görüngücü düşünürleri de nesneyi duyu-verilerinden mantıksal olarak kurmanın olanaklı olduğunu öne sürerek Hume'un ortaya koyduğu çıkmaza sözde bir çözüm getirmek istemişlerdir.

Bu konuda idealist düşünürlerin durumu da daha parlak değildir. Kant, Hume'a karşı, anlıkta nesnelerin nitelik çokluğunu birleştirme yetisinin bulunduğunu öne sürmüş ve Locke'taki 'niteliklerin taşıyıcısı' kavramını da 'kendinde-şey' biçimine sokmuştur. Daha sonra Hegel Kant'ın bu önerisinden yola çıkarak, kendinde-şeyin de, düşünülen bir şey olarak, yine zihinsel bir varlık olması gerektiğini belirtmiş ve bütün dış dünyanın zihnin ürünü olduğu görüşünde bir değişiklik yapmayı gereksiz görmüştür. Bütün bu görüşlerden de anlaşıldığı gibi, duyularımız bize, dış dünyanın varoluşunun temel taşları olan nesnelerin varolduğunu bildirecek durumda bile değildir. İşte Weil duyularımızın bize hiç bir bilgi vermediğini söylerken bunu anlatmak istemiştir. Öyleyse ona göre kirazın bilgisini nasıl ediniyoruz?

Weil'e göre bedenim, karşımdaki kirazın bilgisini, daha önce onunla değişik koşullarda karşılaştığı zamanlarda edinmiştir. Kirazı almak için elimi uzatmış, onu iki parmağımla tutup ağzıma götürmüş, çiğneyip yutmuştum. Gerek bu davranışlarım gerekse kirazla ilgili başka davranışlarım sırasında, kırmızılık, yuvarlaklık v.b. duyuları sürekli olarak ortaya çıkmıştır. Şimdi de aynı duyumlar ortaya çıktığına göre, bedenim kirazla ilgili devimlerini anımsıyor, böylece karşımda bir kiraz yani bir nesne bulunduğu sonucuna varıyorum.

Doğal olarak bu açıklamanın, Weil'in, bütün bilgilerimizi bedenin devimiyle açıklamaya çalışmasından gelen bir eksikliği vardır. Gerçekte kirazın bilgisini, onunla kurmuş olduğum bedensel ilişkiler dışında, kiraz yetiştirmek, iyi türden bir kiraz bulmak ve bunlara benzeyen değişik amaçlarla yaptığım girişim ve davranışlarımdaki başarılarımdan

ya da başarısızlıklarımdan edinmiş durumdayımdır. Duyumlarım bana bu başarı ya da başarısızlıkları anımsattığı için de şu anda karşımda bir kiraz tanesi yani bir nesne bulunduğu sonucuna varıyorum.

Sonuç olarak Simone Weil'in, düşüncenin tikelden tümele gittiği biçimindeki deneyci doğmanın yanında, bilgimizi duyumlarımızdan edindiğimiz biçimindeki çok daha yaygın bir dogmayı da yıktığı ve felsefenin, özellikle de deneyci felsefenin, daha sağlam adımlarla ilerlemesini sağlayacak yolları açtığı söylenebilir. Onun, felsefe dünyasına henüz yeni açılmaya başlayan bu kitabının (Fransızca olarak 1959 da yayımlanan kitabın İngilizce yayımlanışı 1978) zamanla gereken ilgiyi göreceği umulur. Türk felsefecilerinin de onu incelemeye bir an önce başlamasını ve böylece felsefe dünyamızın yepyeni bir zenginlik kazanmasını dileyelim.

Notlar:

(1) Simone Weil, *Leçons de Philosophie*, Plon, 1959 ve 1989

İngilizcesi: *Lectures on Philosophy*, Cambridge University Press, 1978 ve 1979

Alıntılardaki sayfa no.ları Fransızca basıdandır.

(2) *Felsefe Tartışmaları* 1. Kitap, s. 80- 83

(3) *Felsefe Tartışmaları* 8. Kitap, s. 38-39

(4) *Felsefe Tartışmaları* 11. Kitap, s. 148-149

Yıldırım, Cemal (1993). "Bilimsel Nesnellik ve Değer Yargıları." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 40-45.

BİLİMSEL NESNELLİK ve DEĞER YARGILARI

Cemal Yıldırım

Her dönemde değişik gerçeklerle de olsa bilime bir tepki göze çarpmaktadır. 18. yüzyıla gelinceye dek bilime çoğunluk eksantrik kişilere özgü bir fantazi, yerleşik normlara aykırı bir uğraş gözüyle bakılmıştır. Ortaçağ geleneğini sürdürenler teolojik dogmalara ters düştüğü için, hümanistler evrenin mekanik açıklamasını insancıl değerlerle bağdaşır bulmadıkları için bilime karşı çıkmışlardı. Günümüzde ise bilimsel bilginin teknolojideki kullanımıyla ortaya çıkan sorunlardan sorumlu tutulduğu için bilim kınanmaktadır. Gerçekten, savaş teknolojisinde ulaşılan korkunç gelişmeler, nükleer enerji santralları ile endüstri atıklarının yol açtığı çevre kirlenmesi ve ekolojik sistemin bozulma tehlikesi, nüfus patlaması, genetik mühendislik, doğal kaynakların artan hızla tüketimi vb. gelişmelerin dolayısıyla da olsa bilimle ilişkisi yadsınamaz. Ancak sorulabilir: Bu kaygı verici gelişmelerden bilimin sorumlu tutulması yerinde midir? Yoksa sorun, bilimi çıkar amaçları yolunda pervasızca sömüren egemen güçlerin davranışı mıdır? Kuşkusuz bu, bilim felsefesini değil bilim sosyolojisini ilgilendiren bir sorundur. Biz bu yazıda soruna değişik bir açıdan yaklaşmak istiyoruz. Teknolojinin olumsuz gelişmelerinden bilimi sorumlu tutmanın yanı sıra, bilime yönelik bir başka eleştiri daha var. Buna göre, bilim salt olgusal bilgiye yönelik bir etkinlik sayılsa bile sorumluluktan kurtulamaz; çünkü, bilim asıl bu nesnellik imajıyla insancıl değerlerin dışlanmasına, öylece yaşamımızı giderek daha fazla etkisi altına alma fırsatı bulan bencil ve değer tanımaz bir materyalizmin oluşmasına yol açmıştır.

Bu tepkiyi haklı bulmayabiliriz; ama dayandığı argümanın gücünü görmezlikten gelemeyiz. Gerçekten başta sanat çevrelerinde, "aydın" diyebileceğimiz pek çok kimsenin gözünde bilim salt olguya yönelik, kültürel değerleri dışlayan soyut kavramsal bir çalışmadır. Bu imaj 17. yüzyıl bilimsel devriminin ürünüdür. Newton mekaniğinde doğa koca bir makine olarak algılanıyor, tüm olup bitenlerin maddesel hareketlere indirgenerek nicel ilişkiler çerçevesinde açıklanabileceği varsayılıyordu. Üstelik, yalnızca bu tür bir betimlemeye elveren nesne ve olgulara gerçeklik tanınıyordu. Öyle ki, duygu, düşünce, değer yargıları bir yana, Galileo ve Locke'un "ikincil nitelikler" adı altında sıraladıkla-

rı renk, koku ve tat gibi olguların bile bilimin inceleme alanı dışına itildiğini görüyoruz. Gerçi bu katı ayırım bilimin sonraki gelişmeleri karşısında oldukça esneklik kazanmış, "öznel" denen oluşum ya da süreçler, ya nesnel terimlere indirgenerek (davranış psikolojisinde olduğu gibi), ya da inceleme yönteminde kimi işlem değişikliklerine gidilerek betimlenmeye çalışılmıştır. Ne var ki, bu yöndeki tüm gelişmelere karşın bilimin "salt nesnellik" imajı bugün de etkisini sürdürmektedir. Buna göre, bilimin amacı güvenilir bilgidir; bu ise ancak nesnel dünyanın nesnel yöntemlerle incelenmesiyle sağlanır. Bilgi arayışı duygusal etkilerden uzak kaldığı ölçüde bilimseldir.

Geçmişte hümanistlerin, günümüzde sanat ve yazın çevreleriyle birlikte kimi düşünür ve bilim adamlarının da tepkisini çeken bu imajın irdelenmesine geçmeden önce tarihsel oluşumuna kısaca değinmekte yarar vardır.

Değinilmesi gereken ilk nokta, bilimin özellikle başlangıç döneminde ortaçağ düşünce geleneği karşısındaki savunma taktiğine ilişkindir. Bilim adamları teologların tersine, olgusal dünyayı anlama uğraşında hiç bir ön-yargı, saplantı ya da akıl dışı inancın güdümünde olmadıklarını vurgulayarak kilise baskısına karşı olan aydın çevrelerin desteğini kazanma yoluna gitmişlerdir. İkinci nokta, Newton mekaniğinin etkisinde bilim adamlarının olgusal dünyaya bir fotograf makinasının mekanik işleyişi içinde yaklaştıkları izleniminin yaygınlık kazanması. Üçüncü nokta, kimi bilim adamlarının yaşam biçimlerine bakarak bilimin kültürel ortamın dışında bir tür "fildişi kulesi" çalışması olduğu sanısı. Günümüzde giderek artan uzmanlaşma nedeniyle bilimin birbirinden kopuk kompartmanlara dönüşmesi, bilim adamlarının yalnız toplumla değil, kendi aralarında da iletişim güçlüğü içine düşmeleri bu sanıyı pekiştirmektedir. Son nokta: bilim felsefecilerinin (özellikle pozitivist ve mantıkçı empiristlerin) bilimi gereğinden fazla soyut mantıksal yanıyla işlemiş olmaları, bilim adamlarının çoğunluk uğraşlarına katıksız nesnel bir etkinlik diye bakılmasına yatkın görünmeleri.

Sıraladığımız bu nedenlerle oluşan imajda bilimin nerdeyse yaşam dışı bir uğraş, bilim adamının da insancıl kaygı ve değerlere yabancı, salt ussal bir yaratık olduğu mesajı vardı. Öyleyse, geçmişte hümanistlerin, ufku geniş duyarlı aydınların bilime kuşkulu gözle bakmalarını kolayca yadırgayamayız. İnsanın kendine özgü duygu ve değerleri dışlayan bir uğraşı, adı "bilim" de olsa benimsemesi şöyle dursun, kuşkuyla, tepkiyle karşılaması doğaldır. Ancak sorulabilir: bilim gerçekten sözünü ettiğimiz imajda yansıdığı türden yalnızca olgulara yönelik, insana özgü istenç, beğeni ve eğilimlere kapalı, salt ussal bir uğraş mıdır? Hemen söyleyelim: değildir ve olamaz!

Bir kez, gözden kaçmaması gereken ilk şey bilimin de din, sanat ve eğlence gibi kültürel bir etkinlik olduğudur. Bir kültür ortamı olmaksızın sanattan söz edilemeyeceği gibi bilimden de söz edilemez. Vurgulanması gereken bir başka nokta da, insanın hiç bir etkinliğinde kişiliğinden kopmadığı, bilim adamının da doğruyu bulma girişiminde kişiliğini oluşturan değer, beklenti ve tercihlerinin izlerini bıraktığı gerçeğidir. Bilim adamı çalışma odasına veya laboratuvarına kişiliğini dışarda bırakarak girmez, giremez. Onu araştırma etkinliklerinde işlevi salt ussal ölçütlerle programlanmış bir robot ya da bilgisayar gibi algılamak yüzeyselliğin de ötesinde saçmalıktır. Bilimin nesnellik imajında

öyle bir benzerlik varsa, o imajda kökten bir düzeltmeye gidilmesi gerekir. En başta da bilim adamının kendi uğraşını tüm boyutlarıyla tanıması, işlevinin kültürel kimliğini algılaması gerekir.

Bilimin kültürel kimliği deyince ne demek istiyoruz? Kültür son derecede karmaşık bir kavramdır: sosyal ilişkilerden kaynaklanan ahlak kuralları, inanç dizgeleri, sanat etkinlikleri, değer yargıları, estetik beğeni ve davranış biçimleri ... gibi öğeleri içerir. Biz burada bu öğelerden yalnızca birini, değer yargılarının bilimdeki yerini belirtmekle yetineceğiz.

Yerleşik nesnellik imajına karşın bilimin hemen her aşamada, üstü örtük de olsa kimi değer yargılarını içerdiğini ortaya koymak zor değildir.

Bilim ister olup bitenleri anlama, gerçeği bulma etkinliği; ister güvenilir bilgi arayışı diye nitelensin, hem amacında hem izlediği yönteminde değer yargılarıyla yüklüdür. Amacında değer yargısıyla yüklüdür, çünkü bilim adamını anlamaya, bilgi arayışına yönelten şey, temelde, kişisel eğilimini yansıtan değer yargısıdır. İçinde bulundukları tüm olumsuz koşullara karşın Copernicus'u, Galileo'yu, Darwin'i, Einstein'ı bilime yönelten bilimde algıladıkları değer değilse, nedir? Yönteme gelince, "araştırma" dediğimiz bilimsel etkinlik problem belirlemeden hipotez ya da kuram seçimine, gözlemsel verilerin yeterliliğinden kuramsal açıklamaların doyuruculuğuna dek tüm işlemlerinde değer yargısı içerir. Bilimsel araştırma *önemli* sayılan bir probleme çözüm arayışıdır. Bilim adamının şu ya da bu probleme duyarlı olması, çözüm getiren şu ya da bu hipotezi yeğlemesi salt nesnel ölçütlere bağlı mekanik bir işlev değil, yerleşik varsayımlar çerçevesinde az ya da çok kişisel beğeni ve imgesel yargıya dayanan bir seçimdir. Bir kuram ya da açıklamanın doyuruculuğunda olgusal ölçütlerin yanı sıra estetik duyumsama'nın da yeri vardır. İyi bir kuram açıklama ve öndeyi kapasitesi geniş, kendi içinde tutarlı ve yerleşik ilkelere ters düşmeyen, olgusal olarak yoklanabilir ve eleştiriye açık kuramdır, kuşkusuz. Ama hepsi bu kadarla bitmemektedir: bilim adamı seçiminde basitlik ve zarafet de arar. Hatta kimi kez estetik ölçütlerin daha ağır bastığı bile söylenebilir. Örneğin, bilim tarihçileri çoğunluk, geleneksel yer-merkezli sisteme karşı güneş-merkezli sistemi önermeye Copernicus'u iten temel nedenin o zaman eldeki gözlemsel verilerden çok estetik duyarlılık olduğu görüşünde birleşmektedir. Gezegenlerin güneş çevresinde devinimleri, Copernicus'un gözünde, daha basit ve güzel bir dizge, uyumlu bir bütünlük sergiliyordu. Bu davranışın başka bir örneğini Einstein'ın kuantum teorisine duyduğu antipatide bulmaktayız. Dönemin seçkin fizikçilerinin pek çoğunun teoriyi benimsemede gecikmediklerini biliyoruz. Oysa Einstein, özellikle belirsizlik ilkesini bir türlü içine sindiremedi. Dahası, belirsizlik ilkesinin çelişkiler içerdiğini göstermek için birtakım girişimlerde bulundu. Einstein'ın ortaya sürdüğü argümanlar düşünce düzeyinde oluşturulan kimi ilginç deneylere dayanıyordu. Ama tepkisinin kökeninde ruhsal bir doyumsuzluk, felsefi inanç diyebileceğimiz bir tutum, determinist bir anlayış vardı. Bilindiği gibi, Einstein bu inancını, "Tanrı zar atmaz!" tümcesiyle dile getirmişti.

Kuşkusuz, bilimin nesnel ölçütler dışında birtakım öznel öğeler içerdiği görüşünü herkesin paylaştığı söylenemez. Özellikle, "değeri kendi içinde bilim" anlayışını safça

bulan kimi düşünürlerin (örneğin, N.I. Bukharin) bilim adamının kişisel değer yargılarıyla, bilimin asıl kimliğini belirleyen sosyal işlevinin ayrı tutulması gerektiğini vurguladıklarını görmekteyiz. Bunlara göre, bilimin değeri araçsal olmasındadır; insanın doğa güçleri üzerinde egemenlik kurması, öylece daha güvenilir, daha rahat yaşam olanağı sağlaması yolunda araç olması. 17. yüzyılda Francis Bacon'la başlayan bu görüş 19. yüzyıl endüstri devrimi ve yüzyılımızda uygulamaya konan Marksist felsefeyle büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Ancak bilime bir tür teknoloji gözüyle bakan bu görüş bilimin iç dinamiğine, yarar gözetmeyen, değeri kendi içinde bilgi arayışına yabancı kalmıştır. Çoğu kez gözden kaçan bir nokta da değer yargılarıyla moral yargıların özdeş olmadığıdır. Bilimin moral yargılar içermediği, daha doğrusu, moral yargılar ortaya koymadığı doğrudur; ama bu bilimin birtakım değer yargıları içermediği demek değildir.

Kaldı ki, kuram seçiminde, felsefi inanç ve estetik duyarlılığı bir yana bıraksak bile, daha önce değindiğimiz kapasite, tutarlılık ve yoklanabilirlik gibi standart ölçütlerin uygulama güçlüklerini tanımak zorundayız. Bir kez bu ölçütlerin, tüm nesnel görünümlerine karşın, yeterince belirgin olduğu söylenemez; değişik yorumlara açık anlam kaypaklığı bilim adamlarını ister istemez değişik değerlendirmelere sürükler. Sonra, daha da önemlisi, gerekli ve birlikte yeterli de olsa bu ölçütlerin uygulamada çoğu kez çatışır olduğu görülmektedir. Seçeneğimiz A ve B diye simgelediğimiz iki kuram olsun. Diyelim ki, A açıklama ve öndeyi kapasitesi daha geniş, B daha tutarlı görünmektedir; yoklanabilirlik açısından ikisi arasında önemli bir fark yoktur. Bu durumda seçim nasıl yapılacaktır? Denebilir ki, ölçütler belli bir öncelik (ya da önem) sırasına göre uygulanırsa ortada önemli bir sorun kalmaz. Öyle de olsa, öncelik sırasını belirlemede fikir ayrılığı olmayacak mıdır? Tutarlılığı ön plana alan birine, kapasitenin ya da doğrulanabilirliğin daha önemli olduğunu nasıl ispatlayabiliriz?

Öte yandan, kavramsal nitelikte olan bu ölçütlerin anlamları sıkı tanımlarla belirlense, öncelik sıraları herkesi bağlayıcı kesinlikte saptansa bile, tümüyle nesnel ortak bir karar düzeneği için gerekli algoritmanın oluşturulabileceği beklenemez. Son çözümlemede, bilim adamının seçimini yaparken, ölçütleri kişisel eğilim ve birikimine göre yorumlayarak uygulayacağı kaçınılmazdır; kararı, kişisel değer yargısını yansıtacaktır.

Bilimin değer yargılarıyla ilişkisine bakarken, sonuçlarının şu ya da bu yolda kullanılmasının yol açtığı sorunları değil, bilimsel düşünme yönteminin nesnelliği aşan karmaşık niteliğini belirtmek istiyoruz. Bir kez daha vurgulayalım: bilimin savaş veya çıkar amaçları doğrultusunda sömürüsü bilimi aşan bir sorundur; işlevini gerçeği araştırmakla sınırlı tutan bilim adamını bağlamaz. Ama bu, onu az çok bağlayan ortak normların olmadığı anlamına da gelmez. Bilim özellikle çağımızda giderek artan ölçüde kolektif bir çalışmaya dönüşmektedir. Aslında bilim adamı hiç bir dönemde bir Robinson Crusoe olmamıştır. Bilimin ilerlemesi gibi oluşması da iletişime, bilgi alışverişine, daha da önemlisi tartışmaya dayanmıştır. Bu ilişkilerin çok zayıf olduğu başlangıç dönemlerinde bile bilim adamlarını araştırmalarında yönlendirici normların olduğu yadsınamaz. Bilim bir yanıyla kurumsal bir etkinliktir; meslek çevresinden tümüyle kopmuş bilim adamı günümüzde yoktur; geçmişte de örneğini göstermek güçtür. Kuşkusuz, bilimin ekip çalış-

masına dönüştüğü durumlarda bile, bilim adamının kişisel inanç ve eğilimlerini tümüyle arka plana attığı kolayca söylenemez. Kaldı ki, geleneksel olarak seçkin bilim adamı imajında takım adamı kimliği değil bağımsız kişilik kimliği egemendir. Gerçi, Kuhn'un "normal bilim" dediği süreçte bilimsel etkinlik büyük ölçüde yerleşik paradigma çerçevesinde kaldığından, bilim adamı ister istemez belli ölçütlere bağlıdır; bilim çevresi, en azından kuramsal düzeyde yeni atılım ve açılmalara kapalıdır. Bu tutuculuk, Kuhn'dan önce de kimi bilim adamlarının gözünden kaçmamıştır. Örneğin Max Planck'ın bellekllerde yer eden gözlemi ilginçtir:

> Bilimsel yaşam deneyimlerimden öğrendiğim hep gözardı edilmiş ama kanımca çok önemli bir olay var: bilimde yeni bir atılımın benimsenmesi, baştan karşı çıkanların sonunda gerçeği görmeleri, kanıtları kabul etmeleriyle değil, zamanla genç kuşağa yerlerini bırakmalarıyla olasıdır.

Görülüyor ki, bilim adamı ister bağımsız olsun, ister egemen bir paradigmanın güdümünde olsun, araştırma etkinliği birtakım değer yargılarıyla yüklüdür. Bağımsızlık halinde, değer yargılarının daha çok kişisel inanç, beğeni ve eğilimleri; paradigma güdümünde ise ortak normları yansıttığı söylenebilir.

Temel bilim dallarına hazırlık eğitimi incelendiğinde, norm-yoğun tutum daha bir açıklık kazanmaktadır. İlk bakışta bu eğitimin salt bilgi aktarımı ve kimi laboratuvar becerilerini edinme türünden uygulamalarla sınırlı olduğu sanılır. Oysa bu yüzeysel bir izlenimdir. Yakından bakıldığında, eğitim sürecinde bilgi ve beceriyle birlikte, bilimin bir değer olarak anlamı, araştırma etkinliğinde bağlı kalınması gereken ölçütler bilim çevresinin beklentileri gibi değerlerin, üstü örtük de olsa, sürekli işlendiği ya da yaşandığı görülür. Genç bilim adamlarınca özümsenmesi beklenen değerlerin başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz:

(1) Gerçeği, doğruyu bulma coşku ve çabası;

(2) Olguları doğru saptama ve iletme sorumluluğu;

(3) Bilgi ve buluşların kişisel ya da örgütsel tekel altına alınmaması;

(4) Bilimsel etkinliğin özgür ve nesnel kimliğinin korunması, ulaşılan sonuçların eleştiriye açık tutulması.

Sonuç: Bilimin her türlü duygusallıktan uzak, salt nesnel bir etkinlik olduğu imajı düzeltilmeye muhtaç geleneksel bir ön-yargıdır. Bilimde ulaşılan sonuçların nesnel karakteri tartışma götürmez. Olgusal ya da kuramsal, hiç bir bilimsel önermenin gerçeği dile getirme dışında bir işlevi yoktur. Ne var ki, bilimin kimliğini belirlerken ulaşılan sonuçlardan çok yöntemine bakmak gerekir. Yönteme baktığımızda, problem seçmeden hipotez oluşturmaya; gözlem verilerinin güvenirlik ve yeterlik değerlendirmesinden kuramsal açıklamaların doyuruculuk düzeyini belirlemeye değin hemen her aşamada bir dizi değer yargısının işe karıştığını görüyoruz.

Bilim kültürel bir etkinliktir; nesnel/veya öznel insana özgü tüm yetilerin damgasını taşır.

KAYNAKÇA:

1. Bronowski, J., *A Sense of the Future*, The MIT Press, London, 1977, s. 211-220.

2. Kuhn, T.S., *The Essential Tension*, The University of Chicago Press, 1977, s. 320-339.

3. Hempel, C.G., "Science and Human Values", *Introductory Readings in Philosophy of Science*, Ed. E.D. Klemke, et al., Prometheus Books, New York, 1980.

4. Rudner, R., "The Scientist *Qua* Scientist Makes Value Judgements", a.g.y.

5. Scriven, M., "The Exact Role of Value Judgements in Science", a.g.y.

6. Rescher, N., "The Ethical Dimension of Scientific Research", a.g.y.

Soykan, Ömer Naci (1993). "Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?" Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 46-59.

DİLBİLGİSİNİN FELSEFEYE NE YARDIMI OLUR?

Ömer Naci Soykan

Felsefeyi "dil eleştirisi" olarak[1] gören, "Çözümleyici Felsefe" adıyla bilinen ve yüzyılımızda, onun başlangıcından en az 60'lı, 70'li yıllara dek, felsefe yapılan tüm dünyada yaygın ve derin etkisi olan felsefe tutumunun yandaşları, felsefeyi "metafizik artıklar" dedikleri "kir"lerden temizlemeyi düşünüyorlardı. Bu felsefe tutumunun içinde bulunan ya da onunla sıkı bağları olan, "mantıksal atomcu" ve "mantıkçı pozitivist" diye anılan, başlıca birkaç temsilci adı vermek gerekirse, örneğin Russell, ilk dönemiyle bir ölçüde Wittgenstein ve Carnap gibi filozoflar, bu amaçla kimi zaman yetkin, kusursuz ideal diller kurarak, bu diller yardımıyla metafiziği eleyebileceklerine, kimi zaman da günlük, olağan dilin "doğru" kullanımlarını elde ederek, aynı metafizikten, "saçma", "anlamsız" sözlerden kaçınma işini başarabileceklerine inanıyorlardı. Onlara göre, kendi tutumları dışındaki filozoflar, dili yanlış kullanmışlardı; "metafizik" bundan ileri geliyordu. Öyleyse dilin "doğru" kullanılması halinde, bu tür "yanlış"lara ve "saçma"ya düşülmeyecekti. En az iki yarım yüzyıl süren parlak görünümlü, umut vadeden, zahmetli, saygı değer çalışmaların sonunda, esasen Leibniz'den beri süregelen bu rüyanın gerçekleşmiyeceği anlaşıldı. İdeal dil bir yana, olağan dilin bile temellendirilemiyeceğini, tersine onun kendisinin temel olduğunu daha Wittgenstein sonraki döneminde söylemişti.[2] Ama kuşkusuz yapılanlar, tümüyle boşa gitmemişti. Dil üzerindeki çalışmaların felsefe sorunlarına açıklık kazandırdığı bir olguydu; meğer ki bu çalışmalar metafiziği felsefeden kovmaya yetmese de . Hiç olmazsa neyin ne olduğu görülüyordu. Bu da hiç mi hiç az şey değildi. Başlığıyla dilsel çözümlemeler içerdiğini ima eden bu yazı Çözümleyici Felsefe'nin bu mirasını kullanmayı benimsemekle birlikte, onun metafizik karşısındaki tutumunu paylaşmaz. Çünkü o, metafiziğin temelinde dilin "yanlış" kullanımının ötesinde başka şeylerin bulunduğuna inanır. Öyleyse bu 'başka şeyler' nelerdir? Neden bunlara gerek duyulmuştur? Ya da "metafizik artıklar"ın neden felsefeden "temizlenmesi" gereksin? Bunun nedeni, onların birbirimizi anlamamıza engel olması ise, onlar olmadan birbirimizle anlaşabiliyor muyuz?[3] Bu "artıklar" bizim ufkumuzu hiç mi genişletmiyor? Ve

nihayet: onlardan gerçekten 'kurtulabilir' miyiz? Keşke gücüm yetseydi de bu sorulara bir bir yanıt verseydim! Ama daha alçakgönüllü bir yolu deneyebilirim: Bazı örnek cümleler alarak, sorularımızı, başka akraba soruların da eşliğinde onlar üzerine uygulayarak, bir ölçüde olsun açıklığa kavuşabilmek.

Gerek günlük konuşmada, gerek felsefe dilinde, kişi zamiri olmayan sözcüklerin, kavramların, kimileyin, sanki onlar kişi adıymış gibi kullanıldığını biliriz. (Şiir diline doğrudan girmek istemiyoruz. Bilimdeki durumun ise günlük dile benzer olduğu varsayılabilir.) Bazı felsefe metinlerinde "iyi", "güzel" gibi sıfatlara, hatta "gibi", "veya" türünden edat ve bağlaçlara bile özne, nesne ya da tümleç konumlarında rastlarız. Hegel ve Heidegger gibi filozoflar, "bu", "kim" çeşidinden işaret sıfatlarını ve soru zamirlerini bile özne olarak kullanmışlardı. Öte yandan, "ben" ve "kendi" zamir ve adlarının özne değil de nesne ve/veya tümleç işleviyle karşımıza çıktıkları çok olur. Bu gibi durumlara örnekler vererek, düşüncelerimizi onların yol göstericiliğinde açmak ve sürdürmek istiyoruz. Örnek cümlelerimizi iki ana bölümde topluyor, birincileri harflerle, ikincileri sayılarla işaretliyoruz. Birinciler, deyim yerindeyse 'paradigma' işlevini görecek 'sorunsuz' cümleler, diğerleri de açıklanmaya çalışılacak 'kapalı', 'muğlak, 'sorunlu' cümleler olarak seçilmişlerdir.

Birinci bölüme şu cümleleri alıyoruz:

a. Çanta ağırdır.

b. Ben zenginim.

c. Taş düşüyor.

d. Otobüs gidiyor.

e. Ayçiçeği güneşe yönelir.

f. Kedi gidiyor.

g. Ahmet gidiyor.

h. Ben (biz) gidiyor-um (uz).

i. Sen (siz) gidiyor-sun (sunuz).

j. O (onlar) gidiyor-(lar).

İkinci bölümde de şunlar var:

1. S e v g i özveri i s t e r.

2. Bilim (...) d e r.

3. F e l e k v u r d u beni.

4. T a n r ı ceza ve ödül v e r i r.

5. " D o ğ a deha aracılığıyla (...) sanata kural b u y u r u r. " (Kant)[4]

6. "Bilgelik (...) e n y ü k s e k i y i nin bilgisidir. "[Kant][5]

7. "Demek ki Bu, k e n d i s i n i aracılı yalınlık veya genellik olarak yeniden g ö s t e-

r i r . [Hegel][6]

8. "K i m B e n 'in kendisinden, 'ö z n e 'den, 'Ken d i ' den ken d i ş i n i y a n ı t l a r . " [Heidegger][7]

9. " B e n , B e n dir derin gizemli olan!" [Wittgenstein][8]

10. "Bir b e n vardır bende b e n d e n i ç e r i . [Yunus Emre]

[Açıklayıcı Notlar: i. Deyişlerde özellikli sözcükler aralıklı yazılmıştır. ii. (7)'deki "Bu", ait olduğu metinde, daha önceki cümlede geçen herhangi bir adın zamiri olmayıp, kendi başına bir ad olarak bulunur. iii. (8)'deki "Kim" sözcüğü bir soru zamiri olmayıp, ad gibi cümlenin öznesi olarak ve "Ben", "özne", "Kendi" sözcükleri de tümleç olarak kullanılmışlardır. iv. (9)'da "Ben" in iki kez geçmesi yinelemedir. v. Yukarıda şiir diline girmiyeceğiz dememize karşın, (10)'da Yunus'tan bir dize almamızın nedeni, bunu bir felsefe deyimi olarak görmemizdir.]

Öncelikle, model cümlelerimize ilişkin bazı belirlemelerle çözümleme işine girişmek istiyoruz. Görüldüğü gibi a ve b cümlelerinde iki sözcük "-dir" (-im) koşacı ile birbirlerine bağlanmış başka bir deyişle cümlelerin öznelerine birer sıfat yüklenmiştir. Ancak a'da cümleyi söyleyen söz içinde bulunmazken, b'de cümlenin öznesi (ben), cümleyi söyliyendir. Bu cümle, örneğin şöyle yazılabilirdi: "Ö.N.S. zengin olduğunu söylüyor." Ya da şöyle : "Ö.N.S. söylüyor: 'Ben zenginim.'" Şimdilik bu açıklamayla yetinelim. *Pragmatik*'in söz konusu olduğu bu gibi durumları aşağıda daha yakından inceliyeceğiz. Ancak burada, gerek a, gerek b cümlesinde bir eylem ifadesinin bulunmadığını, b'de özne bildirimde bulunduğu halde, bu bildirimin bir eylemi söylemediğini, bundan dolayı her iki cümlede de öznenin 'eyleyen özne' olmadığını belirtmekle yetinelim. Öte yandan "c"yi "a" ve "b" dışında kalan tüm diğerleriyle karşılaştırdığımızda bir bakışta şunları görürüz: İlkin hepsinde bir öznenin eylemi söz konusudur; özne eyleyendir. Ama "c" ile "d"de özne, cansız birer cisim (ikincisi mekanik, birincisi değil) adı olmasına karşın, diğerlerinde canlı adı (bitki-hayvan cins adları ve bir insan özel adı) ve kişi zamirleridir. Hayvan, hatta belli anlamda bitki olsun, insan olsun, tüm canlıların 'kendiliğinden' hareket ettiklerini kabul ederiz. Onların hareket enerjilerini besinlerle dışardan almış olmaları kendiliğinden oluşuna bir halel getirmez. Öyleyse, otobüs ya da bir elektrik motoru gibi mekanik cisimler de hareketleri için gereken yakıtı veya enerjiyi dışardan aldıklarına ve bunu bir bakıma canlılar gibi dönüştürerek kullandıklarına göre, onların hareketinin de kendilerine ait, başka bir deyişle 'kendiliğinden' olduğu, canlınınkinden ilkece ayrı olmadığı söylenebilir. (Ayrım, niyet-erek, bilinç gibi durumlarla ilgili olarak düşünülebilir. Buna aşağıda yeniden değineceğiz.) Havaya atılan bir taşın bir süre sonraki hareketi için "c" gibi bir cümle kullanılır: "Taş düşüyor." Hiç kimse "Yer taşı çekiyor." demez; bu deyimin "yerçekimi ilkesi"ne uygun olmasına karşın. Ama 'Taş düşüyor. "un nedeni, düşmenin bir açıklaması olarak, Newton'dan beri ikincisi gibi bir cümle söylenir. Biz yerin taşı çektiğini algılamıyoruz. Dile getirdiğimiz olayları, onları algıladığımız biçimde dile getiririz; bu biçim, daha sonra bilimce yanlışlanmış olsa da. Dilimiz Newton'dan da öteki doğabilimcilerden de daha önce oluşmuştur. Demek ki taş gibi mekanik olmayan cansız bir

cisim de "düşme" gibi bir harekette bulunabilir, bu eylemin "eyleyen özne" olarak öznesi bulunabilir. Olası bazı tereddütleri ortadan kaldırmak için örnek cümlemizi şu durum için de söz konusu edebiliriz: Diyelim ki o, yüksek kayalardan rüzgârın etkisiyle kopup gelen bir taş için söylenmiştir. Bu durumda taş, düşmek için rüzgârdan enerji aldı diye, ona düşme eylemini çok mu göreceğiz, "Taş düşüyor." demiyeceğiz? O zaman aynı şeyi mekanik cisimler, hatta canlı varlıklar için de söylememiz gerekirdi. Demek ki, eylemin 'eyleyen öznesi' olma 'hakkını' elde edebilmek için, eylemin 'kendiliğinden' yapılması diye bir şeyi ölçüt olarak kabul etmek güçtür. Çünkü bu kendiliğindenlik, her defasında şöyle ya da böyle kendisi dışında bir şeye gerek duyuyor. O halde mekanik ya da değil cansız olsun, canlı olsun, hareket eden bir şeyin kendiliğinden hareket edip etmediğine bakmadan ona bu eylemin öznesi konumunu vermekte bir sakınca yoktur denilebilir. Ya da ortada bir "sakınca" varsa, bu, kendiliğindenliği konusunda tereddütümüz olmayan öznelerde olduğu kadardır. Buna bir de şunu eklemek istiyorum: Eylemekte olan şeyin kendisinin eyleyen olup olmadığı ya da 'gerçek' eyleyenin kendisi olup olmadığı konusunda çıplak gözlem yeterli olmalıdır. Bütün yapma dillerin temeli olan olağan dilimiz, bilimsel araştırmaların sonuçlarına göre değil, tersine yaşam deneyimlerine, çıplak gözleme göre yapılanmıştır. (Newton'la ilgili ima anımsansın!)

İncelediğimiz örnek cümlelerde; i. eylemin öznesi daima somut, cisimsel bir şey (insan hayvan, motor, taş...) olarak alınmış, ii. eylemde ne bir niyet ne de bir erek düşünülmüştür. Öznede bilinç durumu hesaba katılmamıştır. 'Otobüs'ün, 'kedi'nin 'Ahmet'in 'gitmesi'nde, eylemin gerçekleştirilmesi bakımından özneler arasında bir ayrım gözetilmemiş, özneler hep aynı fiziksel düzlemde tutulmuştur. Şimdi de bunun tersi durumları düşünelim.

Soyut kavramlar, eylemin öznesi olunca, onlara da 'eyleyen özne' mi diyeceğiz? Eğer öyle ise, bu durumda kavram, 'kişi' olarak alınmış olmaz mı? O zaman da böyle bir 'kişi-kavram' özne ile gerçek kişi özne arasında nasıl bir ayrım yapılır? Aralarında herhangi bir ayrım yapılmazsa, her iki tür eyleyen özneden birinin aldığı bir eylemi diğerinin de alması gerekmez mi? Sorular bitesi gibi değil. Şimdilik burada durup, şu cümleye bakalım: " '-Dir' koşacı, cümlede özne ile yüklemi birbirine bağlar." Bağlamak 'eylemini' cümlede yapan '-dır' koşacı öznesi, somut bir nesne adı olmayıp, soyut bir kavramdır. Şimdi o, bağlamak 'eylemini' gerçekleştirmekle "kişi" mi olmuş oldu? Kuşkusuz hayır! Çünkü buradaki özne yukardaki tanımımıza göre bir 'eyleyen özne' değildir. Burada bağlamak 'eylemi', örneğin "Ali çuvalı bağladı." cümlesindeki gibi öznenin kendisinin yaptığı bir eylem olmayıp, onun işlevini gösteren, onun bir niteliği olarak söylenmiştir. Cümlemiz, aynı anlamı korumak üzere şöyle de dile getirilebilirdi: " '-Dir' koşacının işlevi, cümlede özne ile yüklemi birbirine bağlamak-tır." Ancak soyut kavramların gerçekten eyleyen özne olması durumunda da kişi özne'den söz etmiyecek miyiz? Örneğin şöyle bir cümlede durum nasıldır: "Düşünceler ard arda geliyor." Burada özne, hem soyut kavram hem de eyleyen öznedir. Ard arda gelme eylemini yapan "düşünceler" öznesi bu eylemi yaptığından ötürü "kişi" olarak mı görülmüş olur? Öyle gibi görünüyor. Burada şöyle bir varsayım örtük olarak bulunur: Sanki düşünceler bir yerdedirler de oradan kendiliğin-

den gelirler. Düşündüğümüz için mi ve yalnızca bundan dolayı mı biz düşünce üretiriz, yoksa onlar kendiliğinden istencimiz dışında da mı bize gelirler? İkinci olasılık doğru ise, cümlemizde "düşünceler" öznesinin eyleyen kişi özne olmasından kuşku duyulmamalıdır. Acaba biz düşünmemizi istencimizle engelleyebilir miyiz? Soluk almamızı ne kadar engelleyebilirsek o kadar. Ama düşünceler, bizim istencimiz dışında da bize geliyor olsalar, elbette onlar bize bizim dışımızda bir yerden gelmiyorlardır. Hatta "gelmek" deyimi burada yalnızca mecazi anlamda kullanılmıştır. Fakat bu çözümleme, bir bakıma "c"nin yukarıdaki çözümlemesine benziyor. Nasıl "yerçekimi ilkesi"ne göre, "Yer taşı çekiyor." demeyip, "Taş düşüyor." demekte bir sakınca görmüyorsak, aynı şekilde "Düşünceler ard arda geliyor." demekte de bir sakınca bulmayız. Öyleyse "düşünceler" eyleyen öznesi "kişi" olarak da görülebilir demektir. Ancak bu "kişi"ye burada yaptığı ve benzeri başka işler dışında eylemler verilmemelidir. Örneğin "Düşünceler akar gider, uçar gider." gibi söylenir de "Düşünceler oturur." denmez. Neden denmez? Çünkü "düşünceler" gibi kavramların özne-kişi konumunda olmaları, i ğ r e t i konumdur; onlar gerçek kişi değildirler. Burada i ğ r e t i ö z n e k u l l a n ı m ı söz konusudur. Bu yüzden öznemize verdiğimiz "gelmek" eylemi de mecazi anlam almıştır. Yukarıda (1) ve (2) numaralı cümlelerimizde de "sevgi" ve "bilim" özneleri, aynı iğreti özne konumundadır. Bundan dolayı bunlara gerçek "kişi" gözüyle bakılmaz. Örneğin, "Sevgi ... ister." diyebildiğimiz halde, "Sevgi yer, içer." diyemeyiz; "Bilim ... der." denir de "Bilim ağlar." denmez. Nasıl ki sözcüklerin kendilerinin iğreti kullanımları olabiliyorsa, aynı şekilde onların dilbilgisel konumları da bazan iğreti olabiliyor. Çözümlemelerimizin bu noktasında vardığımız önemli bir sonuç şudur: İğreti konumlu eyleyen öznenin fiili muhakkak mecazi anlamlıdır. (Kuşkusuz, bunun tersi doğru değildir: her mecazi anlamlı fiilin öznesi iğreti konumludur.) Bunu yalanlayan bir örnek bulunabileceğine inanmıyoruz. Çünkü fiil mecazi anlamda değil de gerçek anlamda ise, eylemi yapan öznenin de gerçek kişi olması gerekir. Bu durumda öznenin iğreti konumlu olduğunu söylemek saçma olurdu. Ama burada yanıtlanmamış bir soru var: İğreti konumlu eyleyen özneye, mecazlı da olsa her fiil verilemiyeceğine (örneğin: "bilim"e "ağlamak" verilememesi) göre, hangi iğreti konumlu özneye, hangi fiilin verileceği hakkında bir ölçütümüz var mıdır? Böyle bir ölçütü edinebilmek için dili masaya yatırmak gerekirdi. Ama biz, hangi durum karşısında hangi fiili söyliyeceğimizi, hangisini söylemiyeceğimizi biliriz. Aslında (1) ve (2) cümleleriyle örneklenen iğreti dilbilgisel konum, bize herhangi bir sorun çıkarmaz. Bu iğretililiğin asıl sorun olduğu cümleler (7) ve (8) ile örneklenmişti. Bunların incelenmesini biraz erteliyerek, yukarıda ele alacağımızı belirttiğimiz, eylemde niyet-erek' in göz önüne alındığı durumlara bakmak istiyoruz.

İncelediğimiz örneklerde, eylemin öznesinin somut ve soyut olması durumlarında nelerle karşılaşabileceğimizi bir ölçüde görmüştük. Şimdi de öznede niyet-erek olması ve olmaması açısından öznenin cümledeki konumunda ne gibi ayrımlar olabileceğini göstermeye çalışalım. Biz bugün niyet-ereğin canlılara, daha çoğu, hayvan ile insana özgü olduğunu söylüyoruz. Ama animist dünya görüşüne sahip insanların bizim gibi canlı-cansız ayrımı yapmadıklarını biliyoruz. Belki o kadar uzağa gitmeye bile gerek yoktur. Dünya bütününde bir teleolojinin olduğuna inanılması halinde de benzeri bir ayrım-

sızlık söz konusu olur. Böyle bir teleolojik düşünüşe uyarak, örneğin "Havaya atılmış taş aşağı düşer; çünkü taşın doğal yeri yerdedir ve taşta doğal yerine gitme eğilimi vardır." gibisinden Aristoteles'gil bir ifade, taşa yüklenilen özelliklerden dolayı, hiçbir dilbilgisel yanlış kullanım izlenimini bize vermez; ifadenin anlamının yanlış olduğunu bilsek de. Belki de şöyle sıradan bir cümleyle meramımızı daha kolay anlatabiliriz: Örneğin depremden ağır hasar görmüş bir bina için "Bu binada yıkılma eğilimi var." gibi bir deyimi hasar raporlarında okuyabiliriz. Yıkılmaya eğilimi olmak -yukarıda taşın doğal yerine gitme eğilimi olması gibi- bir niyet ifadesi değil midir? Gerçi biz bugün bina gibi cansız bir nesneye böyle bir niteliği yakıştırmakla birlikte, bunun mecazi anlamda olduğunu biliriz ve niyetliliğin hiç değilse yalnızca canlıya özgü olduğunu söylemek isteriz. Ama hangi tür canlıya? Bitkileri bunun dışında mı tutacağız? Fakat bugün bir "bitki psikolojisi" çerçevesinde çiçeklerin psikolojik tepkiler verdiğinden bile söz edilmektedir. Ya da şu bilinen sıradan örneklere ne demeli: Kiraz çekirdeğinde kiraz ağacı olma "ereği"nin bulunduğunun söylenmesi, çok mu ters kaçıyor? Ters ise, neye tersdir? "Ereği" yerine, örneğin "gücü", "yetisi", "olabilirliği" gibi deyimler de konsa, söylenmek istenen şey, gözümüzün önünde canlandırdığımız resim yine aynıdır. Ya da ayçiçeğinin güneşe doğru yönelmesindeki 'niyet' ile kedinin birkaç metre önündeki kuşa usulca yaklaşmasındaki 'niyet' arasında ne ayrım vardır? Bu örnekler, bir yandan niyet-erek yüklemini vereceğimiz öznenin cansız, canlı, bitki, hayvan, insan türlerinden hangisi ya da hangileriyle sınırlanacağı, öte yandan hangi davranışların ardında niyet bulunup bulunmayacağı ve nihayet öznenin kendisinde niyetliliğin nasıl aranacağı hususlarında, her durumda geçerli ölçütler bulamıyacağımız konusunda yeterli görünmezse, onları çeşitlendirip artırmak da bir işe yaramaz. Ama bu, hiçbir ölçütümüz yok anlamına gelmez. Örneğin, "Karıncanın niyeti para kazanmaktır." cümlesindeki gibi bir niyet için karıncayı özne olarak kullanamayız. Eğer 'niyetlilik sınırı' diye bir şey kabul edersek, örneklerimiz sınırın iyice öte yanında veya iyice bu yanında olduğunda onlar hakkında karar vermede güçlük çekmeyiz. Güçlük, sınır bölgesindeki örneklerde ortaya çıkar. Ama bu sınır sabit değildir. Örneğin modern fizikten önce yukarıdaki Aristoteles'gil ifade, sınırın bu yanında iken, şimdi öte yanda kalmıştır. Bitkilerin kendilerinin sevilmesi-sevilmemesi davranışları karşısında belli tepkiler verdikleri düşüncesi, yakın geçmişe kadar kocakarı sözü olarak sınırın öte yanında bulunurken, bugün bu sınırın beri yanına geçmiştir. Günün birinde ticaret yapan bir karınca topluluğu keşfedersek (!), o zaman dilbilgisimiz aynı kaldığı halde cümlemiz meşruiyet kazanacak demektir. O halde, bizi böyle bir cümle kurmada engelleyen dilbilgisi kuralları değildir; cümlemizde bir dilbilgisi yanlışı yoktur. Biz karıncanın para kazanma gibi bir uğraşı olmadığını b i l d i ğ i m i z için böyle bir cümle söylemeyiz. Demek ki burada ölçüt y a ş a m dadır, değişen, çoğalan yaşama deneyimlerindedir. Ama dilbilgisinin de bu ve benzeri durumlarda bize bazı ölçütler sunduğu bir olgudur. Bir sıfatın, edatın, bağlaçın vb. nin tek başına eylemin öznesi olarak cümlede kullanılamıyacağını bize dilbilgisi söyler. Örneğin şöyle diyemeyiz: "Gibi hızlı koşar; yetişebilene aşk olsun." "Gerek, 'ne gerek' diyor." "Şu, o'nun uzağa ittiğini yakına çeker." vb. Ama Hegel "Bu, ... gösterir." (7); Heidegger, "Kim, ... yanıtlar." (8) demiştir. Bu açıdan bu iki cümle ile bizim cümlelerimiz arasında bir ayrım yoktur. Esasen biz kendi cümleleri-

mizi kurarken de bir özen gösterdik; rastgele davranmadık; (7) ile (8)'i kendimize örnek aldık. Peki, böylece ne yapılmış oldu? -Dilbilgisi yasağı çiğnenmiş oldu. Yani, örneğin bir edatın, bir bağlaçın, bir soru zamirinin eyleyen özne olarak kullanılamıyacağı kuralı bozulmuş oldu. Dilbilgisi yasağının çiğnenmesi, dilin sınırlarına doğru gidilmesi, bu sınırların zorlanması demektir. Eğer bu, eğlence olsun diye veya bilgisizce yapılmamışsa, belli amaçlarla yapılmış demektir. Öyleyse neden böyle bir zorlamaya gidiliyor? Bu soruya, Wittgenstein'ın şu sözleri bir yanıt olarak alınabilir: "İnsanın dilin sınırlarının üstüne üstüne gitme eğilimi vardır. (...) Ama dil sınırının üstüne üstüne gitme eğilimi, *bir şeye işaret eder*. Bunu vaktiyle kutsal Augustinus biliyordu, şunu söylediğinde: 've de onlar dilsiz geveze oldukları için senin (Tanrı'nın) hakkında susarlar, vah olsun onlara.' "[9] Demek ki, Wittgenstein'ın çok bilinen "konuşulamıyan yerde susmalı" sözündeki yasağa uymayıp konuşulursa, dilin sınırlarına tecavüz edilmiş olur. Gerçi Wittgenstein, bir başka yerdeki şu sözleriyle, kendi yasağının çiğnenmesinden yana olmadığını gösteriyor: "Felsefenin sonuçları, herhangi bir bayağı saçmalığın keşfi ile dilin sınırlarının üstüne üstüne giderek anlama yetisinin edindiği yamuk yumuklardır."[10] Ama Augustinus, bizi Tanrı adına bu tecavüze davet ediyor; Hegel ile Heidegger de kimbilir hangi denilemez adına! Gerçi onların örneklediğimiz bu iki cümlesi, Wittgenstein'ın dediği gibi "yamuk yumuk"tur, ama "bir bayağı saçmalığın keşfi" değildir. Bu cümlelerin geçtiği metinlere baktığımızda, istersek onların anlamını bulabiliriz. (Bunu göstermek, eldeki yazının amacı dışındadır.)

Niyet-erek'in genel soyut kavramlara atfedilmesi ve bunların eyleyen özne konumunda olması durumuna gelince: Akıl, istenç, ruh gibi kavramların niyet-erek taşıyarak cümlede eyleyen özne olarak kullanılması felsefede çok sık rastlanır. Toplum, tarih çeşidinden kavramlar da öyle. Bütün bu ve benzeri kavramların sözü edilen biçimde kullanımı konusunda ne dilbilgisi ne de başka bir merci bize ölçüt verecek durumda değildir. Ama ancak bizim felsefe tutumumuz, dünyaya bakış tarzımız -ki o, bizim şimdiye dek süregelen yaşayışımız boyunca oluşa gelmiştir- bizim bu tür kavramları böyle veya şöyle kullanmamızı belirler. Bundan dolayı da onların kullanımında daima farklılıklar ortaya çıkabilir. Böylece birinin anlamlı bulduğu bir cümleyi bir diğeri anlamsız sayabilir. Ve ikisi arasında hiçbir hakem yoktur. Kapsamı en geniş olan "doğa" ya da "varlık" kavramları için de durum farklı değildir. Kant'tan aldığımız cümlede (5) "doğa" buyuran "kişi" olarak görünür. Doğrusu bunun 4. cümledeki "Tanrı"dan pek bir ayrımı yoktur. Hele de siz Spinozavari bir panteist iseniz, ayrım büsbütün ortadan kalkar. Öyleyse doğa ya da Tanrı sanata kural buyurduğuna göre, neden aynı "kişi-Tanrı" insana ceza ve ödül vermesin (!) Aynı nedenle kaderin ya da feleğin tokadı da yenebilir (!) (3 no.lu cümleye atıf) Doğrusu, böylesi durumlarda, birçok kez belirttiğimiz gibi dilbilgisinin bize hiçbir yardımı yok; herhangi bir bilimin de. Fizik mi yoksa psikoloji mi bize örneğin 5. cümlenin yanlış ya da doğru olduğunu söyliyecek? Ama dilbilgisi burada bize yardım edemiyor diye, o, dilin bu tür kullanımlarından sorumlu tutulamaz. Dil, dilbilgisinin yasakladığı ne varsa hepsine izin verir. Dil, kendisinin istenildiği biçimde kullanılmasına müsaittir. Ancak her dil kullanımını her kullanıcı anlar denemez; ama dilbilgisine uyan her dil kullanımını her kullanıcının anlaması gerekir. Dilbilgisi dil kullanıcıları arasında ortak ol-

mak zorundadır. Ve eğer bir deyim dilbilgisine uygun söylenmişse, o anlamlıdır. Bir deyim, anlamlı olmadığı halde, yine de dilbilgisine uygundur denemez. Çünkü Wittgenstein'ın deyimiyle "Dilbilgisi kuralları öncelikle anlamı belirlerler."[11]

Dilbilgisi, bize sıfatların nesnelerin nitelik ve belirtilerini bildirdiklerini, eğer nesne yalnız nitelikten ibaretse, o zaman sıfatın nesnenin adı olduğunu bildirir. Bu tanıma göre, örneğin "iyi" sözcüğü ile ilgili durum nedir? Niteliklerinden biri iyi olan hangi nesnelerdir? Biz örneğin sarı'yı, kırmızı'yı, yeşil'i birçok nesnede görüyoruz. Ama "iyi"yi hangi nesnede görürüz? Ya da o bir ad ise, o zaman nasıl "yeşil" sözcüğü yalnız yeşil niteliğinden ibaret olan nesnenin (rengin) adı ise, "iyi" sözcüğü de yalnız iyiden ibaret niteliğin adı olmalıydı. İster somut, ister soyut öyle bir nesneyi kim gösterebilir ki, onun adı "iyi" olsun! Üstelik, böyle bir "iyi" ile bile yetinmeyip, örneğin Kant gibi (6.cümle), ona "en yüksek" sıfatı verilirse, o halde bu "iyi", başka "iyi"ler arasında bir derecelendirmeye sokulmuş ve ona en üst derece verilmiş demektir. Peki, bu "iyi"ler sıradüzeninde, her bir basamakta, her biri bir nitelik olarak bulunan "iyi"ler, yukarıdaki tanıma göre sadece nitelik adları ise, onlar kendi aralarında nasıl böyle bir değer sıralamasına tabi tutulur? Buna göre, yine her biri bir nitelik adı olan "yeşil", "kırmızı", "sarı" ve bunun gibi renkler de bir değer sıradüzenine sokulabilmeliydi. Ve o zaman örneğin şöyle denebilmeliydi: "en yüksek kırmızı." Amacım Kant'ın sözüne, onu hafife alacak bir nazire yapmak değil. Ama biri çıkar da "Ben bu sözü anlıyamıyorum." dediğinde, ona "Haklısın; çünkü dilbilgisi onu anlamana izin vermiyor." denebilmelidir.

Model cümlelerimizden "b", "h", "i", "j" öznenin zamir olduğu örneklerdir. Öznenin birinci tekil kişi zamiri olması, bu zamirin hem özne (koşaç dışında fiillerde 'eyleyen özne') hem dil kullanıcısı işlevlerini birlikte üstlenmesi demek olur. Bu durum bazan çelişkiye neden olabilir; örneğin şöyle: "Ben yalancıyım." Giritli Yalancı çelişkisi bu tarzdadır. Aynı çelişki tarzını şöyle de görebiliriz: Dil kullanıcısı cümlenin dışında olduğu halde, öznenin kendisi hakkında bulunduğu bazı bildirimde: "Bu cümle yanlıştır."[12] Bu cümlede, gerçi dil kullanıcısı cümlenin dışındadır, ama kullanıcının işlevini özne ("bu cümle"), aynen birinci cümledeki gibi üstlenmiştir. O, tıpkı birinci cümledeki gibi hem kendi hakkında bildirim veren özne, hem de dil kullanıcı işlevlerini kendisinde birlikte bulundurur.

Öznenin birinci çoğul zamiri olması, dil kullanıcısı yönünden ilkine göre farklılık gösterir. Cümle isterse koro halinde de söylense, koronun her bir üyesi, kendi cümlesini kendi söyliyeceği için, bir cümlenin yalnızca bir kullanıcısı vardır. Bu durumda, birbirinin aynı olan örneğin on cümle, on kişi tarafından söyleniyor demektir. Ama on kişiden birinin söylediği "biz", kendisiyle birlikte geri kalan dokuz kişiyi de temsil ediyorsa, bunu öteki dokuz kişinin herbirinin söylediği her "biz" için de düşünmeliyiz. Böylece toplam on tane "biz" ve on dil kullanıcısı eder. Bu da on "biz"in her birinin "ben" olmasından başka bir anlama gelmez. O halde, dediğimiz gibi, her cümlenin yalnız bir kullanıcısı olabilir. İşte bu nedenledir ki, "biz" özneli cümlelerde yukarıdaki çelişkiler farklı biçimde görülürler. Örneğin, "Biz yalancıyız." cümlesinin de çelişik olmasının nedeni, onu söyleyen ben olmam ve "biz"in beni temsil etmesi, dolayısıyla, benim dil kullanıcısı olmamdır.

Bu cümleyi şöyle de söyleyebilirdim: "Ben ve şu kişiler yalancıdırlar." Benzeri durumu, yukarıdaki ikinci örnek cümleyle daha açık görebiliriz. İlkin cümlenin öznesini çoğul yapalım, "ben"i "biz" yaptığımız gibi: "Bu cümle-ler yanlıştır." Burada hiçbir çelişki yoktur. Çünkü özne, dil kullanıcı işlevini üstünden atmıştır; böylece o, kendisi hakkında bir bildirimde bulunmaz, tersine başka cümlelere gönderimde bulunur. Şimdi bu cümleye "biz" cümlesine uyguladığımız değişikliği yaparak onu şöyle yazalım: "Bu cümle ve şu cümleler yanlıştır." Görüldüğü gibi, çelişki yine gelmiş oldu.

"Ben yalancıyım." ile "Ben yalan söylüyorum." cümlelerini, eyleyen özne olma bakımından göz önüne aldığımızda, yukarıdaki belirlemelerimize göre, birincisinde özne gerçekten bir eylemde bulunmadığı için onu 'eyleyen özne' saymıyor, ikinci cümlenin öznesini ise sayıyoruz. Ve nerede fiil yerine bir koşaç görürsek, oradaki özneyi eyleyen özne olarak kabul etmiyoruz; "a" ve "b"de olduğu gibi. Fakat şimdi karşılaştığım örnek bu düşüncemize ters düşer gibi görünüyor. Gerçekten de "Ben yalan söylüyorum." da "ben" eyleyen özne olduğu halde, neden "Ben yalancıyım. "da olmasın? Bu tersliğin nedeni şu: Birinci cümlenin sıfatı, ikinci cümlenin fiilinden türemiş. Bu örnekleri çoğaltabiliriz de. Örneğin: "Ben koşuyorum./ Ben koşucuyum." ; "Ben gözlüyorum. /Ben gözcüyüm." gibi. Ama tüm bu tür örneklerde sıfat, kendiliğinden anlaşılırdır ki, eylem niteliğini yitirmiştir. Onların özneye yüklem olarak verilmesinde, özne, dil kullanıcısı olsa bile, öznenin bir eylemi yaptığı söylenemez. Örneğin, "Ben koşucuyum." dendiğinde özne ne gibi bir eylem yapar? Kaldı ki özneye yine bir ad koşaçla yüklem olarak verildiğinde, örneğin "Ben doktorum." gibi bir cümlede artık hiçbir eylem izi de bulunmaz.

Buna göre, model cümlelerimiz üzerindeki saptamalarımızı sürdürelim. "b"nin zamir özneli diğer üç cümleden ("h", "i", "j") ayrı yönü, "b"de öznenin eyleyen olmamasına karşın, diğerlerinde eyleyen olmalarıdır. Ancak, "h" "i", "j" nin üçünde de özne eyleyen olmasına karşın, "h"de özne dil kullanıcısı iken, diğerlerinde özne cümleyi söyleyen değildir; bu, bir başkasıdır. "i"de özne dil kullanıcısının karşısındadır. O, kendisine hitab edilendir. Bu özelliği ile "i" biriciktir, tıpkı "a" ve "h"nin kendi tarzında oldukları gibi. Fakat "sen" özneli cümlelerde özne, hiçbir zaman dil kullanıcısı olamıyacağından, bu tür cümlelerde, "ben" öznelilerde ve öznenin kendi hakkında bildirimde bulunduğu öteki cümlelerde gördüğümüz çelişkinin bir benzeriyle karşılaşmayız. "O" özneli cümleler ("j") ise belki de en sorunsuz cümlelerdir. Onlar herhangi bir ad özneli cümleden farksızdır ve onlarda da özne asla kendi hakkında bildirimde bulunamaz, dil kullanıcısı olamaz.

Görüldüğü gibi, cümlede öznenin işlevleri azaldıkça sorunlar da azalıyor

Böylece sorun, birinci kişi zamirinin kullanıldığı cümlelerde ("b", "h") odaklaşıyor. Acaba Wittgenstein, " "Ben"sözcüğü dilden çıkarılabilen sözcüklerdendir."[13] derken, "ben"in böyle güçlükler çıkarmasına mı işaret etmişti? Eğer öyleyse -bundan emin değilim[14]- o zaman Montaigne'nin dediği gibi bu, burnumuz akıyor diye, onu silecek yerde kökünden koparmaya benzer. "Ben"in kullanımından doğan güçlükleri ortadan kaldıramazsak -ki bunun yapılabileceğine esasen inanmıyorum- bile, onların hiç değilse bazılarının nasıl göründüklerini göz önüne koyabiliriz.

İlkin, sanki daha basitmiş gibi görünen "b"den başlamak istiyorum: "Ben zenginim." Bu cümleyi söyliyen ben (O. N. Soykan)'im; ben bir niteliği ("zengin") "-im" koşacı ile kendime yüklüyorum. Bunun yerine "Soykan zengindir." denseydi, bunun "a" dan dilbilgisel bir ayrımı olmazdı. Her ikisinde de cümleyi söyleyen cümlenin içinde değildir, bu şimdikini söyleyen ben olsam bile. Zaten bu takdirde cümle yerine oturmuş olmazdı. Ben kendimden söz ederken adımı kullanmam. Çerçi bazan böyle durumlar vardır, ama orada özel amaçlar gözetilir. Örneğin adı Cemal olan bir boksörün yumruğunu havaya kaldırarak gazetecilere poz verirken "En büyük Cemal!" demesi gibi.

Yukarıda 'eyleyen özne'kavramımızı tanımlarken bunu cümlede eylemi (fiili) yapan özne olarak dile getirmiştik. Gerçi dilbilgisi bakımından "-dir" koşacı (bağlayan fiil/ copulativum) bir fiildir, ama o, semantik açıdan gerçekten eylemi göstermez; tersine o sadece özne ile yüklemi birbirine bağlar. Bir başka deyişle koşaç, öznenin yaptığı bir eylem değildir. "Ben zenginim.", "Çanta ağırdır.", "Mehmet âşıktır." gibi cümlelerde "ben", "çanta", "Mehmet" özneleri hiçbir eylemi yapmadıkları için onları 'eyleyen özne' kapsamına almıyoruz. Öyle ise koşaç, ikinci bir sözcük olmaksızın yalnızca bir sözcüğe, özneye getirilmemelidir. Örneğin "çantadır" denilmemelidir. Bu kural dil kullanıcının özne olduğu durum için de geçerli olmalıdır. Burada dil kullanıcısı özne bir eylemi yapmıyacağına göre ona yalnız başına "-im" koşacı getirilmemelidir; örneğin "Ben im." ya da aynı şekilde "Ben (var)ım." denilmemelidir. Bilindiği gibi bu tür ifadelere ve onların olumsuzlarına epistemolojide bir terimli yargılar denir ve onlar doğru ya da yanlış olamadıklarından önerme sayılmazlar. Ama bu yasak, yine iyi bilindiği gibi felsefede çok çiğnenmiştir. Yasağı çiğneyen yalnız filozoflar mıdır? "Varlık" ya da "var olmak" ne bir eylemi ne bir niteliği gösterir; o bir şeyin adı da değildir. Dilimize nasıl girdiğini bilmediğimiz bu sözü günlük dilde kullanmadan edemezsek de, felsefe yaparken ondan kendimizi geri çekebilir miyiz? Belki bazıları için "evet", ama bazıları için "hayır" demekten öte ne söylenebilir?

Eğer ben, "Soykan zengindir." diyebilirsem, adımın yerine "ben" zamiri koyup, "Ben zengindir." de diyebilir miyim? Buna her halde herkes bir ağızdan "Saçma!" diye haykıracaktır. Ama Wittgenstein, "Ben gizemli olandır." (9 nolu cümle) dediğinde neden kimsenin sesi çıkmıyor? Wittgenstein bu cümlede "ben"den kendi benini kastetmiyorsa, kimin benini kastediyor? Wittgenstein'dan örnek vermem, onun her iki döneminde de metafiziği, mistiği felsefeden uzak tutmak isteyen bir filozof oluşudur. Öyle biri bile böyle konuşuyorsa, varın diğerlerini siz hesap edin!

"Ben", cümlede daima eyleyen, fiili yapan özne olarak kullanılmalıdır ve o daima dil kullanıcısıdır. Ondan bu iki işlevden biri alınamaz. Ve o, bir koşacın bağladığı iki öğeden biri olduğu zaman koşacı kendisi kullanır, koşaç sanki bir eylemmiş -ki onun zaten dilbilgisel olarak bir fiil olduğu yukarda anımsatılmıştı- gibi bu eylemin öznesi olur; "Ben zengin-im." örneğinde olduğu gibi. Oysa "sen" ve "o" zamirleri de eyleyen özne olarak kullanılır; ama onlar dil kullanıcısı özne olamazlar. Ve bu nedenle de onlar bir koşaç tarafından bir başka sözcükle bağlanabilirler; kendileri bu koşacı eylemmiş gibi kullanıyor görüntüsü vermeksizin; örneğin "Sen akıllı-sın." veya "O yoksul-dur." derken ne "sen" ne

de "o" herhangi bir eylemde bulunmadıkları gibi, dili kullanan da değildirler. Burada "-sın" ve "-dur" koşaçları, yalnızca, özne (sen/o) ile sıfatı (akıllı/yoksul) birbirine bağlayan fiillerdir.

"Ben"in hem özne hem yüklem olarak kullanılması durumunda koşacı iki ayrı biçimde görüyoruz: "Ben ben-im." ve "Ben ben-dir." Bize göre bunlardan birincisi kurala uygun, ikincisi değildir. Çünkü "ben"in daima dil kullanıcısı olması gerekirken, ikincisinde buna uyulmamıştır. Ben, kendi benimden söz etmiyorsam, kimin beninden söz ediyorum? Hiç kimse kendi beninden başka bir benden "ben" olarak söz edemez. Her konuşmacının her "ben"li konuşmalarından oluşan dizge ben merkezlidir. Bu merkeze başka bir kişi, başka bir ben olarak giremez. Kendini o merkeze koyan her kişi tüm bu konuşmaların öznesi olur. Öte yandan kendisi böyle bir merkezde olan kişi, ben, kendini bu merkezden hem çıkartıp hem yine orada kalamaz. Bu açık bir çelişkidir. Örneğin, şöyle bir şey dediğimi varsayalım: "Ben geliyor." Burada "ben" dilbilgisel olarak görüldüğü gibi üçüncü kişi konumundadır, tıpkı örneğin "g"deki özne gibi. Bu cümleyi söyliyen benim. Ama cümlenin öznesi ben değilim. Hem cümleyi söyleyen (dil kullanıcısı) ben olacağım hem cümle "ben" özneli bir cümle olacak ve benden söz etmiyecek. Olacak şey değil! Ama felsefede oluyor. Üstelik bazan bu kadarla da yetinilmiyor. Örneğin şu cümle, anlamını bizden neden dolayı gizliyor: "Görünüş, benle bağıntılı ben-olmayandır."[15] Her biri tek başına bildik sözcükler, cümlede dilbilgisinin buyurduğu yerde olmayınca, o vakit onları tanıyamıyoruz. Çok duyduğumuz için bize hiç yabancı gelmeyen Yunus'un yukarıdaki dizesi, aslında ele aldığımız cümlelerin belki de en karmaşığıdır. Onu şu biçime çevirip aynı "ben" sözcüğünün cümledeki farklı dilbilgisel konumlarını ayraç içinde yazalım: "Bir ben (özne: üçüncü kişi zamiri olarak kullanılan birinci kişi zamiri, üstelik sayı sıfatıyla birlikte) bende ("-de" durumunda dolaylı tümleç) benden ("-den" durumunda dolaylı tümleç) içeri vardır." Bir şiir dizesi olmaktan çok, hatta onunla birlikte bir panteist felsefi görüşün ifadesi olan bu cümleyi, örneğin Almanca'ya çevirdiğimizde, Almanca konuşanlar bir Schelling-Hegel cümlesinde olduğundan daha az zorlanmıyacaklardır. Hadi neyse, Yunus'un adı ozan. Biz yine "halis" filozoflara dönüp, şöyle diyemez miyiz: Nasıl ki "Bendir derin gizemli olan." veya "Ben bütün varlığı, bütün gerçekliği içerir."[16] ya da "Ben bölünemezdir."[17] gibi "ben"in sanki üçüncü kişiymiş gibi kullanıldığı çok sayıda örneklere felsefede izin varsa, o halde "Ben geliyor." gibi bir deyimin de günlük dilde kullanılmasına izin olmalıdır? Hayır, diyemeyiz. Günlük dilde değil ama, böyle bir deyimi bir filozof, dilin sınırlarını zorlarken belki kullanabilir. Dilin sınırlarının zorlanmasına izin varsa, yani bir anlamda felsefe-metafizik yapmaya izin varsa, o zaman dilin sınırları içinde kalınması, dilbilgisi kurallarına harfi harfine uyulması beklenilmemelidir. Fakat burada karşıma bir başka soru çıkıyor: Madem ki dilbilgisi felsefi deyişlere uygulanamıyacaktı, o zaman baştan beri bu kadar zahmete niye girdim? Buna şöyle bir yanıt vermek ne beni ne de belki okuyucuyu tatmin etmiyecek ama, doğrusu başka bir yanıtım yok: Amacım, bu felsefi deyişler kurala uygundur, bunlar değildir diye bir hakemlik yapmak, kurala uymayanları felsefeden kovmak gibi bir şey değildi. Bunu başta da söylemiştim. Amacım, bu tür sözlerde, bir kapalılık, bir anlaşılmazlık, bir terslik varsa -ki var olduğunu gördük-, bu nereden geliyor, onu anlamak, bir de niçin böyle sözler edili-

yor gibisinden soruların ardına düşerek, böylece bu sözleri onlar daha açık görülecek biçimde göz önüne koymaktı.

Eldeki yazının başından beri, sanki herkes aynı şeyi anlarmış gibi kabul ederek kullandığım, hiçbir tanımını yapmadığım dilbilgisi kavramı üstüne birkaç şey söylemek istiyorum. Önce niçin bunu daha önce yapmadığımı açıklıyayım. Bu yazının başında böyle tanımlanmış bir dilbilgisi kavramına sahip değildim. Dahası o, kafamda tam olarak belirgin değildi; tersine düşündükçe, yazdıkça yavaş yavaş beliriveriyordu. Aslında o, yazının sonuna geldiğim bu sırada bile yine de tam açık biçimde ortaya çıkmış değildir. Ama az çok hemen herkesçe bilinen dilbilimcilerin anladığı bir "dilbilgisi" kavramı var. Burada kullandığım dilbilgisi kavramı onu içine alıyor; ama ondan daha geniş kapsamlı. Dilbilgisi elbette dilin kendisinden çıkarılmıştır. Biricik temel dil ise günlük, olağan dildir. İnsanlar, dili iletişim amacıyla kullandıklarına göre, dilin bu amaca uygun yapılanmış olması gerekir. Bu da dilbilgisinin dili kullananlar arasında iletişimi düzenleyici bir takım kuralların, dal budak sarmış kuralların bütünü olarak anlaşılması demek olur. O halde bu kurallar, iletişimi sağlayıcı olmayı, kullanıcıların deyişleri anlamasıyla kazanırlar. Tersinden söylendikte kurallar, dilsel işaretlerin anlamlı kullanılmasını, yani anlamı belirler.[18] Nerede anlamlı söz edilecekse, orada hemen kurallar ortaya çıkar. (Bu, dilin karıştığı ötcki etkinliklerde de böyledir.) "Kurallar" diyorum; çünkü tek başına bir kural iş görmez, dolayısıyla o, kural olmaz. İster dilde, ister başka bir yerde, nerede kural varsa, birden fazladır. Çünkü bir kural, ne hakkında buyuruyorsa, onun kendisinin de önceden başka bir kurala göre belirlenmiş olması gerekir. Örneğin, şu kurala bakalım: "Cümlenin öznesi yalın halde olmalıdır." Şimdi, benim bu kurala uymam için, "cümle", "özne" ve "yalın hal" kavramlarını belirleyen kuralları önceden biliyor olmam gerekir. Yani uymam gereken kural, bu kuralları varsaymak zorundadır.

Dilbilgisinin sanki gizemli işlevleri de var. Örneğin, içinde boşluk bırakarak, şöyle bir 'cümle iskeleti' yazalım: "Erol (...) koşar. Hepimiz bu boşluğa "hızlı", "yavaş", "iyi" gibi sözcükleri koyarız da örneğin "sarı"yı, koymayız. Bize bunu yasaklayan nedir? Kuşkusuz dilbilgisidir. Dilbilgisi tıpkı vicdan gibi iş görür. O, bize "şu sözcüğü koy" demez; tersine biz uygun olmayan sözcüğü koyduğumuzda o karşımıza dikilir, "yapma!" der; bunun dışında ortalıkta görünmez. 'İskelet cümle'mizde boşluk, birden çok sayıda da bırakılabilirdi. Hatta yazılan sözcükler artırılarak, boşluklar daha da artırılabilir. Üstelik aralara virgül, noktalı virgül gibi işaretler de konulabilir. Ama biz bütün bu işlemleri, bu iskelet cümle için en azından bir tam cümleyi düşünerek yapmalıyız. Aksi takdirde ya rastlantısal olarak ancak doğru bir iskelet kurarız, ya da yanlış. İskelet cümleyi doldıracak olan, bizim dışımızdaki biri, bunu çoğunlukla deneme yanılma yoluyla yapar. Ama az boşluklu, çok sözcüklü iskelet cümlelerde, bir defada cümleyi tamamlıyabilir. Her durumda da -ama çok boşluklu cümlelerde daha belirgin olarak- onu uygun sözcüğü/sözcükleri bulmaya iten sanki onda gizli bir yönlendirici var. Tanımımıza göre bu yönlendiricinin dilbilgisi olmaması gerekir, eğer o yalnızca yanlıştan koruyucu ise. O halde bu yönlendirici nedir? Ona buluş yetisi diyorum. Buluş yetisi, dilbilgisi ve vicdanın tersine çalışır. O, yol göstericidir, ama gösterdiği yol çıkmaz sokak da olabilir. Bunu

biz sokağın sonuna gelince dilbilgisini gördüğümüzde anlarız. Yalnızca bu tarz boşluklu cümleleri değil genellikle bir cümlenin anlaşılmasında da çoğu kez bu ikisine birlikte ihtiyaç duyulur, sıradan basit cümlelerde onları gereksememek, kendi evinin yolunu bulmak için şehir planına bakmaya gerek duymamaya benzer. (Siz onu bir de dili yeni öğrenmekte olan çocuğa sorun! Her sözcükte kendisinin bir kâşif olduğunu size söyliyebilirdi.)

Bir cümleyi anlamam, "Bu cümleyi ben yapmış olsaydım" deyip, onu nasıl yapmış olduğumu anımsamam demektir.

Dar anlamda mantık değil ama, "dil mantığı" dediğimizde bu, dilbilgisinden başka bir şey değildir. Esasen mantık da dilden çıkarılmıştır, nasıl ki dilbilgisi kuralları dilden çıkarılmışsa. Dilin mantığına aykırı sözler edildiğinde, bu sözlerin dilbilgisine uymadığı görülür.

Öyle bir deyim söylenecek ki, bu, dil mantığına ya da dilbilgisine toslamıyacak, ama anlamlı olmıyacak. Bu olanaklı değildir!

NOTLAR:

1. Örneğin bkz. : L. Wittgenstein, *TLP* 4. 0031
2. Wittgenstein, son yapıtı *Kesinlik Üstüne*, 559 no.lu paragrafta şöyle der: "Dil-oyununun, deyim yerindeyse, önceden görülebilir olmayan bir şey olduğunu düşünmelisin. Şunu kastediyorum: O temellenmiş değildir. Akılsal (veya akılsal olmayan) değil. O, buradadır - yaşamamız gibi."
3. İletişimde ortaya çıkan anlaşmazlıklar hakkında "Her Tür İletişimin Taşıyıcısı Olarak Dil" (*Felsefe Tartışmaları*, 7. kitap, İstanbul 1990) adlı yazımıza bakılabilir.
4. *Kritik der Urteilskraft*, (182-183).
5. *Kritik der praktischen Vernunft*, (234-236).
6. *Phaenomenologie des Geistes*, S. 85. Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1970.
7. *Sein und Zeit*, S. 114, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
8. *Tagebücher* 1914-1916, 4. 8.16.
9. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, S. 68-69, Schriften 3, Suhrkamp Verlag 1967. Aslında Augustinus'tan yapılan alıntı metinde şöyledir: "Sen hayvan fışkısı, hiç bir anlamsızı söylemek istemiyorsun, nedir o? Yalnızca bir anlamsızı söyle, hiçbir şey yapmaz!" Fakat Friedrich Waismann'ın evrakı metrukesinden oluşan bu 3. cildin yayıncısı B.F. McGuinnes, buraya düştüğü dipnotta şöyle der: "Besbelli ki Waismann, alıntıyı daha sonra ekledi. Ben, St. Augustinus'da hiç böyle bir yer bulamadım. O, bir ölçüde *Confession*, I, iv'deki şu ifadeyi anımsatıyor:"et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt." Biz de bu Latince cümleyi Türkçe'ye çevirerek, onu Augustinus'tan alıntı olarak, sanki metinde o varmış gibi yukarıda kullandık. Çünkü bu deyiş, kendi meramımızı anlatmada metindeki deyişten daha çok işe yarıyordu.

10. *Philosophische Untersuchungen*, 119.

11. *Philosophische Grammatik*, X, 133.

12. Bu örnek cümle, Giritli Yalancı çelişkisini bu cümleye dönüştürerek gösteren Wittgenstein'dan alındı:

    Philosophische Bemerkungen, 171, Schriften 2, Suhrkamp Verlağ 1970.

13. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, S. 49.

14. Emin olmayışımın nedeni şu: Bu sözün geçtiği yerde, onu açıklayacak, onunla açık bağıntısı olan başka ifadelere rastlıyamadım.

15. Schelling, [I, I, 172].

16. Schelling, [I, I, 186].

17. Schelling, [I, I, 192].

18. Krşl. dipnot: 11.

Çotuksöken, Betül (1993). "Nasıl Bir Tarih Felsefesi?" Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 60-67.

NASIL BİR TARİH FELSEFESİ? (*)

Betül Çotuksöken

Felsefi Söylem Nedir?'de ileri sürülen anasavların başında felsefenin herşeyi konu edinebilmesi geliyordu. Felsefe bir yandan herşeyi konu ya da sorun haline getirebiliyordu, öte yandan da çeşitli düzlemlerdeki varolanlar arasındaki ilişkileri incelemeyi amaçlıyordu; bir başka deyişle bu ilişkileri de konu/sorun ediniyordu. Yine adı geçen yapıtta belirlenenler doğrultusunda sergilenen varolan kavrayışı/kavramı, varolanı çeşitli düzlemlerde ayrıştırmaya çalışıyor ve böylece de varolanlar arasındaki ilişkilerin incelenişini felsefeye özgülüyordu. Felsefe dışında hiçbir düşünsel etkinlik böyle bir amacı üstlenmiyordu.

İşte kısaca ortaya atılan, ileri sürülen bu savlar, burada "tarih" bağlamında ele alınacaktır. Öyleyse, tarih kavramının ne tür kavrayışları, tasarlamaları beraberinde getirdiği üzerinde durulacak; tarihin felsefece ele alınışı belirlenecektir. Felsefe açısından tarihin ilgili olduğu asıl yapılar, tarihi tarih yapanın neler olduğu; başka deyişle tarihin neliği üzerinde durulacaktır. Tarihin sınırları felsefece çizilecektir. Tarih bilgisinin ya da biliminin sınırları içine girmeyen sorular/sorunlar burada belirlenmeye çalışılacaktır: 'Bir varolan olarak tarih nedir?'; 'tarih kavramı nedir?' soruları asıl can alıcı sorular olacaktır bu çerçevede.

Böylece bir yandan, yapıtta ileri sürülen savlar tarih bağlamında sınanmış olacak, öte yandan da tarihe ve tarih felsefesine böyle bir açıdan bakılıp bakılamayacağı belirginlik kazanacaktır. Tarihin felsefece nasıl sunulması gerektiği üzerinde durulacaktır. Tarih ve özellikle tarih felsefesine ilişkin öyle bir tasarım, kavram, kavrayış olmalıdır ki, şimdiye değin sunulan tarih felsefelerini bir bakıma içermelidir; onların temel işleyiş biçimini yansıtmalıdır. Öyleyse, bilgisel içerik olarak "işte şu tarih tasarımı, kavramı *en doğru* olanıdır" ya da "tarihin işleyişi işte şu, şu *koşullara* yalnızca bağlıdır" yahut da "tarihi, tarihsel olayları belirleyen *kategoriler* sadece şunlardır" türünden bir yanıt denemesine girişilmeyecektir. Ayrıca şu da yapılmayacaktır: "tarihi şu biçimde kavrayanlar *en doğrusunu* yap-

(*) Türkiye Felsefe Kurumu'nun 13-14 Kasım 1992 günlerinde gerçekleştirdiği *Felsefe Açısından Tarih* konulu seminere sunulan bildiri.

mışlardır" denmeyecektir. Belki de şimdiye değin çok açık seçik bir biçimde belirtilmeyen, gösterilmeyen bir bakış açısıyla sunulan tarih felsefelerinin ortak paydası, ortak bileşeni; herhangi bir söylemi tarih felsefesinin söylemi haline getirenin ne olduğu; onun "böyle" nitelenmesine yol açan koşulların ne/neler olduğu belirtilecektir; bu koşulların neler olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Collingwood'un şu sözleri ileri sürülenlerin haklılığını bir kez daha göstermektedir: "Felsefe kendine dönük düşünmedir. Felsefe yapan hiçbir zaman yalnızca bir nesne hakkında düşünmez; herhangi bir nesneyi düşünürken, aynı zamanda hep o nesneye ilişkin kendi düşüncesi hakkında düşünür. O zaman, felsefeye ikinci dereceden düşünme, düşünce hakkında düşünme denebilir. (...) Bu, felsefe zihin bilimidir ya da psikolojidir demek değildir. Psikoloji birinci dereceden düşüncedir; zihni tıpkı biyolojinin yaşamı incelediği gibi inceler. Düşünce ile nesnesi arasındaki ilişkiyle uğraşmaz, nesnesinden tamamen ayrı bir şey olarak, yalnızca dünyada olup biten bir şey olarak, kendi başına tartışılabilen özel türden bir fenomen olarak doğrudan doğruya düşünceyle uğraşır. Felsefe hiçbir zaman kendi başına düşünceyle ilgili değildir; hep onun nesnesine ilişkisiyle ilgilidir, dolayısıyla düşünceyle olduğu kadar nesneyle ilgilidir."(1)

Yalnız Collingwood düşünmeyi, düşünme edimini gerçekleştiren yapıya düşünce demektedir. Oysa *Felsefi Söylem Nedir?*'de düşünce ile düşünme farkı açık seçik bir biçimde ortaya konmuştur.(2) Orada düşünmenin imlediği ile Collingwood'da düşüncenin imlediği aynı yapıdır, gerçekliktir. Düşünme bir edim, etkinlik onun ürünü olan ise, dille birleşmiş düşünme başka deyişle düşüncedir. Collingwood'un *Tarih Tasarımı* adlı yapıtında felsefe ve diğer yaklaşımlar arasında olduğunu ileri sürdüğü ayrım, *Felsefi Söylem Nedir?*'de şöyle belirlenmiştir: "Felsefenin doğrudan doğruya varolanı (tıpkı bir bilim gibi) konu edindiği sanılmaktadır. Felsefe gerçekten de varolanı konu edinir ama, hangi bakımdan? Felsefe varolanı, onu 'işte o' yapan bakımından, anlamı bakımından konu edinir. İkinci olarak da felsefe, varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkileri, ilişkiler ağını konu edinir. Birinci konusal yaklaşım ile bu ikincisi birbiriyle çok yakından ilgilidir. Çünkü bunlar da bu ilişkiler ağında ortaya çıkmaktadır. Felsefe; varolan, düşünme ve dili doğrudan incelemez, incelemeye kalkıştığında da genellikle herhangi bir doğabilimi, ruhbilim ya da dilbilim olmaktan kurtulamaz. Bu üç alanın her biri kendilerine özgü bilimlerce incelendiği gibi, kimi zaman felsefe genellikle bunların öntemellerine ilişkin bildirimlerde bulunabilir; bir doğa felsefesi konumu kazanabilecek olan bir varlık felsefesi (yer yer fizik felsefesi), bir zihin felsefesi, bir dil felsefesi ortaya konabilir. Ama burada da artık ne salt varlık ne düşünme ne de salt dil alanında kalınmıştır."(3)

Bütün bunların tarih ve tarih felsefesi terimleriyle/kavramlarıyla ilgisi ne diye sorulabilir. Tarih kavramının belirlenmesi, daha doğrusu tarih kavramının oluşumunun nelere dayalı olduğunun ortaya konması bunu gerektirmektedir. "Tarih" deyişinin imliklerini sıralamak başlangıç noktasını oluşturacaktır bir bakıma. Tarih denince neler geliyor akla? İlkin bunları sıralayalım: -İnsan davranışları, eylemleri (Res gestae- insanın yapıp etmeleri); dinsel söylemlerin ağır bastığı dönemlerde ise özellikle Tanrı'nın davranışları, işleri (gesta dei- Tanrı'nın planı) akla gelmektedir. Bu ikinci durum çok doğal karşılan-

malıdır; çünkü empirik benin henüz önem kazanmadığı, mutlak benin öne geçtiği ve herşeyin asıl taşıyıcısı olduğu dönemlerde, hiç kuşkusuz, onun yapıp etmelerini herşeyin üstünde tutan bir tasarım önem kazanacaktır. Eylemlerin dışında, insanlar arasında oluşan ilişkilerin bir toplamı olarak olaylar alanı, tarihin -bir bakıma- kendi başına varolan diye belirtilebilecek alanını oluştururlar.

Eylemlerin ve olayların düşünmeye yansıması, düşünmede yeniden kurulması, onların bir özneyle karşılaşması ve ancak böylece bir bakıma anlam kazanması, bulanıklıktan kurtulması, düşünmenin varlığı haline gelmesi büyük önem taşımaktadır. Bu çerçevede, eylemleri, olayları ve ilişkileri kavramaya yönelik her tür düşünme etkinliği, tarihsel nitelikli düşünmeyi güden düşünceler, kavramlar, kategoriler, tasarımlar v.b. bu ikinci alanı oluşturur. Bilgi olarak tarih ancak bu aşamada kurulabilir. Tarih bilgisinin kendine özgü dili, dilsel sunuluşu ise üçüncü alanı oluşturmaktadır.

Bulanık, belirgin olmayan eylemler, olaylar, ilişkiler alanının dışında -kendinde tarih; gerçek, gerçeklik olarak tarih- bilgi olarak tarihin yapıcısı, yaratıcısı tarihçidir. Tarihçi biraz önce saptanan üç alanı -kendi başına varolanlar alanı: eylemler, olaylar; düşünme alanı: düşünceler, kavramlar, tasarımlar; dil alanı: bir söylem olarak tarihin yapısı - ayrı ayrı inceleyebilir. Ama tarih felsefesi yapan filozof bu üç alan arasındaki ilişkileri inceler. Bir bilgi türü olarak tarih, hiçbir zaman eylemler, olaylar alanı ile bunlar üzerine düşünülmesinin, olayların, eylemlerin düşünme ile ilişkilendirilmesinin üzerinde durmaz. Eylemlerin, olayların düşünme ile ilişkilendirilmesinin koşulları üzerinde durulduğu an yeni bir etkinlik türü ortaya çıkar; bu da tarih felsefesinden başka bir şey değildir.

Tarih felsefesi adı altında şimdiye değin yapılıp edilenler, temelde, tarih bağlamındaki dışdünya, düşünme, dil ilişkilerine değgindir. Ama çoğun bunun bilincine varılmamıştır. Tarih filozofları hep birbirlerini eleştirmişler, ama temelde ne yaptıklarını, başka bir deyişle, ne yapmakla yükümlü olduklarını, birkaçı dışında pek de görememişlerdir.

Tarih bağlamında dışdünya biraz önce de dile getirildiği gibi, eylemler, olaylar alanı, daha felsefi bir deyişle "şey durumu"dur; buna "tarih gerçeği" ya da "gerçek, gerçeklik olarak tarih"de demek olanaklıdır. Ancak bu alan herhangi bir bilinçle, bir düşünme/bilme edimiyle, düşünen/ bilen varlıkla karşılaşmadıkça bulanıktır; kendi başına varolandır. "Kendi başına varolan düşünmeye konu olmadığı sürece, bulanık bir varoluşa sahiptir; ancak düşünmenin konusu olduktan sonra bu bulanıklıktan sıyrılır ve artık bundan böyle de genellikle bilgiye açık bir varolan olarak varoluşunu sürdürür." (4)

Tarih bilgisine konu olabilecek olan eylemler ve olaylar da ancak düşünsel bir edim karşısında asıl varolma durumuna geçerler. Ama yine de onların kendi içsel varoluşlarını tam olarak saptamak mümkün değildir; olsa olsa onlara belli bir yorum kazandırılır. Bu noktada eylemler ve olaylar belli bir düşünme- anlama- açıklama- yorumlama ediminin "konusu" haline gelmişlerdir. Bu andan itibaren tarih bilgisi ya da bilgi olarak tarih oluşmuş demektir.

Tarihsel varolanı belirlemeye çalışırken kimileri tarih gerçeği olarak "olay" ile, tarih bilgisi olarak "olgu" arasında ayrım yapmaktadırlar. Olay ile olgu arasındaki ayrımın ne

olduğu felsefede önemli bir sorun odağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çağdaş felsefede oldukça zengin bir literatür belirmiştir.

Bilinçli bir tarihçi olarak *La Philosophie au Moyen Age (Ortaçağda Felsefe)* [5] adlı yapıtı kaleme alan L.M. de Rijk ilkin genel olarak olay ile olgu kavramlarını belirledikten sonra, tarihsel olgunun neliğini ortaya koymaya çalışıyor: Bir olguyu tarihsel olgu yapan nedir? Tam da bu noktada Rijk varolan tasarımını belirgince gösteriyor: Onun fizik varolan derken anladığı bütün maddesel yapılardır, zihinsel varolan derken anladığı ise sadece zihnin ürünü olan şeylerdir; fizik varolanlarla ilgili tasarımlar, sanılar, düşüncelerdir. Tarihsel olgu bunlardan hangisine girmektedir? Ayrıca bu soruya verilecek yanıtlar tarih felsefesiyle uğraşan filozofları da birbirinden ayıracaktır. Örneğin, Anglosakson bilgi kuramcıları tarihsel olguyu şöyle tanımlıyorlar: Geçmişteki olaylar konusunda ortaya konmuş olan doğru betimsel bir önerme .[6] Rijk'in bu tanıma getirdiği ek şudur; "bir şey durumu ile ya da geçmişteki bir olayla ilgili doğru, betimsel bir önermenin imletimi" .[7] Ayrıca burada Rijk doğrudan imletimin ne olduğunu göstermeye çalışıyor: Ona göre daha baştan anlatım (énoncé) ile hiçbir bağlantısı olmayan terimi (terme non lié) birbirinden ayırmak gerekir; çünkü anlamın oluştuğu yer anlatımdır.

Rijk dilsel bir yaklaşımı hem olay hem de olgu için deneyecektir. Bu deneme sürecinde Rijk birçok önerme oluşturur. Bunlardan sadece ikisi burada alınmaktadır:

1- "Anibal'in Roma'ya gelişi orada paniğe yolaçtı."

2- "Anibal'in Roma'ya gelişi Napoli'de paniğe yolaçtı."

1. önermedeki özne terimi (Anibal'in gelişi) bir olayı imler; 2. önermede ise bir olguyu imler Rijk'e göre. Çünkü 1.sinde Anibal'in gelişi, fizik bir yapıyı imliyor, 2.sinde ise onun gelişinin bilinişi, yankısı yani zihinsel yapı söz konusu. Öte yandan tam cümleler, önermeler bir olguyu yani zihinsel varolanı imlerken, adlandırmalar iki yönlüdür; bağlama göre bir olguyu açıklarlar ya da bir olayı imlerler. Rijk, olgu ile olay ilişkisini anlamak için, bileşik cümleler üzerinde düşünmeyi öneriyor.

a.) Caesar'ın İ.Ö. 44'te öldüğü...

b.) Caesar'ın İ.Ö. 44'te ölmüş olduğu...

c.) Caesar'ın İ.Ö. 44'te alçakça bir cinayete kurban gittiği v.b. Bunların içinde en yakın olanı (a)dır; çünkü bir "olay"a en yakın olan odur diye düşünülebilir. Fakat insani işe karışmanın niteliği zamana ilişkin belirlenimle hemen ortaya çıkmaktadır; bu da 15 Mart 44'tür; bunu böyle belirleyen insandır. Bilen öznenin işe karışmasıyla artık olay, zihinsel bir nitelik kazanacak ve olgu haline gelecektir. Dolayısıyla da tarihin kendisi ya da olup bitenlerden çok, bu olup bitenlere, olaylara ilişkin bilincin işe karışmasıyla oluşan tarihsel bilgiden söz edilecektir, tarih ne türlü olursa olsun hep bilgi bağlamında ele alınacaktır, alınmak zorundadır.

Olgu, doğru olarak kabul edilen betimsel bir anlatımın imlediği zihinsel bir varolandır. Öyleyse olgu, şey durumunda yer almaz; olgu ancak insani anlaşım (consensus humain) alanında bulunur ve temeli de şu üç etmene dayalıdır:

- Konuşucunun yetkesi

- Benimsenen anlatımlarla bağlantı

- Toplumsal kavrayışla ya da toplumsal ekonomik koşullar aracılığıyla, kendi toplumsal kavrayışlarını baskın çıkarma olanağı olan bir grubun çıkarlarıyla uygunluk. İşte burada artık, bir intersübjektiflik, öznelerarası bir nesnellik söz konusudur.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Rijk'in "olay" dediğine, "tarih alanında kendi başına varolan", "olup bitenlerin tümü" demek olanaklı; bunların varoluşlarının en temel kipi ise bulanıklıktır. Rijk'in "olgu" dediğine ise "zihinsel varolan", "olup bitenlerin hep bir tasarım eşliğindeki yorumu" demek olanaklı görünüyor. Kurgusal (spekülatif) diye nitelenen, hatta zaman zaman küçümsenen tarih kavrayışlarının, tasarımlarının, idelerinin varolma olanağı tam da burada yer almaktadır.

İster gerçek olarak tarihin felsefesi, ister bilgi olarak tarihin felsefesi olsun, her ikisinin de etkinliği, işte bu bulanık bir biçimde varolan tarih alanı -eylemler, olaylar- ile ve tarih bilgisi ile düşünme edimleri arasındaki ilişkileri araştırmaya ilişkindir.

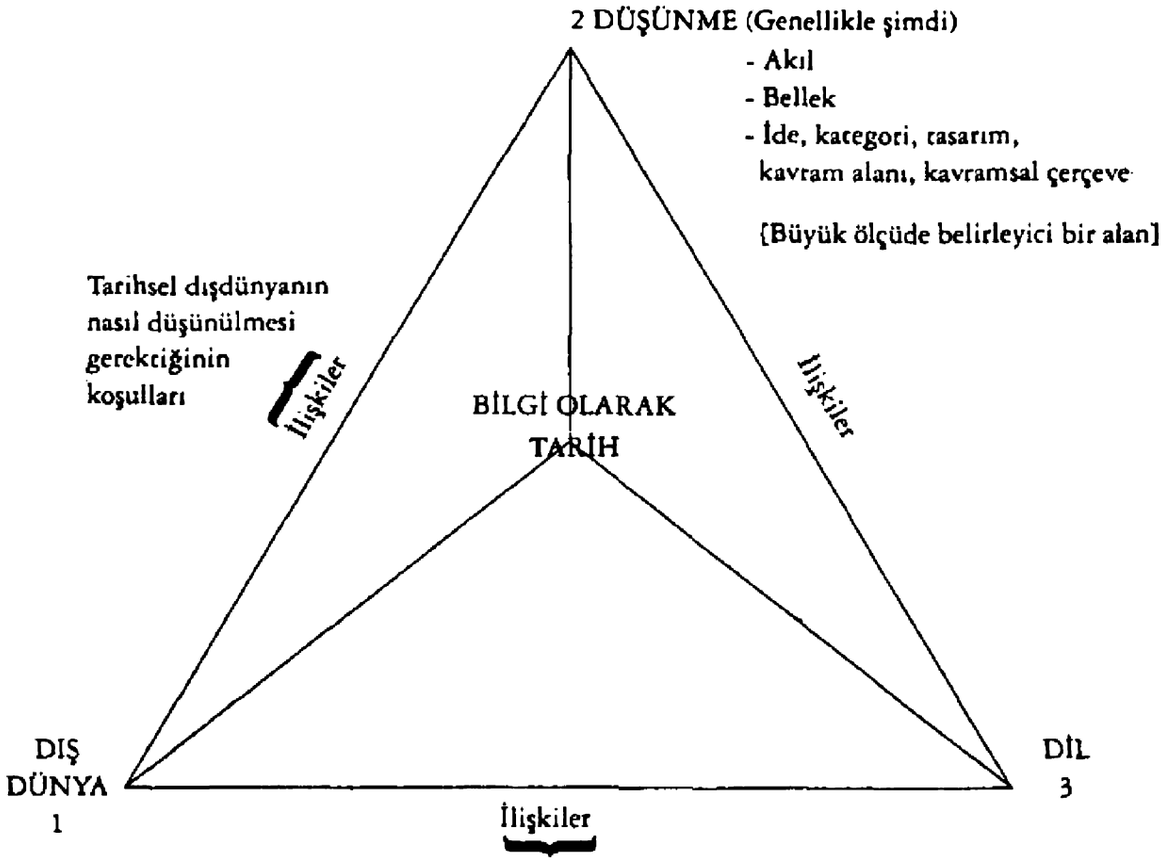
Tarih felsefesi, başlangıçta belirsiz bulanık bir varoluş olup zamanla belli bir bilinç edimiyle belirginlik kazandırılan ve oluşumundaki asıl düşünsel ögelerin açığa çıkarılmaya çalışıldığı eylemler, olaylar, belgeler, yapılar alanı ile düşünme etkinlikleri, ayrıca da düşünmeyle, çoğun bellekle bütün bunlar arasındaki ilişkileri incelemeye özgülenmiştir. "Tarih için keşfedilecek nesne salt olay değil, onda dile gelen düşüncedir. O düşünceyi keşfetmek zaten onu anlamaktır" (8) diyor Collingwood. Tarih felsefesi de işte bu düşüncelerin olabilirliğinin koşullarını, tarih bağlamındaki dışdünya, düşünme, dil ilişkilerini konu edinir.

Bilincin, düşünmenin yöneldiği alan genellikle imler alanıdır. İnsanlar için tarihin yazı ile başlatılması bir rastlantı değildir. İmler, göstergeler alanı insan dünyasında en önemli alanı oluşturmaktadır. Nasıl ki felsefe dışdünya, düşünme ve dil arasındaki ilişkileri irdelemeye yönelikse, felsefenin özel bir alanı olarak tarih felsefesi de, tarih bağlamında, tarihsel anlamı içersinde dışdünya, düşünme, dil alanı arasındaki ilişkileri irdelemeye özgülenmelidir. Başka deyişle, tarihte, dildışı ögelerle dilsel ögelerin - bunların hepsine imler/göstergeler alanı denilebilir - düşünme ile - akıl, bellek - ilişkilerinin yeniden kurulması ve bunların dilde yeniden sunuluşu söz konusudur; bu sunuluş içerik olarak daha sonraki tarih çalışmalarının bir nesnesi haline gelebilecektir ya da gelebilir. İşte tarih felsefesi bu üç özel alanın ilişkilerini inceler; bunların iç ilişkilerine ilişkin yeni bir bilinç oluşturur. Augustinus'tan günümüzdeki tarih filozoflarına değin, hepsinin yapıp ettiği bu türden bir etkinliktir.

Önay Sözer'in "Tarih ve Bilinçaltı" (9) adlı çalışmasında yaptığı belirlemeler, burada ortaya konmak istenenin somut bir örneğini oluşturmaktadır: "Kültür ve Eğitim (Bildung) Hegel'de devlet yaşamının önemli bir parçasıdır: din, sanat, politika gibi konuların burada, bireyin, öznel tinin eğitimi sorunu yönünde yeniden ele alınması gerekmektedir. En azından kültür ve kültürün tarihle ilişkisi, kuramsal tinin ana başlıkları olan 'tasarım', 'imgegücü', 'bellek' kavramları açısından bizi yeniden düşünmeye çağırmaktadır. *Ansiklopedi*'de özellikle imgegücü ve bellek konuları Hegel'in imbilimiyle örtüşmektedir. Genel olarak im ve dille tarih yazımının ve dünya tarihinin ilişkisi bizi en başta ilgi-

lendirmektedir. Yukarda sözünü ettiğim, us-nesne ilişkisinin erek-araç ilişkisine egemen oluşu konusunun - bu ilişkilere hakları verilerek - en iyi soruşturulabileceği yer olarak *bellek, im* ve *dil* bağlamını görüyorum. Çünkü insanın dil kullanımı bir yandan dil-dışı ereklere yönelen bir etkinlik (dil bu açıdan bir araç olarak görülmüştür); öbür yandan ise dil ve bellek, Hegel'in de bize gösterdiği gibi düşünme ve bilme konusuyla, kuramsal etkinlik içiçe girmekte, böylece us-nesne ilişkisinin çekirdeğini oluşturmaktadır." (10) Önay Sözer tarihi dil ve bellek ilişkisinde ele alıyor. Ona göre: "Çünkü bu ikisi tarihi gerçek anlamında 'götürüyor'." (11) Ancak asıl kuşatıcı bağlam kültürdür. (Bu yaklaşımı ayrıntılarıyla ele almak başka bir çalışmanın ödevi olabilir.)

Ben burada şuna özellikle işaret etmek istiyorum: Hegel'de ve tarihi bir sorun olarak gören birçok başka filozofta çözümlenmesi amaçlanan ilişkiler, tarihsel eylemler, olaylar yapılar ile onlara ilişkin düşünsel yaklaşım ve yine bunların dilde kendilerini somutlaştırmaları bağlamındadır.



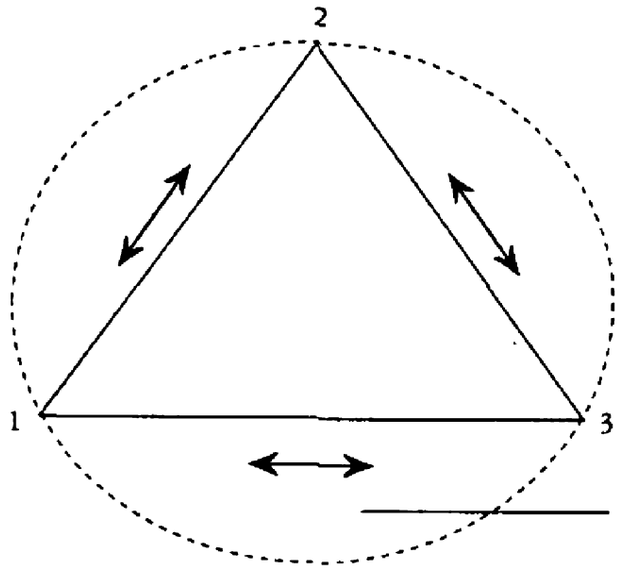
Geçmiş zaman boyutu | - Eylemler, Olaylar, Yapılar, - Her türlü göstergе/im | Eylemin, Olayın, Yapıların İmlerin yeniden değerlendirilmesi | nasıl kaydedilmesi gerektiğinin koşulları

- Şimdi
- Geleceğe doğru gidiş

Tarih bilgisinin dili

- Betimleyici
- Yorumlayıcı
- Kaydedici

bir dil



Tarih felsefesinin ilgi alanı.

Tarih felsefesinin ve dolayısıyla filozofun ilgisi ne doğrudan 1 dir; ne 2 dir; ne de 3 tür. Onun ilgisi bu üç alan arasındaki ilişkilere yöneliktir.

"Tarih bilgisi için ya da bilgi olarak tarih için tarih felsefesinin anlamı, yararı nedir?" sorusu önemli bir soru olarak karşımızda duruyor. Nasıl ki doğa bilimlerinin kuramsal yanı doğa felsefesi hattâ fizik felsefesinden, biyoloji felsefesinden başka bir şey değilse; "bilinçli bir tarihçi", "tarih bilgini" için de tarihe ilişkin kavrayışı çerçevesinde "bilinçlice" iş görmesi, onun aynı zamanda tarih felsefesiyle de uğraşıyor olmasından başka bir şey değildir.

Tarihin asıl işlem alanını oluşturan eylemler, olaylar, yapılar, göstergeler, imler alanı, onları anlamlı kılacak kavramsal yaklaşımlarla belli bir değer kazanabilecektir ancak. Bu kavramsal, düşünsel yaklaşımlar olmadan onların bir anlam kazanmaları mümkün değildir. Tüm tarih felsefelerinin ortak bileşeni onların hepsinin temelde bu üç alan arasındaki ilişkileri yeniden kuruyor olmasından kendini göstermektedir.

Genellikle, kültür yaşamında, şu ya da bu bilgisel etkinliğin öne çıkmasıyla, o bilgisel etkinlik belirleyici olmaktadır; ayrıca filozofun felsefeden ne anladığı da bir başka belirleyicidir. Nasıl ki genel olarak felsefede, her söylemin ilineksel farklılığına karşın, onları felsefi söylem haline getiren özellikler saptanabiliyorsa, özel olarak tarih felsefesinde de ortak paydayı saptamak mümkündür; bu da tarihsel olay, tarihsel kavrayış ve tarih dili arasındaki ilişkilerin asıl sorun yapılmasıdır. Bütün tarih filozofları, ister kurgusal yapılar ortaya koysunlar, ister bilgi olarak tarihin felsefesini -tarih felsefesi ile bilim/bilgi olarak tarihin felsefesi arasındaki farkı saklı tutarak- yaptıkları savıyla ortaya çıksınlar, onların soruları/ sorunları bu alanlar arasındaki ilişkilere ilişkindir; onların eleştirilmesine ilişkindir. Raymond Aron'un dediği gibi "bilgin olguları yeniden kurar, filozof ise onları değerlendirir, birincisi tarihsel dünyayı inşa eder, ikincisi ise onu eleştirir."(12)

Nasıl ki felsefe tarihi gözlendiğinde, hemen hemen Ortaçağın sonlarına değin varlık (nesne) ağırlıklı bir felsefe söz konusuysa ve çağcıl (modern) yaklaşımla birlikte, özne (düşünme) ağırlıklı bir felsefe ve günümüzde de dil ağırlıklı bir felsefe söz konusu ise, tarih felsefesinde de paralel bir durumu gözlemek olanaklı gibi görünmektedir; tarih kavrayışları ilkin insanların eylemlerini (Antikçağ), sonra Tanrı'nın eylemlerini (Ortaçağ)

asıl odak noktası olarak alırken, çağcıl düşünüş biçimine koşut olarak, belli bir kavram ya da kavram öbeği edinerek, özne açısından tarih bağlamında dışdünya, düşünme, dil ilişkilerini yeniden kurmak ve eleştirmek söz konusu olmuştur. Günümüzde ise imler alanı ile birlikte dilin, antropolojik ögelerin son derece büyük bir rol oynadığı görülmektedir. Tarihe ilişkin yaklaşımlar bu çerçevede belli bir nitelik kazanmaktadırlar. Çünkü tarihte dil, son derece önemli bir kayıt aracıdır.

Fernand Braudel: "Bana göre tarih, mümkün tüm tarihlerin toplamıdır - dünün, bugünün, yarının doktrinlerinin ve bakışlarının bir kolleksiyonu"[13] diyor; ben benzer deyişleri, genel olarak felsefe için ve özel olarak da tarih felsefesi için yinelemek istiyorum: tarih felsefesi de tüm tarih felsefelerinin toplamıdır.

Tarihçi, tarihçiliğini büyük ölçüde belirleyenin tarih felsefesi olduğunu bilmelidir; tarih felsefesi, tarihçinin bilincidir bir bakıma. F.Braudel bunun gerekliliğini özlü bir biçimde dile getiriyor: "İlk olarak ortaya çıkan (...) çerçeve çizme sorunları, diğer başkalarını davet etmektedir; sınırlamak, tanımlamak, çözümlemek, yeniden inşa etme ve duruma göre bir tarih felsefesini seçmek, hatta benimsemektir."[14] Bunun farkında olmayan tarihçi bir "aktarıcıdan" başka bir şey olmayacaktır.

NOTLAR:

1) Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Çeviren: Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 22

2) Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, s.13

3) a.g.y. ss. 69-70

4) a.g.y. s. 28

5) Lambert Marie de Rijk, *La Philosophie au Moyen Âge*, E.J.Brill, Leiden 1985, ss. 33-64

6) a.g.y. s. 28

7) a.g.y. s. 35

8) Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 215

9) Önay Sözer, "Tarih ve Bilinçaltı" (*Tarihte Akıl* çevirisinin içinde), Ara yayıncılık İstanbul 1991, ss.201-270

10) a.g.y. ss. 216-217

11) a.g.y. s. 217

12) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique.* 3 ème édition Librairie Gallimard 1938, s. 286

13) Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar* (adı altında yapılan çeviriden) çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, s. 64

14) Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* "Önsöz" Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Eren Yayıncılık, İstanbul 1989, s. XVI.

Tepe, Harun (1993). "Doğruluk "Uygunluk" Mudur? -Doğruluk Kuramları Tartışmasına Giriş- Uygunluk, Tutarlılık, Uylaşım, Fazlalık Kuramları." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 68-78.

DOĞRULUK "UYGUNLUK" MUDUR?
-DOĞRULUK KURAMLARI TARTIŞMASINA GİRİŞ-
Uygunluk, Tutarlılık, Uylaşım, Fazlalık Kuramları

Dr. Harun Tepe

Bilgi sorunu bilinen ilk başlangıçlarından bu yana felsefenin ana konularından biri. Bilgi, bilgelik, doğruluk, kesinlik gibi konular, hep bilgi sorunlarının merkezinde yer alıyor. Doğruluğun[1] ne olduğu, doğru bilgilere nasıl ulaşılacağı, bilgilerin kesinliği, genelgeçerliği, doğrulanabilirliği gibi sorular, ana bilgi sorunları olarak ele alınıp tartışılıyor. Ama doğruluk sorununun dallanıp budaklanması, "sorunlaştırılması", "doğruluk nedir?" sorusunun farklı yollarla sorgulanması, herşeyden önemlisi de klâsik doğruluk kuramı olarak nitelenen uygunluk kuramını eleştiren ve ona seçenek oluşturmaya çalışan doğruluk kuramlarının ortaya çıkması 20. yüzyılın ürünü. 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarına kadar doğruluğun uygunluk[2] olduğu görüşü, ya benimsenip savunuluyor, ya da Kant'ın yaptığı gibi, doğru olduğu varsayılarak,[3] onunla iş görülmeye devam ediliyor. Ama "doğruluk uygunluk mudur?" ya da "şeyler ile bilgiler arasında bu türden bir ilişki mümkün müdür?" v.b. soruların ortaya atılmasıyla başlayan tartışmalar, bugün de, yeni kimi doğruluk kuramları[4]yla sürüp giden gelişmelere yol açıyor. Bu yazıda, bazı savunucularına dayalı olarak uygunluk kuramının temel savları, bu kurama yöneltilen başlıca eleştiriler ile genel olarak bu eleştirilerden kaynaklanan üç doğruluk kuramı (tutarlılık, uylaşım ve fazlalık kuramları)nın ana tezleri konu edilecektir. Diğer doğruluk kuramları ve bunların uygunluk kuramıyla ilişkileri ise daha kapsamlı bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

"Doğruluk nedir?" "doğruluk 'uygunluk' mudur?, doğruluk ilişkisi bir uygunluk ilişkisi olarak nitelenebilir mi?" Sözcüğün tarihine baktığımızda, *"correspondentia"* sözcüğünün ilk kez Ortaçağ'da düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi nitelemek için kullanıldığını görüyoruz. *"Correspondentia"* sözcüğünü bu anlamıyla ele alan Thomas von Aquinas, doğrulukla ilgili yazılarında, genelde başka bir sözcüğü ona tercih eder.[5] Bu Türkçe'ye "upuygunluk" ya da "tam uygunluk" olarak çevrilen *"adaequatio"* sözcüğü-

dür. Aquinas'ın ünlü doğruluk tanımında da bu sözcük kullanılır. *Veritas est adaequatio rei et intellectus.*

Uygunluk kuramından söz edildiğinde, ilk akla gelen tanım olan ve doğruluğu şey ile zihin arasındaki tam uygunluk olarak gören, Aquinas'ın bu doğruluk tanımı,(6) aslında bu tanım kadar ünlü olan Aristoteles'in doğruluğa-yanlışlığa ilişkin bir belirlemesine dayanır. Aristoteles'in *Metafizik*'te yer alan ünlü ifadesi şöyledir: "varolanın olmadığını söylemek veya var-olmayanın olduğunu söylemek yanlış; buna karşılık varolanın olduğunu, varolmayanın olmadığını söylemek ise doğrudur"(7).

Aristoteles'in bu ifadesinde yer alan, doğruluğun ya da yanlışlığın önermelere, bilgilere ilişkin olduğu; ilişkinin öbür ucunda ise varolanların yer aldığı, bu varolanların durumunu "olduğu gibi" ya da "olana" uygun biçimde dile getiren önermelerin ise, doğru olarak nitelenmesi gerektiği düşüncesi, uygunluk kuramının çekirdeğini oluşturur. İki varlık düzeyi, bilgiler, ifadeler, önermeler v.b. ile varolan şeyler, nesneler, maddeler, olaylar v.b. arasındaki köklü ayrım, doğruluk/yanlışlığın bu iki düzey arasında kurulan bir ilişkinin, bilgi ilişkisinin bir özelliği olarak görülmesi, hem bugüne kadar gelen doğruluk tartışmalarının temelini meydana getirmiş, hem de bu kurama yapılan eleştirilerin ana hedefi olmuştur.

Yüzyılımızın önemli ama unutulmaya yüz tutmuş filozoflarından Nicolai Hartmann'a göre doğruluk, nesnenin bir temsili, bir tasarımı olan bilinçteki imge (Bild) ile nesne arasındaki ilişkinin bir özelliğidir. Bilinçteki imgenin bilgisel değerini belirleyen, onun nesneyle uyuşmasının ya da nesneye uygunluğunun derecesidir. Bu ikisi arasındaki örtüşme ne kadar fazla olursa, yani nesnenin özellikleri imgede ne kadar fazla temsil edilebilirse, bilme de o kadar güçlü olur. Doğruluk/yanlışlık da tam burada söz konusudur; eğer bilinçteki imge ile nesne arasındaki uyuşma *(Übereinstimmung)* varsa bilgi doğru, uyuşmama, sapma varsa bilgi doğru değildir. Hartmann'a göre asıl anlamda bilgi de, imgenin nesnesine uygun düştüğünde ortaya çıkan bilgidir, yani doğru bilgidir. "Yanlış bilgi", aslında bilmenin, kavramanın gerçekleşmemiş olması demektir(8).

Hartmann'ın tezi, Aristoteles'in uygunluk ifadesinin oldukça işlenmiş ve geliştirilmiş biçimi olarak görülebilir. Bilgi ilişkisinin iki ucu daha belirginleştirilmiş, Aristoteles'in varolana ilişkin "söylenen", dile getirilen olarak belirsiz bir biçimde ifade ettiği bir yan, imge olarak adlandırılmış; ilişkinin öbür tarafında yer alan "varolan" ya da "varolmayan"ın yerini ise, salt varolandan farklı özellikler taşıyan "nesne" almıştır. Ama bilginin, varolan ile bilinen, düşünülen, söylenen v.b. şey arasındaki ilişkide varlık bulduğu, bu ikisi arasındaki uygunluğun doğruluk, uygun düşmemenin ise yanlışlık ya da doğru olmama olarak adlandırılması ikisinde de aynı kalmıştır.

Doğruluk görüşünü uygunluk kuramı *(Correspondence Theory of Truth)* olarak adlandıran, bu nedenle de "uygunluk kuramı" adlandırmasının bugünkü yaygınlık derecesine ulaşmasında etkili olduğu söylenilen(9) Bertrand Russell ile semantik doğruluk kuramını geliştiren Alfred Tarski'de de aynı durumu görmek mümkündür. İlk ve son döneminde savunduğu görüşler arasındaki farklılıklarla ünlü olan Russell, doğruluk söz konusu olduğunda, hep uygunluk kuramının ateşli bir savunucusu olarak kalır. Ona göre

doğruluk, ilk dönemdeki[10] görüşüne göre, görüş ve ifadelerin; ikinci dönemdeki[11] görüşüne göre ise, kanıların bir özelliğidir. Ama her ikisinde de ortak olan yan, görüş ve ifadelerin olmadığı maddî bir dünyada doğruluk ve yanlışlıktan söz edilemiyeceğidir[12].

Ayrıca Russell, uygunluk kuramının temel tezini de destekler; gerçi doğruluk ve yanlışlık, bir ifade ya da görüşün özelliğidir, ama onun kendi içinde, kendi başına özelliği değildir; hep bu görüşün dışında yer alan birşeye dayanmaktadır. Başka bir deyişle, doğruluk ifade ya da kanıların başka nesnelerle olan ilişkilerine bağlı bulunmaktadır.

Tarski'nin bir uygunluk kuramı sayılıp sayılamayacağı tartışmalı olan[13] semantik doğruluk kuramında, buna yakın bazı ifadeler yer almaktadır. Tarski'nin açık ve doyurucu bir doğruluk tanımı geliştirmeyi amaçlayan çalışmalarının çıkış noktasında Aristoteles'in yukarıda söz edilen doğruluk görüşü bulunur: "doğruluk bir tümcenin gerçeklik ile uyuşması ya da gerçekliğe uygunluğudur; bir tümce (ifade), eğer varolan bir nesne durumunu imliyorsa, doğrudur"[14]. Tarski bu tanımın yanlış anlaşılmasını önlemek için onu "tam ve açık" kılmaya çalışır. Bunu da "kar beyazdır" örneğini ele alarak, bir örnekle göstermeye çalışır. Buna göre, "kar beyazdır" tümcesi, ancak kar beyaz ise doğrudur. O halde tanım: "kar beyazdır doğrudur, ancak ve ancak kar beyaz ise" olacaktır. Bu önermenin yerine P koyar, onu da X olarak adlandırırsak, tanım "ancak ve ancak P ise, X doğrudur" biçimini alır.

Bu tanım Aristoteles'in yukarıda verilen doğruluk şemasına yerleştirilebilir. "beyaz karın beyaz olmadığını söylemek, veya beyaz olmayan karın beyaz olduğunu söylemek yanlış; beyaz karın beyaz, beyaz olmayan karın beyaz olmadığını söylemek doğrudur"[15]. Böylece Aristoteles'in genel olan tanımı, belirli bir şeye uygulanmış ya da örneklendirilmiş olmaktadır. Bu ise bize Tarski'nin tanımının Aristoteles'in tanımına yakınlığını bir kez daha gösterir. Bu nedenle onun kuramını, uygunluk kuramı olarak adlandırmak pek yanlış olmasa gerekir.

Tarski "nesne dili" - "üstdil" ayrımına dayanan tanımıyla, bir yandan yalancı antinomisi[16] ve diğer semantik antinomileri aşmaya çalışır; diğer yandan da tanıma, yanlış anlama ve kullanımları önleyecek bir açıklık kazandırmayı hedefler. Ona göre bugünün diliyle söylenirse, Aristoteles'in doğruluk kuramı, "bir tümcenin doğruluğu, onun gerçeklik ile uyuşmasıdır" biçiminde ifade edilebilir. Bu da "bir tümce doğrudur, ancak varolan bir nesne durumunu gösteriyorsa" biçimine dönüştürülebilir[17].

Bu üç uygunluk görüşünde de açıkça görüldüğü gibi, uygunluk kuramı doğruluğu, bir tarafta varlığın, varolanların, gerçekliğin v.b.'nin; diğer tarafta ise bilgi, tasarım, imge, ifade, tümce, önerme gibi öznede yer alan ya da bir biçimde öznenin yaratısı, ürünü olduğu düşünülen şeylerin yer aldığı bir ilişki olarak ele alır. Bu kurama yapılan eleştiriler de, esas olarak bu iki uçta yer alan şeylere, onların ne türden varlıklar olduklarına ve bu ikisi arasındaki ilişkinin niteliğine yönelmektedir. Örnek olarak ele alınan uygunluk kuramlarında da görüldüğü üzere, hem bilgi ilişkisinin iki ucunda yer alan şeylerin ne olduğu konusunda, hem de bu ilişkinin adı ve niteliği konusunda bir uzlaşma yoktur[18]. Uygunluk kuramına yöneltilen eleştirileri de, ilişkinin iki ucunda yer alan şeylere

ilişkin eleştiriler ve ilişkinin kendisiyle ilgili eleştiriler olmak üzere üç noktada toplanmaktadır[19]: *Birincisi*, doğruluğun neyin ya da nelerin özelliği olduğudur. Teknik terimiyle "doğruluk-taşıyıcısı" diye adlandırılan bu şeyler nelerdir? Gerçeklikle, olgularla, nesne durumuyla, nesneyle uyuşması beklenen şey nedir? Soruya verilen yanıtlar, önermeler, ifadeler, tümceler, kuramlar, görüşler, kanılar, bilgiler, savlar v.b. şeklindedir. Bazen fazla dikkat edilmeden, rasgele, bazen de bilerek seçilen bu sözcükler, -temeldeki düşünce hep uygunluk düşüncesi olarak kalsa da- doğruluk tartışmasının aldığı yönü de az ya da çok etkilemekte, neyin tartışmanın merkezinde yer alacağını belirlemektedir. Bir bilgiyle, bir kuramın; bir bilgiyle, bu bilginin kendileriyle dile getirildiği, bir tümce, ifade ya da önermenin[20] aynı şeyler olmadığı açıktır.

Buna karşın, uygunluk kuramının üç öğesine yöneltilen eleştirilerin en güçsüzü ya da etkisizi, bu noktaya yöneltilenidir. Ama ilişkinin ikinci ucuna yöneltilen eleştiri, kuramın varlık temelini sarsabilecek niteliktedir. *Bu ikinci soru*, tartışmaların sonucuna bakılırsa, önermelerin ya da ifadelerin (bilgilerin) uyuşmaları ya da uygun düşmeleri gereken şeyin neler olduklarıdır. Bir bilgi, doğru olmak için neye uygun düşmelidir? Soru sınama ve ölçüt boyutuyla da düşünüldüğünde, "bir ifade ya da bilginin doğru olup olmadığını sınamak için başvurulacak yer neresidir?", "bir bilgi neyin bilgisidir?" biçimini almaktadır. Farklı ifadelerle de olsa, aslında aynı şeyi soran soruların yanıtı, genel olarak "gerçeklik" ya da "varolan" olarak verilmektedir. Belirsiz olan "gerçeklik" ve "varolan" yerine, "nesne" (N. Hartman), "şeyler" (T, Aquinas, Leibniz), "olgular" (*facts, Tatsachen*) ya da "nesne durumları" (*Sachverhalten-matter of facts*) konularak, ilişkinin bu ucu belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Wittgenstein, Austin, Russell, Popper ve diğer birçoklarınca savunulan "olgular" ya da "nesne durumları"[21]nın bir bilgiyi, ya da ifadeyi doğru kılan şey olduğu tezi, -bugün bu felsefe anlayışının doğruluk tartışmalarında rastlanan tek felsefe çizgisi olması nedeniyle- oldukça yaygın bir tezdir. Bununla doğruluk tanımında gereken açıklığın sağlanıldığına inanılmaktadır. Örneğin Austin'e göre, "bir önerme ne zaman doğrudur?" sorusunun yanıtı, "olgulara uygun olduğu zaman"dır. Bu soruların sorulduğu, yanıtın verildiği dili bilen kişi için bu yanıt yanlış olamaz. Bu yanıta yanlış demek olanaklı değildir[22].

Ama sonraki doğruluk tartışmalarının da bize gösterdiği gibi, sorun bu kadarıyla hiç de çözülmüş olmaz. "Olgu" kavramı da düşünüldüğü kadar açık ve sorunsuz değildir. Haklı olarak, "şeyler"den, "durumlar"dan, "olup bitenler"den farkı sorulabilecektir[23]. Olgular dayanılan en son temel olunca, yine haklı olarak, "şeyler" gibi, dilsel ya da bilgisel unsurlardan bağımsız olması beklenilmektedir. Fakat doğruluğu olgulara dayandıranların kendilerinin de vardıkları sonuca göre, olguların ne olduğunu, ifadelere ya da önermelere başvurmaksızın belirlemek olanaklı değildir; "olgular, önermelerin (yerine getirilmiş) doğruluk koşullarıdır"[24] ya da "doğru bir ifade bir olguyu gösterir"[25]. Gerçi bir olgu farklı ifadelerle ortaya konabilir, ama her durumda olgu dile bağlı kalır. Sonuç olarak, "olgu"nun tanımlanması ve belirlenmesinde "doğru bir ifade" ya da "doğruluk koşulları" gibi, kendileri de olguya dayandırılan unsurların kullanılması kaçınılmaz olmaktadır. Doğruluk olgulara dayandırılarak tanımlanmakta, olgular ise doğruluğa

dayandırılarak. "Bir nesne durumu, ancak ve ancak kendisini dile getiren önerme doğru ise gerçektir"[26]. Aynı şekilde, "bir önerme, ancak ve ancak dile getirdiği nesne durumu 'gerçek' ise, doğrudur"[27]. Bu bir çıkmazı sergilemektedir. Franzen bu çıkmazdan kurtulmanın tek bir yolu olduğu kanısındadır; o da olguyu tanımlanmamış, tanımlanması da gerekmeyen temel bir kavram olarak varsaymaktır[28].

Uygunluk kuramına yapılan bir diğer *(üçüncü) eleştiri*, bilgi iki dayanak noktası yani özne ve nesne arasındaki ilişkinin niteliğine ilişkindir. Bu ilişkinin uygunluk (*Korrespondenz*), uygun düşme (*Entsprechung*), uyuşma (*Übereinstimmung*), tam uygunluk (*Adäquation*), hatta resmetme ya da kopya etme (*Abbildung*), yansıtma (*Widerspiegelung*) olarak adlandırıldığı görülmektedir[29]. Bugün genellikle savunulan, bu ilişkinin ne tam bir uygunluk ilişkisi, ne de bir kopya etme, yansıtma ilişkisi olmadığıdır[30]. Genelde bu, bir uygunluk, uygun düşme ya da uyuşma ilişkisi olarak nitelenmektedir. Ama bu uygunluğun ne tür bir uygunluk olduğu, ne derece gerçekleşebileceği sorusunu yanıtlayabilmek için, öncelikle onun neler arasında bir uygunluk ya da uygun düşme olduğu sorusunun yanıtlanması gerekmektedir. Bundan da önemlisi, bu iki farklı varlık düzeyinde yer alan iki şey arasındaki ilişkinin nasıl olanaklı olduğu sorusudur.

Bu ilişkiyi sorun edinen çağdaş felsefecilerden birisi olan Hamlyn'e göre[31], uygunluk kuramı, bir önermeye doğru diyebilmek için gerekli olan kanıtı ya da temeli sağlayamaz. Çünkü bu kuram, dil ve dünya arasında basit bir ilişki olduğu, önermelerin dünyayı resmettikleri ya da kopya ettikleri varsayımlarına dayanmaktadır. Gerçekte ise, dil-dünya ilişkisi böyle yalın ve saydam değildir; bu nedenle, yanlış varsayımlara dayanan kuram da yanlış olmalıdır[32]. Ayrıca, eğer önermeler ve olgular farklı türden varlıklar ise, doğruyu ortaya çıkarmak için ikisi arasında bir karşılaştırma yapmak olanaksız gibi görünmektedir[33]. Bu ise, önermeler, bilgiler ile şeyler, nesneler arasında bir karşılaştırmanın olanağını sorgulayan, uygunluk kuramının varlık temeline yöneltilen en ciddi eleştiridir.

Gerek doğruluk kuramına yöneltilen bu eleştiriler, gerekse bu kuramı açıklama, eksiklerini giderme ve geliştirme girişimleri, yeni tartışmalara, bu arada yeni doğruluk kuramlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunlardan en önemlileri, tutarlılık (Kohärenze) kuramı, uylaşım (*Konsensus*) kuramı ile fazlalık (*Redundanz*) kuramıdır[34].

1. *Tutarlılık Kuramı*, bir yandan temel savının uygunluktan sonra "doğruluk" düşüncesine en yakın görüş olması, diğer yandan uygunluk kuramının özünü oluşturan, bilgiler (önermeler) ile şeyler arasında karşılaştırma yapabilme olanağına ilişkin itirazıyla, uygunluk kuramının en önemli ve etkili karşıtlarının başında gelmektedir. Uygunluk kuramı, bir ifadenin doğruluğunun, temelde "olgular"a, "nesne"ye ya da "şeyler"e dayandığını; uylaşım kuramı bunun diğer bilgi öznelerinin onayında bulunabileceğini savlarken; tutarlılık kuramı doğruluğu ya da bir önermenin doğruluğunu, onun ilgili diğer önerme ya da bilgilerle bağlantısında görür. "Olgular" ya da "şeyler" tamamen kuramın dışında bırakılmıştır. Doğruluk yalnız bilgiler ya da önermeler alanında aranılmaktadır. "Bir önerme, ancak ve ancak bir dizi başka önermeyle 'tutarlı' ise doğrudur"[35]. "Başka bir deyişle, "tutarlılık kuramına göre, bir ifadenin (önermenin)... doğru veya yan-

lış olarak nitelenmesi, bu ifadenin -bir matematik sisteminin öğelerinin birbirine bağlı olmasında olduğu gibi- öğeleri mantıksal çıkarımla birbirine bağlı olan bir sistemin öğesi olması demektir"[36].

Bugün tutarlılık kuramının önde gelen savunucularından biri olan Nicholas Rescher, kullanılabilir bir doğruluk kuramının özniteliklerini ortaya koymayı amaçlar. Buna göre, bir önermenin doğruluğu, onun diğer önermelerle tutarlılığı yoluyla belirlenir: Önermenin doğru olarak nitelendirilip nitelendirilemiyeceği, esas olarak onun ilişkilerine bağlıdır. Bu nedenle bir önermenin doğruluğunun ortaya çıkarılması, onun içinde yer aldığı dizge ve bağlamıyla ilgili bir sorundur. Bir önermenin doğruluğu, içinde yer aldığı bağlamdan soyutlanarak, genelliğinde ortaya konulamaz; ancak diğer önermelerle birlikte ele alınarak doğru olup olmadığı saptanabilir. Buna göre, bir önermenin doğruluğu onun "sistemleştirilmesi"ne bağlıdır, yani birlikte bir dizge oluşturdukları diğer önermelerle ilişkilerine dayanmaktadır. Önermeler arasındaki karşılıklı ilişki bütünlüğü, bir birlik oluşuncaya kadar sürmek zorundadır. Ama bunun da ötesinde bu dizgesel birlik, ilgili gerçek olgular alanını da kapsayacak kadar geniş olmalı, belirli bir dereceye kadar tamlık göstermelidir. Ancak yeterince kapsamlı, tutarlı, "dizgeli" bir birlik, doğruluk için uygun bir zemin oluşturmaktadır[37].

Tutarlılık kuramının doğruluğun ne olduğunu, anlamını açıklamaktan çok, doğruluk kavramının doğru kullanımına ilişkin koşullarını saptamaya, sonuç olarak da, bir doğruluk ölçütü sağlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Ayrıca tutarlılığın tek başına bir doğruluk ölçütü oluşturabileceği de oldukça tartışmalıdır. Tutarlı olan her dizgeyi doğru saymak, kişiyi içinden çıkılması güç bazı sorunlarla karşı karşıya bırakabilir. Sonuçta, ya "doğruluk"tan vaz geçmek, "doğru" - "yanlış" nitelemelerini hiç kullanmamak ya da doğruluğun yerine tutarlılığı koymak gibi bir ikilemle karşılaşılabilir. Aslında her ikisi de, sonuçta doğruluğun ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Bu nedenle, uygunluk kuramının yerini alacak bir kuram olarak değil, onu tamamlayacak bir kuram olarak tutarlılık kuramından söz edilmesi çok daha anlamlı ve yerinde görünmektedir.

2. *Uylaşım (Konsensus) Kuramı* da, tutarlılık kuramı gibi, uygunluk kuramına bir tepki olarak ortaya çıkar. Bu da tutarlılık kuramı gibi, doğruluğu ya da bilgiyi oluşturan iki uçtan birini, "şeyler" ya da "nesneler" yanını ayraç içine alır. Bu kuramı geliştirip savunanların başında gelen Habermas'a göre, "doğruluğa ilişkin sorular, deneyim ve eylemden soyutlanmış olan *Diskurs*lara dayanırlar. Bir nesne durumu (*Sachverhalt*)nun dile getirildiği gibi olup olmadığını, deneyimlerin apaçıklığı değil, tanıtlama (*Argumentation*)nın gidişi belirler. Doğruluk idesi, ancak tartışma yoluyla doğrulanabilen geçerlilik savlarına dayanılarak geliştirilebilir"[38].

Burada tutarlılık kuramındaki önermelerin tutarlılığının yerini, "bilgi özneleri"nin uylaşımı alır. Bu nedenle doğru ve yanlış önermeleri ayırabilmek için, başkalarının yargılarına, hem de bu konuyla ilgili tüm kişilerin yargılarına bakmak ya da onları dikkate almak gerekmektedir. "Önermelerin doğruluğunun koşulu, tüm diğer kişilerin olanaklı onayıdır. Benim dışımdakilerin her birinin, benim X nesnesine yüklediğim *P* yüklemini, haklı olarak yüklediğim konusunda, emin olabilecek durumda olmaları gerekmektedir.

Doğruluk, akla dayalı bir uylaşıma erişmeye söz vermek demektir"[39]. Bu anlamda uylaşım ise, konuşmaya katılabilecek her kişinin aynı nesneye, aynı yüklemi yükleyebileceği bir uylaşımdır. Bu nedenle böyle bir uylaşım, hem bir ideal konuşma ortamını varsayar, hem de konuyla ilgili kişilerin sayısını sınırlamak olanaklı olmadığı için, doğruluk savını hep ucu açık bir sav olarak bırakır.

3. *Fazlalık (Redundanz) Kuramı*, "doğru" ya da "doğrudur" nitelemesinin kullanımından yola çıkan dilsel-analitik bir doğruluk kuramıdır. F.P. Ramsey ve (özellikle *Dil, Mantık ve Doğruluk*'ta yer aldığı kadarıyla) A.J. Ayer'in başlatıcısı sayıldıkları bu kuramın temel tezi, içlerinde "doğru" sözcüğü yer alan önermelerden, sözcüğün bir anlam kaybına yol açmaksızın atılabileceği, bu nedenle de "doğru"nun bu önermelerde fazlalık olduğudur. Ramsey'in kendi verdiği örneğe bakılırsa, "Sezar'ın öldürüldüğü doğrudur" demenin, Sezar'ın öldürüldüğü; "Sezar'ın öldürüldüğü yanlıştır" demenin ise Sezar'ın öldürülmediği ötesinde bir anlamı yoktur. Bu nedenle, yukarıdaki ifadeler yerine, "Sezar'ın öldürüldüğü bir olgudur" ya da"Sezar'ın öldürüldüğü olguyla çelişmektedir" diyebiliriz[40]. Bunun da ötesinde, bir önermenin doğru olduğunu söylediğimiz her durumda, bunu söylemek yerine önermenin kendisini de yineleyebiliriz. Bunun nedeni "doğru" sözcüğünün tümcede vurgulama dışında bir işlevi olmamasıdır.

"Doğru"nun tümcedeki işlevi ya da bir önermeye "doğru" demenin yerine getirdiği işlev konusunda bu kuramın temel savlarına katılan Strawson, bir noktada diğerlerinden ayrılır[41]. Gerçekten de "bir önermenin doğru olduğu söylenildiğinde, bu önermenin nesnesi üzerine yeni bir şey söylenilmiş olmaz; eğer bu nesne üzerine birşey söylenirse, daha önce ona ilişkin söylenen tekrar edilmiş olur"[42]. Bununla birlikte, bir önermenin doğru olduğunu söyleyen kişi, yeni birşey söylememiş olsa da, yeni birşey "yapmış" olur. "Doğru" sözcüğü ne savlayıcı, ne de betimleyici bir özellik taşır, sadece işlemsel niteliktedir[43].

Her iki farklı biçimiyle de fazlalık kuramı, uygunluk kuramına seçenek oluşturabilecek bir kuram görünmez. Sorun edinilen doğrudan "doğruluğun" ne olduğu, bir "doğruluk ölçütü"nün olup olmadığı değil, "doğrudur" nitelemesinin kullanım bağlamlarında yüklendiği işlevdir. Doğruluğun, yalnız içinde bu sözcüğün yer aldığı ifadelerle sınırlandırılamaması ötesinde, doğruluk sorunu "doğruluk" sözcüğünün işlevinin ya da söylenendeki yerinin çözümlenmesiyle tüketilmiş olmaz.

Burada kısaca ele alınan üç doğruluk kuramına ve uygunluk kuramına bir seçenek olarak ortaya atılan diğer kimi kuramlara bakıldığında, bunların, aslında doğruluk sorunuyla ilgili farklı konuları nesne edindikleri görülür. Uylaşım kuramı örneğinde de olduğu gibi, uygunluk kuramının -bu yazıda da değindiğimiz- kimi güçlüklerini aşma çabası, sonuçta bu kuramı da içinden çıkılması güç sorunlarla karşı karşıya bırakır. "İdeal konuşma ortamı", türü farklı olmakla birlikte, hiç de dil-dünya ilişkisi sorunundan daha az sorunlu değildir. Ayrıca doğruluğun uygunluk olduğu temel düşüncesi, tüm bu kuramlar karşısında ayakta kalmayı sürdürür. Günlük kullanımında "doğruluk", yalnız "uygunluk" ilişkisini niteleyen bir sözcük olarak kullanılır; bilim ve felsefe dilinde de durum bundan farklı değildir. Uygunluk kuramını eleştiren, ona seçenek oluşturma sa-

vında olan doğruluk kuramlarının tartışmaları dikkatlice irdelendiğinde, bu tartışmaların temelinde de bir örtük varsayım olarak "uygunluk" düşüncesinin yer aldığı görülür. Bu kuramlarca aranılan da, bilginin doğruluğu, doğru olması, söylenin ya da ifade edilenin hakkında olduğu şeye uygunluğu ötesinde birşey değildir. Tutarlılık kuramı, bir önermeyi aynı nesneye ilişkin diğer önermelerle karşılaştırarak, uylaşım kuramı ise, önermeyi (geçerlilik savını), aynı şeyle ilgili diğer kişilerin görüşlerine başvurarak başarmaya çalışır. Her ikisi de bir anlamda sınama etkinliğidir. Doğru olduğu söylenen ya da savlanan önerme, başka önerme ya da kişilerin de bunu desteklemesi yoluyla sağlamlaştırılmaya çalışılır. Ama, doğruluğun, söylenin ya da önermenin nesnesine uygunluğu olduğu varsayımı hep temelde yer alır. Ayrılık noktası, bunun nasıl saptanacağı, gösterileceği, kanıtlanacağı, sağlam ve güvenilir kılınacağıdır. Kısaca bu kuramların temelinde yer alan örtük soru, "doğruluk nedir?" değil, "doğruluk nasıl kanıtlanabilir?" sorusudur. Aranılan doğruluğun ne olduğu değil, geniş anlamda bir doğruluk ölçütüdür. Bu ölçütü, tutarlılık kuramı, ilgili önermenin içinde bulunduğu dizgeye "uygunluğu"nda, uylaşım kuramı ise, "geçerlilik savı"nın konuyla ilgili diğer kişilerin söylediklerine "uygun düşmesi"nde bulur.

Bu nedenle, taşıdığı kimi sorunlu yanlara karşın, "uygunluk kuramı rakipsizdir. Başka bir seçeneği yoktur: 'doğruluk' diye birşeyin varlığını yadsıyan bilinemezci bile, kendisini ancak 'doğruluk' kavramını bilgiyle gerçeklik arasındaki uygunluk anlamında kullanırsa anlatabilir"(44). Aynı durum, doğruluğun göreceli olduğunu savunan kişi için de geçerlidir. Bilinemezcilik ve görecelilik tezleri, ünlü yalancı antinomisinde olduğu gibi, kendi kendilerini ortadan kaldırmaktadır.

Dip Notlar

1. Burada doğruluk, bir önermenin bir ifadenin ya da bir kuramın v.b. doğruluğu olarak ele alınmaktadır. Doğruluğun benim daha çok "hakikat" olarak adlandırmayı uygun bulduğum varlığa ilişkin kullanımı ile bir etik kavramı olarak doğruluk tamamıyla konu dışı tutulmuştur.
2. "Uygunluk", İngilizcedeki "*correspondence*" ya da Almancadaki "*Korrespondenz*" sözcüklerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.
3. Bkz. *Kritik der reinen Vernunft*, A 58, B 82 : "Ad olarak doğruluğun ne olduğu, yani doğruluğun bilginin nesnesiyle uyuşması olduğu burada kabul edilip, varsayılacaktır".
4. Örnek olarak, W. Franzen'ın "*Resententiale*" Doğruluk Kuramı (Franzen, *Die Bedeutung von 'wahr' und' Wahrheit'*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1981, özellikle s. 172-250.), D.L. Grover, J.L. Camp, N.D. Belnap'ın "*Prosentential*" Doğruluk Kuramı ile L. B. Puntel'in 1990'da yayınlanan *Grundlage einer Theorie der Wahrheit* adlı yapıtıyla -henüz kendisini değil de, "ana hatları"nı ortaya koyduğu- "Açıklayıcı tanımsal (*explikativ- definitional*) Doğruluk Kuramı sayılabilir.

5. Herberth, Keuth, *Realität und Wahrheit*, Tübingen, Mohr Verlag, 1977, s. 28.
6. Aquinas bu doğruluk tanımını esas olarak Yeni Platoncu Isaac Israeli'ye (ve Anselmus'a) dayandırır (bkz. Thomas von Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Veritate*- Untersuchungen über die Wahrheit, Überstz. E. Stein, Band I. Artikel I. Herder Verlag, Freiburg, 1952, s. 11). Ama, bu tanımın gerçekten Israeli'ye ait olup olmadığı da tartışmalıdır.
7. Aristoteles, *Metafizik*, 1011 b 26.
8. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 56.
9. Bkz. W. Franzen, Zum Neueren Wahrheitsdiskussion, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 35, 1981, s. 74.
10. B. Russell'ın ilk dönemindeki doğruluk görüşünü temsil eden yazılar arasında, ilk kez 1910'da yayınlanan *Philosophical Essays* ile 1912'de yayınlanan *The Problems of Philosophy*'de yer alan doğrulukla ilgili olanlar anılabilir.
11. Russell'ın son dönem doğruluk görüşünü bulabildiğimiz yazılar olarak 1940'da yayınlanan *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1948'de yayınlanan *Human Knowledge* ile kendi düşünsel gelişimini anlattığı yapıtı *My Philosophical Development* (ilk basım 1959)'tan söz edilebilir.
12. Bkz. Russell, *Probleme der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, s. 106-108.
13. Popper bir yazısında (*Objective Knowledge*, Oxford, 1972, s. 224), Tarski'nin semantik doğruluk kuramı'nı eski uygunluk kuramının bir rehabilitasyonu olarak niteler. D. Davidson da, özellikle Tarski'nin doğruluk açıklamasındaki "yerine getirme" kavramının tuttuğu yere dayanarak, onu bir uygunluk kuramı sayar (D. Davidson, "True to the Facts", *Journal of Philosophy*, 1969, s. 758). Bu ikisine karşılık Heckmann, Tarski'nin kuramının, bir uygunluk kuramı olduğu kadar, bir tutarlılık kuramı, bir "*Evidenz*" kuramı ya da bir "intersubjektivite" kuramı olduğunun da söylenebileceğini savunur. Ona göre bu kuram, uygunluk kuramı kadar diğerlerine de uygun düşmektedir (Heckmann, 1981, s. 114).
14. A. Tarski, "The Semantic Conception of Truth", *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. IV, 1943/1944, s. 342-343.
15. H. Keuth, *Realität und Wahrheit*, Tübingen, Mohr Verlag, 1977, s. 29.
16. "Yalan söylediğini söyleyen kişinin, hem yalan söylemekte, hem de doğru söylemekte olduğunu" dile getiren antinomi.
17. A. Tarski, a.g.y., s. 343.
18. Bugün genel olarak doğruluk, "gerçeklikle uyuşma", "olgulara uygun düşme", "bir önermenin resmettiği nesne durumuyla uyuşması", "bilginin nesnesine uygunluğu", "imge ya da tasarımın gerçeklikle uyuşması" v.b. biçiminde anlaşılmaktadır.
19. W. Franzen, uygunluk kuramına ait üç ana sorunu, doğruluğun bu üç yapı unsurunu temel alarak sorgular. Bu eleştiriyle amaçladığı şey ise, fazlalık (Redundanz) kuramına yer açmaktır. Ama bu, onun eleştirilerinin ve yönelttiği soruların tümüyle haksız olduğu biçiminde de anlaşılmamalıdır. (bkz. W. Franzen, *Zum neueren Wahrheitsdiskussion*,1981, s. 76).
20. Bu arada, burada rasgele sıralanan "doğruluk taşıyıcıları" arasında bazı kesişmelerin de olduğu; tümünün aynı türden olmadığı, hatta bazılarının bir doğruluk taşıyıcısı sayılıp sayılamayacağı soruları üzerinde ayrıca durulması gerekmektedir. Örneğin Franzen, tümcelerin (Satz, sentence) doğruluk taşıyıcısı olarak alınmalarını sakıncalı bulur. Çünkü be-

lirleyici olan, doğruluğu kendisiyle dile getirdiğimiz şey değil onunla söylenendir (Franzen, a. g.y. s. 76-77).

21. "Nesne" ile "nesne durumu" arasındaki sıkı bağlantıyı, terimlerin İngilizce ve Türkçe ifadelerinde de açık bir biçimde görmekteyiz. Bu ise kaynağını L. Wittgenstein'da bulur. *Tractatus*'un 2. ana tümcesi "olduğu gibi olan, olgu (*Tatsachen*), nesne durumları (*Sachverhalten*)nın var olması"dır. "Nesne durumları", nesnelerin (*Gegenstände*) bir bağlantısıdır" (2.01). "Olgunun yapısı, nesne durumlarının yapılarında meydana gelir" (2.034).

22. Orijinali *Proceedings of Aristotelian Society* Vol. XXIV. 1950'de yayınlanan bu yazının , M. Schirn tarafından yayınlanan, *Sprachhandlung-Existenz-Wahrheit. Hauptthemen der sprachanalytischen Philosophie* (Fromann Verlag, Stuttgart, 1974) adlı çeviriden alıntı yapılmıştır.

23. Bkz. W.Franzen, *Zum Wahrheitsdiskussion*, 1981, s..77.

24. G. Patzig, *Sprache und Logik*, Göttingen, 1970, s. 39-76.

25. W. Kamlah und P. Lorenzon, *Logische Propädeutik*,1973, s. 135

26. W. Kamlah und Lorenzon, a.g.y., s. 137.

27. W. Kamlah und Lorenzon, a.g.y., s. 142.

28. W. Franzen, a.g.y., 77.

29. W. Franzen, a.g.y., 77.

30. Ama Marksist doğruluk kuramının, en azından bazı savunucularının, bu ilişkiyi bir resmetme ya da yansıtma olarak adlandırdıkları görülmektedir. "Bir ifade (önerme), ancak ve ancak bu önerme tarafından resmedilen nesne durumuna uygun düşerse, yani önerme yoluyla iddia edilen ya da yadsınan nesne durumu, önermeden bağımsız olan nesne düzeyinde gerçekten yer alıyorsa (ya da yoksa) doğrudur (ya da yanlıştır)" (Bkz. K.Wagner, G.Terton, K.H. Schwabe, *Zur marxistische-leninistischen Wahrheitstheorie* Berlin 1974. s. 37-38.

31. D.W. Hamlyn, "The Correspondence Theory of Truth" *The Philosophical Quarterly* 12, 1962, s. 193-205.

32. Hamlyn, a.g.y., s. 193.

33. Hamlyn, a.g.y., s. 198.

34. Bunların dışında, Pragmatizm'in doğruluk kuramı, apaçıklık (*Evidenz*) doğruluk kuramı , diyalog kuramı, varoluşçu doğruluk kuramı, kanımca daha çok fazlalık kuramı içinde ele alınması gereken Strawson'un performatif (işlemselci) doğruluk kuramı, yine benim uygunluk kuramı içinde ele aldığım Tarski'nin semantik doğruluk kuramı sayılabilir.

35.James B. Freeman, Charles B. Daniels, "Maximale Propositionen und die Kohärenzetheorie der Wahrheit", Lorenz B. Puntel, *Wahrheitsbegriff*, Wissenschaftliche Buchgeselschaft, 1987, Darmstadt, s. 127.

36. Alan R. White, Coherence Theory of Truth, *Encylopedia of Philosohy* 2, 1967, s. 130-133.

37. N. Rescher, The Coherence Theory of Truth, University Press of America, 1982, Washington, s. 43-44.

38. Jürgen Habermas, Wahrheitstheorien: *Wirklichkeit und Reflexion*, Hrsg. H. Fahrenbach, G. Neske Verlag, 1973, Pfullingen, s. 218.

39. Habermas, a.g.y., s. 219.

40. F.P.Ramsey, Facts and Propositions: *The Foundations of Mathematics and Other Essays*, Ed. R.B. Braithwaite, Routledge and Kegan Paul, 1954 London, s. 145.

41. Strawson'ın doğruluk görüşü (işlemselci doğruluk kuramı olarak)nün bir fazlalık kuramı sayılıp sayılamayacağı konusunda bazı tartışmalar olmakla birlikte, kanımca temel savlardaki ortaklık ve Strawson'ın görüşlerinin zamanla işlemselcilikten fazlalık kuramına kaymış olması nedeniyle, onu bu kuram içinde ele almak yanlış olmayacaktır.

42. P.F.Strawson, "Wahrheit", *Sprache und Analysis*, Hrsg.und Übersetz. R.Bubner, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968, Göttingen, s. 104.

43. Franzen, a.g.y., s. 99.

44. Winfried Franzen, "Das Wahrheitsproblem- was ist eigentlich?", *Die Wissenschaft der Erkenntnis und die Erkenntnis der Wissenschaft*, Hrsg. H.J. Sandkühler, J.B.Metzler Verlag, 1978, Stuttgart, s. 91-92.

Kanıt, Z. Deniz (1993). "Aristoteles'de Varlık-Düşünce İlişkisi." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 79-84.

ARISTOTELES'DE VARLIK-DÜŞÜNCE İLİŞKİSİ

Z. Deniz Kanıt

Aristoteles, bir madde ve bir form'a sahip olarak var olan ve bilim için gerekli bir bilgi olmakla beraber duyuların verilerinin başka bir bilgisi olmayan individualler (tikeller) içinde tümel'i, böylece de öz'ü (essence) ya da kavramı kabul eder. Aristoteles için sorunsal olan, nesnelerin var olup olmadıkları değil, tikel nesneler aracılığıyla özün nasıl kavranacağıdır ve varlığı özden önce saymakla realist ve immanent bir bilim anlayışı ileri sürer. Gerçek varlık olan tikel'i açıklayanın tümel olduğunu ifade etmekle de kavramcı görüşünü tamamlar. Varlık-düşünce-dil arasındaki ilişkinin açıklanmasından başlayarak terim, önerme ya da yargı, usavurma ya da kıyas ve ispat teorilerini koymakla da düşünce ve bilimin olanaksızlığını ifade edenlere karşı bunun olanağını savunur. Aristoteles'in mantığı, onun üçlü bilim ayrımlarından (teorik, pratik ve poetik) hiçbirisine girmez. Mantık, bilimlerin girişi, bilimin aracı ya da bilimin şeklidir. Gerçek varlığın, varlık olarak varlığın bilimi metafizik olduğundan mantık gerçek varlığın bilimi değildir. Ancak varlığın yasaları düşünmenin de yasaları olduğundan mantık, metafizik ya da ontolojik karekterine bürünerek objektif gerçekliğin, akılsal varlıkların bilgisi olmaktadır. Bu nedenle o, salt bilimin aracı olmakla kalmaz, bilimin kendisini de konu alabilir. Bu mantık, propedeutique, bir varlıklar hiyerarşisi üzerine dayanan bir cins-tür mantığı, bir sınıf mantığıdır. Aristoteles bu mantık anlayışında, varlığın ilinti olmayan zorunlu karakterlerinin bütününü anlatan öz'ü, genel ve tümel olanı konu alarak, ona götüren yolları ve yöntemleri, ilke ve kuralları ilk kez sistematik bir şekilde ortaya koyar. Aristoteles'in bu yöntem ve mantık anlayışı, anlığın (Nous) varlık yasalarına ve objeye bağlılığını kabul eden bir bilgi teorisi niteliği taşır. Aristoteles'in mantık için kullandığı 'analitik' terimi usavurmanın analizinin kıyas biçimleri olarak çözümlenmesini ifade eder(1). Bu çözümleme önermelere kadar ve önermeler de terimleri içerecek şekilde genişletilebilir. *Organon*'da nesnelerin, kendileriyle bilindiği varlık cinslerini inceleyen *Kategoriler*'de, yargıyı ve çeşitlerini inceleyen *Peri Hermeneias*'da, bilginin aracı olan kıyasın maddesini ince-

lediği *Birinci Analitikler* ile özellikle usavurmanın biçimini incelediği *İkinci Analitikler*'de maddi-formal bir mantık anlayışını buluyoruz Aristoteles'in. *Birinci Analitikler*'de Aristoteles, tüm usavurmalar için ortak olarak kabul edilen yapıyı ortaya koymayı ve onun biçimsel değişikliklerini sergilemeyi amaçlıyor. Bu açıkça biçimsel mantık ya da tutarlılık mantığı olarak adlandırılabilir. *İkinci Analitikler*'de tartıştığı konu, usavurmanın salt kendi içinde tutarlı olmayıp aynı zamanda bilimsel olması için ne gibi özelliklere sahip olması gerektiğidir. Bu, özellikle, salt bir tutarlılık ile değil aynı zamanda 'doğruluk' ile de ilgilenen bir mantıktır. *Topikler* ve *Sophistik Elenchi*'de incelediği konu ise sillojistik olarak doğru olan ancak bilimsel düşüncenin bir veya birden fazla koşullarını sağlamada başarılı olamayan usavurma tarzları, modlarıdır. Aristoteles, mantık ile, kimi zaman onunla özdeşleştirilen ya da karıştırılan gramer, psikoloji ve metafizik gibi alanlar arasında bir ayrım yapar. Aristoteles için mantık, terimlerin değil, terimlerin imlediği düşüncelerin incelenmesidir, bu, mantığın tarihine ilişkin bir düşünce incelemesi değil tersine onun, doğruluğu yakalamadaki başarı ya da başarısızlığına ilişkin düşüncenin incelenmesidir. Burada söz konusu olan, mantığın, şeylerin yapısını nasıl kurduğu değil onların yapılarını nasıl kavradığıdır. Aristoteles kategoriler öğretisine, basit ve bileşik terimler arasında bir ayrım yaparak yani dilsel olguları inceleyerek başlıyor. Basit terimleri töz, nitelik nicelik, bağıntı, yer, zaman, durum, sahip olma, etki, edilgi'den biri ya da diğeri anlamında ele alıyor. Kategoriler arasındaki ayrımların, aslında gramatik ayrımlardan elde edildiği söylenebilir. Bu öğretiyi biçimlendirmesinde Aristoteles'in yol göstericisi dil formları ile ilgili bir çalışma olmuştur. Kategoriler öğretisi, gramerin ayırdığı şeyleri biraraya getirir ve gramerin bir araya getirdiği şeyleri ayırır. Kategoriler, Platon'un *Sophistes*'indeki en yüksek sınıflar olarak ele alınan varlık, aynılık, başkalık, hareket vs. ve *Theaitetos*'undaki 'ortak özellikler' olarak ele alınan benzerlik ve benzemezlik, varlık ve var olmama, özdeşlik ve fark, birlik ve sayı vs. ile az da olsa bir ortaklığa sahip. Aristoteles'in Platon'a borçlu olduğu şey daha çok töz, nicelik, nitelik, bağıntı, etkinlik ve edilginlik gibi soyut nosyonların kabul edilmesidir. Platon bu kavramları sistematik olarak ele almamıştır ancak bunları realitenin genel görünümleri olarak ele alması Aristoteles'in düşüncesine önemli ölçüde yardım etmiş olsa gerek. Olası ki Kategoriler öğretisi Megara okulunu ve daha önceki düşünürleri uğraştırmış olan 'yüklemleme' (predication) konusundaki güçlükleri çözme girişimi olarak başlamıştır. Aristoteles, bu sorunu, bir tümceyi oluşturmak için biraraya gelen terimlerin ve ifadelerin anlam türlerini ayırarak çözer ve realitede var olan başlıca varlık çeşitlerinin bilinen sınıflamasına ulaşır.

Kategoria, asıl anlamında yüklem demektir, ancak ilk kategori asıl üyeleri olan tikel tözlere sahiptir. Bunlar hiçbir zaman yüklemler değil daima konu edilen olarak ele alınırlar. Bu nedenle tikel tözlerin, kategoriler öğretisine tam olarak uymadıkları düşünülmüştür. Ancak bu doğru değildir. Aristoteles'in ilkelerine göre 'Sokrates', gerçekte bir yüklem değildir, ancak Sokrates'in ne olduğunu sorarsak en son yani en genel yanıt, onun 'bir töz' olduğudur. İlk kategori olarak 'töz' tüm diğer kategoriler için önceden kabul edilen bir temeldir. Töz, terimin ilk anlamında ne bir konu hakkında ne de bir konu içinde tasdik edilmemiş olandır. Sözgelimi tikel olarak alınan 'insan' veya 'at' gibi. İkinci töz ise tikel tözleri içine alan türler ve cinslerdir. Bu türler ve cinsler tümel ile tikel arasın-

daki bağıntıyı gösterirler. İkinci tözler arasında tür, cinsten daha töz'dür çünkü ilk öz'e daha yakındır. Birincil töz'ün yapısı bilinmek istenirse onu, cinsten çok tür ile açıklamak, hakkında daha açık, daha uygun bir bilgi verir. Tüm tözlerin dayanağını (hypokeimenon) oluşturması, tüm geri kalanların ise onun hakkında tasdik edilmesi ya da onların içinde bulunması yönünden birincil tözlere en yetkin tözler denilmiştir. Birincil tözlerin ikincil tözler karşısındaki durumu cinsin tür karşısındaki durumu gibidir Tür gerçekte cins için bir hypokeimenon'dur. Her töz için ortak olan özellik, bir konu içinde olmamaktır. Birincil töz, gerçekte bir konu içinde değildir. ikincil tözler de bir konunun yüklemi değildirler. Sözgelimi 'insan', şüphesiz tikel olarak alınan insanın yüklemidir ancak bir konu içinde değildir çünkü 'insan' tikel olarak alınan insanın bir bölümü değildir. Her töz, belli bir varlığı gösteriyor gibidir. Birincil tözlerin belli bir varlığı gösterdikleri gerçektir. Çünkü gösterilen şey, bir birey ve sayı birliğidir. İkincil tözlerin de adlandırılmalarının şekli dolayısıyla yani 'insan' ve 'hayvan' dediğimiz zaman belli bir varlığı imledikleri düşünülebilir ancak bu doğru değildir çünkü bu tür terimler birçok 'nitelik' ifade ederler. Aslında onlar çoğu niteliklerin göstergeleridirler. Çünkü konu (subject), birincil tözde olduğu gibi bir ve tek değildir yani gerçekte 'insan' ve 'hayvan' bir çokluğa yüklenmiştir. Bununla beraber tür ve cinsler niteliği mutlak şekilde ifade etmezler, tür ve cins, niteliği, töz'e göre belirler, yani onların gösterdiği şey, filan nitelikte bir töz'dür.

Tikel töz'ün önceliği konusunda Aristotoles, Platon'dan açıkça ayrılır. Birincil töz, onun için en real şey iken ikincil töz ve özellikle de infimae species onun mantığının merkezi noktasıdır. Çünkü mantık düşüncenin bir incelemesidir ve bu öyle bir incelemedir ki kendine özgü bir yapısı olan belirli bir maddeye ilişkin olanı aşan bir tikel'i içerir ve böylece düşünce ortaya çıkar. Bilinebildikleri kadarıyla bir infimae species'in bütün üyeleri özdeştirler, ve bu özellikleri, bilimle kavranabilen kendilerine özgü yapılarından çıkar. Aristoteles, *Kategoriler*'de töz'ün özelliklerini şöyle belirliyor: (1) Töz, bir konu içinde değildir. (2) Yüklemlenebilir, (bu sadece ikincil tözler için geçerlidir). (3) Tekildir (Bu sadece birincil tözler için geçerlidir.) (4) Zıdlara ve derecelere sahip değildir. Bunu şöyle açıklıyor Aristoteles: Gerçekte birincil töz için sözgelimi birey olarak alınan insan için ya da hayvan için zıd yoktur. Bundan başka töz, azalıp çoğalmaya elverişli değil gibi görünüyor. Sözgelimi şu töz, şu insan, kendinden veya başka herhangi bir insandan daha çok ya da daha az insan olmayacaktır. Ancak töz tamamıyla özdeş ve sayıca bir tek kalmakla beraber, bir ara ak bir ara kara, bir ara sıcak bir ara soğuk, bir ara iyi, bir ara kötüdür. Bütün tözlerin her biri bir değişikliğe uğrayarak zıd olabilir. Buna karşılık yargıya ve sanıya gelince, onlar ne iseler mutlak olarak o, ve hiç değişmemiş kalırlar. Onlarda zıd, eğer nesnede bir değişiklik olursa ortaya çıkar. Yargıyı doğru ya da yanlış kılan, yargının zıdlar almaya elverişli olması değil, nesnenin gerçek oluşu veya gerçek olmayışıdır.

Aristoteles, basit terimlerin anlamlarının kavranışının tamamen yargının kavranışından ayrı olduğunu söyler. Bu kavrayış basit terimlerin kendi objesi ile bir tür bağlantıdır (*Met.*, 1051 b24). Bu karşılaştırma bizi Aristoteles'in algı psikolojisine götürür. Her duyuya uygun olan duyulur (sensible) niteliklerin kavranışı-renk ses gibi- ile ortak duyuyla duyulabilir olanların kavranışı- ölçü, şekil gibi- arasında bir ayrım vardır. Birinci kavra-

yış türü yanılmazdır (infallible), ikincisi yanılabilirdir (fallible). Terimlerin anlamlarının kavranışı tıpkı bu ilk algı türü gibi yanılmazdır, ne doğru ne de yanlıştır (*Met.*, 1027 b27, *De Int.*, 16 a10). Aristoteles, kimi zaman sanki bütün varlıkların kavranışı, onları bir araya getiren yargıdan ayrı olarak, bu basit ve doğrudan kavrayış türüymüş gibi konuşur (*De Int.*, 16 b27, 17 a17). Bir yerde, basit varlıkların kavranışının da böyle olduğu şeklinde bir ifade kullanır (*Met.*, 1027 b27, 1051 b17). Ancak basit varlıklar, basitliğin şu iki derecesine de sahip olabilirler: (1) Madde ve form olarak analiz edilemeyen varlık, sözgelimi 'içbükeylik', madde ve form olarak analiz edilemeyendir, oysa 'kalkık burun' öyle değildir, çünkü o, belirli bir madde türünü gerektirir, bir burunu... (*De An.*, 429 b14, 430 b30, 431 b13, *Met.*, 1025 b31, 1035 a26). (2) Hatta onlar, ayırıcı bir öge içerisine bile analiz edilemeyen varlıklardır. Açıkçası töz, nitelik ve diğer kategoriler ya da summa genera tam da bu anlamda basittirler. Eğer Aristoteles'in, basit varlıkların kavranışının basit kavrayış olduğu şeklindeki ifadesini ele alırsak bütün diğer varlıkları kavrayış da belirtici (implicit) bir yargı olur. Tıpkı bir terimin nedensel tanımının belirtici bir yargı olması gibi. Çünkü o, form ve madde birliğinin ya da en azından cins ve ayrımın tanınmasını içerir. Madde, Aristoteles'e göre belirli türden bir şey, anlığa karşıt olarak ele aldığımız türden birşey değildir. O, tamamıyla form'a bağlı olan bir terimdir (*Phys.*, 194 b9). Maddeleri bir arada tutan yapıya karşıt olarak, yani belirleyiciye karşıt olarak belirlenebilen bir şey, bir nesnenin materyalleridir. Madde ve formun bu ayrımı, somut şeyler içersinde pek çok farklı düzeylerde gösterilebilir. Sözgelimi: doğa alanında, İlk madde+birincil karşıtlıklar'dan oluşan bir ürünü belirleyen ögeler kendi basit düzenlerine bağıl olarak madde'dirler, bunlar yine organlar için, organlar da canlı beden için maddedirler. İlk madde, hiçbir zaman ayrı olarak var olmaz, ögeler en basit fiziksel nesnelerdir ve onlar içersinde madde ve form ayrımı ancak düşüncenin soyutlaması ile yapılabilir. Formun da Aristoteles için farklı anlamlar taşıdığını biliyoruz. Kimi zaman duyulur şekil (sensible form) olarak kullanılmış, ancak o daha çok, belki de bir duyudan çok, bir düşünce objesi olarak şeylerin tanımlarında ifade edilen onların içsel (inner) yapıları, bu yapıların planı olarak düşünülebilir. Sözgelimi bir heykelin şekli, o, bileşik bir yapı olsa da, matematiksel bir formülasyon ile ifade edilebilir. Bir bütünde, morphe, duyulur şekli, eidos, düşünülür yapıyı gösterir. Düşünülür yapı, Aristoteles'in form kavrayışında ana ögedir. Böylece logos, ya da formüla veya tanım ve to ti en einai yani öz, daima eidos ile eş anlamda kullanılmıştır.

Aristoteles, Düşünce yetisinin kendisine yöneldiği *De Anima* adlı yapıtında tıpkı bir duyumun, objelerdeki duyulur formun alıcı'sı olduğu gibi düşüncenin de düşünülür formun alıcısı olduğunu söyler (*De An.*, IIIb 4). Düşünme (Noesis), duyuma benzeyen bir süreçtir. Noesis,duyusal imajlar içindeki düşünülür formları düşünür ve bu formları düşünmeden hiç bir zaman ortaya çıkamaz. Nous, bütün şeyleri düşünmesinden dolayı, bulandırılmamış olmalıdır, çünkü yabancı bir şeyin araya girmesi ona engel olur. Bu nedenle Nous, alma kapasitesi dışında bir niteliğe sahip olmamalıdır. Nous, düşününceye kadar aktüel bir varlığa sahip değildir, çünkü böyle bir durumda o, niteliksel bir şey olacaktır ya da duyusal yetinin sahip olduğu gibi bir organa bile sahip olacaktır ancak bunların hiçbirine sahip değildir. Noesis, bir düşünme kapasitesi olarak formların yeri, an-

cak bu formlar onda aktüel olarak değil potansiyel olarak bulunurlar. O halde düşünme, kendi objeleriyle ortak bir şeye sahip değilse sadece üzerinde etkide bulunabilen bir varlık formu ise O nasıl düşünecek ya da bilecektir sorunu ortaya çıkar (*De An.*, III, 429 b25-30). Diğer bir problem ise Nous'un kendisinin bir düşünce objesi olup olmayacağıdır. Bu durumda anlık ya bütün objelerde var olacaktır ya da kendisini tıpkı diğer objeler gibi bir düşünce objesi yapan onlarla ortak bir ögeyi içerecektir. Buna Aristoteles'in verdiği yanıt, Nous'un ilkin, düşüncenin objeleriyle potansiyel olarak identik olduğu ve düşünceye kadar aktüel birşey olmadığıdır. Anlığın kendisi de düşünülebilirdir, çünkü maddesiz şeylerin durumunda düşünen ve düşünülen aynı şeydir ve düşünme kendisini düşünmenin objesine ortak olma aracılığıyla düşünür, çünkü O, kavrama ve düşünme edimleriyle düşünmenin bir objesi haline gelir (*Met.*, 12. kitap). Sözgelimi spekülatif bilgi, kendi objesiyle aynı şeydir, tüm anlık tüm obje ile doldurulmuştur, böylece kendi objesini bilirken anlık kendini bilir. O zaman, diğer şeyleri bilinebilir kılan aynı niteliğe nous da sahiptir ancak bu nitelik dıştan gelen yabancı bir karışım değil, maddesiz bir varlık formunun niteliği yani anlığın temel yapısıdır. Dış objeler kendilerinde bir nous'a sahip değildirler, onlar sadece içlerinde formların bulunduğu somut objelerdir, oysa anlık saf formlar ile potansiyel olarak identiktir.

Var olan şeyler, ya duyulur ya da düşünülür'dür ve bu anlamda bilgi, bilinir olan, duyum da duyulur olandır. Bu şu anlama gelir. Düşünce ve duyum kendi objelerine karşılık gelecek şekilde bölünebilirdirler. Yani potansiyel düşünce ve duyu potansiyel olan durumlara, aktüel bilgi ve duyu aktüel durumlara karşılık gelirler. Bu duyu ve bilgi yetileri, potansiyel olarak duyumlanabilen ve bilinebilen objelerdir. O halde bu yetiler ya objelerin kendileriyle ya da onların formlarıyla identik olmak zorundadırlar. Şüphesiz onlar objelerle identik değildirler. Çünkü sözgelimi ruh'ta oluşan taş değil onun formudur. Ruh bu durumda tıpkı bir 'el' gibi işlevde bulunur. El nasıl ki araçları kullanan bir araç ise anlık da formları kullanan bir form, formların formu, duyu da duyulur objelerin formlarını kullanan bir formdur. (*De An.*, III, 432 a5-10). Düşüncenin objeleri, yani hem matematiğin soyutlamaları hem de duyulur şeylerin bütün durumları ve etkileri duyulur formlar içinde yer alır. Bundan dolayı algı olmaksızın ne bir şey anlaşılır ne de bir şey öğrenilebilir. Öyle ki spekülatif olarak düşündüğümüz zaman bile düşündüğümüz şeyin anlıksal bir görüntüsüne sahip olmamız gerekir. Çünkü anlıksal imajlar, maddesiz olmaları dışında algılanan objelere benzerdirler. Ancak imajinasyon, onaylama ve yadsımanın yeri değildir, çünkü doğruluk ve yanlışlık nosyonların bir bileşimini gerektirir (Ibid.).

Aristoteles'in, düşünceyi kendi objesi ile identik göstermesi (Ibid., 429 b6, 430 a3) görüşünün esası, objenin düşünce tarafından oluşturulması değil, anlığın, formların bir yeri ya da formların formu olmasıdır. (Ibid., 429 a27, 432 a2). Aristoteles'e göre hiçbir şey var olmayıp onu var eden düşünce ise insanın kendisinin varlığı (esse) onun bir insan olduğunun düşünülmesinden ibaret olacaktır. Böylelikle de onun varlığı, düşünmesinde değil düşünülmesinde yatacaktır. Bu ise anlamsızdır, çünkü insan özü gereği düşünen bir varlıktır. Anlık bir tümeli kavrayıncaya kadar sadece bir potansiyalitedir, tümeli kav-

radığında, kavrayan, kavrayış tarafından karekterize edilir, sonuçta kendi objesi ile aynı şey olduğu söylenebilir. Ross'un deyişiyle bu bir idealizm değil sadece extrem bir realizm'dir ve anlık tarafından objenin hiçbir modifikasyonuna izin vermez.

Aristoteles için de Platon'da olduğu gibi tümel öge ya da özsel form, anlıksal bilginin düşünmesinin objesidir. Ancak Aristoteles, tümel ögeyi duyulur objenin içkin özsel formu ile özdeşleştirir ki bu, objenin maddesi ile birlikte objeyi oluşturmaktadır ve objedeki intelligible ögedir. Aristoteles, sonraları form'dan etkin ve final neden olarak da söz ediyor. Sözgelimi bir sanatta final neden bir sanatçının bilinçli olarak uğraştığı belirli bir yapıdır. Doğadaki final neden ise bütün bir infimae species için ortak olarak olan bir yapıdır. Bu formal-final neden aynı zamanda etkin nedendir de... Çünkü Aristoteles için anlık(mind) tamamıyle bildiği şey tarafından bildirilir ve karakterize edilir. Bu formal ilke, kendisini objenin etkinliğinde olgusallaştırır. Sözgelimi bir bütündeki formal ilke, onun entellekheiası kendisini organik işlevlerde ifade eder, maddede açar, maddeyi örgütler, yoğurur ve biçimlendirir, bir ereğe doğru yönelir ki bu, öz'ün, idea'nın fenomende yeterli belirişidir. Bütün doğa bir türler hiyerarşisi düşünülmektedir ki bunların her birinde öz, bir dizi fenomen içinde tam aktüelleşmeye doğru yönelmiştir, oldukça gizemli bir tarzda en yüce Devimsiz Devindirici ki kendisi tam aktüalite, saf, maddi olmayan varlık ya da düşüncedir, kendinde kalıcı ve kendinde kapsanmıştır. Doğa böylelikle devimsel bir kendini eksiksizleştirme ya da kendini geliştirme sürecidir ve fenomenler dizisinin bir anlam ve bir değeri vardır. Aristoteles'in felsefesi aynı zamanda bir oluş felsefesidir de. Varlık ise bir şeye o şey aktüelleştiği ölçüde haklı olarak yüklemlenebilir. Oluş dünyası bir olgusallaşma dünyası olarak, potansiyalitenin aktüaliteye dönüşme dünyası olarak içinde aktüelliğin ya da varlığın en son energeiasının sürekli olarak maddede, fenomenlerde olgusallaşmakta olduğu bir dünyadır. O halde oluşun açıklanışı varlıkta bulunacaktır. Çünkü oluş, varlık uğrunadır, zamansal olarak olmasa bile her zaman mantıksal olarak önseldir.

Aristoteles, entellekheia kuramı ile doğa sürecinde olgusallaşma eğiliminde olan içkin tözsel form kuramı yoluyla duyulur dünyaya Platon'da eksik olan bir anlam ve olgusallık yüklemeyi başarıyor. Platon'un mutlağını Aristoteles, Kendini düşünen düşüncenin içkin etkinliği olarak ele alıyordu. Platon, Aristoteles'in görmüş olduğu gibi maddi olmayan form'un anlıksal olduğunu, en yüksek aktivitenin en yüksek anlık olduğunu anlamayı başaramamıştı.

Kaynakça:

Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan., Ege Ün. Bas., 1985.

Sır David Ross, *Aristotle*, London, 1960.

Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, Çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğt. Bas., 1947, Ankara.

Aristoteles, *On The Soul-Parva Naturalia-On Breath*, Çev. W.S.Hett, M.A., Harvard Un. Press, 1957.

Aristotle Dictionary, Compiled by Thomas Kiernan, London, 1962.

Örs, Yaman (1993). "Metafizik'ten Felsefe'ye." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 85-94.

METAFİZİK'ten FELSEFE'ye

Yaman Örs

Sorun

Felsefenin, daha açık olarak onun yöntembilgisinin temel sorunlarından birini, metafizik alanı, bu alanın ne olduğu konusu oluşturagelmiştir. Okuyucumun bu saptamaya, bunun yanında konunun bugün de "güncelliğini" koruduğu kanısına katılacağı düşüncesindeyim. Yine onun yakından bileceği gibi, çağımızda Metafizik'i felsefe etkinliğinden tümüyle dışlayanlar; buna karşılık onu "yüce" bir uğraşı olarak görenler; bunun yanında onu felsefe ile neredeyse özdeşleyenler var. Bütün bu tutumların, belli başlı her kavramda söz konusu olduğu gibi bir yorum işi olmalarının yanında, belki bundan da önce birer tanım sorunu olduklarını vurgulamamız gerekecektir.

Ben bu yazımın sınırları içinde metafiziği savunan ve ona karşı çıkanların görüşlerini özetledikten sonra onu, seyrek olmayarak yapıldığı gibi bilim etkinliği ile karşılaştıracağım. Daha sonraki iki bölümde ise onu özellikle tanımsallıkla felsefede yöntembilgisinin ışığında ve kendi görüşlerimin doğrultusunda tartışacağım. Sanırım okuyucumun bekleyebileceği gibi, bu tartışmayı yürütürken *Felsefe Tartışmaları*'nın 11. Kitabında Metafizik üzerine çıkan yazılar da kaynak olarak bana yardımcı olacaklar.

Metafizik'in Savunulması

"Metafizik, Varolanı Varolan olarak düşünür. Varolanın ne olduğunun sorulduğu her yerde, Varolan olarak Varolan görülür... Metafizik, Varolan olarak Varolan hakkındaki sorusuna verdiği yanıtlarda, Varolandan önce Varlığı tasımlamıştır. Bundan ötürü Varlığı zorunlu olarak dile getirir. Fakat metafizik, Varlığın kendisini dile getirmez, çünkü Varlığı kendi hakikatinde, hakikatı açıklık olarak ve açıklığı da kendi özünde düşünmez." (1, s.7, 10-11).

Bu alıntı, çağımızın varoluşçu filozoflarından Martin Heidegger'in *Metafizik Nedir?*

adlı yapıtından aktarılmıştır. Görünüşe göre yapıtının tümünün bu tür anlatımlarla dolu olduğu ünlü düşünür örneğin şöyle savlarda bulunuyor: "Varlık -derin fakat henüz açılmamış olan özünü Hiçin köklü korkuda bize gönderdiği Varlık- olmasaydı, Varolanın tümü Varlıksızlık içinde kalırdı. Ancak bu da Varlık terkedilmişliği olarak hiçolan bir Hiç değildir, çünkü o, Varlığın hakikatine aittir..." (1, s. 46).

Bu alıntılar bana, bir yandan Russell'ın varoluşçulukla ilgili olarak, bu akımda geleneksel anlamda felsefe olarak tanınabilecek bir şeyler bulmanın zaman zaman güç olduğu biçimindeki görüşünü anımsatıyor (2, s. 302). Bir yandan da, Reichenbach'ın Bilimsel Felsefe'yi tanıttığı yapıtının sorunsalını ortaya koyduğu ilk bölümünde Hegel'den yaptığı alıntıyı düşündürüyor: "Us, sonsuz bir güç olduğu ölçüde bir tözdür de; onun kendi sonsuz özü ise tüm doğal ve tinsel yaşamın temelindedir, bu özü harekete geçiren sonsuz biçimin de temelinde olduğu gibi. Us bütün nesnelerin varoluşlarını borçlu oldukları tözdür." Geçen yüzyılın ünlü filozofunun bu sözlerinin ne anlama gelebileceğini tartışan Reichenbach yapıtında önce, düşüncelerinin içerikleri bir yana filozofların düşündüklerini genelde neden böyle anlaşılmaz bir biçimde dile getirdikleri sorusuna yanıt arayacaktır; felsefenin ne olduğu ve ne olması gerektiği konusunu ele almadan önce yapmak istediği de budur (3, s. 3-4). Ben ise burada , onun yaptığı alıntı ile metafizik arasındaki bağlantıyı açmaya gerek görmüyorum.

Ayrıca, felsefede (ve genelde) bir terimin "güncel" ve önceki anlamlarının anlambilgisel açıdan ele alınışının, onun tarihsel ve kökbilgisel kökenlerinin açıklığa kavuşturulmasından çok daha önde geldiğini düşündüğümden, "Metafizik'in" Aristo'ya (ve öncesine) götürülen kökenleri (bkz. kay. 4 ve 5) üzerinde de durmuyorum.

Bu yazının sınırları içinde ele alınabilecek değişik metafizik anlayışlarına bundan sonraki bölümlerde değinme fırsatını bulabileceğim. Bu bölümde ise yine ünlü bir çağdaş filozofun bu konudaki görüşlerine çok kısa olarak yer verebilirim. Günümüzün deneyciliğine ve yerleşmiş bilim anlayışına yönelttiği çok köktenci eleştirileriyle tanınan P. K. Feyerabend'a göre "*Metafizikten* arınmış bir bilim *dogmacı* bir metafizik dizgeye dönüşme yolundadır" (6, s. 115). Metafizik kuramlar ise "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" (6, s. 129). Söz konusu yazısının başlığındaki, "Nasıl iyi bir deneyci olunur?" sorusuna Feyerabend'ın en sonda verdiği yanıt da şöyle: "İyi bir deneyci... en temel ve en genel eleştirinin almaşıklar yardımıyla ortaya konduğunu bildiğinden, böyle almaşıklar icat etmeye çalışır... İlk adım henüz doğrudan doğruya gözlemlere bağlanamayan oldukça genel varsayımları dile getirmek olacaktır; bu demektir ki, ilk adım yeni bir *metafizik* icat etmek olacaktır" (6, s. 130).

Bu başkaldırıcı filozofun metafizik ile bilim arasındaki bağlantı konusundaki düşüncesini ve metafizik kuramlarla bilimsel kuramları karşılaştırmasını ilgili bölümde ele alacağım. Burada onun almaşıklar üzerindeki saptamasına değinebilirim. Sanırım almaşıkların yalnız bilim ve felsefedeki değil, örneğin tıp, biyoetik, siyasal yaşam gibi belli başlı alan ve etkinliklerdeki düşünce geliştirici yeri üzerinde gittikçe daha çok durulu-

yor ve kanımca bu çok yerindedir. Ancak, belli bir konuda belli bir görüş, eğilim ya da yaklaşıma sahip kişinin karşıt düşünceleri dikkate alması çok yerinde oluyorsa da başkaları varken bunları kendisinin gerçekten "yaratması" ne ölçüde beklenebilir? Ayrıca, Feyerabend'lara bu konuda kendi başarı düzeylerinin ne olduğunu, bunu nasıl saptadıklarını, ürünlerini başkalarına hangi iletişim yollarıyla aktardıklarını soramaz mıyız? Kanımca burada gözden kaçırılan nokta, **almaşıkları dikkate alma konusunun eleştirel düşüncenin neredeyse tümünün yerine konması eğilimidir.** Burada adı konmamış olsa da, eytişim ("diyalektik") ilkesine uygun olarak eleştirel düşünceyi savunmak gerçekten övgüye değer; ancak, **yerine göre "gediklerle" dolu görüşler ileri sürüp bunların güdüleyici sonuçlarını beklemektense, şu ya da bu ölçüde kalıcı olacak "olumlu" düşünceler geliştirmek, bilgi ve kavram birikimine daha doğrudan katkıda bulunmak daha övülecek bir tutum değil midir? Yoksa, eytişimsel yaklaşıma göre "saçma" ve "zırvanın" büyük güdüleyici etkilerinin bulunduğunu söyleyemez miyiz?**

Feyerabend'dan yaptığım kısa alıntılarda **"metafizik" teriminin birden çok anlamda kullanılmış olmasının** okuyucumun gözünden kaçmamış olacağını düşünüyorum; yazımın akışı içinde de bu konuya yeterince açıklık getirebileceğim düşüncesindeyim. Bu, bir düşünürün kendi kendisiyle tartışabilmesinin, kendi düşüncelerinin eleştirisini yapabilmesinin önemine de bir örnek oluşturabilir kanısındayım. Dengeli bir kuşkuculuk, eytişimsel yaklaşımın, genelde de düşünürlüğün en temel ilkelerinden biri olsa gerek.

Metafizik'in yadsınması

Metafizik'e karşı çıkan filozofların arasında bizi buradaki bağlamımızda en başta ilgilendirecek olanlar, kuşkusuz yeni olguculuk akımının temsilcileridir. Ancak ben, yazımın tümünün doğrultusunu da göz önüne alarak, bu konuda Viyana Çevresi düşünürlerinin ve onlardan sonra gelenlerin arasından bir seçim yapmadan onların birtakım genel saptamalarına yer verecek, arada (kanımca okuyucumun beklentisine uygun olarak) Reichenbach'ın bilinen yapıtına baş vurmadan da edemeyeceğim.

Sanırım okuyucumun genellikle bildiği gibi, Viyana Çevresi'ni oluşturan ve Mantıksal Olgucular olarak da bilinen filozofların ya da düşünürlerin temel çıkış noktası felsefenin (yöntembilgisel diyebileceğimiz) konumu ile ilgiliydi. Bu arada, az ya da çok, doğrudan sınanabilirliği bulunmayan tüm geleneksel metafizik öğretileri "anlamsızlık" nitelendirilmesiyle yadsınmakta; bu tür öğretiler, bir bilgi üretimi alanı olarak değil, bir etkinlik biçiminde görülen felsefeden dışlanmaktaydı. Belli bir düzeydeki diyelim, **dilsel anlatımlar arasında "anlamlı" ve "anlamsız" olanların ayırdedilmesi felsefenin işi olacaksa, ki öyleydi, bu işe ilk olarak (Wittgenstein'ın da izlediği yola uygun olarak) bu anlatımların çözümlemesiyle başlanmalıydı.** Burada, mantıksal ya da yeni olgucuların dilin temel amacı ile ilgili saptamalarına dikkati çekmeliyiz: Bu amaç, dünyada olup bitenlerle ilgili anlatımların ortaya konmasıdır. Ancak bu anlatımların birer anlam kazanabilmeleri için herkesin önünde deneysel olarak gösterilebilir olmaları gerekmektedir. Buna Gösterilebilirlik ya da Doğrulanabilirlik İlkesi adı verilmiştir.

Bunun yanında, **matematik nasıl bilimin simgesel aracı ise, mantık da felsefenin böyle bir aracı idi.** Reichenbach'ın sözleriyle, mantık, özellikle simgesel mantık, felsefenin teknik bölümüdür, dolayısıyle de filozof için kaçınılmazdır (3, s.228).

Mantıkçı olgucular için **gerçeklik ise, anlamlılık ile yakından ilişkiliydi; çünkü bir önermenin anlamlı oluşu, son çözümlemede onun duyu deneyimleri aracılığıyla gösterilebilir oluşuna dayanmaktaydı.** Bundan dolayı da gerçekliğin saptanmasında **gözlem önermelerinin** onlar için çok büyük önemi vardır.

Viyana Çevresi filozoflarının, bu arada Reichenbach'ın sık olarak vurguladığı gibi, geleneksel "spekülatif" felsefe, doğrulanamaz, doğrulukları gösterilemez savlar aracılığıyla dünyayı açıklama çabası içinde olagelmiştir. Burada, Plato, Descartes, Kant gibi sistem kurucuların (3, s. 121-122) "metafizik sistemlerini" de işin içine katabiliriz. Bu anlamda metafizik, etkinlik olarak olgusal dünyayı "temelden" açıklayıcı bir çaba, sonuç olarak düşünüldüğünde ise bu çabanın getirdiği bir savlar bütünüdür. Bu savlarla algılanabilir, empirik dünya arasında bir ilişkinin kurulamamasından dolayıdır ki bu konuda kökten bir eleştirel tutum almış olan Viyana Çevresi ve izleyicilerine Mantıkçı Empiristler adı da verilmiştir. Olgular dünyasının açıklanması konusu ise bizi bilim etkinliğine getirebilir.

Bilim ve Metafizik

Buradaki bağlamımızda bilim etkinliği ile metafizik konusunun karşılaştırılmasının yerinde olduğu üzerinde genelde okuyucumla düşünce birliği içinde olduğumuzu sanıyorum. Yukardaki tartışmamın birtakım bölümleri de bunu ayrıca ortaya koyuyor olmalı. Ben bu karşılaştırmaya metafiziğin birtakım tanımlarını tartışarak başlamakla da, bu tanımlar aracılığıyla yaklaşımımın haklılığı konusunda kanımca destek sağlamış olacağım.

Ünlü filozof Kant'ın "Geleceğin Her Tür Metafiziğine Giriş" adlı yapıtının nitelendirici altbaşlığı şöyledir: "Kendini bir bilim olarak sunabilecek". Ben bu yapıtla ilgili değerlendirmemi *Felsefe Tartışmaları*'nda daha önce çok kısa biçimde de olsa yapmıştım (7). "Bilim" teriminin Kant'ın zamanında ve onun tarafından ne gibi bir içerikle kullanılmış olduğu önemsiz olmamakla birlikte konuyu açmak için yeterince yerimiz bulunmuyor. Burada, kitabının giriş bölümlerinden birinin başlığı bize bu konuda bir ipucu da vermektedir: "Bütün Metafizik Bilgiye Özgü Olan Üzerine". Onun başlangıcında metafiziğin kökenlerinden söz ederken de şunları söylemektedir büyük filozof: Bir kez, metafizik kavramının içinde metafizik bilginin empirik olamayacağı niteliği yatmaktadır. Metafizik bilgi, deneyimin ötesinde yer aldığı için fiziksel olamayacaktır; ilkeleri de deneyimden çıkarılmamalıdır. Böylelikle metafizik a *priori* bilgidir, saf anlama ve saf ustan çıkmaktadır. Onu saf matematikten ayırmak için de *saf felsefi bilgi* olarak adlandırılması gerekecektir (8, s. 15).

Görülüyor ki Kant her durumda, metafiziği (ve felsefeyi) bilgi üretici bir etkinlik olarak görmektedir; dolayısıyla onu (bir) Bilim olarak nitelendirmesini doğal karşılayabili-

riz. Çağımızda ise, örneğin bir felsefe sözlüğünde Metafizik, Eskil Çağda Aristo'nun yaptığı tanıma da yer vermektedir: "Varlığı kendisi olarak ve ona temelde ait olan nitelikleri inceleyen bilim" (9). Bir başkasında ise o, "şeylerin ilk nedenlerinin ve ilkelerinin bilgisi" biçiminde tanıtılmaktadır (10).

Kanımca bütün bu ve benzeri yaklaşımlardaki ortak nokta, evreni tüketici bir biçimde anlayabilmenin, açıklayabilmenin temel araçları olacak çıkış noktalarını, "aksiyomları", çok az sayıdaki bir "ilk önermeler bütününü" ortaya koymaktır. Kant, "metafizik bilginin" deneyimin ötesinde yer aldığını, empirik ve fiziksel olamayacağını söylerken gerçekte bu, bilgi kuramsal ("epistemolojik") bir saptamadır, varlıkbilgisel ("ontolojik") değil. Bir başka deyişle bu filozof, ilke olarak bütün ussalcı düşünürler gibi empirik dünyadaki fiziksel varlıklarla ilgili bilgilerimizi elde ederken gerekli olan temel ilkeleri deneyime gerek kalmadan "metafizik" yoluyla bulabileceğimizi belirtiyor; yoksa, hiç olmazsa bilinçli bir biçimde bunların bir başka dünyaya ait oldukları için böyle incelenmelerin gerektiğini anlatmak istemiyor.

Bir felsefecimiz, bilim üzerine yazdığı kitabının arkasına koyduğu sözlükçede, metafizik'i "en başta şeylerin son doğasıyla, ya da normal olarak deneyim dünyamızın ötesindeki bir (gerçek'le) ilgilenen felsefe dalı" biçiminde tanımlıyor. Sonra da Ontoloji'ye gönderme yapıyor; orada ise şunlar yazmaktadır: "Metafiziğin, son çözümlemedeki varlığın doğasıyla ilgilenen bölümü" (11, s. 286, 288).

İlgili örnekleri ne ölçüde çoğaltırsak çoğaltalım, **metafizik, ontoloji, epistemoloji gibi eski, geleneksel, "spekülatif" (ancak henüz büyük ölçüde direnen) felsefenin dünyaya ilişkin bilgi üretimi savında olan tüm bölümleri, dalları vb., işlevlerini, varlık nedenlerini artık yitirmişlerdir; çünkü dünyayı kuramlar ve yasa düzeyi genellemeler yoluyla az ya da çok doğrudan açıklama işini üstlenmiş olan çağdaş bilimin gelişmesiyle felsefenin (kanımca onun tüm dallarının) olup bitenleri anlamamızdaki yeri netlik kazanmıştır.** Çağımızda felsefenin (yöntembilgisel) konumunu kökten sorgulamış olan Viyana Çevresi filozofları ve onların izleyicileri kaygı ve saptamalarında kanımca tümüyle haklıdırlar. **Felsefe bugün artık bir üstdildir (daha doğrusu öyle olmalıdır).**

Kanımca daha doğru, daha geniş kapsamlı olarak ise o bir üstetkinliktir (7). İlk, en başta gelen, en temel işlevi de, bilim etkinliği ve bilimsel bilgi de içinde olmak üzere belli başlı insan etkinliklerini (ki felsefenin kendisi de kuşkusuz bunların arasındadır) kavramsal düzeyde ve eleştirel-anlambilgisel bir yaklaşımla sorgulamak, irdelemek; bu yolla kavramlara, onlarla olup bitenler arasındaki ilişkiye ışık tutucu, aydınlatıcı olmaktır.

Feyerabend'ın daha yukarda aktardığım, "Metafizik dizgeler en ilkel aşamalarındaki bilimsel kuramlardır" savı, tartışmamızın bu aşamasında yeniden ele alınabilir. Kanımca bu saptama yanlıştır ve temelinde iki çıkış noktası bulunmaktadır. Bir yandan felsefe ve bilim etkinliklerinin birer ötedeğişim olarak görebileceğimiz bugünkü aşamaları onların tarihsel gelişimi içinde daha önceki evreleriyle karıştırılmakta; öte yandan, bu birincisinin doğrultusunda anlambilgisel bir yanlışlık yapılarak etkinliklerin değişik aşa-

maları ortak biçimde adlandırılmakta, dolayısıyla birbiriyle eş tutulmaktadır. **Metafizik dizgeler, "geçerli" oldukları çağlarda çağdaş bilimsel kuramların işlevsel ya da toplumsal-tarihsel karşılıklarıydılar, bugünkü anlamda birer bilimsel kuram değil. Yine böyle devimsel-çözümleyici bir yaklaşımın ışığında bakıldığında, felsefe ile bilim bir zamanlar birlikte yürütülen, yerine göre iç içe olan, ancak günümüzde yöntembilgisel açıdan ayrı düşünülmeleri gereken iki etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Aralarındaki ilişki devimsel bir etkileşimdir, ancak bir benzerlik ilişkisi değildir; tarihsel gelişme yöntembilgisinin ışığında ve çözümleyici bir biçimde görüldüğünde, pek öyle olmamıştır da.**

Felsefe Eksi Metafizik

Bu bölümün başlığının, felsefe çevrelerinde hiç de az sayıda olmayacağını düşündüğüm kişide rahatsız edici bir etkisi olabilir. Tartışmamı geliştirmem, düşüncelerimi savunmamla bu rahatsızlık kimlerde ne ölçüde inandırıcı bir biçimde silinir, kuşkusuz bilinemez. Öte yandan, yazının girişinde de belirttiğim bir nokta olarak metafizik ile felsefeyi neredeyse özdeşleyenlerin belki önemli bir bölümü birinci etkinliği savunacak, ikincisini de ilke olarak geleneksel konumunda görecektir. Buna karşılık, metafiziği yadsıyanlar arasında da, kendi açılarından onu geleneksel "spekülatif" felsefeyle önemli ölçüde eş tutanlar, neredeyse bir görenler olacaktır. Ben konuyu yöntembilgisel görüşlerimin doğrultusunda irdelerken çok öz biçimde de olsa, felsefe-metafizik ilişkisinin yorumlanması sırasında ortaya çıkan tüm tutumları da kendi açımdan gözden geçirmiş olacağım.

Yine Viyana Çevresi'nin kaygısına ve ortaya çıkış, belki de diyebiliriz ki varoluş nedenine dönmek durumundayım. **Mantıksal empirizim ya da mantıksal olguculuk, gerçekliğin ve bilginin temelinde bunların başkalarına, toplumsal çevreye deneysel yolla gösterilebilmesini en önemli bir ölçüt olarak kabul ederken felsefede kişisel deneyim ve dayanaksız saptamalara karşı çıkmış oluyordu.** Kuşkusuz buradaki dayanak arama gerekçesi, nesnellik, ussallık ve önermelerin güvenilir oluşu bağlamında düşünülmelidir. Bir yandan dünyayı az ya da çok doğrudan anlama ve açıklama işlevi artık tümüyle bilim etkinliğine geçmişken, en başta ondan beklenen nitelikler bundan böyle felsefede söz konusu olmalıydı. Böyle bir durumda insan usunun dünyayı tanımak için denetli deneylere ve matematiğin uygulanmasına, bunlar olmadığı zaman da deneyimlerden bir ölçüde olsun hesabı verilebilir sonuçlar çıkarmaya başvurmadan yapabileceği pek bir şey kalmıyordu. Reichenbach'ın Bilimsel Felsefesi'nden benim çok öz olarak çıkarabildiğim sonuç da kabaca böyle özetlenebilir.

Felsefe etkinliğinde anlambilgisel ("semantik") yönün önemi ne ölçüde vurgulansa yine de azdır. Daha yukarda da değindiğim gibi "metafizik" terimi, daha pek çok terimde olduğu biçimde birden çok anlamda kullanılmakta, ancak bu, tartışma ve kavramsal değerlendirmelerde sanırım pek dikkate alınmamaktadır. İlgili tartışmalar da, terim tek bir anlamda kullanılmışçasına yürütülmektedir. Bunun ise, genelde olduğu gibi felsefede de iletişim güçlüğü ve kavram karmaşasına yol açmasına sık olarak tanık

oluyoruz. Kanımca bu, değişik yaklaşımların ışığında da düşünülse felsefeye, onun temel eleştirel-çözümleyici tutumda bulunma savına tümüyle ters düşmektedir. Bunun yanında da yine yukarda değindiğim gibi, terimlerle ilgili kökbilgisel ve tarihsel bilgiler onun belli bir bağlamda anlambilgisi açısından ele alınmasının yerine geçemez; olsa olsa ona yardımcı olabilir.

"Metafizik" konusunda şu andaki durumun ve benim dile getirdiğim kaygıların haklılığının da ilke olarak felsefedeki genel durumdan değişik olmadığını vurgulamalıyım. Bu terimin bizi burada ilgilendirdiği ölçüde en az iki temel anlamı bulunmaktadır. **Birincisi, yukarda gördüğümüz gibi değişik tanımları bulunsa da Metafizik, felsefe içinde yer alan ve onu yürütenlerin kendisinden birtakım "önemli" beklentilerinin söz konusu olduğu bir etkinliktir (ya da altetkinliktir).** Bu beklentilerin geçerli ve haklı olmadığı biçimindeki yeni olgucu saptamaya katıldığımı, buradaki tartışmamda açıklamaya çalışıyorum. **İkinci olarak metafizik, belli başlı etkinliklerin, altetkinliklerin yürütülmesi sırasında onları yürütenlerce (ön)dayanak olarak varsayılan düşünsel çıkış noktaları olarak görülebilir; görülmektedir de.** Örneğin bilim etkinliğini yürütebilmek için şu tür temel varsayımlarımızın bulunması gerekecektir: - Bizim duygularımızdan ve algılarımızdan bağımsız bir gerçekler dünyasının bulunduğu; - Bu gerçekler dünyasının bizce anlaşılabilir, demek oluyor ki bizim tarafımızdan en azından bir ölçüde deneyimle kazanılabilir ve bilinebilir olduğu; - Bu dünyanın bilinmeye ve anlaşılmaya değer olacağı (11, s. 8) ve olanaklı başkaları.

İkinci anlamdaki Metafizik'e sanırım ilke olarak ve hangi okula bağlı olursa olsun hiç bir filozof karşı çıkamayacaktır. Ancak terim felsefe evrimi boyunca birinci anlamıyla öylesine yüklenmiştir ki, felsefede yeni yaklaşımları benimseyen "ilerici" filozof ve düşünürler onun benimseyip savunabilecekleri ikinci anlamını başka bir terimle anlatmak gereğini duymaktadırlar. Benim düşünebildiğim ölçüde o anlamı anlatabilecek bir terim, **felsefi dayanaklar** olabilir.

"Metafizik" teriminin, yukardaki ikisinin yanında, bizi buradaki bağlamımızda ilgilendirecek iki anlamından daha söz açılabilir. **Üçüncü olarak diyelim, bu etkinlik sırasında üretilmiş ve değişik filozofların dünyayı çok temelden açıklama çabalarının ürünü olan savlar bütünü söz konusudur,** ki biz yaptığımız alıntılarla bunların çok az sayıdaki örneklerini yukarda gördük. **Dördüncüsü, metafizik (ve genelde felsefe) yaparken filozofların geliştirdikleri ya da kullandıkları kavramsal -mantıksal- anlambilgisel-eleştirel araçlar, teknikler, düşünüş ve yaklaşım biçimleri var;** örneğin Kant'ın geliştirdiği ya da alıp kullandığı (ve geliştirdiği) çözümleyici, eleştirel, aşkın yaklaşımlar, yöntemler (12) gibi. Metafizik etkinliğini yürütenlerin gerçek diyebileceğimiz amaçları düşünüldüğünde, bu araçlara bir bakıma etkinliğin yan ürünleri gözüyle bakabiliriz. Yukarda dile getirilenler dikkate alınır ve yazının tümünden bir tutarlılık beklenirse, kanımca burada bizim tartışmamız açısından önemli olan nokta, **geleneksel diyebileceğimiz metafizik etkinliğinin "bilgi" olarak görülegelmiş ürünlerinin bugün geçerli olduğu savına karşı çıkmamız gerekir.** Bunun yanında, **bu alanda zaman içinde gelişmiş tekniklerden olabildiğince yararlanma hakkını kendimizde bulabilmeliyiz.** Böy-

le bir sonuç çıkarmanın, bilimsel felsefeye aykırı düşmediği gibi gerekli de olabileceği düşüncesindeyim. Ancak kuşkusuz konunun örnekleriyle ve ayrıntılı bir biçimde işlenmesi, ona göre daha açık sonuçlar çıkarılması gerekmektedir.

Belli bir bağlamda kullandığımız terimlerin içerik sınırlarını çizmemiz ne ölçüde güç olursa olsun, onları tek bir anlamda kullanmamızın önemi ve kaçınılmazlığı konusunda kanımca bilim etkinliğinden öğreneceklerimiz var; bu konuda, bilimde bulunması gereken titizlikten çok etkilenen yeni olgucuların düşüncelerinden öğreneceklerimizin bulunması gibi.

"Metafizik Umutsuz Bir Çabadır"

Bu bölümün başlığı, Reichenbach'ın Bilimsel Felsefesini çeviri yoluyla felsefe çevrelerimize kazandırmış olan felsefecimizin ilgili yapıta yazdığı önsözden alınmıştır (13, s. 6). Kanımca bu çaba eskiden de öyleydi, ancak durumun böyle olduğu çağımızda çok büyük açıklıkla kendini göstermektedir; felsefe çevrelerinin bir bölümünde Metafizik'e bugün de duyulan "güven" ne olursa olsun. Reichenbach'ın felsefe ve evrimiyle ilgili olarak yaptığı bir saptama burada bize çok yol gösterici olabilir. Filozofumuzun dikkatimizi çektiği nokta şudur: Felsefe ders kitaplarında genelde yapıldığı gibi, (Kant'tan sonra) geçen yüzyılın filozoflarının geliştirdikleri sistemleri daha önce Kant ya da Platon gibi felsefe tarihinin önde gelen adlarının ortaya koydukları ile eşdüzeyde görmek doğru değildir. Eski sistemler zamanlarının biliminin yansımasıydı ve daha iyi yanıtların bulunamayacağı bir dönemde sorulan sorulara yalancı yanıtlar veriyordu. Oysa 19. yüzyılın felsefe sistemleri, kendi zamanlarının bilimindeki felsefi buluşları görmemiş ve felsefe adı altında safça genellemeler ve benzetimler geliştirmiş kişilerin ürünleridir (3, s. 121-122). Bir başka anlatımla bunlar, sözcüğün belli bir anlamında birer metafiziktiler; ya da metafizik etkinliğinin felsefe evriminde ortaya çıkmış az sayıdaki örneğine göre daha alt düzeydeki ürünleriydiler.

Tartışmamızın bu aşamasında şu soru sorulabilir: **Zamanımızda hiç de az olmayan sayıdaki filozof, neden kendi çağlarının bilimine, onun ürünlerine daha açık, yerine göre önyargısız bir yaklaşımla bakmıyorlar? Neredeyse sürekli olarak felsefenin bilime olan katkısından söz açıp bilimin felsefeye neler verebileceği üzerinde durmuyorlar?** Ben benzeri soruları daha önce *Felsefe Tartışmaları*'nda kendi açımdan bir ölçüde yanıtlamaya çalışmıştım. Evren'le, doğayla, insanla ilgili genel sorular (ve belki her türlü soruyu) sorarken, kanımca filozofların ilke olarak düşünme eğiliminde oldukları gibi bir sıfır noktasından, sözde nesnel bir açıdan, çok sağlam ya da "mutlak" bir yerden, "metafizik" bir temelden, bunların yanında sözde hiç bir beklentinin bulunmadığı bir konumdan yola çıkamaz. Soruyu soranın usunda, ne ölçüde silik olursa olsun bir yanıt hazırlığı bulunur kanısındayım. Örneğin **bir ilk, en soyut en genel "Ne?" sorusu bile, sorulduğu bağlamla ilgili olarak bir yanıt beklentisi içinde anlam kazanacaktır. Bu durumda, felsefeyi hep en temel soruların sorulduğu bir alan olarak görmektense kavramsal düzeyde incelenmeye değer konulara, etkinliklere "dışardan" anlambilgisel-eleştirel**

bir açıdan bakan bir etkinlik olarak yorumlamak çok daha yerinde olacaktır. O zaman filozoflar için bilim kendilerininkinin "rakibi" değil, onu bütünleyici bir etkinlik olarak değerlendirme olanağı doğacaktır.

Bugün felsefenin yöntembilgisi açısından sorulması gereken en temel bir soru kanımca şu olmalıdır: **"Ben, sürdürdüğüm etkinlikte hangi amaç için neyi araç olarak kullanabilirim?"** Kesin olarak bilmiyorum ama, Viyana Çevresi düşünürlerinin açıkça sormadıklarını sandığım bu soru, onların ileri sürdüklerinin içinde belki çok da örtük olmayan bir biçimde vardır; en azından belli bir çözümlemeyle bunlardan çıkarılabilir. **Geleneksel olarak "metafizik" biçiminde adlandırılagelmiş olan etkinlik, ne yolla ya da yollarla evrenin yapısı, doğanın işleyişi, insanın bilgi üretme süreçleri gibi temel konularda bilimin yaptıklarını yapabilmiştir?**

Çağcıl zamanların filozofları arasında örneğin Descartes, Spinoza ve Leibniz'in, matematik önermelerin kesinliğini taşıyan bir metafizik oluşturma çabaları; bunlara karşı çıkan Kant'ın sentetik *a priori*'ye dayanan metafiziği, başarısızlıklarının ötesinde (14, s. 46-47) ve arada geliştirilen düşünsel araçlardan başka, biliminkiyle karşılaştırıldığında **"bilgi"** olarak adlandırılabilecek ne ortaya koymuşlardır? Metafizikçinin yapmak istediği, herhangi bir kavramsal dizgenin dışında bir konum almaksa, bu olanaksızdır (15, s. 18). Olgucu filozofların, daha sonra örneğin Ayer'in ürettikleri, "metafiziğin anlamsızlığını bir çırpıda gösterecek türden anlamlılık ölçütleri" (5, s. 36) kanımca işlevlerini gerçekten yerine getirmişlerdir. Geleneksel türden karşıt düşünceler ise "Metafiziğin olabilirliği" (5, s. 36) savını neye dayandırabilmişlerdir? Bir orta yol bulma yönünde, metafiziği "düşünsel bir etkinlik olarak verdiği doyum, dünya görüşümüze sağladığı katkı göz önünde tutularak değerlendirmek" gerektiği ise (ki bunu, bu son bölümün başlığı için kendisinden alıntı yaptığım felsefecimiz ileri sürmektedir) (16, s. 43), bence hiç de doyurucu değildir. Bu, "felsefi" olmaktan çok ruhbilimsel bir yargıdır.

Metafizik yapan, ona ilgi duyan, bu tutumları olumlu karşılayan düşünürlerin gerçekte yapmaları gereken kanımca şudur: "Ben bu sorunun, ya da bu tür soruların yanıtını bilmiyorum." Ancak sanıyorum insanlar için genellikle olduğu gibi filozoflar söz konusu olduğunda da belki her türden soruya verilebilecek en güç yanıt, "**bilmiyorum**" (ve "**bilmiyoruz**") olmalı.

(1) Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 1. Ankara, 1991.

(2) Bertrand Russell, *Wisdom of the West: A historical survey of Western Philosophy in its social and political setting*. Macdonald, Londra, 1960.

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

(4) Bruce Aune, "Metafizik nedir?" Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 19-28, 1992.

(5) D.W. Hamlyn, "Metafizik", Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 29-36, 1992.

(6) Paul K. Feyerabend. "Nasıl iyi bir deneyci olunur; bilgi sorunlarında hoşgörü adına bir savunma", Çev. Kurtuluş Dinçer, *Felsefe Tartışmaları*, 12. Kitap, 113-135, 1992.

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

(8) Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics, that will be able to present itself as a science*, Çev. P. G. Lucas, Manchester University Press , (1953) 1966.

(9) Jacqueline Russ, *Dictionnaire de Philosophie*, Bordas, Paris, 1991.

(10) Didier Julia, *Dictionnaire de la Philosophie*, Larousse, Paris, 1991.

(11) Cemal Yıldırım, *Science, its meaning and method*, Middle East Technical University, Ankara, 1971.

(12) Zeljko Loparic, "Kant's Philosophical Method (1)", *Synthesis Philosophica, 6:* 467-483, 1991.

(13) Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981.

(14) Vehbi Hacıkadiroğlu, "Metafizik üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 45-58, 1992.

(15) A. J. Ayer, "Metafizik ve Sağduyu", Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 5-18, 1992.

(16) Cemal Yıldırım, "Metafizik üzerine bir irdeleme", *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 37-44, 1992.

Dinçer, Kurtuluş (1993). "Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 95-105.

POZİTİVİZMİN AÇIKLAMA ANLAYIŞI ÜZERİNE

Kurtuluş Dinçer

Çağımız biliminin önemli özelliklerinden biri, açıklama anlayışıdır. XIX. yüzyılda ortaya konan, XX. yüzyılın başlarında neo-pozitivizmin yaygınlaştırdığı bilim anlayışı, bilimsel açıklamayı yasa aracılığıyla açıklama diye görmekte, gerek doğa bilimlerinde gerek tarih ve toplum bilimlerinde açıklamanın genel yasalara dayandığı yollu bir görüşü savunmaktadır.

Çağımız bilimi XIX. yüzyıl bilim felsefecilerinin gösterdiği hedefe ulaşmış görünüyor. Genel yasalı açıklama düşüncesi bilimin "resmî" anlayışı haline gelmiş; genel yasalı açıklama modeli, artık modellerle yapılan bilimin resmî açıklama modelini oluşturuyor. Bilimin artık tek bir yöntemi, tek bir açıklama anlayışı var. Matematiksellik öylesine yaygınlaşmış ki, matematiğin dilini kullanmayan bilgi alanları "inandırıcı" değil artık. Matematik ile mantık, insanı biçimsel, yapıntı bir dünya içerisine sokuyorlar giderek. Hannah Arendt'in dediği gibi, insan ne zaman kendi dışındaki nesnelere ilişkin birşeyler öğrenmeye kalksa kendi yapıntılarıyla karşılaşıyor.

Olup biten herşeyi genel yasa altına sokarak açıklamaya yönelik çaba, bütün kavramların, mantıksal çözümleme yoluyla, eninde sonunda birbirine indirgenebileceği düşüncesinde buluyor kaynağını. Mantıksal çözümlemenin, gelecekte herşeyi tek bir yasa ile açıklayabilmemizi sağlayacak bir yol olduğu düşünülüyor. Ama bilimin hiçbir zaman böyle bir yasaya, tek bir hakikate ulaşamayacağı da sık sık söyleniyor.

Bu yazının amacı, genel yasalarla açıklama düşüncesinin böylesine yaygınlaştığı çağımızda ortaya konan bir açıklama modelini, Hempel'in "bilimlerde genel yasalı açıklama "modelini ana hatlarıyla sergilemek, modelin çeşitli bilimlere uygulanışını ele almak, tarihsel arka planını ve gördüğü tepkileri gözden geçirmek.

* * *

Hempel'e göre, bilimsel araştırmanın çeşitli alanları, deneysel bilimler ve deneysel olmayan bilimler diye iki büyük grupta toplanır. İlki, yaşadığımız dünyadaki olguları keşfetmeye, betimlemeye, açıklamaya, önceden kestirmeye çalışır. Deneysel bilimler, önermeleri deneysel bulgulara başvurmaksızın doğrulanan mantık, matematik gibi deneysel olmayan bilimlerden ayrılırlar.

Deneysel bilimler de çoğu kez doğa bilimleri ve toplum bilimleri diye bölümlenir. Ama Hempel'e göre doğa bilimleri ile toplum bilimleri karşılaştırıldığında görülür ki, bilimsel araştırmanın ussal yapısına ve yöntemlerine ilişkin bulguların çoğu iki alan için de geçerlidir. Bundan ötürü, "deneysel bilim" ve "bilimsel açıklama" deyimleri tüm deneysel araştırma alanı için, yani doğa bilimleri, toplum bilimleri ve tarih araştırmaları için kullanılabilir. Başka deyişle, bu alanlarda kullanılan yöntemler birtakım temel nesnellik ölçütlerine uygundur. Bu ölçütlere göre, varsayımlar ve kuramlar herkesin görebileceği kanıtlara başvurularak sınanabilir olmalıdır. Karşı yönde kanıtlar ya da daha uygun varsayımlar, kuramlar bulunduğunda da, bunların terkedilmesi gerekir.

Deneysel bilimlerin sağladığı açıklamanın yapısı nedir? İlişkin oldukları deneysel olgular hakkında ne söylerler? İşte bu soruları ancak çeşitli bilim alanlarında yapılan açıklamaların biçim ve işlevlerine bakarak yanıtlayabiliriz.

Hempel'in şu örneğiyle başlayalım:

Bir civalı termometre hızlıca sıcak suya batırılıyor. Civa düzeyinde önce bir düşüş, sonra hızlı bir yükseliş görülüyor. Bu durum nasıl açıklanır? Isının artışı önce yalnız termometrenin cam tüpünü etkiliyor; onu genleştirerek içersindeki civaya daha geniş bir uzam sağlıyor. Civa düzeyi bu yüzden düşüyor. Sonra ısı iletiliyor ve ısıdaki artış civaya ulaşıyor. Bu kez civa genleşiyor. Civanın genleşme katsayısı camınkinden düşük olduğu için, civa düzeyi yükseliyor.

Hempel'e göre, bu açıklamada iki tür önerme bulunmaktadır. Birinciler, açıklanacak olgudan önce ya da onunla eşzamanlı gerçekleşmiş olan birtakım koşulları dile getirir. Bunun için bunlara kısaca önkoşullar denebilir. Burada önkoşullar, termometrenin cam tüpten yapılmış olması ve sıcak suya batırılmasıdır. İkinci tür önermeler ise birtakım genel yasaları dile getirir. Bu örnekte bunlar civa ile camın ısıyla genleşmesi yasalarıyla, camın ısı iletkenliğinin düşüklüğüne ilişkin önermedir. Bu iki önerme kümesi düzgünce dile getirildiğinde, söz konusu olgu açıklanabilir. Kısaca, olay genel yasalar altına sokularak, yani bu olayın bir takım önkoşulların gerçekleşmesi halinde, birtakım yasalara uygun olarak gerçekleştiği gösterilerek açıklanmaktadır.

Ancak neden sorusu yalnız olaylar, olgular için değil, yasaların kendisi için de sorulabilir. Örneğin "Işığın yayılması neden kırılma yasasına uyar" diye sorulabilir. Klasik fizik bu soruyu ışığa ilişkin dalga kuramıyla yanıtlar, açıklar. Işığın yayılmasının genel bir dalga olgusu olduğunu, her dalga olgusunun kırılma yasasına uyduğunu söyler. Bir genel düzenliliğin açıklaması, onu daha kapsamlı, daha genel bir yasa altına sokmaktan başka birşey değildir. Örneğin serbest düşmenin ve gezegen devinimlerinin kimi görünümleri, Galilei ya da Kepler yasaları altına sokulabilirken, bu yasalar da daha kapsayıcı

bir yasa kümesinden, diyelim Newton'un devinim yasası ile yerçekimi yasasından türetilerek açıklanır. Bunlar da yine, daha kapsayıcı olan genel görelilik kuramının altına sokularak açıklanabilir.

Görüldüğü gibi, Hempel'e göre bir olayın bilimsel açıklamasını yapmak, o olayı birtakım önkoşullardan ve bilinen kimi yasalardan türetmektir. Açıklama bir mantıksal türetim işidir.

Hempel bu açıklama anlayışını şematik bir modelle göstermekte, iktisat ve toplumbilimden örneklerle de modeli desteklemeye çalışmaktadır. Bu alanlardaki güçlük, yasaların açıklamalarda açıkça dile getirilmemesinden, biliniyor sayılmasından ileri gelmektedir. Bu alanlarda yasalar örtük bir biçimde dile getirilmektedir.

Toplumsal ve iktisadî etkenlerin söz konusu edildiği şu örneğe bakalım:

1946 sonbaharında, Birleşik Devletler pamuk piyasasında öyle büyük bir fiat düşüşü oldu ki New York, New Orleans ve Chicago'daki borsalar çalışmalarına bir süre ara vermek zorunda kaldılar. Gazeteler, olayı açıklama çabasıyla, olayın arkasında New Orleans'ta elindeki stokların çok fazla olmasından kaygılanan ve bu yüzden stoklarını eritmeye başlayan büyük bir spekülatörün bulunduğunu söylediler. Ardından, daha küçük spekülatörler de, paniğe kapılarak, onu izlediler. Böylece söz konusu durum ortaya çıktı.

Hempel'e göre, burada yapılan açıklama, fizik bilimlerindeki örneklerine çok benzer bir biçimde, birtakım önkoşul önermelerini ve bu önkoşulları açıklanması istenen olaya bağlayan birtakım genel düzenliliklerin bulunduğu sayıltısını içermektedir. Söz konusu genel düzenlilikler açıkça dile getirilmemiştir. Ama değişmeyen talep koşulları altında, büyük ölçüde değişmeyen arzın pamuk fiatlarının düşmesine yol açışını açıklamak için bir tür arz-talep yasasının bulunduğu varsayılmaktadır. Ayrıca, iktisadî durumlarını korumaya ya da daha iyiye götürmeye çalışan bireylerin davranışlarında da birtakım düzenliliklerin bulunduğuna inanılmaktadır. Bu tür yasalar yeterli kesinlik ve genellikle dile getirilmediğinden, açıklama eksiktir. Ama amacı, hiç kuşkusuz, bu olayı iktisadî, toplumsal, ruhsal düzenlilikler içersine sokarak açıklamaktır.

Hempel'in 1942'de yayınlanan "Tarihte Genel Yasaların İşlevi" adlı yazısı, "Kapsayıcı Yasa Modeli" *(Covering Law Model)* diye bilinen açıklama modelini ana hatlarıyla ortaya koyduğu ilk yazıdır. Bu yazıda Hempel genel yasaların tarihte ve doğa bilimlerinde oldukça benzer işlevleri olduğunu, bunların tarihsel araştırma için vazgeçilmez bir araç olduğunu ileri sürmektedir. Genel yasalı açıklamaya ilişkin olarak buraya dek söylenenler, tarihteki açıklamaya da uygundur. Tarihsel açıklama, bir olayın gerçekleşmesinin bir rastlantı sorunu olmadığını, beklenmesi gereken bir şey olduğunu göstermeyi amaçlar. Sözü edilen beklenti bir kehanet değil, genel yasa sayıltısına dayalı ussal bir bilimsel tahmindir. Bu böyle olduğuna göre, çoğu tarihçi tarihsel olayları açıklamaya çalıştığı halde, kiminin genel yasalara başvurma olanağına karşı çıkması tuhaftır. Kimi tarihsel açıklamanın dayandığı tümel varsayım kimi kez açıkça dile getirildiği halde, kimileri varsaydıkları genel düzenliliklere ilişkin açık bir önerme ortaya koymazlar. Tarihsel açıklamanın genel yasalara başvurmadığı düşüncesi buradan kaynaklanmaktadır. Bu

da herhalde tümel varsayımların bireysel ya da toplumsal psikolojiye ilişkin olması, bunların herkesçe bilindiğinin düşünülmesindendir. Ayrıca, araştırma alanının yapısından ötürü, bunları açıkça dile getirmek zaten güçtür. Tarihsel açıklamalarda bulunan yasalar örtük yasalardır.

Başlangıçta da belirttiğim gibi, Hempel doğa bilimleri ile tarih ve toplum bilimleri arasında, yöntemleri ve yaptıkları açıklamaların biçimi bakımından, hiçbir fark görmemektedir. Zaten pozitivist bilim anlayışınca, bir bilgi alanının bilim adına değer olması, herşeyden önce genel yasalı açıklamalar yapabilmesine, bu açıklamaların da deney ve gözlem yoluyla doğrulanabilmesine bağlıdır.

* * *

Hempel'in ortaya koyduğu bilimsel açıklama modeli genel bir bilim felsefesi tutumunun açıklama anlayışından ayrı düşünülemez. Bu açıklama modeli XIX. yüzyılda gelişen ve XX. yüzyılın başlarında neo-pozitivizm aracılığıyla yaygınlaştırılıp günümüze dek gelen pozitivist bilim anlayışının tipik bir anlatımıdır. Dolayısıyla, bu bilim anlayışını ortaya koymak, biraz gerilere gidip XIX. yüzyılda bilimin ne idüğü üzerine düşünenlerin yapıtlarına bir göz atmayı, bu yapıtların ana kaygılarını belirlemeyi gerekli kılar.

Pozitivist bilim anlayışının XIX. yüzyıldaki iki kaynağı, bilindiği gibi, Auguste Comte ile John Stuart Mill'dir. Hattâ pozitivizm adını da Comte'a borçluyuz.

Kaynağını bu iki düşünürün yapıtlarında bulduğumuz anlayışın ana kaygılarını üç başlık altında sıralayabiliriz: ilki yöntemsel monizm, yani bilimsel araştırma konularının çokluğu ve çeşitliliği karşısında bilimsel yöntem birliği ülküsü. Bu öyküye göre, bütün bilimlerde tek ve aynı yöntemin kullanılması gerekmektedir. İkinci kaygı, doğa bilimlerinin, özellikle de matematiksel fiziğin bütün öteki bilimlerin gelişme ve tamlık derecelerini ölçebilecek, yöntemi bakımından örnek oluşturabilecek bir arketip olduğu düşüncesidir. Buna göre, bütün bilimler matematiksel olmalı, insan bilimleri de dahil bütün bilimsel etkinlik alanları matematiksel, niceliksel çerçeveler içersinde ele alınmalıdır. Üçüncü kaygıya gelince; en ıralayıcı olanı budur ve açıklamaya ilişkindir. Bu bilim anlayışına göre, bilimsel açıklama, belirli bir ölçüde, nedenseldir; özetle söylendikte, tek tek durumların genel yasalar altına konmasından başka birşey değildir.

Nitekim Comte'a göre, pozitif felsefenin ana özelliği, bütün olguları değişmez doğal yasalara bağlı saymak, ana amacı ise bu yasaları keşfetmek, sayılarını olabilecek en küçük sayıya indirmektir. Pozitif açıklamaların yapması gereken, olguları ardıllık ve benzerlik ilişkileriyle biribirine bağlamaktır. Bu ilişkilerse matematiği örnek alarak kurulmalıdır. Çünkü "matematiğin incelenmesiyle ve ancak bu yolla bir *bilimin* ne olduğuna ilişkin tam ve derinlemesine bir fikir edinebiliriz." Matematik bilimini her felsefenin temeli saymak gerekir: "Pozitif felsefe matematikle oluşmaya başlamıştır: *yöntem* bize ondan gelir."

XIX. yüzyılın egemenlik ülküsü Comte'un "bilim önceden görmedir; önceden görme ise eylemde bulunma" diyen tümcesinde dile gelir. Bu tümce bize çok daha gerilerde ka-

lan bir başka filozofu,"bilmek egemen olmaktır" diyen Francis Bacon'u anımsatmaktadır. Gerçekten, bu bilim anlayışının kökleri, Ortaçağ'ın seyir ülküsünden Yeniçağ'ın egemenlik ülküsüne geçiş diye nitelenen Renaissance'a, belki de daha gerilere uzanmaktadır. Yeniçağ'ın bilim anlayışını gözden geçirmek isteyenler, yasa kavramının ve matematiğin oradaki önemini hemen göreceklerdir. Ama ben burada o denli uzağa gitmeyeceğim.

Comte yer fiziğinin, gök fiziğinin, organik fiziğin (kimyanın) kurulmasından sonra, sıranın toplumsal fiziği kurmaya geldiğini düşünmektedir. Pozitif felsefenin asıl ve son amacı budur. Pozitif felsefenin en dikkate değer özelliği, toplumun yeniden düzenlenmesinin tek sağlam temeli olarak görülebilmesidir. Bunu yapmak içinse, varolduğundan hiç kuşku duyulmayan yasaları ortaya çıkaracak, aralarında ilişkiler kuracak, bu yolla da toplumsal olguları açıklayabilecektir. Böylece doğaya egemen olma isteği toplума egemen olma isteğine dönüşmüştür. Toplumsal fizik sosyoloji demektir. Sosyolojinin bilim adını hak etmesi ise genel yasalı açıklamalar yapabilmesine bağlıdır.

Hempel'in genel yasalı açıklama modeli, düşünsel temelini Auguste Comte'un bilim ülküsünde buluyorsa, kavram çerçevesini de John Stuart Mill'in yapıtından almaktadır. Mill'in yapıtında, bir yandan toplum biliminin *olanaklılığının*, bir yandan da toplumsal olgular ile insan eylemlerini genel yasalarla açıklamanın olanaklılığının soruşturulduğunu görüyoruz.

Mill'e göre, bir olguyu açıklamak, onun nedenini göstermek, yani o olgunun bir durumu olduğu nedenlilik yasasını ya da yasalarını dile getirmektir. Aynı şekilde, bir yasa ya da doğadaki bir tekbiçimlilik, o yasanın kendisinin bir durumu olduğu ve kendisinden türetilebildiği bir başka yasa ya da yasalar gösterilince açıklanmış olacaktır. Bu, doğa bilimlerinde olduğu kadar tarih ve toplum bilimlerinde de böyledir. Mill, Condorcet'nin geleceği önceden görme konusunda söylediklerinden son derece etkilenmiş gibidir. Condorcet XVIII. yüzyılda, insanın yasalarını bildiği olguları önceden görebildiği, geleceğin olaylarını büyük bir olasılıkla önceden kestirebildiği düşüncesine dayanarak, insanlığın, gelecekteki yazgısının resmini doğruya yakın bir biçimde çizme uğraşını düşsel bir uğraş diye görmememiz gerektiğini söylüyordu. Ona göre, evrendeki olguları yöneten yasaların zorunlu ve değişmez olduğu düşünülüyorsa, bu ilkenin insanın düşünsel ve ahlâksal gelişmesi için de doğru olması gerekirdi.

Böylece Mill, soruşturmasının sonunda, insan yapısına ilişkin bir bilimin olanaklı olduğu sonucuna varır. Bilim konusu olmak olguların genel yasalara uygun olarak olup bitmesi demektir. Toplumsal olgular da genel yasalara uygundur. Toplumsal olgular hakkındaki bilgimiz gökbilimdeki kadar kesin değildir, ama kesinlik farkı yasalarda değil verilerdedir. Zaten bütün bilimlerin sağın bilim olması gerekmez. Gökbilim sağın bilim olmadan önce de bilimdi. Ayrıca, tarihsel olguların tekbiçimli yasalara bağlı oldukları istatistiklerce doğrulanmıştır. Tarih bilimi, geleceğin olaylarını önceden ortaya koyabilmek için, genellemeleri, genel yasaları gereksinir.

Hempel'in açıklama modelinin asıl sahibi olduğunu ileri süren Popper'e gelince; O, Mill'in açıklama konusundaki düşüncelerine katılmaktadır ve bir olayı açıklamanın bir-

takım önkoşul önermeleri ile birkaç evrensel yasadan o olayı türetmek demek olduğunu söylemektedir. Zaten bu açıklama modeli kimi yazarlarca Popper-Hempel Modeli diye anılmaktadır.

Popper'e göre tarihte yasa yoktur. Tarihte yasa olduğunu, toplumbilimin görevinin tarihsel öndeyilerde bulunmak olduğunu ileri sürmek ona göre tarihsicilik demektir. Tarihsicilik, Popper için, sefaleti gösterilmesi gereken birşeydir. Tarihçiler açıklamalarında yasa kullanırlar, açıklamalarını sözünü ettiğimiz modele göre yaparlar ama, bu açıklamalarında kullandıkları yasalar tarihin kendi yasaları değil, toplumbilim, ruhbilim, iktisat gibi insan ve toplum bilimlerinin yasalarıdır. Oysa tarihsiciler fizik bilimlerinin başarısından etkilenerek, oradaki yasaları tarihte de görmeyi istemektedirler. Buna karşılık Popper'e göre, toplum bilimlerinin işi tarihsel gelişmeleri önceden görmek değildir. Toplum bilimlerinin görevi tarihsel kehanette bulunmak değildir. Bir toplum bilimi olan tarih, geleceğe ilişkin öndeyilerde bulunmayı değil, geçmişin olaylarını açıklamayı amaçlar. Bu açıklamalarında da genel yasaları kullanır. Ama bu yasalar, Hempel'in de söylediği gibi, örtük yasalardır. Tarihçi bunları açıkça dile getirmez, biliniyor sayar. Çünkü bunlar, herkesin bildiği sudan birtakım genel düzenliliklerdir.

* * *

Hempel'in yazılarında ana çizgileriyle dile gelen pozitivist bilimsel açıklama anlayışı, XIX. yüzyıldaki kaynaklarından beri, çeşitli tepkilerle karşılaşmıştır. Wilhelm Dilthey'in 1883'te yayınlanan *Tinbilimlerine Giriş* adlı yapıtında ortaya koyduğu doğa bilimleri-tin bilimleri karşıtlığı, pozitivist bilim anlayışı ile bilimsel açıklama modeline gösterilen tepkilerin ana kaynağı olmuştur. Hempel Modelini "Kapsayıcı Yasa Modeli" diye adlandırarak on en büyük tepkiyi gösteren William Dray'in görüşleri de ana çizgileriyle aynı kaynaktan çıkmaktadır.

Dray'e göre, Popper'in görüşünü geliştiren Hempel kapsayıcı yasa modelini geneller ve onun tarihsel durumlara başarıyla uygulanabileceğini daha ayrıntılı bir biçimde göstermeye çalışır. Popper'in amacı tarihi daha "bilimsel" hale getirmektir. Bunun için de katı mantıksal ölçütleri pek önemser. Oysa Hempel'in açıklama modeli Popper'inkinden daha katıdır. Hempel'in amacı da tarihe bilimsel bir yapı kazandırmaktır. Hempel'in bilimciliği, bilimsel açıklamalar ile sözde açıklamalar arasında yaptığı ayırımla da kendini göstermektedir. Her açıklama ya bilimseldir ya sözde açıklamadır Hempel'e göre. Genel yasalar kullanılmışsa ve bunlar deney-gözlem aracılığıyla doğrulanıyorsa bilimsel açıklamalar söz konusudur, yoksa sözde bilimsel açıklamalar.

Dray pozitivist açıklama modelini eleştirirken, tarihte yapılan açıklamaların bu modele ne ölçüde uyduğunu sorar. Yani bir genel yasanın yapılmış bir açıklamada vazgeçilmez bir işlevi olduğunu ne ölçüde ileri sürebiliriz?

Dray'e göre, tarihsel açıklamaların genel yasalara dayandığı yollu görüşün karşılaştığı en önemli eleştiriler, tarihsel olayın biricikliğini ve geçmiş insan eylemlerinin ussallı-

ğını ileri süren eleştirilerdir. Örneğin Oakeshott tarihçinin biricik olanla, yinelenmez olay dizileriyle uğraştığını düşünür. Buna göre, tarihsel olayları genel yasaların özel durumları diye görmek tarih araştırmasının bir sayıltısını bilmemek ve geçmiş olayların araştırılmasını bilimsel bir araştırmaya dönüştürmek demektir. Bilim adamının tek tek şeylerle, tek tek olaylarla işi yoktur. Oysa tarihte durum başkadır. Tarihçi, örneğin, Fransız devrimiyle ilgilenir ve onu tüm biricikliği, tekliğiyle inceler. Yasalar biricik oluşlara değil, olay türlerine ilişkindir. Tarihte ise biricik oluşlar vardır.

Dray'in pozitivist bilimsel açıklama modeline yönelttiği eleştirinin kavram çerçevesini Collingwood belirlemektedir. Collingwood tarihsel olayın biricikliğini vurgularken, tarihçinin bilim adamının yaptığı gibi nedenler peşinde koşmadığını, bir olayı anlamanın, ne olduğunu anlamanın neden olduğunu da anlamak demek olduğunu ileri sürmektedir.

William Dray bu görüşlerin ışığında, genel yasanın tarihsel bir açıklamada ne gerekli koşul ne de yeterli koşul olabileceğini söyler. Gerekli koşul olamaz, çünkü bir genel yasayla onun açıkladığı söylenen olay arasında sıkı bir mantıksal bağlantının bulunduğu söylenemez. Yeterli koşul olamaz, çünkü, örneğin bir şeye şaştığımızda bize "bu hep olur" ya da "olur böyle şeyler" denirse, bunun herhangi birşeyi açıkladığı söylenemez. Birşeyi beklemek için iyi bir gerekçemiz olması, onun neden olduğunu açıklamaya yetmez.

Bir ana-baba çocuğunun "neden?" sorularını yukarıdaki gibi yanıtlarsa, açıklamadan uzak olan böyle bir yanıt, bu ana-babanın açıklama yapamadığının ya da yapmaya istekli olmadığının göstergesi olacaktır. Aynı durum tarihçi için de söz konusudur. Tarihçi incelediği şeyin açıklamasını yaparken, olup biten hakkında oldukça ayrıntılı bilgi vermek ister. Olayları "bu hep olur" diye açıklamaz. Yani açıklamalarında yasa kullanmaz. Başka alanlardaki geçerliği ne olursa olsun, Hempel Modeli tarih için tehlikeli bir modeldir. Açıklama yalnızca mantıksal bir türetim işi değildir.

* * *

Hempel'in genel yasalı açıklama modeli, XIX. yüzyılın bilim ülküsünü gerçekleştirmeyi amaçlayan çağımız biliminin yaygın açıklama modeli olmuştur. XIX. yüzyıl pozitivizminin bilimlerde tek yöntemi, matematikselliği ve genel yasalı açıklamayı vurguladığını belirtmiştik. XX. yüzyılın başlarında doğan neo-pozitivizmin ülküsü ise, bilimi "bilimsel yönteme" indirgeyen bilimsel dünya görüşüdür. Bu bilimsel dünya görüşüne göre, felsefenin işi kavramların ve ifadelerin açıklığa kavuşturulması, yöntemi ise "mantıksal çözümleme"dir. Deneyciliğe gelince; Paul Feyerabend'in dediği gibi, her türlü düşünsel uğraşının resmî felsefesidir.

Bilimsel yöntemin bilim karşısındaki zaferinden XIX. yüzyılda Nietzsche söz etmişti. Nietzsche XIX. yüzyıl bilimciliğini kökü Hıristiyanlıkta, ondan önce de Platon'da bulunan bir hakikat anlayışına bağlıyordu. Eskiçağ bilgeleri bilgiyi erdem için istiyorlardı,

ama artık bilgi ve hakikat kendisi için istenir olmuştu. Hakikat bir araç olmaktan çıkmış, kendisi için istenen bir amaç olmuştu. Nietzsche'ye göre, yargılarımızın pekinsizliğine, düşüncelerimizin sürekli değişmesine öyle alışmışızdır ki, bilimin sonuçlarının böylesine sağlam kalışını görünce şaşkınlığa düşeriz. Birkaç sağlam temel bulduk diye eskinin masallarına kulak asmaz olduk. "Bir kerecik olsun ayakları yerden kesilmek!" diyordu Nietzsche. "Kendini suyun salıntısına bırakmak! Yanılmak! Delirmek!. Eskiçağların cenneti, esrikliğiydi bu". Bizim mutluluğumuzsa, Nietzsche'ye göre, gemisi batmış, kıyıya çıkmış, şimdi de ayaklarını bilegeldiği sağlam toprağa basan ve oynamadığına şaşıp kalan bir adamın mutluluğuna benziyor. Bu mutluluk içersinde bilimi kutsayıp ona şükrediyoruz.

Bizi bilginin ve bilimin daha eski evrelerinden ayıran şey "betimleme"dir Nietzsche için. Oysa biz ona açıklama diyoruz. Biz öncellerimizden daha iyi betimliyoruz ve onlar kadar az açıklıyoruz. Toy insanın ve daha eski kültürlerin yalnızca biribirinden ayrı iki şey gördükleri yerde, biz katmerli ardarda gelişler çıkardık ortaya. Bu insanın "neden" ve "sonuç" dediği şeydir. Biz imgenin ötesine gitmeden, yalnızca oluşun imgesini yetkinleştirdik. Her durumda nedenler dizisi karşımıza daha tam olarak çıkıyor. Biz de, şunun şunun arkadan gelebilmesi için, önce şunun şunun olması gerektiği sonucunu çıkarıyoruz. Ama bu bize hiçbirşey anlatmaz. Bütün kimyasal fenomenlerde nitelik herşeye karşın eskiden olduğu gibi bir "mucize" olarak görülür. Hareket de öyle. Hiç kimse çarpmayı açıklayamamıştır. Nietzsche'ye göre, açıklanamaz da bu. Çünkü varolmayan şeylerle, çizgiler, yüzeyler, cisimler, atomlar, bölünebilir zamanlar ve bölünebilir uzaylarla iş görüyoruz yalnızca.

Yüzyılımızda da pozitivist bilim anlayışını bilimi bilimsel yöntemden ibaret gördüğü, bilimin bilimsel yöntemin uygulanışının dolaysız sonucu olduğunu ileri sürdüğü için eleştirenler olmuştur. Alexandre Koyré ve onu izleyen Thomas S. Kuhn gibileri, bilimin bir tarihi olduğunu göstermeye çalışmış, neo-pozitivizmin yaygınlaştırdığı bilim anlayışı ile bilim adamı imgesini yıkmak için çaba göstermişlerdir. Onların savı, yaygın olarak sanıldığının, hattâ inanıldığının tersine, bilimin sürekli yetkinleşmediği, bizlerin eskilerden daha çok şey bilmediği, bilimde ilerlemeden söz edilmeyeceği, ilerleme söz konusu olsa bile, bunun bilgilerin birikimiyle değil, devrimler yoluyla olduğu, bilim adamının sanıldığı gibi önyargısız, nesnel, eleştiriye açık olmadığı, incelediği konuya hep içerisinde bulunduğu paradigmanın gözlüğü ve diliyle baktığı, bilimin varlığının bir paradigmanın varlığına bağlı olduğu yolluydu. Ama insanın dünyaya bakışının hep bir paradigma ya da çerçeveyle belirlendiğini ileri süren bu eleştiri öyle ileri götürülmüştür ki, günümüzde kimi bilim felsefecileri herhangi bir kuramsal yaklaşımdan bağımsız bir olgular dünyası bulunmadığını, herhangi bir çerçeveyle belirlenmemiş nesnel, ortak bir deney ve gözlem dilinden söz edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Bilim adamını içerisinde bulunduğu bilimsel topluluk ve gelenekle birlikte ele alan Kuhn, pozitivist açıklama anlayışını eleştirirken, tarihsel anlatının betimlediği olayları inanılır ve anlaşılır kılması gerektiğini söylemektedir. Tarih bir anlamda açıklama uğraşıdır. Ama açıklayıcı işlevini yerine getirmek için genellemelere başvurmaz. Ona göre

felsefeciler tarihte kapsayıcı yasanın rolünü tartışırken, örneklerini iktisatçıların ve toplumbilimcilerin çalışmalarından almaktadırlar, tarihçilerin çalışmalarından değil. Tarihçinin yazılarında yasamsı genellemeler bulmak son derece güçtür. Geleceği önceden kestirme işi tarihçinin alanına girmez. O bir toplumbilimci de değildir, kâhin de. Tarih açıklayıcıysa, anlatılarının genel yasalarca kapsanmasından ötürü değildir bu. Daha çok "Şimdi ne olduğunu biliyorum" diyen okurun, aynı zamanda "Şimdi anlamlı; şimdi anlıyorum; daha önce benim için yalnızca bir olgular listesi olan şey anlaşılır hale geldi" demesinden ötürüdür. Kuhn'a göre, kapsayıcı yasa modelinin doğa bilimlerinden alınarak tarihe uygulandığı açıktır. Ama ilk geliştirildiği alandaki değeri ne olursa olsun, bu uygulama tümüyle uygunsuzdur.

Genel yasalı açıklama modeline karşı çıkanlar genellikle tarihsel açıklamalardaki anlama boyutunu vurgulamaktadırlar. Bu konudaki tartışmalar, çoğu kez, tarihsel açıklamada yasaların yeri olup olmadığı konusundadır.

Kuhn'un bulunduğu düşünce çizgisini izleyen bir başka bilim felsefecisi, P.K. Feyerabend, deneyciliğin XX. yüzyılda her türlü düşünsel uğraşının resmî felsefesi haline geldiğini, artık etiğin, estetiğin ve teolojinin bile deneyciliği benimsediğini ileri sürmektedir. Ona göre, deneyciliğin bilginin durgunlaşmasını önlemeye, ilerlemesini kolaylaştırmaya en elverişli tutum olduğuna inanılmaktadır. Oysa deneycilik dogmaları ve metafiziği saygın kılmanın yeni bir yolunu bulmuş, bunları doğrulamak için, deneysel araştırmanın ancak denetimli bir rol oynadığı bir yöntem geliştirmiştir. Bundan ötürü, Feyerabend'e göre, bilgisel konularda hoşgörülü ve ilerleme adına her zaman döğüşmek gereklidir. Yalnızca düşmanların adı değişir. Bugünkü düşmanlar kendilerine bilim felsefecisi ya da mantıkçı deneyci diyorlar. Bunlar bilimsel ilerlemeye karşı çalışmaktadırlar. Gizli bir örgüte benzerler ve maskelerini düşürmek gerekir.

Feyerabend eleştirilerini neo-pozitivizme ve onun Popper ile Hempelce geliştirilen açıklama kuramına yöneltmektedir. Ona göre bu açıklama modelindeki türetilebilirlik isteği ilk bakışta doğal görünmekle birlikte,bilimsel ilerlemeyi engelleyici bir istektir. Çağdaş deneyciliğin iki koşulu, tutarlılık koşulu ile anlam değişmezliği koşuludur. Tutarlılık koşuluna göre, belli bir alanda ortaya konan kuramlar,bilinen, kabul görmüş kuramlarla çelişmemelidir. Anlam değişmezliği koşuluna göre ise, kuramlardaki terimlerin, kavramların anlamı bilimsel ilerlemeyle değişmemelidir. Bu koşullar Popper-Hempel kuramınca konan, bilimsel bilgiyi taşlaştırıcı, bilimi dogmatik bir metafiziğe götüren koşullardır.

* * *

Bütün bu eleştiriler bir yana, bu genel yasalı açıklama modeli, özellikle tarihsel olayların açıklanması söz konusu olduğunda önemli sakıncalar taşımaktadır. Tarihsel olayların ve bu olayları açıklayacak önkoşulların biricikliği sorunu, tarihte yasaların bulunup bulunmadığı sorunu apayrı bir sorundur. Belli bir tarihsel olaya ilişkin önermeyi kendisinden türetebileceğimiz yasaları ve önkoşulları bulmanın ne denli kolay olduğu

düşünülürse, bu modelin tarih alanına uygulandığı durumlarda, karşımıza modele uygun bir dünya çıkması şaşırtıcı olmayacaktır. Fizik gibi alanlarda bile, açıklanması istenen olaylara uygulanacak yasaların belirlenmesi kimi zaman fizikçinin seçimine bağlıyken, tarihte önkoşulların ve yasaların belirlenmesinin ne ölçüde tarihçinin seçimine bırakılmış olacağı açıktır. Bu açıklama modelini kendine model olarak seçen bir tarihçinin, modele uygun açıklamalar yapmakta güçlük çekeceği düşünülemez.

Modelin geleceğe yönelik öndeyilerde bulunmak üzere kullanılması durumunda da geçmişe yönelik bu tutum sürdürülebilir; yasaları temele alarak modele uygun bir dünya, modele uygun olgular yaratılabilir. Modeller, bilimi dilediği her açıklamayı temellendirebilecek duruma getirmiştir.

Hempel modelinin tek tek durumlara da uygulanabilen bir üst-model olduğu, günümüzde bilimlerin kullandığı modellerin yapısına ilişkin olduğu söylenebilir. Bilimlerin bu genel yasalı açıklama modeline uygun modeller ortaya koyması beklenmektedir.

Hannah Arendt'in şu saptaması önemlidir:(*) "Sıkıntı şudur ki, hemen hemen her aksiyom tutarlı türetimler yapmaya elverişli görünüyor ve bu öyle bir dereceye varıyor ki, hepsi olgularla iyi desteklenen bütüncü tarih yorumları gibi salt düşünsel yapıntılar alanında değil, doğa bilimlerinde de, insanlar benimseyebilecekleri herhangi bir varsayımı kanıtlayabilecek durumdaymış gibiler."

Görülüyor ki günümüzde bilimler her konuda tutarlı açıklamalara girişebilecek durumdadır. Ele aldığımız modelde olduğu gibi, varsayımların, kuramların, modellerin tek tek durumlara uygulanması, bu yolla o modelin, o kuramın geçerliğinin gösterilmesi, kuramları, modelleri, kavramları biribirine indirgeme çabası bilimin yöntemi haline gelmiştir. Tarih gibi, toplumbilim gibi, nesnesi biricik, bir kerelik, yinelenmez olan bilimlerde böyle modellerle iş görmek ise, Hannah Arendt'in dediği gibi, olgu yaratmayı istemek demektir. Böylece totaliter toplumlar, tarih, toplumbilim gibi bilimlerin deney alanı haline gelir. Doğa bilimlerinde ancak laboratuvarda yapay olarak gerçekleştirilen olaylar, tarih ve toplumbilim söz konusu olduğunda, ancak totaliter toplumlarda gerçekleştirilebilir. Totaliter sistemler de eylemin herhangi bir varsayıma dayandırılabileceğini, tutarlı bir biçimde yönlendirilen eylem sürecinde o varsayımın doğru çıkacağını, olgusal gerçeklik olacağını kanıtlamak eğilimindedirler.

Demek ki doğaya egemen olma ülküsü tarihe ve topluma egemen olma ülküsüne dönüşmüştür. Günümüzde toplum mühendisliğinden söz edilebilmesi bunun sonucudur. Sorun herhangi bir açıklama modelinin bir bilimsel etkinlik alanına uygulanıp uygulanamayacağı değil, bilgi alanları arasında model alış verişinin ve modellerle iş görmenin bilimsellik sayılıp sayılmayacağıdır? Böyle bir tutum bilimsellik sayılmamalıdır.

(*) Arendt, Hannah, s. 86.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah, *Between Past and Future,Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1978.

Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Oeuvres d'Auguste Comte, Tome I, Edition Anthropos, Paris, 1968.
Le systéme de politique positive, Oeuvres d'Auguste Comte, Edition Anthropos, Paris 1969.

Dray, William, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford 1964.

Feyerabend, P.K., "How to Be a Good Empiricist", M. Harold (Ed.), *Challenges to Empiricism*, California, 1962: s. 164-193.

Hempel, C. G., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in Philosophy of Science*, The Free Press, New York, 1965.

Kuhn, Thomas S., *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1977.

Mill, J. S., *A System of Logic*, Collected Works of John Stuart Mill, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, Toronto, 1974.

Nietzsche, F., *Die Fröhliche Wissenschaft*, Werke in drei Banden, Zweiter Band, Carl Hanser Verlag, München, 1955.

Popper, K. R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, Çev. Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yay., Ankara, 1968.
The Poverty of Historicism, Routledge and Kegan Paul, London, 1966.

Schelling, F W. J. (1993). "Transzendental Felsefe Kavramı." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 106-114.

§1
Transzendental Felsefe Kavramı*

F. W. J. Schelling
Çev: Ali Irgat

1. Her bilgi, nesnel olanla öznel olanın uyuşmasına dayanır. -Zira sadece doğru olanı *biliriz*; doğruluk ise genelde, tasarımların kendi nesneleriyle uyuşması sayılır.

2. Bizim bilgimiz içindeki *nesnel olan* şeylerin tümünü doğa olarak adlandırabiliriz; buna karşılık *öznel olanın* tümü ise *ben*, ya da *intellekt* adını taşır. Her iki kavram, birbirine karşıttır. Temelde intellekt sadece tasarlayan, doğa ise sadece tasarlanan şey olarak, biri bilinçli öteki ise bilinçsiz diye düşünülmektedir. Ancak ne var ki her bilgide her ikisinin de (bilinçli olan ile özünden bilinçsiz olanın) bir araya gelmesi zorunludur; ödevimiz şudur: bu bir araya gelmeyi açıklamak.

3. Bilginin kendisinde -benim bilmemle- nesnel ve öznel olan öyle birleşmiştir ki, han-

---

* Transzendental Felsefe kavramını ele alan çevrilmiş bu bölümler, Schelling'in (1775-1854) 1800 yılında basılan 'Das System de transzendentalen Idealismus' adlı Türkçeye tamamı çevrilecek yapıtından alınmıştır.

Kant'ın Kritik Felsefesini ve Fichte'nin Bilim Kuramını öne koşan bu yapıt, üç ana bölümden oluşur; ilkinde teorik bilinç ikincisinde pratik bilinç, ki burada etiğin, hukuk ve tarih felsefesinin ana kavramları temellendirilir; son bölümde ise teorik ve pratik felsefenin sentezi olan sanat(ın) felsefesi işlenir.

Schelling'te transzendental felsefenin en üst ilkesi olan 'kendini bilme' (SelbstbewuBtsein) teorik bilinçte üç aşamalı bir ilerleme gösterir; ilk aşama, temel duyumlardan yaratıcı görüye kadar olan dönemi kapsar; ikinci aşama, refleksiyon aşamasıdır; burada iç ve dış görü, subjekt-objekt ayrımı yapılır; refleksiyondan mutlak istence geçiş, teorik bilincin üçüncü aşamasıdır. Mutlak istençle, pratik bilinç düzeyine ulaşılır; bu düzeyde söz konusu olan, ben'in özgür eylemleri, istenç özgürlüğüdür. Bu istenç özgürlüğü ile zorunlulukların birlikteliği, tarih denen şeyin aşamalı oluşumunu belirler. Teorik ve pratik felsefenin özdeşliği ise kendisini, Schelling'e göre aynı zamanda hem bilinçli hem de bilinç dışı yaratım ürünü estetik yapıtta gösterir. Estetik ile ilgili bu bölüm, Schelling'in bu yapıtının en çok etkili olmuş olanıdır. (a.ı.)

gisi öncedir söylenemez. Burada birinci ve ikinci yoktur, her ikisi de aynı zamandadır ve birdir. -Bu *özdeşliği* açıklamak için ister istemez, onu ortadan kaldırmış olmam gerekir. (Açıklama ilkesi olarak) bana bilginin bu iki öğesinden başka hiçbir şey verilmediğinden dolayı, bu özdeşliği açıklamak için zorunlu olarak birini diğerinden *önce saymam*, birinden diğerine varmam için birinden *yola çıkmam* gerekir; hangisinden yola çıkacağım, önceden ödevimiz tarafından belirlenmemiştir.

4. O halde sadece iki durum mümkündür.

A. *Ya nesnel olan ilktir denilecek ve sorulacaktır: öznel bir şey, nasıl nesnel olana dahil olabilir ve onunla uyuşabilir?*

Öznel olanın kavramı, nesnel olanın kavramında bulunmaz, dahası bu her iki kavram karşılıklı olarak birbirini dışlar. O halde öznel olan, nesnel olana *katılmalıdır*. -Doğanın kavramından doğayı tasarlayan bir intellektin de varolduğu çıkarılamaz. Öyleyse sorumuz şöyle de dile getirilebilir: Doğaya nasıl intellekt katılmaktadır, ya da nasıl olur da doğa kendisini tasarlatabilmektedir?

Ödevimiz, doğayı ya da *nesnel olanı* ilk saymaktadır. Kuşkusuz bu, doğayı ilk sayan *doğabilimin* ödevidir. -Doğabilimini (bilmeksizin) bu sorunun çözümlenmesine gerçekten hiç olmazsa *yaklaştığı* burada sadece kısaca gösterilebilir. Eğer her bilginin deyim yerindeyse birbirini karşılıklı öne koşan ve gerektiren iki kutbu varsa, o zaman bunların birbirlerini bütün bilimlerde aramaları gerekir. Bu yüzden zorunlu olarak *iki* temel bilim varolmak zorundadır ve bir kutuptan yola çıkıp diğerine sürüklenmemek mümkün olmamalıdır. Demek ki tüm *doğabilimlerinin* zorunlu eğilimi, doğadan yola çıkıp intellekte varmaktır. Doğa olaylarını *teorileştirme* çabalarının temelinde yatan budur ve bundan başka birşey değildir.- Doğabiliminin en üst düzeyde mükemmelleştirilmesi, tüm doğa yasalarının, görünün ve düşünmenin yasaları olarak tamamen tinselleştirilmesi (Vergeistigung) olurdu. Fenomenler (maddi şeyler) tamamen ortadan kalkmalıdır, ve yalnızca yasalar (formel şeyler) kalmalıdır. Bu yüzden, doğada yasallığın ortaya çıktığı oranda dış kabuk yok olmakta, fenomenler tinselleşmekte ve en sonunda tamamen ortaran kalkmaktadırlar Optik fenomenler, çizgileri ışık tarafından çekilen bir geometriden başka birşey değildirler, ve bu ışığın kendisinin madde yapısı belirsizdir. Magnetik olaylarda her türlü maddi iz kaybolur, ve doğabilimcilerin bile doğrudan tinsel bir etki olarak kavrayabileceklerini sandıkları yerçekim fenomenlerinden geriye yerçekim yasasından başka birşey kalmaz; bu yasanın evrensel uygulanımı, uzaydaki devinimlerin mekanizmidir. -Doğanın eksiksiz teorisi, bu teori yardımıyla tüm doğanın intellekt içinde eriyeceği teoridir.- Doğanın ölü ve bilinçsiz ürünleri sadece, doğanın kendi kendisini düşünme (sich selbst zu reflektieren) denemelerinin başarısız olanlarıdır; ölü denilen doğa ise zaten henüz olgunlaşmamış bir intellekttir, bu nedenle daha bilinçsiz de olsa, fenomenlerinde intellekt türündeki karakteri gözükür. -Tamamen kendi kendisinin nesnesi olma hedefine, ki bu en yüce hedeftir, doğa ilk olarak, insandan başka birşey olmayan ya da daha genel olarak akıl dediğimiz en üst ve en son refleksiyonla ulaşır; akıl yardımıyla ilkin doğa tamamen kendi içine döner, ve böylelikle doğa ile içimizdeki intellekt ya da bilinç olarak bilinen şeyin temelde özdeş oldukları gün ışığına çıkar.

Bu kadarı doğabiliminin, doğayı akla indirgemek eğiliminde olduğunu, kanıtlamak için yeterli sayılsın, işte bu eğilimden ötürü de doğa bilimi, felsefenin zorunlu bir temel disiplini olan *doğa-felsefesine* dönüşür.[1]

B. *Ya da öznel olan ilktir denilecek ve şu sorulacaktır: öznel olana onunla uyuşan bir nesnel şey nasıl dahil olabilir?*

Bütün bilgiler bu iki şeyin uyuşmasına dayanıyorsa, o zaman bu uyuşmayı açıklamak görevi hiç kuşkusuz her türlü bilgi için en büyük görevdir, ve genel olarak kabul edildiği gibi eğer felsefe, tüm bilimlerin en yücesi ve başı ise, kuşkusuz bu görev, *felsefenin temel görevidir.*

Ancak bu görev sadece o bir araya gelmenin açıklanmasını istemektedir, ve açıklamanın nereden yola çıkması gerektiğini ve neyi ilk, neyi ikinci olarak belirlemek gerektiğini tamamen belirsiz bırakmaktadır. -Madem ki bu iki karşıt şey birbiri için karşılıklı olarak zorunludur, o zaman hangi noktadan yola çıkılırsa çıkılsın işlemin sonucunun aynı olması gerekir.

Nesnel olanı ilk saymak, ve bundan öznel olanı çıkarmak, az önce gösterildiği gibi, *doğa-felsefesinin* görevidir.

Eğer bir *transzendental felsefe* varsa, ona sadece aksi yön geriye kalır: *ilk ve mutlak diye öznel olandan yola çıkmak, ve nesnel olanın öznel olandan çıkmasını sağlamak.*

Demek ki doğa felsefesi ve transzendental felsefe, felsefenin iki olası yönleri olarak ayrılmaktalar, ve madem ki tüm felsefe, ya doğadan bir akıl, ya da akıldan bir doğa yapmak zorundadır, öyleyse görevi akıldan bir doğa yapmak olan transzendental felsefe, *felsefenin diğer zorunlu temel disiplinidir.*

§ 2

Çıkarımlar

Buraya kadar söylenenle sadece transzendental felsefe kavramını deduksiyonla kazanmakla kalmadık, aynı zamanda okuyucunun felsefenin tüm sistemine bir göz atmasını da sağladık; görüldüğü gibi felsefenin tüm sistemi, ilke ve yön olarak birbirine karşıt ve birbirini karşılıklı olarak arayan ve tamamlayan iki temel disiplinle tamlığa eriştirilecektir. Felsefenin tüm sistemi değil, sadece onun bir temel disiplini burada ortaya serilmiş olsun, ve ilkin çıkarımı yapılan kavrama uyarak daha ayrıntılı olarak özellikleri belirlensin.[2]

---

1) Doğa felsefesi kavramının ve onun zorunlu eğiliminin daha kapsamlı işlenişi yazarın şu yazılarında vardır: Doğa *Felsefesinin Bir Sistem Taslağı,* bu taslağa yazılan *Önsöz* ve *Spekulatif Fizik Dergisinin* ilk sayısında yayımlanacak *Açıklamalar.*

2) İlkin transzendental felsefe sisteminin tamlaştırılmasıyla, tamlaştıran bilim olarak bir doğa felsefesinin zorunluluğu kavranılacaktır, ve sadece bir doğa felsefesinin yerine getirebileceği beklentileri transzendental felsefeye yöneltmekle son bulacaktır.

1. Transzendental felsefeye göre *öznel olan*, ilk ve tüm gerçekliğin yegâne temeli/nedeni, diğer bütün herşeyin açıklama ilkesi ise (§1), o zaman transzendental felsefe zorunlu olarak, nesne olanın gerçekliğine yönelik genel kuşkuyla işe başlar.

Nasıl ki sadece nesnel olana dikkatini vermiş doğa felsefecisi için, bilgisine öznel olanın karışmasını engellemeye çalışmak kadar önemli başka birşey yoktur, aynı şekilde transzendental filozof için de, bilginin katıksız öznel ilkesine nesnel olanın karışmasını engellemek kadar başka önemli birşey yoktur. -Karışmalardan temizlenme aracı, mutlak kuşkuculuktur; yanım olan, sadece insanların bayağı önyargılarına yönelik hiçbir zaman temele inmeyen kuşkuculuk değil, herşeyi kapsayan, tek tek önyargılara değil, onunla birlikte tüm diğer önyargıların kendiliğinden düşmesi gerektiği temel önyargıya yönelik olan kuşkuculuktur. Zira insanın içine sokulmuş yapay önyargılardan başka daha da temel olan, eğitimle ve yapay olarak değil, doğa tarafından insanın içine konulmuş ve filozof hariç diğer insanlar için tüm bilginin ilkeleri yerine geçen, ve hatta, düşünen biri için tüm gerçekliğin denek taşı sayılan önyargılar vardır.

Temel önyargılardan biri, ki tüm diğer önyargılar buna indirgenebilir, *bizim dışımızda nesnelerin olduğuna* dair önyargıdan başkası değildir, ne nedenlere, ne de çıkarımlara dayandığından (zira bunun için bir tane bile sınanabilir kanıt yoktur), ve karşıt bir kanıtla ortadan kaldırılamadığından *(naturam furca expellas, tamen usque redibit)* dolayı ve bizim dışımızda bizden tamamen farklı, ve hatta dolaysız bilince nasıl girdiği bilinmeyen bize karşıt bir şeye yönelik olduğu için *doğrudan* kesin olma hakkını talep eden bu doğru sayılan kanı, önyargıdan başka hiçbir şey değildir; bu, daha baştan ve doğuştan içimize konulmuştur, ama bu yüzden onun bir önyargı olmadığı düşünülemez. Bir tümcenin/önermenin doğası gereği doğrudan kesin olamamasına rağmen onu yine de körü körüne ve nedensiz olarak kesin saymak çelişkisini, transzendental filozof ancak, bu tümcenin gizli olarak ve henüz daha kavranılmamasına rağmen doğrudan kesinlikle -iç içe değil, ama özdeş ve bir ve aynı olduğu varsayımı yardımıyla çözebilir, ve *bu özdeşliği göstermek* aslında transzendental felsefenin işi *olacaktır*.

2. Aklın basit kullanımı için bile 'ben varım' tümcesinden başka doğrudan kesin hiçbir şey yoktur; dolaysız bilinç *dışında* anlamını yitiren, gerçeklerin en *bireyselli ve mutlak bir önyargı olan* bu tümce, eğer başka herhangi birşey kesin olacaksa, önce kesin sayılmalıdır. -*'Bizim dışımızda nesneler vardır'* önermesi transzendental filozof için de ancak bunun *'ben varım'* tümcesiyle olan özdeşliği ile kesinlik kazanabilir, ve onun kesinliği de ancak kendi kesinliğini elde ettiği tümcenin kesinliğiyle *aynı olacaktır*.

Buna göre transzendental bilgi bayağı bilgiden iki noktada ayrılır.

Birincisi, transzendental bilgi için dış nesnelerin varlığına ilişkin kesinlik sadece bir önyargıdır, ve bu önyargının nedenlerini aramak için onu aşar. (Kendi başına nesnelerin varlığını kanıtlamak hiçbir zaman transzendental filozofun işi olamaz, aksine dış nesneleri gerçek olarak varsaymak, doğal ve zorunlu bir önyargıdır.)

İkincisi, transzendental bilgi, basit bilinçte iç içe olan her iki önermeyi: *'ben varım'*, ve *'benim dışımda nesneler vardır'* birbirinden ayırır (birini, diğerinden önce sayar); bunu, öz-

deşliklerini kanıtlamak ve bilinçte sadece duyumsanan dolaysız bağı gerçekten gösterebilmek için yapar. Bu ayırma eylemiyle, eğer bu eylem eksiksiz ise, filozof, hiçbir şekilde doğal olmayıp, aksine yapay olan transzendental bakış tavrını alır.

3. Madem ki transzendental filozof için sadece öznel olan asıl gerçekliğe sahiptir, öyleyse o, bilgideki öznel olanı da dolaysız olarak kendisine nesne yapacaktır: nesnel olan, ona yalnızca dolaylı olarak nesne olacaktır, ve basit bilgide *bilginin kendisinin* (bilme eyleminin) nesneyle yok olması yerine, transzendental bilgide tersine *nesne olarak nesne*, bilme eylemiyle yok olacaktır. Buna göre transzendental bilgi, katıksız olarak öznel olan bilginin bilgisidir.

Örneğin bu şekilde, görüden yola çıkarak sadece nesnel olan, basit bilince varmaktadır, görünün kendisi ise nesnede kaybolmaktadır; ama transzendental bakış biçimi, bakılan şeyi daha ziyade sadece görü eylemiyle görür. -Böylelikle bayağı türden düşünme, içinde kavramların kavram *olarak* ayırd edilmeksizin hüküm sürdüğü bir mekanikliktir; transzendental düşünme ise, bu mekanikliği kesintiye uğratır ve, kavramın edim/eylem (Akt) olduğunun bilincine varmakla, *kavramın kavramına* yükselir. - Bayağı türden eylemlerde, eylemin nesnesi karşısında *eylemin kendisi* unutulmaktadır; felsefe yapmak bir *eylemdir*, fakat sadece bir eylem değil, ayrıca aynı zamanda bu eylem içinde sürekli olarak *kendini görmedir*.

Demek ki transzendental bakış türünün doğası, şu olmalıdır: *her türden başka düşünmede, bilmede ya da eylemde bulunmada bilinçten kaçan şey ile mutlak olarak nesnel-olmayan da transzendental bakışta nesnel olmalıdır, kısaca, öznel olanın sürekli olarak kendi kendisinin nesnesi olmasıyla bilince ulaşmalıdır.*

İşte transzendental ustalık, eylemde bulunmanın ve düşünmenin ikiliğinde sürekli olarak kendini ayakta tutma becerisinden ibarettir.

§3
Transzendental Felsefeyi Geçici Olarak Bölümlere Ayırma

Bu bölümlere ayırma, bölümlemenin ilkelerinin ilkin bilimin içinden çıkarılabileceğinden dolayı *geçicidir*.

Bilim kavramını tekrar ele alalım.

Transzendental felsefe, bilginin nasıl mümkün olduğunu açıklamak zorundadır, bunun önkoşulu, öznel olanın, bilgide hükmeden şey veya ilk sayılmasıdır.

Demek ki öznel olan, ne bir parçadır, ne de bilginin özel bir nesnesidir, aksine o, *bilginin kendisidir*, transzendental felsefenin kendisine nesne edindiği *bilgidir*.

Tüm bilgiler, bazı temel kanılara ya da önyargılara indirgenebilir; transzendental felsefe, bu tek tek kanıları *bir* tek temel kanıya indirgemelidir; diğerlerinin ondan çıkarıldığı bu *bir* tek kanı, *transzendental felsefenin birinci ilkesinde* dile getirilir, ve böyle bir ilkeyi bulma ödevi, tüm diğer kesinlikleri sağlayan mutlak kesin olanı bulmaktan başka birşey demek değildir.

Transzendental felsefenin bölümlere ayrılması bile geçerliliklerini kabul ettiği bu temel kanılar tarafından belirlenir. Bu kanılar önce bayağı anlakta aranmalıdır. -Demek ki, bayağı görüşlerin konumuna geri gidildiğinde, insan anlağında derin olarak gömülü şu kanılar bulunur:

A. Hem bizim dışımızda bizden bağımsız bir nesneler acununun var olduğu, hem de bizim tasarımlarımızın bu nesnelerle uyuştuğu, öyle ki, bu nesnelerde bizim tasarladıklarımızdan *başka hiçbir şeyin olmadığıdır*. -Bizim nesnel tasarımlarımızdaki bağlayıcılık şöyle açıklanır: nesneler değişmez olarak belirlidirler, ve bizim tasarımlarımız da nesnelerin bu belirlenmişliği tarafından doğrudan belirlenmiştir. Bu ilk ve temel kanı dolayısıyla felsefenin ilk ödevi belirlenmiştir: tasarımların nasıl bunlardan tamamen bağımsız varolan nesnelerle mutlak olarak uyuştuklarını açıklamak. -Her türlü deneyim olanağı, nesnelerin tasarladığımız şeyler oldukları, yani nesneleri oldukları gibi bilebildiğimiz varsayımına dayandığından (zira varlık ile dışa yansımadaki özdeşliğe ilişkin önvarsıyım olmasa idi, deneyim ne olurdu ve örneğin fizik nerelere giderdi?), bu ödevin çözümü, deneyin nasıl mümkün olduğunu araştırması gereken *teorik* felsefe ile aynı şeydir.

B. Aynı şekilde temel bir ikinci kanı, *zorunlulukla değil, özgürlükle* içimizde oluşan tasarımların, düşünce acunundan çıkarak gerçek acuna gidebilecekleri ve nesnel gerçeklik kazanabilecekleri kanısıdır.

Bu kanı, ilkine karşıttır. İlkine göre şu varsayılır: nesneler *değişmez olarak belirlidirler*, ve onlar aracılığıyla da bizim tasarımlarımız; diğerine göre ise: nesneler *değişkendirler*, nedeni ise içimizdeki tasarımların zorunlu neden-sonuç ilişkileridir. İlk kanıya göre gerçek acundan tasarımların acununa geçiş vardır, ya da tasarımın nesnel birşey tarafından belirlenmesi; ikinci kanıya göre ise, tasarımlar acunundan gerçek acuna geçiş, ya da nesnel olanın içimizde (özgürce oluşturulmuş) bir tasarım tarafından belirlenmesi vardır.

Bu ikinci kanıyla birlikte ikinci bir sorun belirlenmiştir: nasıl olur da nesnel birşey salt düşünsel birşey aracılığıyla öyle değişken olabilir ki, düşünsel şeyle mutlak olarak uyuşabilsin.

Her türlü özgür eylem olanağı bu önvarsayıma dayandığından, bu ödevin çözümü, *pratik felsefedir*.

C. Ne var ki, bu iki sorun bizi bir çelişkiye soktu. -B şıkkına göre düşüncenin (ideel olanın) duyular acununa egemen olması istenmektedir; fakat eğer (A şıkkına göre) tasarım temelde sadece nesnel olanın kölesi ise, böyle bir egemenlik nasıl düşünebilinir? Diğer yandan, gerçek acun bizden bağımsız birşey ise, ki (A'ya göre) tasarımlarımız (aslı olarak) bu acuna uymak zorundadırlar, o zaman gerçek acun, içimizdeki tasarımlara nasıl uyar (B'ye göre), anlaşılır gibi değildir. -Kısaca, teorik kesinlikle pratik kesinlik, pratik kesinlikle ise teorik kesinlik yitip gitmektedir; bilgimizde doğruluğun, istemimizde ise gerçekliğin aynı zamanda varolması, mümkün değildir.

Eğer bir felsefe olacaksa, bu çelişki çözülmelidir -ve bu sorunun çözülmesi, ya da *nasıl aynı zamanda tasarımlar nesnelere uyan olarak, nesneler de tasarımlara uyan olarak düşüne-*

bilinir? sorusunun yanıtlanması, *transzendental* felsefenin *ilk* değil ama en *büyük* ödevidir.

Kolayca anlaşılmaktadır ki, bu sorun ne teorik ne de pratik felsefede çözülebilir, aksine daha üst düzeyde aynı zamanda *herikisi* olan felsefede çözülebilir.

Eğer her iki, ideel ve reel, acun arasında *önceden belirlenmiş bir harmoni* yoksa,aynı zamanda nesnel acunun içimizdeki tasarımlara, ve içimizdeki tasarımların ise nesnel acuna nasıl uydukları kavranılamaz. Bu önceden belirlenmiş harmoninin kendisi ise, eğer nesnel acunu yaratan edim, istemde dışa yansıyan edimle özdeş değilse, düşünülemez.

Doğrusu, kendini istemde dışa vuran yaratıcı bir edim vardır; her özgür eylem, yaratıcıdır, ne var ki *bilinçli* ise yaratıcıdır. [Madem ki iki edimin temelde bir olmaları gerekiyor, *bilinçli* iken özgür eylemde yaratıcı olan edimin, acunu yaratırken *bilinçsiz* olarak yaratıcı olan edimin kendisi olduğu varsayılırsa, ...] o zaman o önceden belirlenmiş harmoni gerçektir, ve çelişki çözülmüştür.

Varsayalım ki, herşey gerçekten böyledir, o zaman acunu yaratmakla meşgul edimin kendini istemde dışa vuran eylemle olan temel özdeşliği kendisini, ilk edimin ürünlerinde gösterecektir, ve bu ürünler, aynı zamanda hem *bilinçli,* hem de *bilinçsiz* edimin ürünleri olarak görünmek zorundadırlar.

Hem tüm olarak, hem de tek tek ürünleriyle doğa, bilinçle yaratılmış bir ürün olarak, ve aynı zamanda da kör bir mekanizmin ürünü olarak görünmek zorundadır; *doğa amaçlıdır, ama amaçlarla açıklanabilir değildir. Doğanın amaçlarının* felsefesi, ya da teleologi böylelikle teorik felsefe ile pratik felsefenin anınma yeridir.

D. Şimdiye kadar yalnızca, doğayı yaratmış bilinçsiz edim ile kendini istemde dışa vuran bilinçli edimin özdeşliği iddia edildi, ve o edimin ilkesinin doğada mı yoksa bizde mi olduğuna karar verilmedi.

Ancak bilginin sistemi yalnızca, o kendi ilkesine geri döndüğünde tamamlanmış olarak görülebilir. - Demek ki transzendental felsefe ancak ve ancak o *özdeşliği* -bütün sorunlarının en büyük çözümünü- *kendi ilkesinde* (ben'de) kanıtladığında, tamamlanmış olurdu.

Demek ki, o aynı zamanda hem bilinçli hem de bilinçsiz olan edimin, öznelin, *bilincin kendisinin* içinde olduğunun gösterilmesi beklenilmektedir.

Böylesi bir edim, yalnız ve yalnız *estetik* edimdir, ve her sanat eseri yalnızca böyle bir edimin ürünü olarak kavranmak zorundadır. Sanatın ideal, nesnelerin ise real acunu demek ki bir ve aynı edimin ürünleridir; her iki (bilinçli ve bilinçsiz) acunun bilinçsiz buluşmaları gerçek acunu, bilinçli *olarak* buluşmaları ise estetik acunu yaratır.

Nesnel acun sadece önce olandır, tinin henüz bilinçsiz poesisidir; felsefenin genel aracı (Organon) - ve bu kubbenin en son taşı- *sanat*(ın) *felsefesidir.*

§4
Transzendental Felsefenin Aracı

1. Transzendental bakışın yegâne dolaysız nesnesi, öznel olandır (§ 2); bu türden felsefe yapmanın yegâne aracı demek ki *iç duyudur*, ve nesnesi öyle bir türdendir ki, matematiğin nesnesinin dış duyularla algılanabilir olması gibi bile değildir. -Tabi ki matematiğin nesnesi, felsefenin nesnesi gibi bilginin *dışında* değildir. Matematiğin tüm varlığı, görüye dayanır, demek ki o sadece görüyle vardır, ve bu görünün kendisi dış görüdür. Ayrıca matematikçi hiçbir zaman doğrudan görünün (konstruksiyonun) kendisiyle değil, aksine sadece kendisini salt dış duyularla algılanabilir biçimde göstertebilen konstruklaştırılmış şeyle uğraşırken, filozof yalnız ve yalnız mutlak bir iç eylem olan *konstruksiyon eylemine* dikkatini verir.

2. Dahası, transzendental filozofun nesneleri, özgürce yaratılmasalar, hiç varolamazlar. -Bu yaratmaya, bir matematiksel figurun dış çizimi yardımıyla içte de görmeye zorlanabileceği gibi zorlanılamaz. Nasıl ki matematiksel bir figurun varlığı, dış duyulara dayanır, aynı şekilde felsefi bir kavramın tüm gerçekliği yalnız ve yalnız *iç duyuya* dayanır. Bu felsefenin tüm nesnesi, intellektin belirli yasalara göre eyleminden başka birşey değildir. Bu eylem yalnızca kendi iç görümüzle doğrudan kavranmalıdır, ve iç görü ise sadece üretimle mümkündür. Bu kadarı yeter değildir. Felsefede bakışın sadece nesnesi değil, aksine aynı anda her zaman öznesiyizdir. Demek ki, felsefenin anlaşılması için iki koşul vardır, *ilki*, sürekli bir iç eylemde bulunmak, intellektin o temel eylemlerini sürekli üretmek, *ikincisi*, sürekli olarak bu üretmeyi düşünmek (Reflexion), kısacası, hep hem görülen (üreten) hem de gören olmak.

3. Üretmenin ve görmenin bu sürekli ikiliği yardımıyla, *yoksa başka hiçbir şey tarafından düşünülmeyen* nesne oluşmalıdır. -Burada değil, ama daha sonra, mutlak olarak bilinçsizin ve nesne-olmayanın düşünülmesinin,ancak ve ancak tasarım gücünün *estetik bir eylemi* yardımıyla olabileceği kanıtlanabilir. Öte yandan, burada şimdiye kadar kanıtlanmış olandan şu kadarı açıktır: her felsefe *üretkendir*.Felsefe de sanat gibi aynı şekilde üretken yetkinliğe, ve her ikisi arasındaki ayrım ise sadece üretken gücün farklı yönlerine dayanır. Zira bilinmeyeni yapıtlarla düşünmek (reflektieren) için dışa dönük sanattaki üretimden (Produktion) farklı olarak felsefi üretim, bilinmeyeni intellektüel görüde düşünmek için doğrudan içe dönüktür. -Bu türden felsefeyi anlaşılır kılan asıl anlam, *estetik* anlamdır, ve bu yüzden sanat(ın) felsefesi, felsefenin hakiki aracıdır (§3).

Bayağı gerçeklikten iki çıkış yolu vardır, bizi ideal bir acuna götüren Poesi, ve gerçek acunun tümüyle önümüzden yok olmasını sağlayan Felsefe. -Özellikle ya ezbercilik (ki bunun kadar hiçbir şey yaratıcı olanı öldüremez) ya da ölü ve bütün tasarlama gücünü yok eden spekulasyonla estetik duyumlarını tamamen yitirmiş insanlar arasında felsefeye ilginin poesi'ye olan ilgiden genelde.neden daha yaygın olması gerektiği anlaşılmaz.

4. Gerçeğe ilişkin beylik lakırdılarla, sonuçlarından dolayı tüm vurdumduymazlıklarla zaman geçirmek gerekmez, ama en kesin kanıyı (bizim dışımızda nesnelerin varol-

duğu) kullanan biri için daha başka hangi kanının kutsal olabileceği sorulabilirdi. -Bunun yerine, bayağı intellektin o sözü edilen beklentilerine bir bakabiliriz.

Bayağı intellektin felsefeden, her araştırmanın konusunun beklentisinden, yani *tamamen açıklanma* beklentisinden başka beklentileri yoktur.

Yapılması gereken, bayağı intellektin doğru saydığı şeyin doğru olduğunu kanıtlamak değil, onun kaçınılmaz yanıltmalarını ortaya sermektir. -Nesnel acunun sadece, kendini bilmeyi ('ben varım'ı) mümkün kılan zorunlu sınırlamalara dahil olduğu hâlâ geçerlidir; bu görüşten tekrar kendisinin zorunluluğu çıkarılırsa, bu, bayağı intellekt için yeterlidir.

Bu amaç için sadece bizim tinsel eylemlerimizin itici iç güçlerinin ortaya çıkarılması, zorunlu tasarlamanın mekanizminin ortaya serilmesi değil, ayrıca sadece bizim görümüzde gerçekliğe sahip olan şeyin, bizim doğamızın hangi özelliği sonucu bize bizim dışımızda varolan birşey olarak yansıtıldığının gösterilmesi de gereklidir.

Nasıl ki doğa bilimleri, doğa yasalarını aklın yasaları olarak tinselleştirerek ya da maddesel olana formel olanı katarak (§1) realizmden idealizmi yaratırlar, aynı şekilde transzendental felsefe de *aklın yasalarını doğa yasaları olarak maddeleştirerek*, ya da formel olana maddesel olanı katarak, idealizmden realizmi yaratır.

Bolay, Süleyman Hayri (1993). "Zorunsuzluk Hakkında Bir Yazı Üzerine Bazı Açıklamalar." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 115-126.

ZORUNSUZLUK HAKKINDA BİR YAZI ÜZERİNE BAZI AÇIKLAMALAR

Süleyman Hayri Bolay

H. Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim elemanlarından Sayın Abdullah Kaygı, Araştırma Görevlisi iken doçentlik tezim hakkında yazdığı bir yazıyı *Felsefe Tartışmaları*'nın 12. sayısında yayımladı. Kendisine alakasından dolayı teşekkür ederim. Aslında bu geçen yıl yayımlanması gereken bir yazı idi.

Türkiye Üniversitelerinin geleneğinde pek görülmedik biçimde bir araştırma görevlisinin bölümdeki bir profesörün onunla tartışmadan kitabını eleştirirken şahsını da hedef alması ve şahsiyyat yapması, bilimsel ve felsefi olması icabeden bir yazıda olmaması gerekirdi. Nitekim 1991'de yazılmış ilk şeklinde yer alan ve benim doçentlik tezimde yer alan düşünceleri okurlara sunan kişinin (yani benim) "Felsefi formasyona sahip olduğunun söylenemeyeceği" tarzında şahsiyyat yapan cümlelerin çıkarıldığı anlaşılmaktadır.

Yazar bu cümleyi çıkardığına göre ya fikrinden vazgeçmiştir - ki bu pek mümkün görünmemektedir- veya bir ikaz almıştır. İkaz da kendisini bu tecavüzkar ifadelerde teşvik edenlerden gelmiş olmalıdır.

Aslında Kaygı'nın böyle bir eseri bilimsel ölçüler ve üslup içinde tenkid etmesi gerekirdi. Halbuki bu yazıya hislerini karıştırmış ve öfkesini yenememiş, dolayısıyla bir takım hakikatleri tahrif etmiştir. Bu tahrifatı aşağıda göstereceğim.

Neden böyle yapmıştır? Çünkü Sayın Kaygı'nın 1990 yılı Eylül ayında savunduğu doktora tezine 14 sayfalık bir raporla muhalif kaldım. Bu raporda onun bilimsel zihniyeti benimseyemediğini, ele aldığı düşünürleri tahrif ederek naklettiğini, (Mesela Namık Kemal'in sözlerini) yorumlarında da hakikati saptırdığını (Mesela Niyazi Berkes'i İslamcı göstermek gibi) delilleriyle gösterdim.

Bu olaydan bir sene evvel piyasaya çıkmış olan doçentlik tezimin tenkit konusu yapıldığını Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'ndan 1991 Haziran'ında yazının fotokopisi ile birlikte aldığım mektuptan öğrendim.

Sayın Kaygı bu rapordan o kadar etkilendi ve şaşkına döndü ki bir taraftan kitabımı bahane ederek bana hücum ederek bir taraftan da "selam vermek" gibi en basit medeni davranışı terkederek, durumu kurtarmaya çalıştı.

"Felsefe yapan" ve her şeye "Felsefeyle bakan" birinin bir rapordaki tenkidlere bile tahammül gösteremeyip, koridorda selamı kesmesi midir, felsefeyle dünyaya bakmak? Tenkid ederken tenkide de açık olmak gerekmez mi?

Yazar A. Kaygı, benim kitabımdan vaktinde haberdar olmadığını söyleyebilir, bu doğru olmasa gerektir; çünkü kitap çıktığı zaman bölüme, bölüm başkanına ve bazı asistanlara kitaptan verdim ve tenkidlerini beklediğimi söyledim. Haberdar olmaması imkansızdır.

A.Kaygı'nın neleri tahrif ettiğine geçmeden önce bir tesbitte bulunmak gerekiyor: Doktora tezinde Kaygı şöyle diyor: "Bu iki yazarın -S.Sinanoğlu ve H.Z. Ülken bu konudaki görüşlerinin, ancak, *bizim okuduğumuz gibi okunduğunda yararlı olabileceğini*, aksi halde, bu görüşlerin de öteki görüşlerle *aynı potaya konulmak zorunda kalınacağını söylemek*, bu yazarlara haksızlık olmasa gerek. "(Yayımlanmamış nüsha, s. 374-375)

Bu noktaya dikkatinizi çekerim: Koca bir tez çalışmasında 15 düşünür ele alınıyor; bunlardan sadece ikisini yazar, "Kendi okuduğu gibi okunduğunda" faydalı olacağını, aksi halde reddedilenlerin potasına atılmak zorunda kalınacağını söylüyor. Ne demek, "Bizim okuduğumuz gibi okumak"? Bir kimse ne yazdıysa öyle okunur, anlaşılır ve yorumlanır, kabul veya reddedilir? Sadece A.Kaygı'nın okuyuşunun geçerli olacağı iddiası ilmî anlayışa ters düşer. Bu onun kafasında bazı şablonların yer ettiğini, ve ona göre istediği kimseyi istediği şekilde okuduğunu, bu şablona uymayanları aforoz ettiğini gösterir.

Kaygı tek başına da düşünemiyor. Şablonlarında olduğu gibi neyi yazması gerektiğini de birilerinden ödünç alıyor. İşte Sayın Kaygı'nın "Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" adlı kitabı bu kafayla ve bu yazıyı yazmaya cesareti olmayan birilerinin talimatıyla yazmıştır. Benim bu cevabı yazarken gerçek muhatabım Kaygı değil, ancak ben yine de nezaket dairesi içinde Kaygı'nın arkasındakilerin de istifade etmeleri düşüncesiyle Kaygı'nın tenkidine cevap yazacağım.

Şimdi gelelim, benim felsefe formasyonumun olmadığını söyleyen Kaygı'nın felsefî formasyonuna:

Sayın Kaygı İmam-Hatip okulunu bitirdikten sonra Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olmuştur. İlk öğretmenliğini de yine bir imam-hatip lisesinde yapmıştır. Bu okulda isteği dışında okumak zorunda kaldığı için eziklik duymuş ve bu eziklik devam etmiştir. Bunun verdiği huzursuzluk kendi içinde iç barışı kurmasını engellemiştir. Bu yüzden yüzü hiç gülmez. Şuur altında aldığı dini eğitimin tesiriyle bir çatışma vardır. Bu çatışma zaman zaman farkında olmadan yazılarında ve davranışlarında saldırgan tutumlara yol açmaktadır:

Mesela geçen Mart ayında "Daktiloyu kapıyı kapatıp yaz, gürültü geliyor" diyen bölümdeki bir doçente A. Kaygı koridorda hücum etmiş ve aynı gün o doçenti dekanlığa

"Bana saldırdı" diye şikayet etmiştir. A. Kaygı'nın fevri davranış ve çıkışları kendisine arka çıkan ve cesaret verenleri de zaman zaman müşkül durumda bırakmaktadır.

A.Kaygı daha sonra Felsefe bölümüne Türkçesinden faydalanmak üzere alınmış, bu esnada derslerini Sayın Kuçuradi'den alarak yüksek lisans ve doktora yapmıştır. Master tezi 1909'da yazılmış bir ahlâk risalesi üzerinedir. Yani yakın dönem Türk düşüncesi ile ilgilidir. Doktora çalışması Türkiye'de Çağdaşlaşma üzerinedir; o da tarih tezi mi felsefe tezi mi pek belli değildir.

Yani A.Kaygı Batı felsefesi üzerine bugüne kadar küçük bir araştırma bile yapmamıştır. Ne Batı felsefesi tarihini ne de onun problemlerini tanır. Bütün bildiğini ustasına borçludur. Kendisini adeta o yaratmıştır; onun için çevresindeki hakim dogmatizmin azad kabul etmez kölesi olmuştur.

Bu hususu, doktora tezini etraflıca ve vukuflu bir şekilde tenkid eden Dr. Mümtaz'er Türköne'ye verdiği perişanlık dolu cevapta da açıkça belirtmektedir. Kitabını savunacağına hocasını savunmayı tercih etmiştir. (Bkz. *Polemik*, sayı 1-II)

Demek ki A.Kaygı'nın felsefi formasyonu yok; ama buna rağmen hiç araştırma yapmadığı sahada çağdaş bilim ve ahlak felsefesinde çığır açmış bir filozofa ulu-orta saldırmakta, anlamadan veya tahrif ederek onu küçük düşürmeye çalışmaktadır.

* * *

Gelelim tahriflere:

Sayın Kaygı,gerek rapordan gerekse Boutroux'nun fikirlerinden fazla kaygıya kapıldığı için intikam almak hırsıyla, yani kinle hareket ettiği ve aklını hırs bürüdüğü için ne yazdığını da kontrol edememiştir.

1) Benim doçentlik tezimin 25.000 adet basıldığını söylemiştir. Maksat benim iktidarın adamı olduğum intibaını uyandırarak M.Eğitim Bakanlığından bol para aldığım mesajını vermek. Nitekim bu kasıtlı yanlış bilgi bazı hayat tecrübesi olan kimseleri bile etkilemiş ve yanıltmıştır.

Bu kitabın öğretmen kitaplarından çıkması için raporu veren Boğaziçi Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Pınar Canevi'dir. Eser, onun raporuna istinaden 5.000 (beşbin) basılmıştır. Kitabın iç kapağının üst kısmındaki 20.000 rakamı bu eserin azamî baskı sayısını gösterir; yani bu eser, on defa da basılsa, 50 sene sonra da basılsa bu karara göre en son 20.000 adedi aşmaması lâzımdır. İşte bu 20.000'lik limitten birinci parti olarak 5.000 adet basılmıştır.

Esas baskı sayısını yayım karar sayısının belirlediğini sayfa altındaki yazı bildirir. Nitekim M.E.Bakanlığının bastığı bir çok eserde ifade edildiği gibi, Bedia Akarsu'nun Malebranche'dan çevirdiği "Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler" adlı kitapta da "... *birinci parti* olarak 5.000 adet basılmıştır." denilmektedir. Burada *"Birinci parti"* ifadesi mühimdir.

Hal böyle iken bunu yanlış aksettirmek tahrif değil midir? Bu sayın Edebiyat mezunu

genç, okuduğunu anlamaktan aciz mi? Hiç muhakeme yapmıyor mu? Neden bir 20.000 bir de 5.000 rakamı ayrı ayrı yazılmış, diye? Üstelik bunun doğrusu kendisine öğretildiği halde yalanda ısrar etmiştir.

Bu onun iyi niyetli olmadığını ve kin ve intikam duygularından kendisini kurtaramadığını gösterir. Bu hırs ve duygularla sağlıklı bir ilim ve felsefe yapılıp yapılamayacağını okuyucuya bırakıyorum.

Sayın Kaygı her nedense Boutroux'dan ve doktrininden çok rahatsız olmuş. (Bunu, Kaygı'nın arkasındakiler şeklinde de okuyabilirsiniz.) Ona göre ülkemiz Batı'ya yöneldikten sonra Boutroux veya benzeri filozoflarla uğraşmak bir hastalıkmış. Buna göre bir Lachelier, bir Marcel, bir Blondel ve benzerleri ile ilgili çalışmalar yapmak "hastalıktır", çünkü bunlar ikinci, üçüncü sınıf filozoflar olup birinci sınıf filozoflardan aşırıp onları bozan filozoflardır. Kant ve benzeri filozoflar kimlerden ne almışlar? Meselâ Macit Gökberk Kant Felsefesinin kendisinden önceki felsefelerin bir özeti olduğunu söylüyor. Acaba Kant kimlerden çaldı çırptı da bir sistem kurdu!..

Bu durumda Cumhuriyet döneminde yapılan felsefe tezlerinin pek çoğu hastalıktır! Zira bunlardan Hume, Kant gibi filozoflarla ilgili olanları pek azdır. Ayrıca M.E.Bakanlığının tercümelerini neşrettiği eserlerin sahibi olan filozoflar meselâ Condorcet, meselâ Ravaisson, meselâ Novalis gibi pek çok kişilerin eserlerinin yayımlanması da aynı hastalığın mahsulü olması gerekir. Kaldı ki E.Boutroux'nun "Çağdaş İlim ve Felsefede Din" adlı eseri 1927'de eski harflerle M. Eğitim Bakanlığınca yayımlandı. Boutroux'nun tezi olan 'Tabiat Kanunlarının Zorunluluğu Hakkında" kitabı 1947'de ilk defa yine aynı Bakanlık tarafından yayımlandı.

Bu nasıl hasta bir bakış ki bütün bir faaliyetler yekününü aynı kalıba sokabiliyor. Bunu tabii görmek gerek: Kendi çevresinde öğülen ve derslerde metinleri okutulan Albert Camus kaçıncı sınıf filozoftur? Veya filozoflar sınıfına dahil edilebilir mi? Üzerinde yüksek lisans tezi hazırlanan W. Frankena kaçıncı sınıf filozoftur? Ne kadar tanınıyor? Etkileri ne olmuştur? Hakkında doktora tezi yapılan J.R. Searle kaçıncı sınıf filozoftur? Filozofların sınıflarını kim, hangi ölçülere göre tayin eder?

2) Kitabımda "Millî Kültür", "İslâm Felsefesi", "Demokrasi" gibi tabirler hiç kullanılmadığı halde, A.Kaygı bunlardan da bir hayli bahsetmek ihtiyacını duymuştur.

A.Kaygı'nın farkına varamadığı bir rahatsızlığından bahsetmek gerekiyor, burada: Doktora tezinde de var, diğer bir takım yazılarında da mevcuttur. A.Kaygı hayalî bir grubu kafasında canlandırıyor; sonra onları kendine göre konuşturuyor, sonra da onlara kendisi cevap vermeye çalışıyor. Benim plüralizmi daha iyi anlatır düşüncesiyle W.James'ten naklettiğim bir cümlede pluralizm bir federal cumhuriyete benzetiliyor. Bu cümleyi Boutroux söylememiştir. Bu "cumhuriyet" tabirine takılan Kaygı, kitapta hiç sözü geçmediği ve Boutroux'nun da hiç bir yazısında bahsedilmediği halde sözü, Nazi Almanyasına, millî kültüre, İslâm felsefesine, demokrasiye kadar götürmektedir. Neden bu kadar dallandırıp budaklandırıyor? Neden olmayan şeyleri evham edip söyletiyor? Çünkü hisleri ve evhamları kendini bırakmıyor. Sayın Kaygı'nın yaptığı iş tam *"buzağı arama"* işidir.

Boutroux, zorunsuzluk doktrinini ortaya koyarken birden fazla sebep olabileceğini ve sebeple sonuç arasındaki bağın zorunlu olmadığını söylemiştir. A.Kaygı, bu birden fazla sebep fikrine ve pluralist izah tarzına karşı çıkarken farkında olmadan kendisi de aynı şeyi savunuyor. Şu cümlesine bakınız:

"Beklenen E_1 etkisini bize verecek olan N 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... E_1 olmadığıdır. "(S.88) bu ifadeler Boutroux'nun tezinin esasını teşkil eder. Görülüyor ki Sayın Kaygı kaygısının çokluğundan Boutroux'nun tezini çürütmeye çalışırken, kendisi o tezin esasını savunur hale gelmiştir de haberi yoktur.

Buna eskiler "İhkak-ı Hak" (Hakkın yerini bulması) veya "intak-ı hak" (Hakk'ın Doğrunun konuşturulması, dile getirilmesi) derler.

Hem Sayın Kaygı Boutroux'dan ve doktrininden niye bu kadar rahatsız oluyor? N. Hartmann'ın insan hürriyeti ve varlık tabakasındaki geçerli kanunlar hakkında söyledikleri, Boutroux'nunki ile, T.Mengüşoğlu'nun Hartman'a dair kitabında belirttikleri ile aynıdır. Hartmann söylerse iyi, Boutroux söylerse kötü. Acaba Boutroux'nun 50 sene önceden Hartmann'ı etkilemiş olacağını söylemiş olmamız mı rahatsız ediyor kendisini...

Ben bu etki meselesini sayın Bedia Akarsu ile konuştum; hem de doçentlik jüri üyelerinin huzurunda. O da "Boutroux Hartmann'a etki etmiştir" dedi. Daha sonra T.Mengüşoğlu'nun yetiştirdiği Prof. Dr. Uluğ Nutku ve Doç. Dr. Akın Etan ile konuştum; onlar da "mümkün" dediler. Daha sonra Akın Etan Bey Hartmann'ın bazı kitaplarında Boutroux'dan bahsettiğini söyledi. Ben ise sadece Mengüşoğlu'nun kitabına dayanarak ve ondan naklederek bu etkiden bahsettim. Sayın Kaygı, hangi araştırmaya dayanarak hemen cephe alıyor? Bilimde ve felsefede şüphe esas değil mi? Bir şeyin aksi de olamaz mı? "Sanki iddialar doğruymuş gibi" diyor. Ya doğru ise? Yanlışlığı hangi araştırma ile ortaya konmuştur. Araştırma ile bunu gösterirse ben ona teşekkür ederim.

3) Sayın Kaygı Boutroux'nun kendi sözleriyle benim yazdıklarımı çoğu zaman ayıramamış, birbirine karıştırmıştır. Halbuki dipnotlarda neyin nerden alındığı gösterilmiştir. Buna rağmen bu fikrin aksini söylemektedir.

a) Meselâ, Hume'la ilgili cümleler benimdir. A.Kaygı'nın uzunca üzerinde durduğu bu noktada genel hatlarıyla söylenenler doğrudur. Hume bilimin temelindeki tümevarış hakkında şüpheyi Batı Felsefesinde ilk ifade eden kişidir.

Yazar A.Kaygı bu konuda *Felsefe Tartışmaları*'nın 12. kitabındaki Prof.Dr.Cemal Yıldırım'ın yazısını ve bilhassa son kısımlarını okumalıdır. 20. asırda nerdeyse induction'u yok sayan tartışmaların yapıldığı bir ortamda kendisinin geçen asrın ortalarında kalmış bir kozalite ve zorunluluk anlayışını savunması Kaygı'nın gelişmelerin ne kadar gerisinde olduğunu gösterir.

b) Bunun gibi Heisenberg'in belirsizlik teorisi ile ilgili görüşler benimdir. Boutroux öl-

düğü zaman Heisenberg daha 20 yaşında bir üniversite öğrencisi idi. Heisenberg'in görüşlerini fizik profesörü Celal Saraç'ın bir makalesinden naklettim.

Şimdi Sayın Kaygı'nın şu cümlelere bir itirazı olmaz sanırım: "O zaman klasik fiziğin yukarıda sözü geçen iki özelliği de yıkılmış oluyor: 1) Olaylar biribiriyle sıkı nedensellik bağı ile değil, olasılık bağı ile bağlıdırlar. 2) Deneylenen ile deney araçları biribirinden bağımsız değildir ve deneylenenle deneyde kullanılan her ikisi bir arada, karşılıklı ilişki halinde bir bütün meydana getirirler." (Nusret Hızır, W. Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Doğa*, Önsöz, Ankara, 1987)

Eski bir fizikçi ve fizikalist olan Prof. Dr. Nusret Hızır mikrokozmozda "olayların birbirine sıkı nedensellik bağı ile değil, olasılık bağı ile bağlıdırlar" derken "Allame-i kül" olan A.Kaygı "Bu Heisenberg örneği, neden-etki ilişkisinin mikrokozmozda işlemediğini değil, sadece parçacığın mikrokozmozdaki yerinin ve hızının aynı zamanda bilinemediğini gösterir" diyor. Yani mikrokozmozda N.Hızır sıkı nedenselliğin ve determinizmin olmadığını söylerken ötekisi neden-etki ilişkisinin işlediğini söylüyor. Ben N.Hızır hocayı tercih ediyorum. Siz kararınızı kendiniz verin, sayın okuyucular!

* * *

A.Kaygı kafasının karışıklığından, kalbinin huzursuzluğundan yazdığı yazıda her şeyi birbirine karıştırmıştır. Fikir ve ifade perişanlığını da kendi kalemiyle ortaya koymuştur. Doktora tezine yöneltilen tenkidlere verdiği cevapları okuyanlar, onun perişanlığına acımışlardır. Bu yazısını okuyanlar da eminim aynı duyguyu taşıyacaklardır.

Fakat ona acımayın sevgili okuyucular! Onu benim gibi severseniz, onu sevgi seline boğarsanız ruhî rahatsızlıklarından ve kaygılarından kurtarabilirsiniz.

* * *

Şimdi biraz da bazı iddialarına temas edelim...

1) Sayın Kaygı Emile Boutroux'nun epistomoloji ile ontolojiyi ayıramadığını söylüyor ki gülünç bir iddiadır. Çünkü bu ayırımı Boutroux değil herhangi bir felsefe talebesi bile yapabilir. Boutroux 1874'de doktrinini ilan ettikten sonra pek çok kimse tarafından tenkid edilmiştir. Ama bu tenkidlerde takdirler de çoktur. Buna rağmen böyle bir iddia ileri sürülmemiştir. Kaldı ki kitabın ilk bölümü tamamen ontoloji ile ilgilidir. Bergson gibi bir çok tanınmış filozofu yetiştirmiş Sorbonne'da senelerce hocalık yapmış, Fransız akademisine seçilmiş, Fransız felsefe cemiyetini ilk defa kurmuş ve başkanlığını yapmış, ilk milletlerarası felsefe kongresini toplamış bir filozofun böyle bir ayırımı yapamamış olması mümkün değildir. Batı'da bu kadar filozofun arasında tutunmak mümkün değildir, onun kabul edildiği ders verdiği müesseseler dünyada ciddiyeti ile tanınagelmiştir. Epistomoloji ile ontolojiyi ayıramayan kimseler öyle yerlere alınmadığı gibi üniversiteyi bile bitiremez. A.Kaygı daha makul ve ciddî şeyler söylemeliydi. Ancak onu anlayama-

yan, anlamaya çapı, bilgisi ve kapasitesi müsait olmayan kimseler böyle garip iddialarda bulunabilir.

2) Boutroux, Kant'ı anlayamamış da çarpıtmışmış. Sayın okuyuculardan özür dilerim, kitapta bulunan bilgileri tekrar etmek zorunda kaldığım için. Boutroux Sorbonne'da "Kant Felsefesi" dersleri de vermiştir. Bu dersin notları filozof Etienne Gilson tarafından düzenlenerek hacimli bir kitap halinde neşredilmiştir. İsteyen kitabın Fransızcasını ve İngilizcesini bulabilir. Belki Almancası da vardır.

E.Boutroux, Kant'dan hareket etmekle beraber, Kant'ın hürriyet anlayışının muallakta (askıda) kaldığını söyleyerek onu tenkid etmiş ve insan hürriyetinin varlık tabakalarından ve olguların arasından itibaren temellendirilebileceğine inanmış ve bilimsel gelişmelere dayanarak bunu savunmuştu. Bu bakımdan Boutroux'nun Kant'ı anlamaması mümkün değildir. Ama her filozof, diğer filozofu kendine göre yorumlar veya tenkid eder; yoksa felsefe yapmak mümkün değildir. A.Kaygı'nın Kant şablonuna uymuyorsa onu reddetmek mi lâzımdır?

Kant'ı ve Boutroux'yu anlayamayan, anlayamadığı halde haddini bilmeyen birisi varsa o da Kaygı'dır.

3) Bu çerçevede Parmenides, Eflatun ve Aristo'da alem anlayışlarında bilgi ile varlığı ayıramamışım. A.Kaygı'nın anlayamadığı bir husus var: o da ontoloji ile epistemolojinin içiçe olduğu. Bunun gibi zorunluluk ile zorunsuz; hürriyet ile zaruret de içiçedir. Varlık olmayınca bilgi de olmaz. Eskiler "ilim mâluma tâbidir" derler. Ontoloji nerede başlar, nerede biter, bilgi nerede başlar nerede biter, kesin bir sınır çizmek mümkün değildir. Eflatun'da ideler alemi ideaların yani gerçek varlıkların bulunduğu âlemdir. İdealar ve onların bilgisi olmadan bu alemi ve varlıkları da bilmek mümkün değildir. Aristo'da Ayüstü âlemi ontolojik bir saha değil midir? Orada varlığını kabul ettiği ezelî ve üstün akıllar (Les intelligences) varlık değil midir? Birinci sema hareketi ilk kımıldatıcıdan şuurlu olarak, yani mekanik olarak değil, bu alemde almamış mıdır?

A.Kaygı'ya Aristo'nun *Fizik* ve *Metafizik* kitabını dikkatlice bir kaç defa okumasını tavsiye ederim. Ayrıca "De Anima"sını da okumasını tavsiye ederim. Zira orada küllî ruhun insana girmesi ve girince bilginin insan zihninde meydana çıkması anlatılıyor. Belki işine yarar.

* * *

Okuma deyince şunu da ilave edeyim: A.Kaygı okumayı pek sevmez. Meselâ Emile Boutroux'nun Türkçeye çevrilmiş olan Batı felsefesinde klasikleşmiş olan iki kitabını da okumamıştır; okusa kaynak gösterirdi. Halbuki "Tabiat kanunlarının zorunsuzluğu hakkında" adlı kitabı 20. asırda bir kısım filozofun, benzer bir klasik felsefe kitabı yazmak için modeli olmuştur. (Q.Marcel bunlardan biridir.)

Kitabını okumadığı kimseyi "Keenlemyekün" (yok) saymaya kalkıyor.

A.Kaygı doktoradan önce yayımladığı sekiz yazısında -ki bunların dördü kitap tenki-

didir- eleştirdiği kitaplar da dahil on kitabı kaynak göstermiştir. Bunlardan üçü Sayın Kuçuradi'ye ait olup onlar zaten daima bütün tezlerin ve yazıların çerçevesini ve şablonunu çizer. Diğer üçü de T. Mengüşoğlu'na aittir. İşte size on kitaptan sekiz büyük dergi yazısı. Nereden çıkıyor bu kadar bilgi? Böyle büyük ve mutlak filozofların (!) üstün zekasından (!) çıkıyor tabii.

4) Boutroux'nun etkisi "sözde" imiş. Yani yok da S.Hayri Bolay uydurmuş!...

Boutroux, Pierre Duhem, Q.Milhand, A.Lalande, L.Brunschvig, M.Blondel, E.Goblot, Bergson, H.Poincaré gibi pek çok bilim adamı ve filozoflara bizzat yön vermiş, tezlerinde bulunmuştur. Bilim felsefesinde açtığı çığırın etkileri bugün de devam etmektedir. Boutroux'dan bunlar ve benzerleri kitaplarında minnetle bahsederler.

Tanınmış kimyacı ve filozof E.Meyerson kitaplarının önsözünde etkisinde kaldığı kimseleri sayarken E.Boutroux'yu en başta sayar. Boutroux 1893'de Xavier Lèon ve arkadaşlarına "Revue de Metaphysique et de la Moral" dergisini çıkartmıştır ki, aksamadan halâ yayınına devam etmiş ve etmektedir.

Bir de sonraki nesillere etkileri vardır. N.Hartmann ve Durkheim bunlardan sadece ikisidir. Tanınmış filozof ve sosyolog G.Gurwitch bunlardan bir diğeridir (Bkz. G.Gurwitch, Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü üzerine altı konferans, İstanbul, 1958, Çev. N.Ş. Kösemihal.)

"Sebepli -causale- kanunların kaderi bugünkü bilimlerde yıkılmış putları hatırlatır" (s.19) diyen Gurwitch, şöyle diyor: "Unutmamak lâzımdır ki : Bugünkü Determinizm krizi başlamadan önce Boutroux, Brunschvieg gibi bilim felsefesiyle uğraşan bazı filozoflar determinizmi, mantıkî deneyüstü (transcendantale) ya da metafizik bir zorunluluğa bağlamanın ne kadar yanlış olacağına işaret etmişlerdir. Determinizm gerçek (reel)i idare etmek iddiasındadır; halbuki gerçek daima zorunsuz (contingent) kalacaktır, çünkü onun varlığını hiç bir şeyden çıkarmak mümkün değildir" (s.2)

İşte A.Kaygı'nın anlayamadığı ve bilmeden karşı çıktığı zorunsuzluk budur. Yani zorunsuzluk, değişmedir. Bunun için Boutroux "Değişmeyen tek şey, değişmedir." diyor. Onun Lavoisier kanununa da karşı çıkması evrendeki değişmeyi ifade edemediği ve değişmeye karşı tavır almış gibi görünmesindendir. Kaygı'nın "Zorunsuzluk, olgunun karakteridir" sözü de böyle anlaşılmalıdır; rastgele karşı çıkmak meseleyi halletmez.

Boutroux'nun kastettiği olguların devamlı değişmekte oluşudur. Zorunsuzluğun da tarifinde bu vardır. "Olduğundan başka türlü olabilme". Bu sözlüklere girmiş, klasikleşmiş bir tanımdır ve önce değişmeyi ifade eder.

Boutroux'nun bilimlerin yapısı ve tabiat kanunlarını irdelemesi olmasaydı ne T.Kuhn, ne A.Koyré, ne de Feyerabend ve benzerleri olurdu.

Boutroux'nun tesirleri "sözde" değil öz'dedir, gerçektedir. Bilim ve ahlak felsefesinde, etkileri devam etmektedir.

Zorunsuzluğu (Ben buna olumsuluk -olumsu- pembemsi gibi- kelimesini teklif ediyorum) ve onun doktrinini çeşitli yönlerden eleştirebilirsiniz. Bu da şimdiye kadar yapılageldi. Fakat bu doktrinin bütününü reddetmek mümkün değildir. Olaylar, varlıklar

olumsu (contingent) olmasa, onun yerine katı ve mutlak bir zorunluluk hâkim olurdu ki, bunu ancak A.Kaygı savunabilir.

5) Sayın Kaygı, Boutroux "üstün müdahaleciliğe inanıyor" diye onunla alay etmeye ve onu küçük düşürmeye çalışıyor. Kendi bileceği iş. Yalnız bu durumda bilginin ve varlığın temeline Tanrı (hem her an müdahale eden hem yaratan)nın varlığını ve bilgisinin yanılmazlığını alan Descartes'ı felsefeden tardetmesi lâzımdır. Bunun gibi Hristiyan vahyini kabul eden "Hristiyanlığın Aklîliği" kitabını yazan, "Tabiat Kanunları üzerine denemeler" kitabında "Tabiat kanunu ilahî iradenin bir buyruğudur", "Tabiat kanunu yoksa, ahlâk da, hata da, suç da, ceza da olamaz" diyen J.Locke'u; "İmana yer açmak için bilgiyi bir kenara bıraktım" diyen Kant'ı ve diğer pek çok filozofu, hatta temele transandantal varlığı alan K.Jaspers (öl:1969)i de kapı dışarı etmesi gerekecektir.

Kaldı ki Boutroux, diğerleri gibi bilginin temeline "üstün müdahaleci"yi almıyor. Bu "üstün müdahaleci"nin müdahalesi epistemolojik değil, ontolojiktir. O da Descartes'daki gibi her zaman değil. Bir potansiyel güç varlığa gelip gelmemekte tereddüt ederse, veya varlığa gelmek istediği halde gelemiyorsa, o zaman bu müdahale vaki olur. Yoksa Kaygı'nın dediği ve anladığı gibi değil. Yine eleştiri ile alayı karıştırmamak gerekir. Alay etmek, yakışık almayan ve bilimselliğe uymayan bir davranıştır.

6) Boutroux'nun temel tezlerinden birisi, tabiat bilimlerinin ve kanunlarının zorunlu ve zorlayıcı olamıyacağı, dolayısıyla 19. asırda katı deterministlerin, evrensel mekanizmi benimseyenlerin pozitivist ve siyantistlerin yaptığı gibi, ahlâk, sanat ve din alanını yani değerler alanını bilimlerin tanzim edemeyeceğini söylemesidir. O, bunun mücadelesini yapmış, fikri de büyük alâka görmüştür. Çünkü değerler alanında deneysel metodun yakalamayacağı pek çok hadise vardır.

Sayın Kaygı, bu fikirlere karşı çıkarken farkında olmadan Boutroux'nun tezlerini zaman zaman benimseyip müdafaa etmiştir. Şimdi onun daha önce yazdığı bir yazıdan şu cümleleri nakledelim. Mukayeseyi sizler yaparsınız: "Sanatta izmler üzerine" başlıklı bir yazıda şöyle diyor: "Sanırım sanattaki herşeyi kurallaştırmaların (bilimlerdeki yasalara özenmenin) 19. Yüzyıl batı burjuvazisinin bir görüşü olan pozitivizm ve ondan kaynaklanan "bilimcilik" yatmaktadır. Bilimi baş değer olarak gören o anlayış, bilime baş değer demekle, bilim için her şeyi mubah kılmakla nereye vardı? Bilim sanata nasıl ölçü olabilir? (*Yaba*-Öykü Dergisi, Mart-Nisan 1986, Sayı:11 15-16)

Demek ki Boutroux'nun bazı tezleri, T.Mengüşoğlu'ndan dolaşarak da olsa Sayın Kaygı'nın zihnine kadar girmiş, yer etmiş, düşüncesine tesir etmiş, oradan kalemin ucuna gelerek dergiye girmiş. Ne güzel!... Şu halde "olumsu" tezleri günlük hayatta bile herkesin her zaman karşılaşabileceği ve yaşatabileceği tezler. Karşı çıkarken ihtiyatlı davranmak gerek. Bu bilimselliğin asgarî şartıdır. Bir sistemin külliyen yanlış olamayacağını unutmamalıdır. Bu da başka bir "İNTAK-I HAK" (Hakkın konuşturulması)dır. Bu da Hakikatın başka bir intikamıdır.

7) Sayın Kaygı zorunluluk ile determinizm arasındaki farkı anlayamamıştır. Boutroux, bu iki kavramı farklı şekillerde tarif etmektedir. Zorunluluk hakkında alınan cümle-

de determinizmi tanımlaması, şu yönden farklıdır: İlki hiç bir şekilde değişmemeyi ifade ettiği halde ikincisi değişmeyi ifade eder. Çünkü O, "Bir olayın bütün varoluş biçimleriyle birlikte olduğu gibi konmuş olmasını meydana getiren şartların bütününü ifade eder. Bu değişmeyi, fizik zorunluluklardan kurtulduğu zaman kendisi de yapabilecektir. Hürriyet düşünen varlık alanında insanın iradesiyle gerçekleşecektir. Yoksa Sayın Kaygı'nın zorlayarak çekmeye çalıştığı gibi siyasî mânâda bir hürriyet anlayışı ile Boutroux meşgul olmamıştır.

A.Kaygı'nın anladığı tarzda katı ve evrensel determinizm nedensellik fikri geçen asırda kalmıştır. Determinizmi savunan tanınmış fizikçi Louis de Broglie bile "Determinizm duvarında Planck sabitesi kadar bir çatlak meydana geldi" demiştir. Yani determinizm yıkılmadı, ama yumuşadı ve mevzii yahut lokal bir durumda kaldı. Sayın Kaygı katı determinizmi, zorunluluğu ve nedenselliği savunurken hürriyete nasıl kapı açıyor, belli değil.

Bu vesile ile şunu tekrar edeyim:

Sayın Kaygı, başta ifade ettiğim gibi, kitapları metinleri kendi istediği şekilde "okumakta"dır. Bu sebeple cümleleri ve kavramları bağlamından (siyak ve sibakından) çıkartmakta, onları istediği yöne çekmektedir. Eğer gerekiyorsa bu cümlelere ustaca kelimeler eklemekte ve çıkartmaktadır. Bunun pek çok örneği yazısında mevcuttur.

Meselâ 265. sayfada "Bu doktrinde mucize imkânsız denemez. Zira imkânsız bizim imkânlarımızı aşan şey demektir. Eğer fiil var da amaçlarımız onu yakalayamıyorsa onun inkarı mümkün değildir. Bu bakımdan Tanrı, düzenin biricik prensibi ve sahibi olmaktadır. Çünkü üstün birlik onda gerçekleşmektedir." ifadesi var.

Buradaki "... Tanrı, düzenin biricik prensibi ve sahibi olmaktadır" cümlesi, öncesi ve sonrası ile değerlendirilmesi gerekirken, bu cümlenin sonundaki "olmaktadır" kelimesi "olsun" şekline dönüştürülüp buna 234. sayfadan veya daha başka bir yerden istediğiniz bir cümle veya kelime monte ettiniz mi, yahut istediğiniz yerden cümleyi kestiniz mi, ortaya bambaşka bir manâ çıkmaktadır.

Bu ustaca açıkgözlük ilmî anlayışın neresinde yer alır? Bu oyuna ne ad verilir? Kararı siz verin, adını da siz koyun.

8) Kısaca bir de "iftira" meselesine temas edelim: Yazının aslında bu kelime "çamur atma" şeklinde idi ki, bu kelimeyi değiştirdiğine göre kendisinde terakki var. Tebrik ederim; kahvehane ağzı kullanmaktan kendisini kurtarabilmiştir!

"Büyük filozofların düşüncesini alıp bozarak yeniden üreten" demek mi "iftira atmak"tır, yoksa 'T. Mengüşoğlu'nun 'Felsefeye Giriş' adlı eserinde de bir takım fikirlerinin dolaylı yoldan da olsa Boutroux'dan geldiğini göstermek mümkündür" demek mi "iftira" atmaktır? Yine karar siz okuyucularındır.

Bu konu uzadığı için siz okuyucuların sabrını suistimal etmek istemiyorum. Çünkü üzerinde konuşulacak konular uzadıkça uzar.

Yalnız Boutroux kendi kaynaklarını, kimden ne aldığını belirtmiştir, ben de bunları kitaba aldım. Boutroux'da dinî görüş, bir çok filozoftan daha azdır. O esas olarak şunu

düşünmüştür: Tabiat kanunları evrime elverişli mi, değil mi? Alem sürekli değişirken, kanunlar, yani evrime vücut veren kurallar bu değişimin dışında kalan kurallar olabilir mi? Buradan tabiat kanunlarının çok az da olsa evrime uğrayabilecekleri kanaatine ulaşır. Tabiattaki değişmelerin yavaş ve gizli sonuçlarının daha çarpıcı olduğunu söylemesi de bundandır. Karlı dağda bir kuşun gagasından düşen taneyi kimse görmediği halde ondan doğan çığ, herkesin görebileceği, bir benzetmedir. Fakat A.Kaygı bu kadar açık bir şeyi bile çarpıtabilmektedir.

Aslında sayın Kaygı, iyi bir senaryocu olduğu için herkesi aynı potaya koyabilmektedir. Yazısının sonundaki teolojik ve ideolojik (!) cümleleri, yani dua cümleleri, böyle felsefi olması gereken bir yazıda yer almaması icabederdi. Bence o cümlelerle Kaygı'nın şuuraltı dışa vurmuş, imam-hatip okulunda öğrendiği şeylerin bazıları baskın çıkmış ve kendisinden intikam almıştır. O, kendisini ve ekibini tasvir etmiştir. Evham tersine dönmüştür.

Sevgili *Felsefe Tartışmaları* okuyucuları!

Sizlerden ricam, A.Kaygı'yı bir daha okuyunuz, benim açıklamalarımı bir daha okumayabilirsiniz; ama fırsat bulursanız, "Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini" adlı kitabı dikkatlice okuyunuz ve kararı kendiniz veriniz.

Ama, Abdullah Kaygı'yı sevmeyi unutmayınız ve bunu belli ediniz. Belki o zaman kinini, nefretini, hislerini yenebilir. Kölesi olduğu dogmatizmden sıyrılıp daha serbest düşünebilir.

Emile Boutroux büyük filozof mu, küçük filozof mu, veya kaçıncı sınıf filozof, onu da düşünmeyiniz. Nasıl ki Boutroux ölümünden 71 sene sonra kendisini çok iyi anladığını zanneden bir muhalifine, fikirlerini bu şiddetli muhalefetin içinde itiraf ettirmiştir. Dâvâ da bitmiştir. A.Kaygı'nın arkasındaki gücün taciz atışları devam edebilir. Ben Kaygı'ya bir atasözünü hatırlatırım: "İnsana dayanma ölür, duvara dayanma yıkılır."

(1993). "Yarışma." Felsefe Tartışmaları (13. Kitap): 127

YARIŞMA

1- Dergimizce "Zihin ve Bilgi Felsefesi" konulu bir yarışma düzenlenmiştir.

2- Yarışmaya katılacak yazıların daha önce yayımlanmamış olması gerekir. Jürinin daha önce yayımlanmış herhangi bir yazıyla aşırı benzerlik içinde bulacağı yazılar yarışma dışında bırakılır.

3- Yazılar kâğıdın bir yüzüne ve çift aralıklı olarak yazılmış olmalı ve üçer nüsha olarak, en geç 30 Eylül 1993 tarihinde elimize geçecek biçimde "Vehbi Hacıkadiroğlu - Panorama Oteli - ALANYA" adresine taahhütlü olarak gönderilmelidir. Postadaki gecikmeler kabul edilmez.

4- Yarışma sonuçları 1993 yılı aralık ayının sonundan önce saptanacak ve durum hem kazananlara bildirilecek hem de derginin ilk çıkacak sayısında açıklanacaktır.

5- Kazanan yazı dergide yayımlanacak ve yazarına 6.000.000 (altı milyon) TL. ödül verilecektir. Kazananın dışında dergide yayımlanması uygun görülecek yazılardan her birinin yazarına da 250.000 (iki yüz elli bin) TL. ödenecektir.

6- Jüri üyeleri : İstanbul Üniversitesinden Prof. Dr. Önay Sözer ve Doç. Dr. Betül Çotuksöken, Boğaziçi Üniversitesinden Prof. Dr. Arda Denkel, Çukurova Üniversitesinden Doç. Dr. Uluğ Nutku ve Felsefe Tartışmaları yayın danışmanlarından Erkut Sezgin'dir.