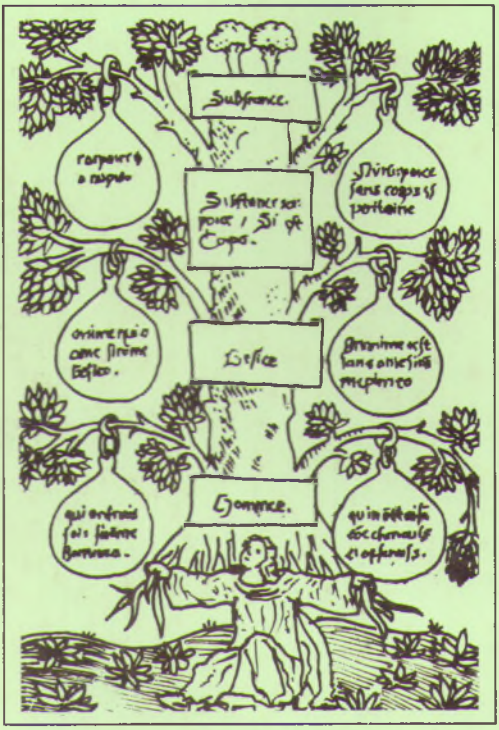
FELSEFE TARTIŞMALARI

15. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

15 KİTAP

FELSEFE TARTIŞMALARI

15. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
15. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

Dizgi: Girişim Dizgi

Baskı:
Kent Basımevi
İstanbul, Ocak 1994

İÇİNDEKİLER

Macit Gökberk İçin / ***Taylan Altuğ*** 7
Bilim Felsefesine Toplu Bir bakış / ***Cemal Yıldırım*** 9
Schelling'in Eylem Felsefesi / ***Ömer Naci Soykan*** 25
Açıklığa Doğru / ***Erkut Sezgin*** 42
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: İmmanuel
Kant /***Prof. Dr. Konrad Cramer,*** *çev: Ahmet Aslan* 54
Felsefe ve Sınırlar / ***Yaman Örs*** 63
Analitik Yargılar ve A priori Yargılar / ***Vehbi Hacıkadiroğlu*** 72
Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi / ***Ernst Cassirer,***
çev: Doğan Özlem 85
Marksist Felsefe Kuruyup Gidiyor mu? / ***Erdinç Sayan*** 103
Platon'da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından "İdealar" / ***Sevgi İyi*** 106
Wilhelm Dithey'da Tinbilimleri kavramı / ***Ali Irgat*** 112
Aristoteles Kaynakçası / ***Betül Çotuksöken - O. Faruk Akyol*** 118

Altuğ, Taylan (1994). "Macit Gökberk İçin." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 7-8.

MACİT GÖKBERK İÇİN

Taylan Altuğ

Türkiye'de felsefe kültür dünyasına bir bakıma Macit Gökberk'in *Felsefe Tarihi* kitabı ile kök salmıştır denebilir. 1960'lı yılları düşünüyorum da; o dönemde felsefeye yönelik her ilk ilgi doyumunu Bilgi Yayınları'nın adeta estetik bir özenle dizip bastığı o güzel kitabın sayfalarında arardı. Böylelikle felsefenin ilk defa hatırı sayılır ölçüde felsefe dışı bir bilinç ortamına açılışı gerçekleşiyordu. Bu kitabın bir başka önemli işlevi de *felsefe* sözcüğünü/kavramını demistifiye edebileceğimiz temelleri sağlamış olmasıdır. Felsefe kavramlarının Macit Beyin Türkçesinde kazandığı çarpıcı apaçıklıktan güç alan bu felsefe tarihi metni, gerçek anlamda felsefe olan ile felsefe olmayan arasındaki ayrımı çizebileceğimiz ya da en azından bu ayrımın farkına varabileceğimiz tutamakları veriyordu. (O dönemde felsefe denildiğinde genelde felsefe olmayan biçimiyle Marksizm anlaşılıyordu.) Bu kitap bana göre, Türk dilinde felsefenin yeniden üretilebilirliğinin imkanlarını gösteren bir *nişane*'dir.

Uzmanca kotarılmış bu kitabın felsefe dışı çevrede gerçekleştirdiği entellektüalize edici etki, Macit Beyin bir felsefe öncüsü olarak kuşandığı değerlerle yakından ilişkilidir. O, *logos*'un ateşinden bir felsefecinin alması gereken payı fazlasıyla almıştır. Nitekim o daima bir yanıyla **aklı,** öte yanıyla da **dil bilincini** felsefi etkinliklerinin temeline koymuş ve bunların birlik noktasından dünyaya bakmıştır ve hep hem akıl, hem de söz olan *logos*'un içinden konuşmuştur.

Önce akıl uğrağını ele alalım. Macit Bey açısından aklın en önemli tarihsel nesnelleşmesi **Aydınlanma**'dır. Kendisini vesayet altına sokmuş olan insanın bu vesayete son verdiği çağ olan Aydınlanma, insan hayatına anlam veren ilkeyi öte dünyadan çekip almış ve insana ait olanı insana geri vermiştir. "Aydınlanma insanın yolunu kendi aklıyla aydınlatması, kültürünü aklın ürünü olan bilgilerle kurup geliştirmesi demektir." Bir akıl varlığı olarak insan şimdi kendisini ağırlık merkezi kendisinde olan bir varlık olarak anlamaktadır. O artık kendi aklının yargıçlığından başka hiçbir yargı kurulu tanımayan, kendi yasasını kendisi koyan **özerk** bir varlıktır. Macit Bey Aydınlanmayı "insanın düşünme ve değerlendirmede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup **kendi aklı, kendi görgüleri** ile hayatını aydınlatmaya girişmesi" şeklinde tanımlar ve bu yönde Kant'ın "aklını kendin kullanmak cesaretini göster" şiarına bağlanır. Onun Aydınlanmacı kimliğinde insana ve insanın özgürlüğüne olan sınırsız **açıklığını** görürüz. Hiçbir zaman dogmatik olmamış, eleştirel düşünüşlü aydın kimliğidir bu.

Aydınlanmacı pratiğin ön dayanakları **insana inanma** ve **ilerleme** düşünceleridir. Zaten Aydınlanma, akılcı kültür de geleceği biçimlendirecek bilinçlenmeden

başka birşey değildir. Daha iyi bir gelecek istemek ve onun için davranmak da bir ahlak ödevidir. Bu da özgürlükten çıkan bir sonuçtur. Çünkü insan bu dünyada ödev ve yükümlülükleriyle tek başına, kendisinden başka hiçbir güce dayanmayan bir varlık olmakla özgürdür.

Macit Beyin gözünde Aydınlanma, yeni Türkiye'nin biçimlendirilmesinde kendisinden hareket edilecek en son, en yüksek ilkedir. Öyle ki o, Atatürkçülük dediğimiz düşüncelerin toplamının Aydınlanma felsefesinden başka birşey olmadığı kanısındadır. İşte Macit Beye göre ancak bu ilke doğrultusunda Türkiye, giderek bütün insanlığın malı olmak yolundaki Batı uygarlığı içindeki, endüstri uygarlığı ya da en uygun terimiyle **kent uygarlığı** içindeki yerini alabilir. Batı dünyasına açık birTürkiye, insanlığın çağdaş ve evrensel değerlerine dönük bir Türkiye imgesi, "dünya"dan "insanın dünyası"nı anlayan bu kültür adamının iyimser evrenselciliğini yansıtmaktadır.

Dil bilinci uğrağına gelince; bu yönde hemen gözlemlenen olgu, Macit Beyin, gerek felsefe-içi, gerek felsefe-dışı, dil sorununu her yerde ve her zaman öne çıkarması olmuştur. Dil-kültür bağıntısını temele koyan bu bilinç, Batı kültürünün bir ürünü olan felsefenin ve felsefi düşünmenin Türk dilinde yeniden üretilebilmesinin yolunu açmak şeklinde pratiğe dökülmüş; giderek, yeni bir kültür çevresine (Batı) katılma sürecinde Türkçenin kendisine yeni bir biçim kazandırma çabasına doğru genişlemiştir.

Şimdi bu dil bilincinin gerisindeki teorik önermeleri kısaca tanıtalım. Felsefenin ve kültürün yaratım ortamıdır dil. Macit Bey, dili kültürün bir görünüş biçimi olarak belirler. Kültür de zaten bir anlamlar sistemi, bir anlamlar dokusudur. Kültürün bir biçimi olmakla dil, bizim şekillendirdiğimiz bir şey değil; tam tersine bizi şekillendiren bir şeydir. Dil kendisini benimseyene, önceden biçimlendirilmiş bir düşünme biçimi sunar; bizden önce bizim için başarılmış bir düşünme dilde içkindir. Bu yüzden dili ne kadar derinliğine kavrar ve ona ne kadar egemen olursak; dilin üzerimizdeki egemenliği o kadar artar. İnsan dilin ruhu ile ne kadar kaynaşmışsa; onu yaratıcı biçimde kımıldatma gücü de kendisinde o kadar artmış olur. Her dilin kendine özgü bir dünya görüşü vardır. Ulusun özel ruh ve yaşama üslûbu dilde tinsel bir biçim kazanır. Dil durağan bir yapı değildir, biçimi olduğu kültürün bütünü gibi; o da, geçmişten gelerek bugün üzerinden geleceğe **sokulan** bir oluştur.

İşte dil, bu yapısal özellikleriyle, farklı bir kültür çevresine, bu çevreyi **kendinin kılmak** suretiyle, girmenin biricik **eyleyicisi**dir. Macit Beyin belirttiği gibi, Avrupa kültür çevresine katılmak, bu çevrenin "kültür değerleri sistemini ve bu sistemi taşıyan bir kültür tutumunu, bir kültür bilincini" kazanmakla mümkündür. Bunun yolu ise yaratıcı, şekil verici bir ulusal dilden geçer. Türkçenin bundan önceki birkaç yüzyılda yürümüş olduğu yoldan ayrılma yönündeki *büyük kalkışım*'ının nedeni budur. Türkçe **anadiline** dönerek değişmek suretiyle, **yeni kültür**ün özümsenmesindeki yaratıcı eyleyen rolünü üstlenebilir.

Macit Bey Osmanlıca ile felsefe yapılamayacağını düşünüyordu. O, dilimizi, doğrudan doğruya yaşayıp anladığımız değerlerden kurmaktan yanaydı.Türk dilinin üretken değişimine olan inancını şöyle belirtiyor: "Türk dili gerçek düşünceye, açık-seçikliğe daha çabuk ulaştırıyor. Türkiye'de felsefenin gelişmesinde dilde özleşmenin son derece belirleyici bir işlevi olmuştur. Dilimizin mantıksal özellikleri, kavramlar Türkçeleştirildikten sonra daha iyi ortaya çıkıyor."

Macit Bey "değişen dünya, değişen dil" bağıntısını boşuna mı kurmuştu?

Yıldırım, Cemal (1994). "Bilim Felsefesine Toplu Bir Bakış." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 9-24.

BİLİM FELSEFESİNE TOPLU BİR BAKIŞ

Cemal Yıldırım

Felsefe ile bilim son üçyüz yıl boyunca giderek değişik kimliklerle belirginlik kazanan, ama görünürdeki tüm ayrılıklarına karşın birbiriyle etkileşim içinde kalan iki düşünme türüdür. Kökenlerinde ikisi de dünyada olup bitenleri açıklama, insanın evren içindeki yerine anlam verme gereksiniminden doğmuştur. 17. yüzyıla gelinceye dek felsefenin ana dalı metafizik "üstün bilim" ayrıcalığına sahipti. Antik Grek filozoflarının öğretileri çoğunluk bilim ile felsefenin iç içeliğini sergileyen örneklerdir. Ortaçağ skolastik geleneğinde de Aristoteles felsefesi yetkin bilim konumundadır. Felsefe ile bilimin birbirinden uzaklaşma süreci Francis Bacon ile Galileo'nun skolastik düşünceye karşı çıkmalarıyla başlar. 19. yüzyılda Hegel idealizminin akademik çevrelerde kurduğu egemenliğin etkisiyle doruğuna ulaşan bu süreçte felsefe ile bilim birbirinden uzaklaşmakla kalmaz, birbirine yabancılaşır; dahası, yer yer birbirine ters düşen iki kampa dönüşür. Öyle ki, artık sıradan bilim adamının gözünde felsefe sonu gelmez bir gevezelik, sıradan felsefecinin gözünde bilim ayrıntılara gömülmüş, temel sorunlara kapalı teknik bir uğraş olmanın ötesinde bir anlam taşımıyordu. Bu yabancılaşmanın, üstün bilim olma savını içeren klasik metafiziğin saygınlığını yitirmesine karşın, henüz tümüyle durduğu söylenemez. Bugün iki düşün alanı arasında "görecel" diyebileceğimiz bir yakınlaşma, olumlu bir etkileşim gözlemleniyorsa, bunu büyük ölçüde yüzyılımızda boy veren analitik felsefeye, özellikle onun bir kolu olarak gelişen bilim felsefesine borçluyuz.

Bilim Felsefesinin Kimliği

Bir ilk belirleme olarak bilim felsefesini "bilim" dediğimiz etkinliğin amaç, yöntem ve kavramsal yapısını mantıksal çözümlemeyle belirleme, ayırıcı özelliklerini ortaya koyma girişimi olarak niteleyebiliriz. Daha kısa bir deyişle, bilim felsefesi bilimi anlamaya, açıklamaya yönelik bir çalışmadır. Ne var ki, bilimi inceleme konusu alan bilim tarihi, kozmoloji, sosyoloji gibi çalışmalar da vardır. Bilim felsefesini, kendine özgü yaklaşımına açıklık getirmek bakımından bu tür çalışmalarla karşılaştırma yoluna gidebiliriz.

Bir anlayışa göre bilim felsefesinin başta gelen işlevi bize evrenin kökeni, asal niteliği ve amacı üzerinde bilimsel verilere dayanan kapsamlı, tutarlı ve inandırıcı bir görüş oluşturmak, insanın doğa içindeki konumuna anlam getirmektir. Bilim felsefesini metafizik spekülasyonla karıştıran bu anlayış 19. yüzyıl pozitivizminin bir

ürünüdür; günümüzde izlerine rastlamakla birlikte etkili olmaktan çıkmıştır. Felsefe tarihine baktığımızda bilimsellik savı taşıyan pek çok metafiziksel dizgeye tanık olmaktayız. Ancak çağdaş anlamda bunların hiçbirine "bilim felsefesi" diyemeyiz. Örneğin, "diyalektik" denen bir ilkeyi ruhsal ya da nesnel tüm süreçlerin asal özelliği sayan Hegel ve Marx'ın öğretisiyle, canlıların evrimini "yaşam atılımı" (élan vital) denen gizemli bir güçle açıklayan Bergson felsefesi; evreni canlı varlık imgesiyle "organizmik" sayan, bireysel nesnelere bağımsızlık tanımayan, evrendeki her nesnenin tüm diğer nesnelerle yer aldığı doku içinde ancak anlaşılabileceğini vurgulayan Whitehead felsefesi bu türden metafizik görüşlerin çarpıcı örnekleridir. Oysa mantıksal çözümlemeye ağırlık veren bilim felsefesi öyle bütüncül spekülasyonlara uzak durmaktadır.

Öte yandan denebilir ki, bilimin köken ve gelişimini inceleyen bilim tarihi, bilimin kimliğine ilişkin istediğimiz bilgileri bize sağlayabilir; öyleyse, ayrıca bilim felsefesine ne gerek vardır? Bilim tarihinin, bilimin zaman içindeki oluşumuna ilişkin bize pek çok şey öğrettiği doğrudur, ancak felsefe açısından sorun bilgiyle bitmiyor. Felsefe açısından sorun "bilim" denen etkinliğin mantıksal çözümleme gerektiren anlam, yöntem ve kavramsal yapısıdır. Bilim tarihi ise bilimin gelişim sürecinde olup bitenleri betimleme, yorumlama ve bir ölçüde de eleştirel değerlendirmeyle sınırlıdır. Kuşkusuz, bu demek değildir ki, iki disiplin arasında karşılıklı bağımlılıktan söz edilemez. Tam tersine, bilim felsefecilerinin eldeki sorunlara çözüm arayışında çoğu kez bilim tarihine başvurdukları bilinmektedir. Aynı şekilde, daha doyurucu yorum ve eleştirel değerlendirme bakımından bilim tarihçisi için de bilim felsefesinin tutacağı ışığın değeri kolayca yadsınamaz.

Karışıklığa yol açan bir başka yaklaşım da bilim felsefesine bir tür bilim psikolojisi veya bilim sosyolojisi gözüyle bakmaktır. Oysa bu sonuncu çalışmalar, henüz yeterince gelişmemiş de olsa, bilimsel niteliktedir; bilimi bir olgu, kültürel bir etkinlik olarak açıklamaya yönelik çalışmalardır. Yöntemleri mantıksal çözümleme değil, olgusal ilişkileri açıklayıcı hipotezler oluşturmak, gözlem verilerine giderek yoklamaktır. Yanıt aradıkları sorunlar kavramsal olmaktan çok olgusal niteliktedir. Örneğin bilimsel buluş nasıl bir süreçtir? Araştırmacıyı buluşa götüren ruhsal ve sosyal etkenler belirlenebilir mi? Bilimsel gelişmeyi olumlu ya da olumsuz yönde etkileyen kültürel, ekonomik, siyasal koşullar nelerdir? Bilim felsefesi kuşkusuz bu çalışmaların da sonuçlarından yararlanabilir. Ne var ki, bilim felsefesinin bilime yaklaşımı değişiktir: amacı bilime ilişkin bilgi üretmek değil, bilimsel düşünme ve araştırma yöntemini kavramsal düzeyde açıklığa kavuşturmaktır; yöntemi, baştan beri vurguladığımız gibi, mantıksal çözümlemedir. Bilim felsefesine bilimsel bir çalışma değil, bilimi anlamaya yönelik bilim-ötesi bir çalışma gözüyle bakabiliriz.

Genel çizgilerle verdiğimiz bu tanımlamaya daha somut bir içerik kazandırmak için bilim felsefesinde işlenen konulara değinmekte yarar görmekteyiz. Bunların başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz:

(1) Bilimin amacı; sağduyu-bilim ilişkisi; güvenilir bilgi arayışı.

(2) Bilim ile "formel bilim" denen matematik arasındaki temel ayırım; olgusal doğruluk ile mantıksal doğruluk kavramları; matematiğin bilimdeki yeri ve önemi; doğrulama ile ispatlama ayırımı, vb.

(3) Bilimde gözlem (ya da deney) verileriyle hipotez (ya da kuram) ilişkisi; kuram-gözlem bağımlılığı; hipotez ya da kuramın olgusal yoklanması.

(4) Betimleme-açıklama. Bilimde betimleme ile açıklama farklı işlemler midir ? Bilim betimleme ile yetinebilir mi? Açıklama kaçınılmazsa, mantıksal yapısı ve geçerlik ölçütleri nedir? Açıklama ile öndeyi ilişkisi simetrik midir?

(5) Bilimsel araştırmanın yöntemi; bilimde indüksiyon ile dedüksiyonun yeri; hipotetik-dedüktif, retrodüktif ve yaratıcı düşünme biçimleri.

(6) Bilimsel kuram, yasa ve kavramlar: kuramın yapı ve işlevi; yasal ilişkiler; gözlemsel ve kuramsal kavramlar; paradigma bağımlılığı ve devrimsel atılım.

(7) Bilimsel devrimlerin uzay, zaman ve nedensellik gibi temel kavramlar üzerindeki etkisi.

(8) Bilimsellik ölçütleri: Bilim ile "sözde-bilim" denen teoloji, astroloji, para-psikoloji gibi etkinlikler arasındaki ayırım.

(9) Bilimin nesnellik, ussallık, eleştiri ve tartışmaya açıklık özellikleri.

(10) Bilimin sınırları: Bilim ile din, ideoloji, sanat, ahlâk vb. kültürel etkinlikler arasındaki ilişki; bilimsel önermelerle değer yargıları arasındaki fark.

Bu listenin, bilim felsefesinin geniş ilgi alanını tümüyle kapsadığı söylenemez kuşkusuz. Okuyucu isterse daha ayrıntılı belirlemeler için kimi standard kaynaklara başvurabilir.[1]

Bilim Felsefesinin Gelişim Süreci

Filozoflar, felsefenin başlangıç döneminden günümüze değin, bilimin anlam, yöntem ve sonuçlarıyla ilgilenmekten geri kalmamışlardır. Bu türden kavramsal sorunların daha Antik Grek döneminde geniş tartışma konusu olduğu bilinmektedir. Gerçi bilim felsefesinin akademik bir disiplin olarak ortaya çıkışı oldukça yenidir. Dahası, disiplinin henüz yeterince belirginlik kazandığı da kolayca söylenemez. Felsefeciler arasında olduğu gibi, felsefeyle az çok ilgilenen bilim adamları arasında da değişik yaklaşım ve yorumları yansıtan tartışmalar vardır. Bu nedenle bilim felsefesinin bugün ulaştığı düzeydeki kimliğini daha iyi belirlemek, tartışılan sorunların önemini anlamak bakımından, tarihsel gelişimine kısa bir bakışın da yararlı olacağını sanıyoruz.

Bilime felsefe açısından "sistemli" diyebileceğimiz ilk yaklaşımı Aristoteles'in ortaya koyduğu söylenebilir. Ona göre bilim doğruyu bulma etkinliğiydi: gözlemden genele açılan, genelden yine gözleme dönen, indüktif-dedüktif çıkarım yöntemlerini içeren bir süreç. Aristoteles, olgu ve nesnelere ilişkin bilgileri bilimsel açıklamaların çıkış noktası sayıyordu. Gözlemsel bilgilerden indüksiyonla ulaşılan açıklayıcı ilkelerin bizi dedüksiyonla yeni olgu ve ilişkilere götürdüğü kanısındaydı. Doğayı, ona göre, ancak bu yoldan anlayabilir, başlangıçta bize kapalı kalan olaylara ilişkin sağlam bilgi edinebilirdik.

Aristoteles'in bu görüşünün, şimdi hipotetik-dedüktif diye bilinen yöntem anlayışını andırdığı söylenebilir, belki; ama durum o denli basit değildir. Bir kez, Aristoteles'in bilim anlayışı "ereksel" metafiziğinin etkisindeydi. Sonra, açıklayıcı ilkelere gözlem verilerinden indükisyonla ulaşıldığı savı bir yanılgıydı. Üstelik gözleme verdiği tüm öneme karşın, onun da yetkin bilim modeli ilk örneğini geometride buldu-

ğumuz aksiyomatik sistemdi. Pek çok çağdaşı gibi ona göre de, bilim ileri düzeyinde önermeleri mantıksal bağıntılar içinde düzenlenmiş dedüktif bir sistem olmalıydı. Öyle ki, tüm bilimler için geçerli olan özdeşlik, çelişmezlik vb. temel mantıksal ilkeler sistemin en üst düzeyinde; araştırma alanına özgü genellemeler ise, temel mantıksal ilkelerle alt düzeydeki gözlemsel önermeler arasında yer alacaktı. (Örneğin, Aristoteles fiziğe ait saydığı a) Tüm devinim ya doğal ya da hoyrattır; b) Doğal devinimler doğal bir yere yöneliktir; c) hoyrat devinim bir ara gücün etkisiyle oluşur, uzaktan etki olanaksızdır; d) Doğada boşluk olamaz... gibi genellemeleri deneyim veya iç-kavrayışa dayanan doğruluğu söz götürmez indüktif önermelerin başlıcaları olarak sıralamıştır.)[2] Buna göre bilimsel açıklama, açıklamaya konu olgusal genellemelerin üst-düzey indüktif genellemelerden dedüktif çıkarsaması demektir. Aristoteles ayrıca yeterli bir açıklamayı "formel", "maddesel", "etkin" ve "ereksel" diye ayırt ettiği nedensellik çeşitlerinin gereklerini karşılayan açıklama olarak niteliyordu. Onun en çok önemsediği, metafiziğinin de özünü oluşturan ereksel neden açıklama konusu olgu veya nesnenin yönelik olduğu amacı belirlemeyi içerir. "Teleolojik" denen bu açıklama yöntemini Aristoteles canlıların büyüme ve evrimine uygulamakla kalmaz, cansız nesnelerin devinimine de uygular. (Örneğin, ateş doğal yeri olan gökyüzüne, taş parçası doğal yeri olan arzın merkezine doğru devinir.)

Aristoteles'in teleolojik açıklama öğretisi, özellikle Ortaçağ skolastik yorumuyla, Galileo'ya gelinceye dek olgusal bilimlerin gelişmesini önleyen tartışılmaz bir dogma olarak kalmıştır.

Aristoteles'in yanıltıcı bir başka öğretisi de bilimsel bilgiyi doğruluğu zorunlu bilgi saymış olmasıdır; öyle ki, üst-düzey indüktif genellemelerden mantıksal olarak çıkarsanan gözlemsel önermeler, ona göre, doğruluğu yadsınamaz bilgilerdir. Ereksel neden gibi bu düşüncede bilimsel gelişmeyi olumsuz etkilemiştir. Bilime bu yaklaşımın en büyük açmazı bilim ile metafiziği bir tutması ya da ayırt etmekteki yetersizliğidir.

Klasik çağın düşünsel arayışları temelde kesin bilgiye, yetkin bilime yönelikti. Daha önce de belirttiğimiz gibi yetkin bilim, örneği geometride görülen dedüktif bir sistemdi. Bu göz alıcı örneğin etkisi dışında kalmak tarih boyunca hiçbir düşünür için kolay olmamıştır. Matematikten çok gözlemsel deneyime yönelik Aristoteles bile öyle bir sistemi öngörmekteydi. Aynı etkiden Helenistik çağın belki de en büyük bilim adamı Archimedes de kendini kurtaramamıştır. Archimedes temellerini attığı mekaniğin önermelerini, Euclides geometrisinde olduğu gibi, aksiyom, tanım ve teoremlerden oluşan dedüktif bir sistemde birleştirme çabasındaydı. "Aksiyom" diye belirlenen önermeler doğruluğu ispat gerektirmeyen, apaçık ilkelerdi. Teoremler kimi terimlerin tanımları aracılığıyla bu ilkelerden mantıksal olarak çıkarsanan doğrulardı. Örneğin, Euclides "üçgen", "açı" vb. terimlerin tanımıyla birleştirdiği postulat (aksiyom)larından bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu teoremini ispatlamıştı. Archimedes de aynı yöntemle kaldıraca ilişkin postulatlarından, farklı iki nesnenin dayanak noktasından ağırlıklarıyla ters orantılı uzaklıklarda denge kurduğu sonucunu çıkarır. Ancak, Aristoteles gibi onun da gözden kaçırdığı iki nokta sonraki tartışmalarla açıklık kazanmıştır: (1) Aksiyom (ya da postulat) olarak kabul edilen önermeler doğruysa, bu doğruluk ne apaçık ne de zorunludur; (2) Teorem olarak çıkarsanan önermeler gözlemsel olarak yanlışlanmaya açıktır.

Bilim tarihinde bu noktaların yeterince ayırdında olan ilk bilimadamı belki de Galileo olmuştur. Matematikle deneyi birleştiren Galileo bir bakıma gerçeği doğanın

matematiksel uyumunda bulan Pythagoras geleneği içindeydi. Şu sözleri o geleneği açıkça yansıtmaktadır:

> Felsefe ("bilim" demek istiyor) "evren" dediğimiz ve önümüzde açık duran bu yüce kitapta yazılıdır; ne var ki, onu anlamak için önce kitabın yazılı olduğu dili bilmek, dili oluşturan sözcükleri yorumlamayı öğrenmek gerekir. Bu sözcükler üçgen, daire ve diğer geometrik şekillerden oluşmaktadır. Öyle ki, bunları bilmeden "evren" dediğimiz kitabın tek tümcesini anlamaya olanak yoktur.[3]

Ama Galileo'nun yöntem bakımından asıl başarısı, kilisenin tüm baskı ve tehditlerine karşın Aristoteles'in bilim anlayışına, özellikle "ereksel nedensellik" öğretisine karşı çıkması, olgusal ilişkileri matematiksel denklemlerle dile getirmesidir. Aristoteles'e karşı çıkan Galileo, yöntem anlayışında, kendisini önceleyen Archimedes'ten her zaman övgüyle söz etmiştir.

Galileo'nun yanı sıra, 17. yüzyılın ilk yarısında, kilisenin temsil ettiği egemen bilim anlayışına karşı çıkan iki düşünür daha vardır: Francis Bacon ile René Descartes.

Bacon bilim felsefesindeki etkisi sürgit tartışma konusu olan bir düşünürdür. Yaşadığı dönemde bilim çevrelerinin gözünde Bacon yeni bilimsel yöntemin öncüsüydü. Aydınlık çağında Bacon'a kısır skolastik düşünceyi sarsan, bilimin gerçek yöntemi diye saydıkları indüktif-deneysel yöntemi kuran bir kahraman gözüyle bakılıyordu. Bacon'un temsil ettiği empirist gelenek daha sonra David Hume, J.S. Mill vb. filozofların getirdikleri modifikasyonlarla etkisini sürdürmüş, yüzyılımızın ilk yarısında boy veren mantıkçı pozitivizmle yeni ve daha doyurucu bir kimlik kazanmıştır. Şu kadar ki, 1930'larda Popper'ın başlattığı ve günümüze değin süren eleştiriler karşısında giderek gözden düşen mantıkçı pozitivizmle birlikte Bacon'un artık "safdil" diye bakılan indüktif yöntem anlayışı terk edilmiştir.

Bacon yöntemde reform içeren düşüncelerini *Novum Organum* adlı yapıtında ortaya koymuştu.[4] Onun yöntemde "yenilik" diye ileri sürdüğü şey neydi?

Bu soruya yanıtımız şaşırtıcı gelebilir; çünkü Bacon'un yöntem anlayışı temelde Aristoteles'in yöntem anlayışından fazla farklı değildir. O da, Aristoteles gibi, bilimin yöntemini "indüktif-dedüktif" diye nitelemekteydi. Buna göre, bilim indüksiyonla gözlemlerden genellemelere giden, dedüksiyonla genellemelerden yeni gözlemlere dönen bir süreçti. Bu süreçte Bacon indüksiyona büyük ağırlık tanımakla birlikte, indüktif genellemelerin doğrulanmasından dedüksiyonun önemli işlevini belirtmekten de geri kalmaz. Bacon'un asıl karşı çıktığı şey bu yöntemin skolastik yorumuydu. Eleştirisini özellikle şu iki noktada topluyordu: (1) Skolastik öğretide gözlemin işlevi son derece yüzeysel ve sınırlıydı. İstenen olguları açıklamaktan çok, *a priori* ilkelere gerektiğinde doğrulayıcı kanıt getirmekti. Bacon olgulara her türlü önyargı dışında, nesnel ve güvenilir gözlemle yaklaşılmasını vurguluyordu. (2) Skolastik yöntem anlayışında indüktif genellemeler gözlemsel dayanağı yetersiz, gelişigüzel oluşturulan genellemelerdi. Bunların işlevi olgusal ilişkileri gerçekten belirlemekten çok, dogma niteliğindeki üst-düzey ilkelerden dedüktif çıkarımlara araç olmaktı. Oysa, Bacon'a göre, bilimde indüktif genellemeler dışında başka tür ilkeler söz konusu olamazdı. Her alana özgü gözlem verilerini kapsayan en üst genellemelere ancak düzenli indüktif adımlarla ulaşılabilirdi; dedüksiyon bu aşamadan sonra başvurulması gereken bir araçtı. Gözlemsel içerikten yoksun birtakım *a priori* ilke-

lerden yapılan çıkarımlara bilimde yer yoktur. Bu teolojiye özgü kısır düşünme biçimidir.

Bacon klasik öğretiye iki yönden daha karşı çıkmıştır: (1) Aristoteles'e göre bilimin amacı salt bilgiydi. Bacon için bilim insanın doğa üzerinde egemenlik kurmasına elverdiği ölçüde değerliydi. (2) Bilim uygulamaya yönelik bu işlevini bireysel çabalarla değil, işbirliğine dayanan kurumsal düzenlemelerle gerçekleştirebilirdi. Oysa geleneksel tutumda bilim, Bacon'a göre,seçkinlere özgü amatörce bir uğraş olarak algılanmaktaydı.

Bacon için doğa güçleri üzerindeki egemenlik, pratik amaçlarla sınırlı kalmayan, bir tür moral gereklilikti. Bilgi çok yönlü bir güç kaynağıydı: daha rahat ve gönençli bir yaşam bilgi ve bilgiye dayanan beceriyle olanaklıydı. Ama bunun da ötesinde her yönüyle uygarca bir yaşam, ancak bilimi tüm boyutlarıyla benimsemekle olasıydı. Skolastik bilim anlayışı öyle bir yaşam özlemine yabancıydı. O anlayışta bilimin pratik uygulamalarına dayanan endüstri ve toplumsal refah söz konusu olamazdı.

Aristoteles'ten beri bilimsel yöntemin indüktif ve dedüktif düşünme biçimlerini içerdiği sürgit vurgulanmıştır. Kişisel eğilimlerine göre, kimi filozofların indüksiyona, kimilerinin de dedüksiyona büyük ağırlık verdiğini görmekteyiz. Bacon dedüksiyonu tümüyle göz ardı etmemekle birlikte indüksiyonu ön plana çıkarmıştı. Çağdaşı Descartes'ın ise dedüksiyonu önemsediğini görüyoruz.

Descartes bilimin amacını kesin doğruya ulaşmak olarak belirliyordu. Bunda ilk koşul düşüncede açık ve seçik olmaktı; bu da ancak ölçülü bir kuşkuya yer veren bir yaklaşımla olasıydı. Descartes skolastik düşünceye metafiziksel olduğu için değil, katı ve bağnaz tutumundan, dayandığı temel ilkelerin tartışılmaz mutlak doğrular olduğu inancından ötürü karşı çıkıyordu.

Descartes'ın yaklaşımı ussaldı. Bacon bilimin üst-düzey ilke ya da yasalarına gözlemden kalkan indüksiyonla ulaşılabileceği görüşünü işlerken Descartes, "ussal sezgi" dediği yetinin ürünü saydığı o ilkelerden olgusal ilişkilere dedüktif çıkarımla inildiğini vurguluyordu. Üst-düzey ilkelerin doğruluğu, matematiksel aksiyomlarda olduğu gibi, hiçbir kuşkuya yer vermeyecek ölçüde açık ve seçik olmalıydı.

Matematiği örnek alan Descartes, bilimin inceleme konusunu, nicel olarak belirlenebilen olgularla sınırlı tutuyordu. Onun için yetkin bilim, geometride gördüğümüz gibi, önermeleri mantıksal ilişkiler içinde düzenlenen dedüktif bir sistemdi. Doğal süreçlere mekanik bir yorum getiren Descartes, Aristoteles'in ereksel neden kavramını akıl dışı bir saplantı sayıyordu.

Bacon'un yöntem anlayışındaki başlıca yetersizlik bilimde kuramsal nitelikteki ilkelere de indükisyonla ulaşıldığı savıydı. Descartes'ın yöntem anlayışındaki zayıf nokta ise gözlem veya deneyin arka plana itilmesinde kendisini göstermektedir. Öyle ki, bu yaklaşımda ussal sezgi ürünü diye ileri sürülen ilkelerindoğruluğu *a priori*'dir; olgusal yoklanmaya gerek yoktur. Alt-düzey genelleme ya da hipotezler için de asıl ölçüt olgusal doğrulanma değil, üst-düzey ilkelerle tutarlılıktır. Temel ilkelerle bağdaşır olmayan hipotezler, olgusal dünya ile ne denli uyumlu bulunursa bulunsun, geçerli sayılamazdı. Bu görüş kimi modifikasyonlarla Leibniz, Spinoza ve bir ölçüde Kant'ta da kendini açığa vurmaktadır.

Ana düşüncelerine değindiğimiz iki gelenek (indüktif ve dedüktif yöntem anlayışları) aslında felsefe tarihinde sürgit çatışma içinde olan iki eğilimi yansıtmaktadır: gözleme yönelik empirisizm, spekülasyona yönelik usçuluk. Kant'ın eleştirel yakla-

şımında usçuluk ile empirisizmin, belli bir ölçü içinde, kaynaştırılma girişimini görmekteyiz. Ona göre bilgilerimizin içeriğini duyu verileri, biçimlerini soyut ussal kavramlar (ya da kendi deyimiyle "kategori"ler) oluşturur. Bilim algılarımızla kuramsal düşüncenin kucaklaşmasıdır.

Kant'ın öngördüğü bu kucaklaşma, ne var ki, soyut bir öneri olarak kalır, bilimsel yöntem anlayışına dönüşmez. Kuramsal düşünme ile gözlem veya deney etkinliğini içeren bilimsel yöntem anlayışı yüzyılımızın ilk yarısında boy veren "mantıkçı pozitivizm" (ya da "mantıkçı empirisizm") denen güçlü akımla belirginlik kazanır.

Pozitivizm, 19. yüzyılın ilk yarısında Fransız filozofu August Comte'un, doğruyu olgusal dünyanın ötesinde arayan metafiziğe karşı başlattığı, klasik empirisizme dayanan bir akımdır. Comte ve onu izleyenlerin gözünde gerçek bilgi yalnızca bilimsel bilgidir. Felsefenin işlevi bilgi üretmek değil, bilimin kapsam ve yöntemini belirlemek, dayandığı temel kavram, ilke ve varsayımları aydınlatmaktır. Pozitivistler insanoğlunun, gelişiminin son aşamasına bilimle ulaştığı, tüm sorunlarını ancak bilimsel yöntemle çözebileceği savındaydılar. Başlangıçta bir tür "bilimcilik" biçiminde ortaya çıkan bu akım, yüzyılımızın başlarında, özellikle "Viyana Çevresi" diye bilinen ekolün etkinliğinde "mantıkçı pozitivizm" adıyla entellektüel açıdan daha çarpıcı ve doyurucu bir kimlik kazanır. Comte'un ilkel saydığı yerleşik dine alternatif diye oluşturduğu ve "bilim hümanizm" dediği ideolojik kampanya da doğal olarak etkisini yitirir.

Bilim felsefesinin akademik bir disiplin olarak ortaya çıkmasına yol açan mantıkçı pozitivizm üç tarihsel eğilimi yansıtmaktadır: (1) Bacon, Hume ve Mill'den kaynaklanan empirisizm, (2) Galileo, Newton vb. bilim adamlarının çalışmalarında belirginlik kazanan bilimsel yöntem anlayışı (Bu anlayış daha sonra Helholtz, Mach, Poincaré, Duhem gibi düşünürlerce değişik yönlerden daha sistemli olarak işlenmiştir.), (3) Frege, Peano ve Russell'ın atılımlarıyla gelişen matematiksel mantık ve mantıksal çözümleme yöntemi. İlk iki eğilim, daha önce de belirttiğimiz gibi, temelde Aristoteles metafiziğine dayanan skolastik bilim anlayışına karşı 17. yüzyılda ortaya çıkan görüşlerdir. Russell'la yetkinlik düzeyine ulaşan matematiksel mantık 19. yüzyılın ikinci yarısına borçlu olduğumuz bir gelişmedir.[5]

Viyana Çevresinde işlenen, kısa bir süre içinde dünyanın birçok akademik çevrelerinde büyük etkinlik kazanan mantıkçı pozitivizm başlıca iki ana hedefe yönelik bir akımdır:

(1) Bilimi, bilim görüntüsü veren teoloji ve metafizik türden etkinliklerden ayırmak;

(2) Felsefeye bilimsel bir kimlik kazandırmak. Buna yönelik olarak felsefenin işlevini bilgi kuramıyla sınırlı tutmak; özellikle, bilimin yöntem, kavram ve kuramsal yapısıyla dayandığı varsayımları mantıksal çözümlemeyle açıklığa kavuşturmak.

Viyana çevresinin bu hedefler çerçevesinde ölçüt olarak önerdiği temel ilke, "doğrulanabilirlik ilkesi" diye bilinir. Buna göre bir sav ya da önerme olgusal doğrulanmaya (ya da yanlışlanmaya) elverdiği ölçüde anlamlıdır. Bilimsel önermelerin tersine metafiziksel önermeler doğrulanamaz; öyleyse metafizik en azından bilişsel anlamdan yoksun bir çalışmadır; ortaya koyduğu sonuçlar bilgi değil, bilgi görünümü altında boş savlardır. Evrenin oluşum ve amacına, gerçekliğin doğasına ilişkin metafizik önermeler için ne doğru ne de yanlış denebilir. Mantıkçı pozitivistlere gö-

re, metafizik önermeler gibi ethik ve estetik önermeler de sözde önermelerdir; nesnel olguları değil, kişisel ya da sosyal, tavır, özlem ve duygusal beklentilerimizi dile getiren tümcelerdir. Ne var ki, metafizik ve benzeri çalışmalara karşı sergilenen bu katı tutum, özellikle doğrulanabilirliğin anlamlılığın ölçütü olarak alınması çok geçmeden kimi kuşkuların uyanmasına yol açmış, sorgulanmıştır. Bir kez bu ölçüt, kuramsal kapsam ve düzeyi nedeniyle doğrulanmaya hemen elvermeyen bilimsel ilkelerin de anlamsız sayılmasını gerektirmekteydi. Sonra, bilim tarihine baktığımızda kimi metafiziksel öğretilerin bilimsel gelişmeye esin kaynağı olduğu, en azından hemen "anlamsız" diyemeyeceğimiz ipuçları sağladığı söylenebilir. Daha da önemlisi, doğrulanabilirlik ilkesinin kendisi ne türden bir önermedir? İlkeye göre anlamlı bir önerme ya olgusal doğrulanabilirliğe elvermelidir, ya da mantık ve matematikte olduğu gibi analitik (doğruluğu tanımsal) olmalıdır. Peki ne analitik, ne de olgusal olan doğrulanabilirlik ilkesini metafiziksel mi sayacağız? Üstelik, ilk bakışta gözden kaçan, "çarpıklık" diyebileceğimiz bir nokta daha var: anlamsız ya da anlamı belirsiz bir önermenin doğruluğu nasıl yoklanabilir? Döngül bir tanımlamaya düşmeksizin doğrulanabilirlik ilkesini anlamlılığın ölçütü sayamayız; çünkü, doğrulanabilirlik anlamlılığı içermektedir. Başka bir deyişle bir önermeye doğru ya da yanlış diyebilmemiz için önce o önermenin bizim için anlamlı olması gerekir.

Bu tür irdelemelerin mantıkçı pozitivistleri bir ölçüde de olsa başlangıçtaki "militan" tutumlarından uzaklaştırdığı, daha ılımlı ve esnek bir yaklaşıma yönelttiği bilinmektedir. Ne var ki, özellikle bilim felsefesinde, daha sonra ortaya çıkan birtakım etkili eleştiri ve gelişmeler karşısında, mantıkçı pozitivizmin yetersizliğinin, bir süre sürdürülen ama arkası gelmeyen "durumu kurtarma" çabalarıyla giderilemeyeceği görülür. Biz burada bu gelişmelere kısaca değinmekle yetineceğiz.

Bilim Felsefesinde Son Gelişmeler

Mantıkçı pozitivizmin anlamlılık ölçütüne daha sağlam ve doyurucu bir alternatifi bilim felsefesine yeni bir atılım getiren Karl Popper'a borçluyuz. Popper doğrulanabilirliğin bilimsel önermeleri bilimsel olmayan önermelerden ayıran ölçüt olamayacağını ileri sürer.Ona göre,bilimsel olsun ya da olmasın genelleme niteliğinde hiçbir önermenin doğruluğu kesinlikle kanıtlanamaz. Üstelik, bilimsel önermeler için olduğu gibi metafiziksel önermeler için de doğrulayıcı kanıtlar getirilebilir. Öyleyse, doğrulanabilirlik bilimselliğin ya da bilime özgü bilişsel anlamlılığın ölçütü olamaz. Kaldı ki, biraz önce de değindiğimiz gibi, pozitivistlerin yanıtlaması gereken bir soru var: anlamsız ya da anlamı belirsiz bir önermenin doğruluğu nasıl yoklanabilir?

Bu açmaza dikkat çeken Popper'ın önerdiği alternatif, "yanlışlanabilirlik" ya da genel bir deyimle "yoklanabilirlik" dediği ölçüttür; şu farkla ki, bu anlamlılığın değil, bilimselliğin ölçütüdür. Bilimsel önermelerin ayırıcı özelliği anlamlılık değil, olgusal olarak yoklanabilirliliktir. Oysa teolojik ya da metafizik türden önermeler, anlamlı da olsalar, olgusal yoklanmaya elvermez; onların ne gibi bir gözlem sonucuyla yanlışlanabileceği söylenemez. Örneğin, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir sav ne A ne de A'ya düpedüz ters düşen bir olguyla yanlışlanamaz; birbiriyle bağdaşmaz olmalarına karşın olguların ikisi de o sav için doğrulayıcı kanıt olarak gösterilebilir.

Öyleyse bilim, yerleşik anlayışın tersine, olgusal ilişkileri dile getiren açıklaycı genellemeleri doğrulama süreci değil, yanlışlanmaya açık tutma, test etme, gerektiğinde ayıklama sürecidir.

Popper, mantıkçı pozitistlerin bir ölçüde de olsa paylaştıkları geleneksel bilim

anlayışına bir başka açıdan da karşı çıkmıştır. Geleneksel anlayış, Bacon'dan günümüze dek süren bir öğretiyi, bilimin indüktif olduğu öğretisini içeriyordu. Buna göre bilim hipotez ve kuramlara ulaşmada olduğu gibi onları doğrulamada da indüksiyona dayanır. İndüksiyon bilimin ayırıcı özelliğidir; onu, yalnız sözde bilimlerden değil, mantık ve matematikten de ayıran başlıca özelliği! Oysa Popper indüksiyona, bilimin ayırıcı özelliği olma bir yana, bilimde yer tanımaz. Ona göre indüksiyon gerçek değil, bir sanıltı, hayal ürünü bir saplantıdır. Bilimde ne kuram oluşturma, ne oluşturulan kuramı yoklama indüktif süreçlerdir. Bir tür "sınama-yanılma-yanılgıyı ayıklama" süreci olan bilimin yöntemi indüktif değil, hipotetik-dedüktiftir. Başka bir deyişle, bilimde kesinlik yoktur; dayandıkları gözlemsel veriler ne denli doğrulayıcı olursa olsun tüm ilke, yasa ve genellemeler yanlışlanmaya açık hipotezlerdir. Bunların olgusal yoklanması indüktif olamaz; çünkü, bir kuram ya da hipotezin yoklanması öncelikle onun mantıksal sonuçlarının çıkarımını gerektirir. Bu ise indüksiyonla değil, dedüksiyonla sağlanabilir.

Mantıkçı pozitivistleri bilgi kuramı açısından Berkeley - Mach geleneğini sürdüren idealistler olarak da eleştiren Popper şöyle demektedir: "kuşkusuz onlar idealist olduklarını kabul etmez, kendilerini "nötr-monist" olarak nitelerler. Ama, kanımca, "nötr-monizm" idealizmin değişik bir adı olmaktan başka bir şey değildir.[6]

Popper mantıkçı empirisizmi eleştirmekle kalmamakta, onu çökerttiği sorumluluğunu da yüklenmektedir. Peki, mantıkçı pozitivizme gerçekten "çöktü" diyebilir miyiz? Popper ve onu izleyen kimi filozoflara göre "evet". Örneğin, John Passmore *Encyclopedia Philosophy*'deki yazısında, "Mantıkçı pozitivizm ölmüştür, ya da bir felsefe akımının ölebileceği kadar ölmüştür" diyerek kesin bir yargıda bulunmaktadır. Popper'in 1930'lu yıllarda başlattığı eleştirinin büyük etkisi yadsınamaz kuşkusuz; ama mantıkçı pozitivizm çökmüşse bunun tek sorumlusunun kendisi olduğu tartışılabilir. Bir kez, çöküş süreci Nazizmin etkisinde Viyana Çevresinin dağılmasıyla başlamıştır. Sonra, Popper'in mantıkçı pozitivizme kökten ve tümüyle karşı çıktığı da kolayca söylenemez. Çevrenin felsefede analitik yaklaşımını, genel eleştirel tutumunu o da paylaşmaktadır. Onun karşı çıktığı noktalar daha çok bilimsel yöntem anlayışına ilişkindir. Yukarda da değindiğimiz bu noktaları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

(1) Metafiziğin bilişsel anlamdan yoksun boş bir çaba sayılması,

(2) Doğrulanabilirlik ilkesinin bilişsel anlam ölçütü olduğu,

(3) Bilimsel yöntemin temelde indüktif düşünmeye dayandığı,

(4) Eleştirel tartışmanın nesnel bilgi arayışına değil, dilsel anlam açıklamasına yönelik tutulması. (Popper bu sonuncu tutumunda mantıkçı pozitivizmin bir tür skolastizme dönüştüğü savındadır.)

Bilim felsefesinde Popper'in "devrimsel" diyebileceğimiz atılımının yanı sıra iki önemli gelişmeden daha söz edebiliriz. Bunlardan biri N.R. Hanson'un gözlem verilerine ve bilimsel buluşun mantığına ilişkin tezleridir; diğeri son otuz yıl içinde bilim felsefesinde yeni bir oluşuma yol açan Thomas S. Kuhn'un atılımıdır.

Hanson'ın katkıları: Geleneksel empirisizmin temel varsayımı bilimin gözlemle başladığı ya da gözleme dayandığı varsayımıydı. Yaygın anlamıyla gözlem nesnel dünyada olup bitenleri duyu organlarımızla algılama demektir. Duyu verilerimiz ya da algılarımız her türlü önyargı, öznel eğilim ve beklentilerimizin etkisi dışında kaldığı ölçüde güvenilirdir; bilimsel bilginin ilk koşulu nesnel gözlemdir. Gözlem sonuçlarının kavramsal yorumu sonraki bir iştir.

Yerleşik olan bu görüş, 1950'li yılların sonlarında belirginlik kazanan yeni bir anlayışla geçerliğini yitirmiştir. Bilim felsefesinde Hanson'ın öncülüğünü yaptığı bu gelişmede ne bilimde ne de günlük yaşam etkinliklerimizde nesne ve olguları olduğu gibi algılama diye bir şey yoktur. Başka bir deyişle, bir nesne ya da oluşuma baktığımızda gözümüze çarpanla gördüğümüz şey özdeş değildir. Gördüğümüz şey beklenti, ilgi ve arayışımızın yönelik olduğu şeydir. Her gözlem belli ya da belirsiz bir koşullanma doğrultusunda bir algılamadır; gözlemcinin geçmiş deneyim, yerleşik varsayım ve bilgi birikimine bağlıdır. Hanson bu görüşünü algılamaya ilişkin aldığı çeşitli örneklerle pekiştirmektedir.[7] Biz burada Hanson'ın, bilim tarihinden seçtiği bir örneği vermekle yetineceğiz. Güneşin doğuşu diye bildiğimiz olay duyu verisi olarak her insan için her dönemde aynıdır. Oysa bu ortak veri değişik varsayım ya da kuramlara bağlı kimseler için değişik bir olaydır. Örneğin, güneşin doğuşu Ptolemi için güneşin "doğu" dediğimiz yönden yükselişi, Copernicus için ise dünyanın güneş çevresindeki yörüngesinde kendi ekseni çevresinde batıdan doğuya dönüşü demektir. Öyleyse, beklenti, varsayım ve bilgi birikiminden arınmış, salt duyu verisine dayanan gözlemden söz edilemez. Ancak bu demek değildir ki, gözlem kişisel önyargı, saplantı ve çarpıtmalara mahkûmdur. Bilimde bir soruna çözüm arayışında olgulara belli bir hipotez veya kuramın ışığında yaklaşmak normaldir. Bunu bilimsel gözleme ilişkin güvenirlik ve geçerlik ölçütlerine ters düşen önyargı ve saplantılarla karıştırmamak gerekir.

Hanson'ın bilim felsefesine bir katkısı da mantıkçı pozitivistlerin bilimsel yöntemi indirgedikleri hipotetik-dedüktif yöntemin yetersizliğini ortaya koyması, bilimde buluş sürecinin de kendine özgü bir mantığa, ya da hiç değilse, geniş anlamda "ussal" diyebileceğimiz bir çıkarım biçimine bağlı olabileceği görüşüne saygınlık kazandırmasıdır.[8] Pozitivistlere göre bilim yalnızca hipotez doğrulama aşamasında mantıksaldır. "Buluş" denen hipotez oluşturma aşamasında mantıksal çıkarım değil, tahmin, sezgi, yaratıcı imgelem, içe-doğuş türünden öznel yetiler söz konusu olabilir. Örneğin, Reichenbach bu ayırımı son derece açık bir dille belirtmektedir:

> Hipotetik-dedüktif yöntem ... filozof ve bilim adamlarınca sürgit tartışılmaktadır, ancak yöntemin mantıksal yapısı yeterince anlaşılmamıştır. Sıkıntı *bulüş bağlamı* ile *doğrulama bağlamı* dediğimiz süreçlerin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Buluş süreci mantıksal çözümlemeye elvermeyen, onun dışında kalan bir süreçtir. Yaratıcı dehanın işlevini yüklenebilecek bir "buluş makinesi" ortaya koymanın mantıksal kuralları yoktur. Bilimsel buluşları açıklama mantıkçının görevi değildir; onun yapabileceği yalnızca açıklayıcı olarak ileri sürülen bir kuramla ilişkin olduğu olguları karşılaştırmaktır. Başka bir deyişle, mantık yalnızca geçerleme ya da doğrulama bağlamı ile ilgilenir.[9]

İlginçtir: mantıkçı pozitivistlerin bu görüşünü Popper de paylaşmaktadır:

> Bir kuram oluşturmaya yönelik ilk aşama ne mantıksal çözümleme gerektirmekte, ne de öyle bir çözümlemeye elvermektedir. Kişinin yeni bir düşünceye (bu bir müzik teması, dramatik bir çatışma ya da bilimsel bir kuram olabilir) nasıl ulaştığı sorunu psikoloji için son derece ilginç bir inceleme konusu olabilir, ama bilimsel bilginin mantıksal çözümlemesi bakımından yersizdir.[10]

Popper de Richenbach gibi yeni bir düşünce, hipotez ya da kuram oluşturma sürecini mantıksal çözümleme yöntemine konu olamayacağını ısrarla vurgulayarak bi-

limsel yöntemi ileri sürülen önermeleri olgusal olarak yoklama süreciyle sınırlı tutmaktadır.

Hanson, bilim felsefesinde bir tür paradigma konumunda olan hipotetik-dedüktif öğretiyi bir yanıyla eksik, bir yanıyla da yanlış bulduğu kanısıyla eleştirir. Eksik bulur, çünkü bilimsel yöntem salt doğrulama (ya da yoklama) süreci değildir. Yanlış bulur, çünkü bilimsel düşünmeyi, açıklayıcı ilke veya genellemelerden kalkan dedüktif çıkarım diye niteleyemeyiz. Nitekim Popper'ın şu sözleri yanlışı yansıtmaktadır:

> Bilim adamı kuramcı ya da deneyci olsun, hipotez veya hipotez dizgeleri kurar, sonra bunları gözlemsel (ya da deneysel) olgulara giderek yoklar."

Ama sorulabilir: bilim adamı açıklayıcı nitelikte olan o tür önermeleri nasıl kurmaktadır? Bu soruya mantıkçı pozitivistler ile Popper'ın yanıtı basittir. Buluş öznel öğeleri içeren psikolojik bir süreçtir, bilim felsefesini ilgilendirmez!

Gerçi buluş ve doğrulama bağlamları diye yapılan ayırımın geçerliliği kolayca tartışılamaz. Yeni bir hipoteze nasıl ulaştığımız sorusuyla o hipotezin doğru olup olmadığı sorusu apayrı sorulardır. Ne var ki, bilimin yalnızca doğrulama aşamasında ussal, buluş aşamasında ise tümüyle us-dışı olduğu savı da inandırıcı olmaktan uzaktır. Araştırma sürecinin bir aşamasında ussal, bir diğer aşamasında us-dışı davranan bilim adamı çatlak bir kişilik sergilemiş olmaz mı? Hangi bağlamda olursa olsun yaklaşımlarımızı kesin bir çizgiyle öznel veya nesnel diye iki parçaya ayırabilir miyiz? Hanson değişik biçim ve nitelikte de olsa mantıksal düşünmenin bilimsel araştırmanın tüm evrelerinde yer aldığı savındadır. Kaldı ki, ona göre, mantığın belirgin bir biçimde yer aldığı doğrulama süreci kuralları belli, oldukça mekanik bir işlemdir. Oysa mantıksal niteliği belirsiz de kalsa, asıl düşünce-yoğun uğraş eldeki soruna çözüm arayışındadır. Bu anlamda kuramsal bir ilke veya hipotez arayışı öyle bir ilke veya hipotezi yoklama işleminden daha karmaşık bir süreçtir. Unutmamak gerekir ki, bilim bir doğrulama süreci olmaktan çok bir açıklama sürecidir. Açıklayıcı bir ilke bulma veya oluşturmada bilim adamının sezgi, yaratıcı imgelem yetilerinin yanı sıra ussal irdeleme gücünün yer aldığı görmezlikten gelinemez. Hanson, ne indüktif ne de dedüktif olmayan bu düşünme biçimini "retrodüktif çıkarım" diye nitelemektedir. Nedir bu retrodüktif düşünme biçimi?

Hanson, kuramsal bir ilişki veya nesnenin buluş sürecinin kendine özgü bir mantığı olabileceği görüşündedir. Bu mantık kuraları belli bir mantık değildir, kuşkusuz. Ne bilinen olguları genelleme, ne de genellemelere dayanan ispatlamadır; beklentilere ters düşen olguları açıklayıcı bir ilişkiyi ortaya koymaktır. Retrodüksiyonun hareket noktası çözüm gerektiren gözlem sonuçlarıdır, yönelik olduğu sonuç doğrulanması gereken bir hipotezdir. Hanson, retrodüktif çıkarım formunu şu üç noktanın belirlediği inancındadır:

(1) A gibi beklenmeyen bir gözlem sonucu (Bu yürürlükteki kuramla bağdaşmayan, dolayısıyla açıklama gerektiren bir olgudur);

(2) H gibi bir hipotezin doğru sayılması halinde A'nın beklenen bir olguya dönüşmesi;

(3) Öyleyse H'yi doğru saymak için elimizde bir neden var demektir.

Simgesel olarak dile getirdiğimizde çıkarım,

$$\frac{A}{\frac{H\ A}{H}}$$

formunu almaktadır. Kuşkusuz bu formun dedüksiyona özgü mantıksal geçerliğinden söz edilemez. Ama Hanson'un göstermek istediği retrodüktif çıkarımın mantıksal geçerliliği değil, geniş anlamda "ussal" diyebileceğimiz nedenli bir çıkarım olduğudur. Hanson mantıkçı pozitivistlerin buluşu tümüyle öznel bir olay sayıp psikolojiye bırakmalarına karşı çıkmakta, buluşun da doğrulama gibi bilim felsefesinin ilgi alanı içinde bir sorun olduğu tezini işlemektedir.[12]

Kuhn'la Gelen Atılım: Thomas S. Kuhn'un, 1962'de yayımlanan *The Structure of Scientific Revolutions* adlı yapıtıyla bilim felsefesi dünyasında beklenmedik yeni bir döneme kapı açtığı söylenebilir. Bu yazımızın dar çerçevesi içinde, Kuhn'un ileri sürdüğü ve son 30 yıldan bu yana yoğun tartışma konusu olan görüşlerin ayrıntılarına girmeğe olanak yoktur. Biz yalnızca çarpıcı bulduğumuz birkaç önemli noktaya değinmekle yetineceğiz.[13]

Kuhn'un işlediği ana tema bilimin gelişme ya da ilerleme sürecidir. Geleneksel anlayışta bilimin ilerlemesi yeni buluşlarla giderek büyüyen doğrusal (linear) bir birikimdi. Mantıkçı pozitivizmin de bu görüşü paylaştığı söylenebilir. Bilimin ilerlemesini yüreklice hipotez ileri sürme; ileri sürülen hipotezi acımasızca eleştirme yöntemine bağlı gören Popper'ın da geleneksel görüşe karşı çıktığı söylenemez. Bilimsel ilerlemenin doğrusal bir birikimle değil, seyrek de olsa, devrimsel atılımlarla gerçekleştiği tezini ilk kez Kuhn açıkça ortaya sürmüştür. Kuhn'a göre bilimsel etkinlik tarihsel gelişiminde iki dönemli bir süreç sergilemektedir: (1) Normal bilim, (2) Olağan-üstü bilim.

Normal bilim belli bir araştırma alanında meslek çevresinin bağlı olduğu kapsamlı bir kuram (Kuhn buna "paradigma" demektedir,) çerçevesinde kalan bir etkinliktir; işlevi yerleşik paradigmayla uyumsuzluk gösteren sonuç veya oluşumlara açıklık getirmek, varsa bunlardan kaynaklanan sıradan problemleri çözmektir. Normal bilimde problem çözme uğraşı paradigmayı korumaya, daha doyurucu ve açık bir dizge kimliğine kavuşturmaya yöneliktir; paradigmayı sarsıcı eleştiri ve sorgulamaya, köktenci yeni arayışlara yer verilmez. Beklentilere ters düşen gözlem veya deney verilerinin açıklanmasında karşılaşılan güçlükler, paradigmadan çok araştırmacının yetersizliğine bağlanır. Amaç genellikle doğa ile paradigma arasında varsayılan uyumu korumak, genişletmektir. Paradigmaya, araştırma alanına ilişkin hipotez, yasa ve kuramsal ilkeleri birleştiren, problem ve çözüm yöntemlerini belirleyen, meslek çevresinin bağlı olması gereken norm veya ölçütleri içeren bir tür egemen dünya görüşü ya da inanç dizgesi diye bakılabilir. Öyle ki, bir paradigmadan başka bir paradigmaya geçmek, Kuhn'a göre, din değiştirmeğe benzer bir dönüşüm demektir.

Olağan-üstü bilim dönemine gelince, bu, bilim adamlarının yerleşik paradigmanın tüm kurtarılma çabalarına karşın yetersiz kalmasıyla ortaya çıkan bunalımı giderme arayışları içine girdikleri, ortak ölçütlere bağlılığın yerini kişisel spekülasyonlara bıraktığı "anarşik" diyebileceğimiz bir dönemdir. Yukarda da belirttiğimiz gibi normal bilim devrimsel atılımlara kapalı bir pekiştirme, paradigma güdümünde sıradan sorunlara çözüm getirme etkinliğidir. Kuhn, "normal" nitelemesiyle bu etkinliği tipik ya da olağan bilim saymanın yanı sıra temel bilimlerde sürdürülen çalışmaların nerdeyse tümüyle normal bilim çerçevesinde kaldığını ileri sürmekten de geri kalma-

maktadır. Ancak bilim tarihçisi Kuhn, bilimin gelişim sürecinde itici gücün normal bilimde değil, normal bilimin er ya da geç içine düştüğü bunalımı aşma çabasında olduğunu bilmektedir. Onun "olağan-üstü" bilim dediği bu bunalımlı dönemin kapanması, yeni bir normal bilim döneminin başlaması devrimsel bir dönüşüm demektir. Bilim tarihinde sayılı da olsa bu çapta devrimsel atılımların yer aldığını biliyoruz. Kuhn bu dönüşümlerin salt yöntem mantığından ya da büyük bilim adamlarının bireysel dehalarından kaynaklanan atılımlar değil, bilimin bir kurum olarak sosyopsikolojik normlarına da bağımlı değişimler olduğu savındadır. Her alanda olduğu gibi bilimde de kurumsal normlar köktenci değişimlere kapalıdır. Ancak yerleşik paradigmanın zamanla yeni problemlere çözüm getirmede yetersiz kalması, durumu kurtarma çabalarına karşın giderek etkinliğini yitirmesi meslek çevresinde duraksamalara, güven kaybına, çözülme ve sonunda bunalıma yol açar; öyle bir ortamda kimi bilim adamları ister istemez bireysel olarak norm-dışı çözüm arayışlarına koyulurlar. Eski paradigmadan tümüyle kopma ancak bunalıma son verme gücü taşıyan yeni bir paradigmanın ortaya çıkmasıyla olasıdır. Kuhn bu geçişi adım adım ilerleyen ussal bir değişim değil, din değiştirme türünden apansız gelen bir "gestalt dönüşümü" saymaktadır. Öyle ki, iki paradigma hiçbir noktada ortak ölçüşüme elvermeyen iki değişik inanç dizgesi, ya da, birbiriyle karşılaştırılamaz iki ayrı dünya görüşü konumundadır.

Kuhn'un "paradigma-egemen normal bilim" ve "devrimsel dönüşüm" dediği düşünsel tutumlarında birbirine karşıt (ama geniş perspektifte birbirini tamamlayan) iki dönemli bilimsel süreç öğretisi bilim felsefesinde sarsıcı etki yaratmış, son otuz yılın başlıca tartışma konusu olmuştur. Bilimin gelişim sürecini her alanda kategorik olarak iki döneme ayırmanın ne denli gerçekçi olduğu sorulabilir, kuşkusuz. Popper'ın da belirttiği gibi Kuhn'un iki dönemli sürecine başta astronomi olmak üzere kimi alanlardan örnekler gösterilebilir; ama iki dönemin her alanda o denli keskin bir çizgiyle ayrıldığı kolayca söylenemez. Bilim sürekli devrimlerle ilerleyen bir süreç olmadığı gibi, uzun süre norm bağımlı kuramsal bir durgunluk içinde kalan bir süreç de değildir, herhalde. Yalnız bilimde değil günlük yaşamda da sorun çözme çabalarımızda belli varsayımların güdümünde davrandığımız doğrudur. Ancak bu belli bir görüşe tutsak olduğumuz, gerektiğinde eleştirel davranamayacağımız anlamına gelmez. Eleştirel tartışmaya, normal döneminde de olsa, bilimin kapalı kalabileceği nasıl söylenebilir? Öyle bir sav yüzeyseldir; doğru olduğu kadarıyla yalnızca sıradan bilim adamları için geçerli olabilir. Kuhn'a yöneltilen eleştirileri daha spesifik olarak üç noktada sıralayabiliriz:

(1) Normal bilimin önemi. Pek çok eleştirici Kuhn'un betimlediği türden paradigma güdümünde bir etkinliğin bilimde yer tuttuğunu kabul etmekte, ancak egemen kuramı sorgulamaya, yeni yaratıcı atılımlara yer vermeyen, sıradan sorunlara çözüm arayışı ile sınırlı kalan bu etkinliğin bilimi temsil ettiği görüşüne katılmamaktadır.

(2) Paradigma değişimi. Yeni bir paradigmaya geçişin ussal bir seçim olmaktan çok toplu bir kanış olduğu tezinin yanı sıra aynı alanda alternatif paradigmaların ortak ölçüsüz dizgeler olduğu savının da bir yanılgı, bilim tarihinde belirgin örneği gösterilmeyen bir abartı sayılmaktadır. Gerçekten belli bir araştırma bağlamında eski ve yeni paradigmalar açıklama ve öndeyi güçleri bakımından karşılaştırılamazsa yapılan tercihin geçerliği neye dayanacaktır? Örneğin, nesnel ölçütle-

re başvurmaksızın Copernicus sisteminin Ptolemy sistemine, genel görecelik kuramının klasik gravitasyon kuramına (varsa) üstünlüğü nasıl söylenebilir?

(3) Bilimde doğruluk ölçütü. Kuhn paradigma güdümündeki bir araştırma bağlamında hipotezlerin salt olgusal verilerle doğrulanamayacağı gibi yanlışlanamayacağı görüşündedir. Ona göre olgularla kuram arasında ortaya çıkan herhangi bir uyumsuzluk kuramı yanlış saymak için yeterli bir neden olamaz. Bir kez kurama ters düşen gözlem ya da deney sonuçlarını yeterince güvenilir bulamayabiliriz. Sonra, daha da önemlisi, kuramda kimi eğreti düzeltmelere giderek kurum kurtarılabilir. İspat gibi yanlışlama da olgusal bilimlere değil "formel disiplinler" dediğimiz mantık ve matematiğe özgü bir işlemdir.

Peki, bilimde doğruluk (ya da yanlışlık) ölçütünü egemen paradigmaya görecel sayan, mantıksal gereklerden çok meslek çevresinin yerleşik sosyo-psikolojik normlarına öncelik tanıyan bu görüş kimi açılardan savunulabilse bile tümüyle benimsenebilir mi? Başka bir deyişle, sonunda bilimi bir tür moda imajına indirgemeye elveren bir görüşün mantıksal dayanağı ne olabilir?

Kısaca sıraladığımız bu ve benzeri sorunlar üzerindeki tartışmalar günümüzde de sürmektedir. Ne var ki, başlangıçta uzlaşmaz görüş ayrılığı içinde görünen Popper ile Kuhn'un giderek birbirine yaklaştıklarını, kimi temel noktalarda uzlaşma içine girdiklerini görüyoruz. Örneğin Kuhn, "Popper'la paylaştığımız" dediği noktaları şöyle sıralamaktadır: (a) Bilimsel araştırmanın mantıksal çözümlemeye elveren sonuçlarından çok dinamik sürecini önemseme; (b) Bilimi bir araştırma etkinliği, kendine özgü kural ve normlarıyla büyüyen sosyal bir kurum kimliğiyle anlamada bilim tarihinin önemi; (c) Bilimsel ilerlemenin adım adım giden bir bilgi birikimine değil, kuramsal düzeyde devrimsel nitelikte atılım ve dönüşümlere dayandığı; (d) Araştırmacının problem belirlemede, gözlemsel ve kuramsal çözüm arayışlarında, ulaşılan sonuçları yoklama ve dile getirmede bağlı kaldığı ölçütlerin yerleşik kuram ve varsayımlara görecel olduğu, alternatif kuramların karşılaştırılmasına elveren nötr bir dil ve yaklaşımdan söz edilemeyeceği (Popper'ın bu konuda daha ihtiyatlı bir tutum içinde kaldığı) söylenebilir. Bilindiği gibi olgusal olarak yoklanabilirliği başlıca ölçüt olarak vurgulayan Popper'ın, yanlışlanmaya ve alternatifleriyle karşılaştırılmaya elvermeyen sosyo-psikolojik norm ağırlıklı paradigma kavramını benimsemesi beklenemez. Popper, "bilgi psikolojisi" diye nitelediği yöntem anlayışını her zaman reddetmiştir. Öte yandan Kuhn da Popper'ın, "Bilimde ileri sürülen ve olgusal olarak yoklanan bir kuram veya hipotez yanlışlanmadığı sürece korunur," türünden ilkelerinin yöntem mantığı olmaktan çok birer buyruk olduğunu ileri sürmekte, öylece, Popper'ın paradigma öğretisine yönelttiği eleştirisine, bir ölçüde de olsa, kendisinin de hedef olduğunu söylemektedir. Kuhn'a göre özellikle normal bilim döneminde her etkinliğin bilimsellik ölçütü meslek çevresinin bağlı olduğu değer yargılarıdır. Popper'ın "eleştirel yöntem" dediği ve özenle vurguladığı "bilgi mantığı" ya da "nesnel bilgi" retorik olmaktan ileri bir şey değildir. Üstelik, "bilgi yöntemi" diye ileri sürülen yöntemin de ister istemez araştırmacının kendine özgü bireysel ilgi, esin ve tercihlerinin yanı sıra meslek çevresinin normlarını içermesi kaçınılmazdır. Öyleyse, Kuhn'a göre, bilimsel yöntemi "bilgi mantığı" diye değil, belki "bilgi psikolojisi" diye nitelemek daha doğru olur. (e) Bilimin zaman zaman içine düştüğü bunalımların yol açtığı devrimsel dönüşümlere karşın daha çok "normal bilim" denen paradigma

güdümlü bir tutum içinde kaldığı. (Popper, bilimde eleştirinin yanı sıra tutuculuğun da varlığını kabul etmekte ancak, bağnazlığa varan paradigma güdümlülüğü öğretisini, bilimin özüne ters düşen "tehlikeli bir dogma" saymaktadır.)

1960 öncesi Popper'ın mantıkçı pozitivizme yönelttiği eleştiriler bilim felsefesinde etkisi bugün de süren canlı bir tartışma ortamı oluşturmuştu. Kuhn'un 1962'de yayımlanan *The Structure of Scientific Revolutions* adlı yapıtı ise yerleşik kimi düşünce kalıplarını sarsmakla kalmamış, bilim felsefesine sıkı mantık ölçütlerini aşan çok boyutlu ve esnek bir kimlik kazandırmıştır. Son yıllardaki tartışmalarda Kuhn'cu ve Poper'cı görüşlerin uzlaşımına yönelik arayışların giderek daha belirginleştiği söylenebilir. Felsefenin diğer dalları (bilgi kuramı, metafizik, ethik vb.) ile karşılaştırıldığında bilim felsefesinin yeni açılmalara elveren daha verimli bir tartışma alanı olduğu gözden kaçmamaktadır. Bilim felsefesi, felsefe ile bilim arasında etkileşimi sağlayan bir köprüdür. Bunun da ötesinde, geçmişte birbirine yabancılaşan bilim ile sanat etkinlikleri arasında da iletişim kurulmasına bilim felsefesi yardımcı olabilir. Denebilir ki, çağdaş kültür yaşamında aranan bütünleşmenin anahtarı bilim felsefesindedir.

Notlar:

1. Bu kaynaklardan başlıcaları:
   - Achinstein, P., *Concepts of Science,* The John Hopkins Press, 1968.
   - Carnap, R., *Philosophical Foundations of Science,* Basic Books, 1966.
   - Hempel, C.G., *Philosophy of Natural Science,* Prentice-Hall, 1966.
   - Kemeny, J.G., *A Philosopher Looks at Science,* D. Van Nostrand, 1959.
   - Pap, A., An *Introduction to Philosophy of Science,* The Free Press, 1962.
   - Nagel, E., *The Structure of Science,* Harcourt, Brace and World, 1961.
   - Reichenbach, H., *Bilimsel Felsefenin Doğuşu,* Remzi Kitabevi, 1993.
   - Yıldırım, C., *Bilim Felsefesi,* 3. Basım, Remzi Kitabevi, 1991.
   - Yıldırım, C., *Science: Ite meaning and Method,* M.E.T.U., 1971.
2. Bkz. Loose, J., *A Historical Introduction to the Philosophy of Science,* Oxford University Press, 1972, s. 12.
3. Stillman Drake (Ed.), *Discoveries and Opinions of Galileo,* Anchor, 1957, s. 237-238.
4. Orta Çağ'da Aristoteles'in yöntem anlayışını içeren yazıları "Organon" adı altında toplanmıştı. Bacon "Novum" sözcüğünü ekleyerek klasik geleneğe karşı çıktığını belirtmek istemiştir.
5. Frege ile Russell'in mantıkçı pozitivizmin oluşumundaki büyük etkilerini çok sonraları Carnap şöyle dile getirmiştir: "Mantık ve semantik alanlarında beni en çok Frege etkilemişti; ama felsefedeki gelişimimde en büyük etkiyi Russell'a borçluyum. Russell'ın özellikle felsefenin amaç ve yöntemini işlediği *Our Knowledge of the External World* adlı yapıtının etkisini bugün de taşımaktayım. Kitabın Önsöz'ünde Russell felsefenin mantıksal-analizik yönteminden söz etmekte, Frege'nin çalışmasının bu yöntemin ilk yetkin örneği olduğunu vurgulamaktadır. Kitabın son sayfalarında ise felsefi düşünme yöntemini niteleyen bir özet bulmaktayız. Okuyalım: "Felsefenin inceleme alanının merkezinde mantık yer alır. Fiziğin yöntemini nasıl matematik biçimliyorsa, felsefenin yöntemini de mantık oluşturur. ... Felsefede, yeni bir başlangıç için, öncelikle geleneksel sistemlerde bilgi sanılan tüm öğretilerin artık bir yana itilmesi gerekir. Felsefenin yakın bir gelecekte, bugüne değin filozofların ortaya koyduğu sonuçları aşan bir başarı düzeyine ulaşmasının gerekli tek koşulu, kanımca, bilim eğitimi almış, ama geleneksel baskı dışında felsefeyle ilgilenen bir ekolün oluşmasıdır." Okuduğumda bu satırların sanki kişi olarak bana yöneltilmiş olduğu duygusuna kapıldım. Çalışmamı bu anlayış çerçevesinde sürdürmek artık benim için kaçınılmaz bir görev olmuştu. Öyle ki, bugüne dek felsefedeki tüm uğraşımın mantığı kullanarak bilimsel kavramlar ile felsefe sorunlarını aydınlatmaya yönelik geçtiğini söyleyebilirim. Bkz. *The Philosophy of Rudolf Carnap,* 1963, (Ed. P.A. Schilpp), s. 13.
6. Popper, K., *Unenden Quest,* Fontana/Collins, s. 81.
7. Hanson, N.R., *Patterns of Discovery,* Cambridge University Press, 1958,
8. Bkz. Yıldırım, C., *The Pattern of Scientific Discovery,* M.E.T.U., 1981, s. 23 - 27.

9. Reichenbach, H., *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Remzi Kitabevi, 1993, s. 155-156.
10. Popper, K., *The Logic of Scientific Discovery*, Science Editions, Inc., 1961, s. 31-32.
11. Popper, K., a.g.y. s. 27.
12. Hanson, N.R., "Is There a Logic of Discovery?" *Current Issues in the Philosophy of Science*, (Ed. Feigl and Maxwell), 1961, s. 20 - 35.
13. Geniş tartışmalar için bkz.: *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Ed. Lakatos ve Musgrave) Cambridge University Press, 1970.

Soykan, Ömer Naci (1994). "Schelling'in Eylem Felsefesi." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 25-41.

SCHELLİNG'İN EYLEM FELSEFESİ*

Ömer Naci Soykan

1. Giriş

Schelling felsefesinin yöntemi hem genel olanda, hem tek tek olanda daima diyalektik ve bireşimcidir. Bir başka deyişle o, her nesneyi, her kavramı bir karşıtlık içinde ele alır ve bu karşıtlığı bir bireşime götürür. Sürecin sonunda varılan bireşimin teminatı da sürecin başlangıcında, kendisinden ilk yola çıkılan kökensel noktada, henüz hiçbir ayrımlaşmanın olmaması, bir mutlak birliğin olmasıdır. Schelling'e göre, varlık ve düşünme bir olduğu için, varlığın bu yapısına, onun düşünülmesi, felsefe de sahiptir.

Schelling, felsefede birbirine karşıt yönde hareket eden iki yol görür: ya nesneden yola çıkılacak ve bu takdirde bir doğa felsefesi yapılacak ya da öznel olan ilk olan olarak alınacak ve bu durumda özgür eylemin olanağının araştırılması demek olan transzendental felsefeye varılacak. Birincisi "kuramsal felsefe" ikincisi "eylemsel felsefe" adlarını da alan bu iki felsefe tarzı "sanat felsefesi"nde bireşime varacaktır. Şimdi biz, burada diyalektiğin ikinci adımını oluşturan "eylem felsefesi"nin ele alınışını göreceğiz.**

2. Genellikle Eylem

Schelling felsefesini felsefe tarihçileri ve Schelling yorumcuları, her biri çeşitli alt bölümlere ayrılan iki ana bölümde ele alır. Fakat bu iki dönemde kesintisiz süregiden, onun varlığı ve düşünmeyi eylem olarak gören anlayışı hiç değişmeden kalır.Bu nedenle biz de burada onun eylem felsefesini, tüm felsefi süreci içinde ele alacağız.

Schelling'in ilk döneminin ilk yıllarında kendisinden yola çıktığı Fichte'nin felsefesi, baştan sona özgürlüğün, özgür eylemin, öznelliğin bir felsefesi idi. O, bilmenin kendine özgü eylem olduğunu söylüyordu.[1] Bu eylem düşüncesi, daha sonra Fichte'nin öznel felsefesine karşı çıkacak ve kendi yolunda ilerliyecek olan Schelling için de her zaman geçerli oldu. Doğrusu "eylem", bu çağın sihirli sözcüğüydü.

---

* Yazarın yakında yayımlanması beklenen "Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat" başlıklı ve "Schelling felsefesinde bir araştırma" alt-başlıklı kitabından bir bölüm.

** Diyalektiğin birinci adımını oluşturan "doğa felsefesi", adı geçen kitapta bundan önceki bölümde ele alınmıştır.

Schelling'in de filozof olarak içinde yer aldığı Alman romantiği üzerinde derin etkisi olan Goethe de şöyle diyordu: "Başlangıçta eylem vardı."[2]

Schelling için bilgimiz ve onun nesnesi olan varlık, ilkin koşullu olarak görülür. Koşullu olmak, bir şeyin bir şeye bağlı olması, onu şart koşması demektir. Öyleyse, bilgimiz ve onun nesneleri, böyle bir koşullu dizi, silsile oluşturur. "Bilgimizin zinciri, bir koşullu olandan diğerine uzar gider."[3] Ama bu dizinin sonuna varılırsa, o zaman varılan bu noktanın bağlanacağı, onun koşulu olacak başka hiçbir şeyin olamıyacağı kabul edilmelidir. Aksi halde o, son nokta olmazdı; mutlak (bağlarından çözülmüş) değil, tersine bağlı, koşullu bir şey olurdu ve o, bu dizinin içindeki (sonunda değil) herhangi bir noktadan farksız olurdu. İmdi, varılan bu son nokta bir şeye dayanmadığına göre, o nasıl meydana gelir? Aslında böyle bir sorunun Schelling'e sorulmaması gerekirdi. Çünkü onun nasıl meydana geldiğini sormak, onu koşullu bir şey olduğunu var saymayı gerektirir. Fakat Schelling'in "asli, özgür eylem yoluyla" biçiminde olan yanıtı bizim kaygımızı dışarda bırakır. Çünkü burada söz konusu olan mutlak özgürlüktür ve bu da hiçbir şeye bağlı olmamak demektir. Böyle bir özgürlük, Schelling'e göre, bilgi ve varlık için hem ilk adımdır hem son erek: "Bizim bütün bilgimizin ve koşullu olanın tüm dizisinin bağlı olduğu son noktanın, kesinlikle, hiçbir şeyle daha öte koşullu olmaması gerekir. Bilgimizin tamamı, kendisini bir güç ile taşıyan herhangi bir şeyle verilmiyorsa, hiçbir duruşa sahip değildir ve bu, özgürlük yoluyla gerçek olan şeyden başka bir şey değildir. Tüm felsefenin başı ve sonu *özgürlüktür!*"[4] Tüm varlığın ve bilginin bu kökensel noktasında da "Ben" ya da "mutlak Ben" bulunur. Öyleyse tüm varlık ve bilgi, bu "Ben"in özgür yaratmasıdır, eylemidir. "Ben'in özü" ise "özgürlüktür."[5] "Ben, hiçbir düpedüz *kavramla* verilemez. Çünkü kavramlar, yalnız koşullu olanın alanında, yalnız nesnelerin kavramları olarak olanaklıdırlar. (...) ben hiçbir nesne değildir. (...) Yalnız ben, sırf kendi kendisiyle koşulludur ve yalnız zihinsel görüde belirlenebilirdir."[6] Kendisinde "Ben"in belirlendiği böyle bir zihinsel görü, Schelling'e göre, felsefenin zorunlu koşuludur: "Zihinsel görü olmaksızın hiçbir felsefe olmaz!"[7] Demek ki biri duyusal,diğeri zihinsel olmak üzere iki görü biçimi söz konusu. [Bu ayrım ve "zihinsel görü" ("intellektuelle Anschauung") kavramı, aşağıda daha kapsamlı olarak ele alınacak.] Duyusal görü koşullu olanın, yani nesnenin görüsüdür. "Nerede nesne varsa orada duyusal görü vardır."[8] Zihinsel görüde nesne olmadığı için onun bilgisine de sahip olmayız. Çünkü "salt olan" (zihinsel görüdeki mutlak Ben, mutlak varlık, ide) "empirik ölçütle" (duyusal görüdeki koşullu varlık-bilgi) ölçülemez, bilinemez. Ama, o bilinemez diye, onun varlığını yadsımaya hakkımız yok. Eksiklik (bilme eksikliği) bizdedir, onda değil. "Hayal gücünüzü size sağlayan o idenin tüm empirik belirlenimlerinden kendinizi kurtaramıyorsanız" diyor Schelling, "yanlış anlamanızın suçunu idede değil, tersine kendi kendinizde arayın."[9] *"Kendi başına şeyleri* bilemeyişimizin insan usunun *zayıflığının* suçu olduğu (öteden beri çok yanlış kullanılan bir söz) gerçi vaktiyle de söyleniyordu; zayıflığın bizim *kayıtsız şartsız* nesneleri bilmeyişimizde bulunduğunu söylemek daha çok tercih edilebilirdi."[10] Demek ki biz, mutlak olanı, mutlak Ben'i bilemiyeceğiz. Çünkü bizim tüm bilgimiz daima koşullu bilgidir. Bu nedenle Schelling, Platon'unki de dahil mutlak olanı tüm ele geçirme, bilme çabalarını boş ve çelişkili bulur.[11] Ama onun boşuna çaba diye gördüğü şey, mutlak olanı koşullu olandan ayırıp onu kendi başına bilme çabasıdır. Fakat o, bizim koşullu bilgimizde, koşulsuz, mutlak bir şeyin karışmış olduğu kanısındadır. Bunu da Schelling, dilimizin ilk oluşumunda ona katılmış olan bir olanağa dayandırır: Dil, gerçi mutlakı dile getiremez, ama onun derinliklerinde mutlakı koşullu olandan ayırmanın

bir olanağı vardır. Bu olanağı Scheling, başlıca olarak, "varlık" ("Sein") sözcüğünün kendisinde bulur.* O, ona göre filozofların çoğunun kullanmadığı, onların dilleriyle onlara verilen bu olanağı kullanmak niyetindedir. Ama öte yandan bu niyet, onun boşuna, çelişkili çaba diye nitelediği, mutlak ile koşullu olanı Platon'ca ayırma çabasının başka bir tarzı olmuyor mu? Çünkü Platon'cu ayırmanın kendisi de yine dilde, dille yapılmıştı. Schelling'de bu eleştirici sorumuza açık bir yanıt bulamıyoruz. Ama onun başka bir bağlamda (sanat felsefesinde) söylediği aşağıdaki sözleri, belki bir yanıt sayılabilirdi: "Dilin kaynağına yönelen tüm soru, (...) düpedüz empirik bir sorudur; o halde filozofun onunla hiçbir işi olmaz; yalnız ide'deki dilin kaynağını bilmek filozofu ilgilendirir ve bu anlamda dil, daima, tıpkı evren gibi koşulsuz tarzda, kendi kendini dile getirmek için, akılla doğada olanak bulan mutlak bilgi ediminin ebedi etkisi sayesinde meydana gelir."[12] Bu da bize yeniden şunu sorduruyor: Dildeki mutlak olanı (ide'yi) ele geçiremiyeceğini anlayan Schelling, mutlak olandaki dilden söz etmekle sorunu daha da güçleştirmiş olmuyor mu? Onun bu mutlak olandaki dil dediği şey, doğrudan doğruya Tanrı sözüdür, "Tanrı'nın konuşması"dır.[13] Bu sorunun ardına düşmeyi daha öteye götürmek için burada yerimiz yoktur. Böylece, yeniden "eylem"*in kendisine* dönüyoruz.

Schelling, eylemin en genel bir tanımını şöyle yapar: "Tüm eylem, özgürlük ile zorunluluğun asli bir birleşimi yoluyla ancak kavranılacak olandır."[14] Bu tanım, aynı zamanda özgürlüğün, onun karşıtı olan kavramla (zorunlulukla) yapılan bir tanımıdır. [Bu özgürlük kavrayışı, kendinden sonraki felsefeye de önemli etkiler bırakır. Örneğin, Bergson'da "açık toplum ahlâkı" - "kapalı toplum ahlâkı" karşıtlığında, Jaspers'de "özgür istenç ile zorunluluğun çelişkin bütünlüğü"nde, N. Hartmann'da, "real belirlenim - özgür istenç bağıntısı"nda...] İster bireyin ister türün olsun her eylem, eylem olarak özgür, sonuç olarak ise doğa yasasına bağlı düşünülmelidir. Bu, şöyle de anlaşılabilir: Eylemin temelindeki isteme, başka hiçbir şeye bağlı olmamakla özgürdür. Ancak eylemin sonucu, yani istemenin gerçekleşmesi, eylemin ortaya çıkması olayı, herhangi bir doğa olayı gibi görünür ve bu bakımdan da o, doğa yasasına bağlıdır. Demek ki başlamasında (istemede) özgür, bitmesinde (gerçekleşmesinde) zorunlu olarak anlaşılan eylem, bütün olarak, bu ikisinin (özgürlük ile zorunluluğun) asli bir birliğidir. Bu birliğin asli olması da bu ikisinin, yani özgürlük ile zorunluluğun onda ayrılmış olarak düşünülmemesi, tersine onların eylemin vazgeçilmez öğeleri olması demektir.

"Eylem, eylem!" diye çağrıda bulunan Schelling, bunu şöyle niteler: Bu çağrı birçok yönden çınlıyor ama onun en yüksek sesle haykırdığı yön, bilgi ile birlikte gitmek istemediği yöndür.[15] Sanki bilgi, eyleme ayak bağıdır. [Bu, yukarıda bilginin kendisinin eylem olduğu biçiminde dile gelen düşünceyle çelişmez. Burada eylemin salt kendisi söz konusudur. Onun başka bir şeyde de olması, onun belirleyici özelliği değildir.] "Herkes eyliyebilir" diyor Schelling, "çünkü bu, yalnız özgür istemeye

* Schelling'in belli başlı her dilde bulunan dediği bu "varlık" ("Sein") sözcüğünü "mutlak" için öne sürüşünü kitabımızın "Genellikle Varlık" bölümünde inceledik. Burada şuncasını söylemekle yetinelim: Almanca'da bu "Sein" sözcüğü yanında, onunla akraba bir de "Dasein" sözcüğü vardır. Buna biz Türkçe'de genellikle "varoluş" diyoruz. Ancak "Dasein" sözcüğü, "Sein"a "burada", "İşte!" anlamına gelen "da" sözünün katılmasıyla oluşur. Bu da "buradaki, karşımızdaki varlık" anlamına gelir. Schelling buradan şu sonuca varır: Demek ki "buradaki varlık", karşımızda, başka var olanlarla birlikte, onlarla bağlı olarak bulunan varlıktır. "Varlık" ("Sein") ise karşımızda değildir ve böyle olmadığı için de o, koşullu, bağlı değildir; yani "mutlak" varlıktır. Ve "buradaki varlık", "varlık"ın kendini bir açması, gözümüzün önüne koyması demektir. Öte yandan, gerek bu örnekte, gerek başka birçok yerde görülen, Schelling'deki bu dilsel metafizik anlayışı, onun "Özgürlük-yazısı"nı doğrudan doğruya kendi derslerinde kullanmış olan, varlıkbilimini bir dil (Almanca) temelinde kuran Heidegger'in ona ne denli borçlu olduğunun bir tanıklığıdır.

bağlıdır. Ama bilgi, özellikle felsefi bilgi herkesin işi değildir."[16] Bilgi karşısında eylemin bu genelliği, onun ilkselliğine dayandırılır. Eylem için en az şey, yani isteme yeterlidir. "İsteme, ilk-varlıktır ve bunun tüm yüklemleri yalnız bunun üstüne oturur: temelsizlik, ebedilik, zamandan bağımsızlık, kendini onaylama. Tüm felsefe, yalnızca, bu en yüksek deyimi bulmaya çabalar."[17] İstemenin hiçbir temele gereksinimi olmayışı, onun ilk, asli şey olması, aynı zamanda onun son şey olması demektir: "En son ve en yüksek mercide istemeden başka asla hiçbir varlık yoktur."[18] [İstemenin temelsiz oluşu, onun hiçbir şeyden meydana geldiği anlamındadır. Burada mutlak isteme olarak alınan şeyin aşağıda insan istemesinde de nasıl bir hiçten var olma olduğu açıklanacak.] "İsteme, sayesinde görünün tam bilince konulduğu eylemdir."[19] "Eyleyen Ben, algılayan Ben'i belirlemelidir."[20] buna göre algının, bilginin temeli eylem, eylemin temeli de istemedir ve onun artık hiçbir temeli yoktur. Bu en temeldeki isteme mutlak istemedir. "Mutlak olan, ama, yalnız kendi kendisini bir isteme değildir, fakat sonsuz tarzda bir istemedir, o halde gerçekliğin tüm biçimlerinde, derece ve potenslerinde olan isteme. Bu ebedi ve sonsuz kendi-kendini-istemenin kopyası (tabı, basısı-ç.) dünyadır."[21] Dünya, ne mutlak isteme'nin (Tanrı'nın) olmuş bitmiş bir yaratı ürünüdür ne de böyle bir yaratım olarak içine kendi mekanik-organik yasalılığı konularak, isteme tarafından bırakılmış bir şeydir; tersine isteme onun içinde sürmektedir ve ebediyen sürecektir.

Mutlak olan, nasıl real olanda kendi kendisini sonsuzca istemenin açınımı ise, özgür istemenin eylemi, yaratması olarak doğa ne ise, aynı şekilde de ideal olanda tarihtir, insanlığın tarihidir. Ancak doğada zorunluluk olarak görülen şeyde eksik olan özgürlük, tarihte, insanın dünyasında zorunlulukla birleşmiş olarak ortaya çıkar. Böylece real olanda eksik olan şey (özgürlük), ideal olanda (tarih dünyasında) ortaya çıkmakla tamamlanır. "Tarihin özgürlük ile zorunluluğu birleşmiş olarak ortaya koyması ve ancak bu birleşme yoluyla olanaklı olması gerek. (...) Özgürlük, doğa düzeni gibi açık ve değişmez bir düzen tarafından garanti edilmiş olmalıdır."[22] Özgürlüğün teminatı olarak öngörülen zorunluluk, aynı zamanda onu sınırlayan ve bu sınırlamayla onu var eden şeydir. Bu sınırlama, yani zorunluluk olmasaydı özgürlük, keyfilik olurdu, yani hiçbir özgürlük.

Doğa kuramsal felsefenin konusu idi; imdi tarih de kılgısal-eylemsel felsefenin nesnesidir. Böylece felsefenin iki ana bölümü oluşur. "Birincisi ile doğa öğretisi, ikincisi ile tarih bilimsel bir temel elde eder."[23] Ama bu ayrım felsefe için yalnızca araçtır, amaç değil. Amaç ikisinin birliği olarak sanat felsefesidir.

Schelling, belirttiğimiz gibi, mutlak olanın açınımını ne doğada ne de tarihte olmuş bitmiş bir açınım diye görmez. Öyle olsaydı, mutlak olan ya da Tanrı *var* olmuş olacaktı, ama o zaman biz olmayacaktık. Bütün olarak tarih, mutlak olanın ilerleyen, gitgide örtüsünü kaldıran bir açınımıdır. O halde tarihte, Tanrısal kayranın izinin veya Tanrı'nın kendisinin sözümona görülebilir olduğu tek tek yerler asla gösterilemez. Çünkü eğer varlık, nesnel dünyada kendini ortaya koyan şey *dir* ise, asla Tanrı değil *dir*; o olsaydı, biz olmazdık: ama o, kendisini sürekli *açımlar*."[24] Demek ki nasıl nesnel dünya olmuş bitmiş bir şey olmayıp, tersine sürekli bir açınım ve oluşum ise, aynı şekilde tarih de öyledir ve ikincisinin öyle olması, birincisinin öyle olmasına bağlıdır. Buna göre her iki dünyanın birliği olarak Tanrı, var olan, var olmuş bir şey değil, fakat var olmakta olan, sonsuz süreçte var olacak olan şey diye anlaşılır.

Schelling, Tanrı'nın sonsuz bir kendi açınımı olan tarihi üç evrede görür. Birincisi, artık yok olmuş olan, ancak yıkıntılarından bildiğimiz eski dünyadır. "Trajik"

diye de adlandırılan bu evrede kader, kör güç olarak ve bilinçsizce hükmetmiştir. Schelling'in Büyük Roma İmparatorluğu'nun genişlemesiyle başladığını söylediği ikinci evrede o, doğa planına göre işleyen "mekanik bir yasalılık" bulur. Bu, birinci evredeki kör gücün belli bir bilinçlilik kazanmasıyla daha yüksek bir basamağı oluşturur. İlkinde kör kader, ikincide doğa olarak görünen şey, üçüncü evrede *Tanrısal kayra* kendisini açacak ve burada ilk iki evrenin Tanrısal kayranın başlangıcı olduğu görülecek. Ancak Schelling, Hegel'in tersine bu üçüncü evreye bir tarih koymaz: "Bu evrenin ne zaman başlıyacağını söylemeyi bilmiyoruz. Ama eğer bu evre var olacaksa, o zaman Tanrı da *var* olacak."[25] Schelling söylemiyor ama bize öyle geliyor ki, bu üçüncü evre için onun kafasında dinsel anlamdaki bir "Mesih Çağı"na karşılık gelecek bir düşünce olsa gerek.

Demek ki, Schelling için doğa ve tarih, Tanrı'nın sonsuz açınımının, onun bu ebedi eyleminin içinde sergilendiği bir ve aynı sahnedir. Asli eylemin bu tarz bir serimlenişi, bizi şimdi insansal eylemin, insan tekinin özgür eyleminin ele alınışına götürüyor.

3. İnsan Özgürlüğü

Ele aldığı her sorunu daima bir karşıtlık içinde gören Schelling'in eylem felsefesinin hareket noktası da bir özne-nesne karşıtlığındaki eylemin öznesi ya da aynı şey demek olan Ben'dir. O, özneyi şöyle tanımlar: *"Özneyi,* öncelikle, *karşı-olm*da, ama artık konulmuş bir *nesne* ile *ilişkide* ancak belirlenebilir olan şey diye adlandırıyorum."[26] Ahlâki eylemin taşıyıcısı olan özne ancak sonlu bir öznedir, sonlu Ben'dir. "Sonsuz Ben, o halde hiçbir ahlâk yasası tanımaz."[27] Ancak sonlu Ben'in ahlâk yasasını Schelling, doğa yasası ile bir karşılıklılık içinde görür. Ona göre, sonlu özdeki ahlâk yasası, doğa yasasının şemasıdır. Doğa yasası ile var olan olarak tasarımlanan şeye karşılık ahlâk yasası, istenen şey olarak düşünülmelidir. Bu isteme - var olma karşılıklılığı ya da birliği, yukarıda anılan özgürlük-zorunluluk birliğinin bir başka deyimidir. Genel olandaki o asli birlik, insan tekinde de kendini gösterir ve insan özgürlüğü, onun karşıtı zorunlulukla teminat altına alınır.

Schelling, hep söylediği gibi "cesur" bir filozoftur. Bu cesaretin bedeli de bazan onun düşünceleri arasında bir uyumun olmayışı ile karşılanır. Nitekim o, burada belirtildiği gibi, sonsuz Ben'in, diğer bir deyişle Tanrı'nın hiçbir ahlâk yasası tanımadığı biçimdeki düşüncesini başka bir yerde "Tanrılar ne ahlâki ne ahlâksızdırlar, tersine bu bağlamdan kurtulmuş, mutlak bahtiyardırlar."[28] sözleriyle başka bir biçimde dile getirirken yine başka bir yerde bu düşüncesiyle pek bağdaşmayacak olan şu sözleri söylemekten de çekinmez: "Ahlâksallık Tanrıca karakterdedir, mutlak genel olanın ülkesine somut olan yoluyla belirlenimi aşan yükselmedir."[29] Ahlâksallık, bir yandan tanrısal bir şeydir denirken, öte yandanTanrı'yı ahlâkın dışında tutmak, gerçekten çelişkili ise de bu durumun şöyle yorumlanması belki de daha doğru olur: Schelling, ahlâksallığın insanı Tanrı katına yükselten bir şey olarak Tanrıca nitelikte olduğu kanısında; ama o, Tanrı'nın kendisinin böyle bir nitelikle bağlı olmadığına da inanıyor. Çünkü ahlâksallık, bir bağlanmayı, sorumlu olmayı gerektirir ve o zaman da şu sorulur: kime bağlanma, kime karşı sorumlu olma? Bu ise Tanrı kavramına aykırıdır. Schelling, ahlâk yasasını gerçi sonlu Ben için, sonlu Ben'e sahip tek insan için öngörür; ama o Kant'ın tersine, burada, daha yüksek bir mercide ahlâk yasası için bir teminat arar. Çünkü insan, bir ahlâk buyruğu karşısında buyruğun geldiği yeri sormadan edemiyor. [Aslında Kant bile bu sorudan kendini tümüyle kurtarmış değil. Onun "içimdeki ahlâk yasası" dediğinin karşısına "başımın üstündeki yıldızlı

gökyüzü" ifadesini koyması bunun bir kanıtıdır. Öte yandan Kant, duyu-üstü bir doğa olanağının greçi bir zihinsel dünyanın hiçbir a priori görüsüne ihtiyacı olmadığını söyler, ancak buna, bizim özgür istememiz yoluyla böyle bir doğa olanağı kavramının aynı zamanda onun gerçekliğinin temeli olabileceğini de ekler.[30] Dahası Kant, Tanrı'nın varlığını salt kılgısal usun bir postulası olarak ele alır.[31]] Doğrusu Schelling, Kant'ın bir türlü söylemeye dili varmadığı şeyi açıkça söyler: Onun için insanın ahlâksallığının teminatı olan, ahlâk buyruğunun kaynağı olan öyle bir yer, doğrudan doğruya Tanrı'nın kendisidir, Tanrılık'tır. Yalnız insan bu yere, yani Tanrı katına yükselebilir. "Yalnızca insan Tanrı'dadır ve o, tam da bu Tanrı'da-olma yoluyla özgürlüğe yetilidir."[32] Ve yine Schelling, aşağıda yakından göreceğimiz gibi, iyi ve kötüyü temellendirirken de ahlâksal özün Tanrı'yla ilişkisini kuracaktır.

İnsan özgürlüğünün teminatı Tanrı'da ise, kuşkusuz, Tanrı'nın kendisi mutlak özgür olmalıdır: Schelling Tanrı'nın dünyayı yaratmada mutlak özgür olduğunu söyler.[33] Dünya yaratımı Tanrı'nın açınımı olduğuna göre, bu açınımda, yani dünyada özgürlüğün olması gerekir. Ve bunu Schelling, asla "rastlantı" ile açıklamaz. Ona göre, "rastlantı olanaksızdır, bütünün zorunlu birliğiyle çelişik olduğu gibi usla da çelişiktir ve eğer özgürlük, eylemlerin tamamen rastlantısallığıyla kurtarılacak olandan başka türlü bir şey değilse, zaten kurtarılacak şey değildir."[34] Özgürlükle meydana gelen bu varlık aynı zamanda ön-görüyle, bilgelikle meydana gelen varlıktır; yani bu dünyanın kendisinde bilgelik vardır. Böyle bir dünyada insanın yerini Schelling belirlerken, onun ulaştığı durum, kendisinin "existential felsefe" diye adlandırdığı, Kierkegaard'tan beri de "existenz felsefesi" diye adlandırılabilen durumdur.[35] Bu konuyla ilgili, Schelling'in aşağıya aldığımız sözleri, öte yandan onun "varoluşçu felsefe"nin bir öncüsü olduğunu da gösterir: "İnsan kendisini kendi varoluşunun başında, hareketi ondan bağımsız olan sanki büyük bir ırmağa atılmış bulur; o bu harekete doğrudan doğruya karşı koyamaz ve ilkin ona düpedüz *katlanır*; buna karşın o, bu ırmağın ölü bir nesneyi düpedüz alıp götürebilmesi veya sürükleyebilmesi gibi belirlenmiş değildir; o bu hareketin anlamını (...) anlamayı öğrenmeli."[36] "O halde insanın kendi yaşamını bilgece, yani bilgelikle yönlendirmesi gerekiyorsa, öylece o, bu hareketin kendisinde de bilgelik olduğunu varsaymalıdır. Çünkü ancak o zaman o, bu harekete özgür öz-istemesiyle, yani bir bilge olarak kendisini bırakabilir ve tabi olabilir. (...) Eğer şeylerin nesnel gidişinde hiçbir bilgelik yoksa, insan için hiçbir bilgelik var değildir."[37] "Ölü cisim, kendi kendine yeterlidir ve yalnız *kendini* ister. Hayvan, hatta, kendisine her halde bir ışık-açlığı atfedilen canlı bitki, *kendi* dışında bir şeyi ister; insan kendi *üstünde* bir şeyi ister. Hayvan kendi istemesi yoluyla kendi dışından çekilmiştir; insan, gerçekten insansal istemede kendi kendisinin üstüne yükselmiştir."[38] "İsteme bütün doğanın temelidir... İsteme bir tutuşmuş ateştir."[39] "Her isteme, her arzu tıpkı hiçbir şeyden meydana gelir. Bizde bir arzu meydana geldiğinde, öylece, önceden hiçbir varlığın olmadığı yerde birdenbire bir varlık olur. Bu yüzden biz kendimizi bir arzu tarafından baskı altında tutulmuş hissederiz; çünkü o daha önce boş olan, içinde kendimizi serbest hissetmiş olduğumuz bir uzamı işgal eder ve biz bir arzuyu yeniden salıverdiğimizde, sanki ferahlarız. Varolabilmede, bir arzunun, bir istemenin çekirdeği bulunur. Varolabilme, *iste*yebilen istençtir."[40] [İstemenin tıpkı cisim gibi, Descartes'çı bir tanımlamayla ("yer kaplayan şey") gösterilmesi, öte yandan o, insanda yoktan var olduğu için ondan önce ve sonra bir boş uzamın Descartes'a aykırı olarak kabul edilmesi, bizim için Schelling'in bazı diğerleri gibi ilginç bir deyimi olmaktan başka bir anlama gelmez.] Hayvan için her zaman, insan içinse çoğunlukla olduğu gibi, eğer öznenin istemesi, onun dışından bir nesne-

ce belirlenmişse, isteme doğallıkla o nesneye yönelir. Bu durumda özne özgür değildir, tersine nesnece belirlenmiştir. Ama yalnız insanda olabileceği gibi isteme, kendi dışından çekilen bir şey olarak değil, tersine onun içinde yoktan var olan bir şey olarak meydana gelmişse, bu durumda, istemenin yöneleceği şey, insanın dışındaki bir nesne değil, fakat insanın üstündeki bir şeydir ve bu, o insanı da onun üstündeki şeye yükseltir. Bu durum, yukarıda "Tanrı'da-olmak" denilen şeyden başka bir şey değildir ve böylece ancak insan özgür olur. Çünkü insan, burada kendi dışından bir şeyce çekilmiş, sürüklenmiş değil; tersine insan, hiçten meydana gelen, yani başka hiçbir şeye bağlı olmıyan istemeyle, insanın kendi içinde "tutuşan ateşle", kendi üstüne yükselmiştir. Böylece, Tanrı'dan, Tanrısal istemeden başlıyan, Tanrı'nın açınımıyla var olan dünyanın kendisinde zorunlulukla birleşmiş ya da sınırlanmış olan özgürlük ve bilgelik, dünyanın içinde olan insanın içinde yeniden tutuşmuş ateş olarak, insanı yine Tanrı'ya varoluşun kaynağına yükselten yol olarak anlaşılır.

Schelling, insanın spekülasyon yapmak için değil, eylem için doğduğuna inanır. İde'lerin de boş bir spekülasyonun değil, özgür eylemin nesneleri olduğunu söyleyen Schelling'e göre, tüm "ide'ler ülkesi"nin insanın ahlâksal etkinliği için ancak gerçekliği vardır. [Bu son düşünce, Kant'ın salt usun postula'larının yalnız pratik kullanımlı oldukları biçimindeki düşüncesine bir karşılık olarak görülebilir.] Bu ülke, insanın önünde hazır bir nesne alanı değildir; tersine o, insanın kendisinin bir yaratmasıdır.[41] Bu da Schelling'in "Tanrı'da-olma" ya da ona yükselme derken böyle bir Tanrı kavramının var olan dinlerin anlamında bir Tanrı ya da Tanrılık olmadığı demek olur. Schelling'in kastettiği Tanrı kavramı, ne vahiy dinlerinin ne us ya da doğal din anlayışlarının değil, fakat kendisinin yeni bir tarzda ortaya attığı "felsefi din"inin kavramıdır. ["Felsefi din" gelecek bölümde ele alınacak.]

İnsanın özgür eyleminde, kökensel olarak zorunluluğun da olduğu söylenmişti. Ama o, dış bir zorunluluk değildir. "Tek tek eylem, özgür varlığın iç zorunluluğundan ve buna göre bizzat zorunlulukla başarılır; ancak bu zorunluluk, her zaman olduğu gibi zorlamaya dayanan empirik zorunlulukla (...) karıştırılmamalı. (...) Ama işte o iç zorunluluk özgürlüğün kendisidir; insanın özü, esasında *onun kendine özgü eylemi*dir; zorunluluk ile özgürlük bir öz olarak iç içe dururlar, yalnızca ayrı yanlardan bakılmakla biri veya diğeri olarak görünen kendi başına özgürlüğün biçimsel zorunluluk olduğu bir öz olarak."[42] Özgürlüğün bir iç zorunluluk olduğu düşüncesi, Schelling'de şu biçimlerde de dile gelir: "Yalnızca kendi özünün yasalarına göre eyleyen ve başka hiçbir şeyce ne kendi içinde ne de dışından belirlenmemiş olan şey özgürdür."[43] "Gerçek özgürlük, benzerini asıl bilgide hissettiğimiz kutsal bir zorunlulukla uyum içindedir; çünkü yalnız kendilerine özgür yasa ile bağlı bulunan tin ve kalp, zorunlu olanı istemli olarak onaylar."[44]

Schelling için özgür benin, özgür öznenin ne kendisinin ne de başka bir öznenin nesnesi olmaması gerekir; tersi durumda özne eylemsiz olur ve özgür olmaz. "Gerçi, nesnelerin *beni* (özgür bir varlığı) nasıl etkilediği asla anlaşılır şey değildir. Ben yalnızca nesnelerin nesneleri nasıl etkilediğini kavrarım. Ama ben *özgür* olduğuma göre, (...) ben asla hiçbir *şey*, hiçbir *nesne* değilim. Ben, tümüyle kendime özgü bir dünyada yaşıyorum; ben başka öz için değil, tersine *kendi kendisi için* burada olan bir özüm. Bende ancak, yapıp etme ve eylem var olabilir."[45] İnsanın kendi kendisini nesne yapması, düşünmenin kendi üstüne katlanması, yani refleksiyonda bulunma, eyleyen özgür özneyi edimsiz bırakır, dermansız kılar; çünkü özne nesnesiz, salt kendi kendisiyle başbaşa kalmıştır, kendi kendisiyle kilitlenmiştir. Bu durumu Schelling, bir tür hastalık diye niteler: "O halde kendi üstüne katlanan *sırf* düşünme,

insanın bir zihin hastalığıdır. (...) O, insanın kendisine yaşamada eşlik eden bir belâdır ve düşünmenin daha sıradan nesneleri için de insanın tüm görüsünü mahveder. Onun bozguncu uğraşı, yalnız görünüş dünyasını kapsamaz; o, tinsel ilkeyi görünüş dünyasından ayırmak suretiyle tinsel dünyayı kuruntularla doldurur; o tüm usun ötesinde bulunduğu için ona karşı bizzat hiçbir savaş olanaklı değildir."[46] "İnsan hayali bir dünya kuruntusuna karşı savaşta kendi tinsel gücünü yok etmek için doğmadı."[47] Bilgiyi daima bir özne-nesne bağıntısında gören Schelling'in bu öğelerden birinin (burada "nesne"nin) yok olması durumunda ortaya çıktığını söylediği "zihinsel hastalığın" taşıyıcısı olan bir öznenin, yani kendi başına bir töz olarak öznenin bir kuruntu, bir hayal olması, bir "ruh-madde" ayırımının yapılamıyacağı anlamına gelir.

Schelling, insan özgürlüğüyle ilgili olarak "kader" kavramına da ilginç bir yorum getirir. Ona göre kader, insanın alnına yazılmış, insanın önceden belirlenmiş yaşam yolu değildir; tersine o, kaderi nesnel bir şey olarak görür: "Ama bu kader nedir acaba? Demek ki, eylemdeki nesnel olan, burada, şimdiye dek sahip olunduğundan tamamen başka bir anlam elde eder. Yani benim tüm eylemlerim, kendilerinin son ereğine doğru olarak tek başına birey sayesinde değil, fakat yalnızca *bütün tür sayesinde* gerçekleştirilebilir olan bir şeye doğru uç verirler; benim tüm eylemlerimin en azından oraya doğru uç vermeleri gerekir."[48] Bu, bireyin, tek kişinin eylemlerinin sonuca ulaşmasında toplum ("bütün tür") etkisi olduğu ve kaderin de bundan başka bir şey olmadığı demek olur. Üstelik Schelling, bu toplumsal etkiyi tek tek bireylerden bağımsız, kendi başına işleyen bir olarak da düşünmez: "Denebilir mi ki, ahlâksal dünya-düzeni, biz onu kurar kurmaz vardır; ama o nerede kuruludur? O, tüm zekâların ortaklaşa etkisidir, yani hepsinin doğrudan ve dolaylı olarak tamamıyle böyle bir düzenden başka bir şeyi istememeleri koşuluyla. Bu olmadıkça o da var olamaz."[49] Schelling, burada insanın karşısına iki seçenek koyar: ya böylece kurulu olan bir ahlâksal dünya düzenine dayanılır ya da eylemlerin sonucunu temin eden nesnel bir şey istenir. Bu da istemedeki biricik nesnel şey olan, bilinçsiz bir şeydir.[50] Böylece, sonuçta insanın karşısına yine bir bilinçli-öznel ile bilinçsiz-nesnel karşıtlığı çıkmış olur.

Günümüz varoluşçu filozofu Sartre'in "insan özgürdür, özgür olmaya mahkûmdur"[51] biçimindeki temel bir düşüncesinin, bize Schelling'in şu sözlerini anımsatması yersiz olmasa gerek: "İnsan özgürlüğün içine, kendisini kendi eylemi sayesinde bu yere bağlamak üzere konulmuştur."[52] İnsanın özü eylemde olduğuna göre, eyleyen, bir şeyi yapan insan, onu değil de bunu yapmak durumundadır. Bu bir seçmedir. Eylem seçmeyi zorunlu kılıyor. İnsan seçimde bulunmakla, seçmek suretiyle eylemekle kendisini bu özgürlük durumuna bağlıyor. Onun özgürlükten kurtuluşu yok. Ancak burada bir başka sorun ortaya çıkıyor: neye göre seçmek? Bu seçme ve eylemeyi belirleyen şey nedir. Ahlâki değer; iyi ve kötü. O halde iyi ve kötü nedir? (Yukarıda Sartre'la kurduğumuz bağı, burada sonuçlandıralım: ateist Sartre için böyle bir sorunun hiçbir anlamı yoktur. O, seçme eylemimizi, kendisine göre yapacağımız bizim üstümüzde hiçbir ahlâksal ölçünün (değerin) bulunmadığını, bir yaşantı örneğiyle ilgili olarak şöyle dile getirir: "Ne yapmanız gerektiğini size bildirecek genel bir ahlâk kuralı yoktur, bir im, bir belirti de yoktur."[53]

Schelling, daha önce de söylediğimiz gibi, kavramları ilkin en genelde ele alır. Buna göre, şimdi "iyi" ile "kötü"nün varlıksal temeli araştırılacak, sonra bu temelden onların insan tekinde görünümlerine geçilecek.

Schelling, Tanrı'da birbirinden ayrılmaz, çözülmez olarak bulunan, mitolojik nitelikli iki ilkeden söz eder: karanlık ile aydınlık. "İmdi ruh, her iki ilkenin canlı özdeşliği olmakla tindir ve tin Tanrı'dadır. Demek ki, insanın tininde her iki ilkenin özdeşliği, Tanrı'da olduğu gibi aynı şekilde çözülmez olaydı, hiçbir ayrım olmazdı, yani Tanrı tin olarak aşikâr olmazdı. Tanrı'da bölünemez olan bu birlik, demek ki insanda bölünebilir olmalıdır,- ve bu, iyi ile kötünün olanağıdır."[54] Aslında Schelling, "kötü"nün Tanrı'da olduğunu söylemiyor, fakat onun yaratmanın kendisinde zorunluca bulunduğunu söylüyor. Yaratma, Tanrı'daki tinin ayrımlaşması olarak Tanrı'nın açımlamasıdır. Bu ayrımlaşma olmasaydı, yaratma da olmayacaktı. O, şöyle diyor: "Kötü nereden gelir diye sorulursa, yanıt şu olur: Tanrısal anlama yetisinde içerilmiş olan ebedi hakikatlere bağlı olmak, ama Tanrı'nın istemine bağlı olmamak koşuluyla yaratmanın ideal doğasından."[55] Ancak "sorun"un bu çözüm önerisinin doyurucu olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü Tanrı'nın istemi ile onun bilgisi dahilinde olmayı birbirinden ayırmak, insana inandırıcı gelmiyor.[56]

Demek ki, Tanrı'da çözülmez olarak bulunan karanlık ile aydınlık birliği, yaratmada ayrımlaşarak "kötü"nün (ve doğallıkla "iyi"nin de) olanağını oluşturur. Ama *yaratmadaki bu ilksel olanağın insan bakımından genel olarak ifadesi ise şöyle olur:* "Kötünün genel olanağı, (...) insanın kendi kendiliğini temel yapacak yerde araç yapmaya, daha çoğu, hükmeden ve her şeyi isteyen olarak yüceltmeye, öte yandan kendisinde tinsel olan şeyi araç yapmaya çabalayabilmesinden ibarettir."[57] Demek ki, "kötü", insana olanak olarak verilmiştir ve insan bu olanağı şöyle kullanabilir: Kendi benliğini araç yapmak; daha da kötüsü, her şeye hükmetmeye yönelmek, kendini başkalarının efendisi görmek. Bu durumda insanda artık karanlık ilke egemendir. Ama insanın, öteki olanağı, yani iyiyi seçmesi halinde, o, ne kendisini ne başkalarını, onlara hükmetmek istememe suretiyle araç yapar. Bu, insanın özgür olduğu, onun araç değil erek olarak görüldüğü durumdur ve buna Tanrı sayesinde erişilir: "Kendiliğin ve öz-istemenin karanlık ilkesi, insanda tamamen aydınlıkla dolu ise, onunla bir ise, öylece, ebedi sevgi olarak veya gerçekten varolan olarak Tanrı, ondaki güçlerin bağıdır."[58] Ebedi sevgi ya da Tanrı sayesinde insanda aydınlık ilkenin tümüyle egemen olması, yani onun kötü'den, günah'tan kurtulması ile o, Tanrı katına yükselir, Schelling'in deyimiyle Tanrı'da olur. Demek ki, kötü'nün seçiminde Tanrı'nın rolü olmamasına karşın, iyi'nin gerçekleştirilmesi Tanrı yardımıyla olur. Kötü olanağını gerçekleştiren insan, nasıl "başlangıçtaki özgürlüğü"[59] yitirmiş idiyse, şimdi ise iyiyi gerçekleştiren insan, özgürlüğü öylece yeniden ele geçirir ve Tanrı sayesinde kurtuluşa erer. Bunu Schelling, Tanrısal bir büyü diye niteler: "Gerçek iyi, yalnızca Tanrısal bir büyü yoluyla, yani bilinçteki varolanın ve bilginin dolaysız şimdisi yoluyla yaratılabilir."[60] Fakat bu sözler, yine de insanın iyiyi gerçekleştirmesinin onun kendi elinde olmadığı biçiminde anlaşılmamalıdır. Gerçekte Schelling'e göre, iyi ile kötü, dendiği gibi, insana olanak olarak verilmiştir. Burada iyiyi gerçekleştirmek, Tanrısal aydınlık ilkenin karanlığa tümüyle egemen olması demek olmakla birlikte, bunun tersi, yani kötünün gerçekleşmesi durumunda karanlık ilkenin tümüyle egemen olduğu söylenmez. Fakat kötü, bu iki ilkenin çatışmasında ortaya çıkar: "Ama iki ilke çatışmada ise, Tanrı'nın olması gerektiği yerde başka bir tin, yani tersine çevrilmiş Tanrı salınır durur."[61] Bu "Tanrı" ve "tersine çevrilmiş Tanrı" ya da "aydınlık" ve "karanlık" karşıtlığı ile Schelling, gerçi Mani dinindeki gibi, birbirine mutlak karşıt iki ilke ve onların bir çatışmasını benimsemek istemez[62]; ama o yine de bir tür hıristiyanlaştırdığı Maniheizm'den yardım alır. bunun nedeni, bize göre, "iyi"yi Tanrı teminatına alan Schelling'in "kötü" için de başka bir teminat aramak istemesidir. Bu, Tanrı olamıyacağına göre, Tanrı'nın tersi bir şey (?) olacaktır.

Fakat Schelling, bu iki ilkenin ilişkisini iki ayrı biçimde dile getirir. Birincisi kötü'nün nedeni olan gördüğümüz çatışma durumu idi. İkinci tarz ise, birincinin tersine olumlu olarak ortaya çıkar: "Bizim kişiliğimizin bağı tindir ve eğer yalnız iki ilkenin işlek bağıntısı, yaratan ve meydana getiren olabilirse, asıl anlamda coşku, her yaratıcı ve plastik sanatın veya bilimin etkin ilkesidir. Her coşku, kendisini belirli bir tarzda dışavurur ve bir asıl bilimsel coşku, birde diyalektik sanat-güdüsü yoluyla kendisini dışlaştıran coşku vardır. Bundan dolayı bilim olarak belirli bir diyalektik felsefe de vardır, örneğin poesi'den ve dinden ayrılmış ve tamamen kendisi için var olan birşey."[63] Demek ki, ilkelerin bu ikinci tarz işleyişi, aralarında bir çatışma olmaksızın birlikte etkin oluşu, insanda başlıca olarak "coşku" denen şeye neden olabiliyor. Şüphesiz bu da insanın kendisinin gerçekleştirebileceği bir olanaktır. Yoksa onlar (ilkeler) kendiliğinden insanı bu yöne itiyor değiller. Eğer böyle olursa, o zaman bu coşku, insanın sanatı ve bilimi yaratmasında bir ilke olur. Böyle bir coşku yoluyla insanın yarattığı bilim, artık özgür bir bilimdir, özgür bir bilim olarak felsefedir.

4. Özgür Bilim Olarak Felsefe

Bu bölümde, çalışmamızın tüm çatısını belirleyen, Schelling'in kuramsal-kılgısal felsefe ayrımı ve bunun birişemi olarak sanat felsefesi genel kavrayışı içinde, onun özel olarak felsefeden neyi, daha doğrusu neleri anladığını ortaya koymak istiyoruz.

Schelling için felsefe yapma, bir eylemdir. Ancak sıradan eylemde, eylemin nesnesi yüzünden onun kendisi unutulmasına karşın, felsefe eyleminde bu eylemin kendisini sürekli bir görme söz konusudur.[64] O halde kendini sürekli gören eylem olarak felsefe nedir?

Felsefenin ne olduğu sorusu, birçok filozofu olduğu gibi Schelling'i de "felsefe" adının anlamına yöneltir. Bugün için de geçerlikte olan bu tutum, aradan iki bin beş yüz yıl geçmiş olmasına karşın, felsefenin kökenindeki anlamını hep koruyageldiğinin bir göstergesidir. Schelling şöyle diyor: "Felsefe, kendi adını bir yandan sevgiden, genel heyecanlandıran ilkeden, öte yandan kendine özgü kendi ereği olan bu başlangıçsal bilgelikten edinir."[65] "Felsefe, zaten, kendi adının söylediği şeydir; bilgeliğe yönelik bir isteme, bir çaba. Ama bu ilksel istemenin, insanlığın bu ilk ihtiyacının olduğu yer üstüne her halde hiçbir kuşku yok. Söz konusu olan, bir kimsenin sandığı şeyle değil, tersine gerçek olan şeyle ilgilidir. Tanrı, insan, özgürlük ve ahlâksallık; bunlar o ilksel ihtiyacın mihverleridir."[66]

Antik dünyaya dönük yüzüyle Schelling, burada en çok iki filozofa bakar: Platon ve Aristoteles. Şimdi biz, bu iki filozofun felsefeye ilişkin, birbirleriyle bağıntılı bazı düşüncelerine, onlardan alıntılar yaparak örnekler vermek, sonra da bu aynı bağıntıda Schelling'in yerini aramak istiyoruz.

Platon söylüyor: "İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği an yok mu, sevgili Sokrates, işte yalnız o an için insan hayatı yaşanmağa değer!"[67] "Yoksa biz Zeus'un yardımıyla, bilmeden, yalnızca salt gerçek karşısında heyecanlanan özgür insanların bilimiyle mi karşı karşıya geldik; sofisti ararken, ondan önce filozofu mu bulduk?"[68]

Aristoteles söylüyor: "Şimdi bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya giriştiklerine göre, onlar, kuşkusuz herhangi bir faydacı amaçla değil, sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdi. Olaylar da bunu doğrulamaktadır: Çünkü hemen hemen hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğunda böyle

bir bilgi aranmaya başlanmıştır. O halde bizim onu başka herhangi bir yarar için aramadığımız açıktır. Nasıl ki bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insana özgür insan diyorsak, aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Çünkü yalnızca o, kendi amacı için vardır."[69]

Platon ve Aristoteles için felsefe, özgür bilim (elevtheron epistemen) olarak ne ise, bu, Schelling için de odur. İnsanın spekülasyon yapmak için değil, eylem için doğduğuna inanan Schelling, felsefede atılacak ilk adımın özgür bir özün başlamasını ilân etmek olduğunu söyler.[70] Ona göre, "felsefe, tamamen özgürlüğün bir eseridir."[71] Ve felsefe, başından sonuna özgürlüktür.[72] Felsefe özgür bilim olmakla, bu bilimi yapan, yani filozof da özgür insan olur.

Nasıl Aristoteles için felsefe yarardan uzaksa ve yalnızca kendisi için olan bilim ise, bu, Schelling için de öyledir: "Felsefenin yararından söz etmeyi bu bilimin onuruna aykırı görüyorum. (...) Felsefe, yararlılık bağlamından kendi kendisi sayesinde aklanmıştır. O, yalnızca kendi kendisini istemedir; başka bir şeyi isteme olması için doğrudan doğruya kendi özü kendisini ortadan kaldırırdı."[73] Niçin felsefe yapıyoruz sorusuna verilecek hiçbir yanıt yoktur ya da aynı anlamda olmak üzere yanıt şudur: kendi kendisi için. Felsefe dışında herhangi bir şey için yanıtı, felsefenin o şeye bağlı olduğunu varsayar. Yarar sağlama da böyle bir bağlı olma durumudur. Ama o zaman da felsefe, özgürlüğün bir bilimi olarak kendi kendisiyle çelişir.

Felsefe, ne teolojinin ne de başka bir şeyin uşağı olamaz. Schelling'e göre felsefe için uşaklığı kabul eden filozof, bunu kendisi için de kabul etmiş olur: "Eğer çoğu kez felsefeye vermek üzere aranılan o uşak kılığını felsefe kabul ederse, kendisinde hâlâ özgür bir ruhu hisseden kim buna katlanabilirdi?"[74] Özgür olmayan insan, filozof olmak bir yana herhangi bir insan bile değildir. Özgür olmamak, kendi dışından belirlenmek demektir. Kendi dışındaki şeylerin, güçlerin belirlediği insan, akıntıya kapılan dalga gibidir. O, nereden geldiğini, nereye gittiğini, ne olduğunu bilmek istemez. O, durumunun bilincinde de değildir. Çünkü bunun için "onun kendi *kendisini* bildiğini, yani onun *kendi kendisi için* bir şey olduğunu varsayması gerekir. Ama o bu değildir. O, yalnız başka ussal öz için buradadır - kendi kendisi için değil; o dünyadaki düpedüz bir *nesne*dir."[75]

Ortaçağ'da felsefe, teolojinin hizmetinde idi. Schelling zamanında artık sona ermiş olan "Aydınlanma" döneminde ise, bu kez teolojinin yerine us konmuştu ve felsefenin payına yine uşaklık düşmüştü: felsefe, teolojinin, vahiy dininin yerine bu kez bir doğal dinin, bir us dininin hizmetine girmişti. Usun yüceltildiği, kendisinde usun sesinden başka hiçbir sesin duyulmadığı felsefe, Schelling'e göre bir mırın kırın etmeden başka bir şey değildir: "Aydınlanma adı altındaki bu düşünce-boşluğuna felsefe, çoğucası karşıttır. Şu da eklenmelidir ki, us üstüne mırın kırın eden bir anlayış yetisinin bu yücelmesinde hiçbir ulus, Fransızlar kadar onu daha öteye götürmedi [ve bu bağlamda bizim Almanlar, Fransız yazarlarla karşılaştırıldığında zavallı ve cansıkıcı hatiplerdir.]"[76] Bu arada, Schelling'in son döneminde dile getirdiği "felsefi din" anlayışının hiçbir us dini olmadığı belirtilmelidir. O, felsefi dinin var olan bir din değil, fakat dinsel-tarihsel sürecin ereği olarak görülecek bir şey olduğunu söyler. O, yukarıda ("Genellikle Eylem") belirttiğimiz gibi, tarihi üç evreye ayırmıştı. Schelling, henüz ne zaman başlıyacağını bilmediğini söylediği üçüncü evrede, ilkin mitolojik dinin, sonra vahiy dininin (Hıristiyanlığın) ortaya çıktığı sürecin sonunda, bu ikisinin bir bireşimi olarak, Hıristiyanlığı aşan ama onun üstünde yükselecek olan ne yalnız felsefe ne yalnız din olan, dinin felsefe ya da felsefenin din olduğu bir felsefi dinin, gerçekleşeceğini ön-görür. "Felsefi din" diyor Schelling, "öne sürdüğü-

müz gibi *var değildir.* Ama şayet o, kendi konumu sayesinde ustan ve felsefeden bağımsız, daha önce olup geçmiş olan dinlerin kavrayıcı belirlenimi olacak belirlenime sahipse, şu bakımdan o, başlangıç sürecinin *ereği*dir: o halde bu süreç bugün veya yarın değil, ama yine elbette gerçekleştirilecek ve asla ortadan kaldırılmayacak olan, felsefenin kendisi ne denli az dolaysızsa o denli az dolaysız olan, fakat aynı zamanda ancak büyük ve uzun süren bir gelişme dolayısıyla erişilen süreçtir. (...) Felsefi din, buna göre, vahyedilmiş *tarihsel* din sayesinde sağlanır."[77] Aşağıda açıklanacak olan, Schelling'in kendisinin felsefede yaptığı "olumsuz" ve "olumlu felsefe" ayrımına henüz geçmeden, olumlu felsefenin felsefi dinin bir ilk basamağı olduğunu yine onun sözleriyle dile getirmek istiyoruz: "Olumlu felsefeye geçişle biz ilk olarak, *felsefi* dinin, onu bu bütün tasvirde ortaya koymak için, bize doğru meydana geldiğini bekliyebiliriz, yani gerçek dinleri, mitolojik ve vahyedilmiş dinleri real olarak kavrayacak olan dini bekliyebiliriz; -ki bu sırada en iyisi de felsefi dinin bize söylediği şeyin sözümona us-diniyle hiçbir ortaklığı olmadığını anlamaktır."[78] Demek ki Schelling, "Aydınlanma"nın yeniden gündeme getirdiği "doğal dini" ya da onun yeğlediği deyimle "us-dinini", mitolojik dinle başlayan ve buradan vahiy dinlerine geçen, sonunda da felsefi dine varacak olan sürecin dışında tutar, ona hiçbir yer vermez.

Araştırmamızın bu bölümü bakımından Schelling'de bulduğumuz ilginç bir deyim de "ilk filozof" kavramıdır. Bu, belli bir filozof değildir; tersine nerede ve hangi zamanda olursa olsun, orada felsefe yapmaya ilk başlayan kişidir: "kim ki, kendisini dış nesnelerden, böylece kendi tasarımlarını nesnelerden ve tersine olarak, nesneleri tasarımlardan ayırabilmeye ilkin dikkat etti ise, o ilk filozofdu. İlk önce o, kendi düşünme mekanizmini durdurdu, özne ile nesnenin içsel olarak birlikte olduğu bilincin denge durumunu ortadan kaldırdı."[79] "Önceleri insanlar, doğa-durumunda (felsefi) yaşamışlardı. Vaktiyle insan, kendi kendisiyle ve onu çevreleyen dünya ile birleşmişti. (...) İnsanın günün birinde muzaffer olarak ve kendi kendisini bilmeden usunun çocukluğunu geçirdiği o duruma kendi çabasıyla geri dönmesi için, öğesi *özgürlük* olan insan ruhunun *kendi kendisini* özgür kılmaya çaba gösterdiğini bilmeseydik, insanın vaktiyle o durumu nasıl terk etmiş olduğu da anlaşılmaz olurdu. insan kendi kendisini dış dünya ile çelişkiye sokar sokmaz, felsefeye giden ilk adım atıldı. (...) Ama bu ayrım yalnızca *araç*tır, *amaç* değil. Çünkü insanın özü eylemdir."[80] Ayrımın araç olması, ayrılmış olanın özgür felsefi eylemle yeniden birleştirileceği anlamındadır. "Felsefe, insan tininde ilksel ve *zorunlu* olarak birleşik olan şeyi özgürlükle yeniden birleştirmek için, yani söz konusu ayrımı temelli ortadan kaldırmak için yine bu ilksel ayrımdan hareket eder."[81] Filozof, kendi tasarımı ile onun nesnesi arasındaki ve tasarımların birbirleri arasındaki bağıntının üstüne çıkarak hem tasarımdan (ruhtan) hem de dış nesnelerden (maddeden) bağımsız, kendi kendisinde bir varlığa sahip bir öz olur ve böylece "iki düşman öz olan *ruh* ile *madde*, filozofun bu bakış noktasında ilk olarak birbirinden ayrılır."[82] Ama ödev, bu "düşman" kavramların yeniden birbirlerine bağlı kılınmasıdır. "Uzun zamandır insan ruhu (henüz gençken güçlü ve Tanrılardan beri taze), mitolojilerde ve şiirlerde dünyanın kaynağı üstüne kendini yitirmişti; bütün halk dinleri, talihli bir deha -ilk filozof- kavramları bulmadan önce, ruh ile madde arasındaki o çatışma üstüne temellenmişti; -ki bu kavramlarda tüm sonra gelen çağlar, bilgimizin iki ucunu kavradı ve sıkıca tuttular. (...) Ruh ile maddeyi, tam bilinçle, bir olan olarak, düşünce ile uzamı aynı ilkenin yalnızca değişkeleri olarak gören *ilk* filozof *Spinoza* idi."[83] Nasıl ki genel anlamda, belli bir kimse olmayan "ilk filozof", madde ile ruh ayrımını ilk olarak ayrımlayan kişi ise, felsefe tarihinde de belli bir filozof olarak ilk filozof, daha önce

(özellikle Descartes'la) ortaya konulmuş olan bu ayrımı ortadan kaldıran, madde ile ruhu, doğa ile Tanrı'yı bir ve aynı şey olarak gören ilk filozof, Schelling'e göre, Spinoza'dır. Onun artık unutulmuş olan Spinoza'yı âdeta yeniden keşfedip, felsefe gündemine getirmesi boşuna değildi. Schelling, Spinoza'ya atfettiği işin bir benzerini de kendi çağı için kendisi üstlenir. Onun da amacı tinsel dünya ile doğa dünyasını yeni bir tarzda birleştirmektir. Bunun için onun elinin altında şimdi Spinoza'nın henüz tanımamış olduğu Leibniz ile Newton sistemleri bulunur. "Leibniz, tin-dünyası sistemini önceden kurulmuş uyumda temellendirirken Newton, bir maddi dünya sistemini dünya-güçlerinin dengesinde bulmuştu. Ama bilgimizin sisteminde başka türlü birlik varsa ve bu, bunun son aşırı uçlarının da birliğine herhangi bir zamanda varacaksa, öylece biz, Leibniz ile Newton'un birbirinden ayrıldıkları tam bu yerde, günün birinde kuşatıcı bir ruhun orta noktayı bulacağını ümit etmeliyiz; bu orta noktada *bilgi evrenimiz* -iki dünya, aralarında şu anda bilgimizin henüz bölünmüş olmasına neden olur- ve Leibniz'in önceden kurulmuş uyumu ile Newton'un yerçekimi sistemi bir ve aynı şey olarak veya bir ve aynı şeyin yalnızca ayrı görünüşleri olarak görünecek."[84] Schelling'in öngördüğü, bu iki sistemin birliğinde "doğa görülebilir tin, tin görülebilir olmayan doğa olmalıdır. O halde *burada,* bizim *içimizdeki* tin ile bizim *dışımızdaki* doğanın mutlak özdeşliğinde, bizim dışımızda bir doğanın nasıl olanaklı olduğu sorunu çözülür olsa gerektir."[85] Schelling, ilk döneminde, kendisinin doğa felsefesi sistemiyle böyle bütünlüklü bir sistem kurma arzusunda idi. Ama o, sonradan bu arzudan vazgeçmiştir. Onun çarçabuk gittiği ve terkettiği bu yolu Hegel, ağır ağır ve sistematik tarzda adımlar, Jaspers'in dediği gibi "Schelling'in istemiş olduğu ve hızlı yakalamalarla çabucak, vaktinden önce yapmaya kalkıştığı şeyi Hegel yapmayı başardı."[86]

Schelling'in bu döneminde birliğini elde etmek istediği ruh ile madde, başka bir deyişle, tasarım ya da daha doğrusu kavram ile gerçeklik birliğidir. Yine aynı Jaspers, Schelling-Hegel ilgisi ve ayrımını bu bağlamda şöyle dile getirir: "Hegel kavramdaki gerçekliği, (...) schelling gerçeklikteki kavramı ister."[87] Gerçekten de Jaspers, sorunu doğru bir biçimde ortaya koymuştur. Schelling'in kendisi de yaptığı bir Hegel eleştirisinde, onun çıkmazının burada olduğunu söyler: "Nesnel dünyanın açıklanmasının felsefenin nesnesi olduğu, öteden beri kabul edilmiştir; Hegel de bu gereklikten kendini uzak tutmaz; ama salt kavramdan doğaya bir geçiş bulmanın nasıl olanaklı olduğu asla kavranılamaz. Her biri kendisine bağlı salt kavrama varmak kolaydır, ama salt düşünmeden dışarı çıkmak öyle kolay değildir; çünkü dünya yalnız o soyut kavramlardan oluşmadığı gibi, somut kavramlardan da oluşmaz, tersine genellikle kavramlardan oluşmaz. En somut kavram da soyut bir kavram olmamasına karşın yine bir kavramdır. Dünya kavramlar ile rastlantısal nesnelerden oluşur."[88] Öte yandan biz, bu noktada Schelling'in Hegel'e yaptığı eleştirinin benzerini bu kez Schelling'in kendisine, karşıt yönden yöneltmek durumunda oluruz: Hegel, kavrama sahipti ve sahip olmadığı şeyi, gerçekliği, dünyayı kavramda arıyordu. Buna karşın, gerçeklik, dünya, doğa Schelling'in önünde hazır bulunur ve o, bu sahip olduğu şeyde, sahip olmadığı şeyi, yani kavramı arar. Kavramdan doğaya geçmek nasıl Hegel için kolay değilse, doğadan kavrama geçmek de Schelling için kolay olmasa gerek. O, bu yolu *kolay* yapmak için kavramları dünyadaki nesnelerle bir sayıyor, yani kavramı tıpkı bir nesne gibi görüyor. Schelling'in sorunu da burada. [Schelling-Hegel çatışmasında, tavrını açıkça Schelling'den yana koyan ve bir Schelling'ci olan Jaspers, Schelling'in Hegel eleştirisine katılmasına karşın, bizim yaptığımız gibi bir Schelling eleştirisini -ki o, böyle bir eleştiriye çok yaklaşmıştı; hatta bizim Schelling

eleştirimizi bizzat onun yukarıya aldığımız sözleri bize esinledi- aklının ucundan bile geçirmez.] Bu soy bir kavram anlayışı ile ilgili olarak, bizim gördüğümüz kadar okuyucunun da bu çalışmamızda açıkça gördüğü kanısında olduğumuz bir husus var: Schelling, ele aldığı tüm kavramları, "madde" gibi en somutundan, "tin", "varlık", "Tanrı" gibi en soyutuna dek, onların her biri sanki birer varolan, birer nesne, ama aynı zamanda eyleyen, isteyen bilinçli-bilinçsiz bir özneymiş gibi görür. [Anımsanacağı gibi o, yukarıya ("İnsan Özgürlüğü") aldığımız sözlerinde "ölü cisim ... ister" demekten bile çekinmemişti.] Bu da kavramdan *yoksun* Schelling'i kavranılmaz, anlaşılmaz kılar. Bize göre, Hegel için de Schelling için de sorun şuradadır: Elde edilemiyecek olanı istemek: kavram ile gerçekliğin upuygunluğu. Ama itiraf edilmelidir ki, Schelling-Hegel'den önce de sonra da tüm felsefe, önemli ölçüde bu *trajik* çabanın ürünüdür.

Şimdi geliyoruz, ele alacağımızı yukarıda söylediğimiz, yine Schelling'e özgü olan bir felsefe ayrımına: olumsuz felsefe ve olumlu felsefe. Schelling, bu iki kavramla felsefenin ikili bir birliğini vermek ister. "Rasyonel" diye de adlandırılan olumsuz felsefe, usun yoludur. Bu yol, zorunlu olarak düşünülecek olanın tüm olanakları sayesinde gerçeklik ide'sine dek varır, ama gerçekliğin kendisine değil. Bu yol, a priori bir kuramın neden dolayı olanaklı olduğunu gösterir. Schelling'e göre, kendisine dek tüm felsefe, bu tür "öznel felsefeler"den ibarettir; ancak onda, Platon'da (Timaios'da), Yeni-platonculuk'ta, theosophie'lerde, Spinoza'da olduğu gibi olumlu felsefenin yalnızca ilk adımları bulunur. Ancak Schelling, "olumsuz felsefe" deyimini, bu felsefeler belli bir sınırda kaldıkları sürece, onlar için yergi olarak kullanmaz. Schelling şöyle diyor: "Bununla birlikte eğer ben, o öznel felsefelerin onaylanır olmadıklarını söylersem, bunun asla, sanki onlar büsbütün yerilecek şeylermiş gibi anlaşılmasını istemem; bizzat pek çok yararını gördüğüm şeyi yok etmek niyetinde olmaktan çok uzaktayım. Eğer onlar, bir nesnelliği haksız iddia ve talepte bulunurlarsa, ancak o zaman yerilecek şeylerdir; ama onlar düşünme-zorunluluğunun açılımlarından daha kapsamlı hiçbir şey olmak istemediklerinde değil. Bu son durumda onların aksaklığı, yalnızca bir eksikliktir; kendisine bir artının daha katılması gerektiği bir eksidir."[89] Olumsuz felsefenin bu eksikliğini olumlu felsefe tamamlar. Birincisi gerçeklik ide'sine varırken, ikincisi gerçekliğin kendisinde bulunur. Ne var ki bu gerçekliği olumlu felsefe, olumsuz felsefe aracı ile ancak kavrayabilir. Bu da olumlu felsefedeki eksikliğin öteki ile tamamlanması demektir. "O halde" diyor Schelling, "olumlu, burada bize, açık bir istemenin, belli bir niyetin, açık bir edimin türümü ne ise onu gösterir, kendisinde olumlu [konulmuş] bir yasadan, olumlu [konulmuş] bir dinden de söz edilen bir anlamı gösterir. Buna karşın olumsuz, yalnızca edim-olmayan herbir şey anlamına gelir. Bu olumsuz felsefenin, o olumlu felsefeyle bağıntısı, demek ki, (...) karşılıklı dışarda bırakma bağıntısı değil, tersine karşılıklı sınırlama bağıntısıdır."[90] "Olumlu felsefeyi, bir kez daha kısaca yinelemek üzere, dünyanın açıklanmasında olumlu bir şeyi, istenci, özgürlüğü, eylemi kabul eden felsefe diye adlandırıyorum; salt olumsuz bir şeyi kavrayıcının salt düşün-zorunluluğu yoluyla kabul eden değil."[91] Schelling, konu ile ilgili araştırmasının sonucunu şöyle özetler: "Biz, felsefede ileriye giden olumlu bir yönün yanında geriye giden veya olumsuz bir yönü gösterdik ve gösterdik ki, bu sonuncu bilime de felsefe adı verilebilir; ama tam da bu iki yönün gösterilmesi yoluyla bulduk ki, gerçekten tarihsel felsefe, şimdiye dek olumsuz sistemlerle ortak bir şeye sahiptir ve böylelikle de uzlaşma için aranılan aracı verdik; çünkü kendisinde genellikle bir şeyin ortak olunduğu şeyle ancak uzlaşma sağlanabilir."[92] Schelling'e göre, geçmişteki tüm felsefelerde or-

tak bir şey olarak olumsuz felsefenin bulunması, olumlu felsefenin o felsefelerle bağ kurmasını sağlayacak ve bir uzlaşımı getirecek olan şeydir.

Olumlu felsefede birçok etken birlikte yol alır. Bu yolda, Schelling'in felsefi gelişim süresinde, olumlu felsefe, öznellikten çıkıp nesnelliğe geçme istemi olarak şu evrelerde gerçekleşir: Bu istem, gençlik döneminde Fichte etkisinden Fichte'ye karşı çıkış olarak doğa felsefesiyle başlar, sanat felsefesi üzerinden geçerek, sonraki döneminde mitoloji ve vahiy felsefesine ve tarih felsefesine uzanır. (Onun sistemci ilk dönemi sanat felsefesiyle tamamlanmış, ikinci döneminde o hiçbir sistem ardında olmamıştır.) Aynı istem, özgürlüğü isteme, Hıristiyan vahyinin onaylanması ve bunun aşılmasıyla sonunda "felsefi din"de karar kılar.

Schelling'in genellikle felsefe anlayışı içinde, özel olarak metafizik karşısındaki tutumunu belirlemek için, onun bu bağlamda yaptığı Kant eleştirisini gözönünde bulundurmanın doğru olacağı kanısındayız. Schelling şöyle diyor: "Kant, kendi zamanında geçerli olan metafiziğin çürütülmesini aynı zamanda tüm metafiziğin, yani duyu-üstünün bir bilgisinin bir çürütülmesi olarak düşündü; çünkü bu, Aristoteles'den beri üst-fiziğin ayrımı için bu deyimle gösterilir. Eğer duyu-üstünün bir bilgisi var olsaydı, diye inanıyordu kant, öylece onun vaktiyle geçerli olan metafiziğin o yolu üstünde vukubulması gerekecekti. Demek ki o, (...) felsefenin yalnız geriye giden yönü üstüne bilgiliydi ve bundan dolayı o, bu metafiziğin yolunu biricik olanaklı yol sayıyordu. Bizim Kant'la bağıntımız demek ki şudur: Biz, ona her okul-metafiziğine karşı hak veriyoruz; ancak eğer o, yüksek-olana yükselmek için o metafizikte kullanılmış olan araçtan başka genellikle hiçbir aracın var olmadığına inanıyorsa, ona hak vermiyoruz."[93] Schelling'in önerdiği, doğa-üstüne giden bu yeni yol, yukarıda gösterdiğimiz, doğa felsefesiyle başlayan, onun olumlu felsefe sürecidir; demek ki tüm felsefesi. Doğa-üstünün ya da Tanrısal olanın bilgisinden onun anladığı bilgi, ahlâksallıkla bir olan bilgidir. Ona göre, ne bilgi ahlâksallık olmaksızın ne de ahlâksallık bilgi olmaksızın doğru değildir. Yine Jaspers'in deyimiyle Schelling için "bilgi, felsefedir ve felsefe metafiziktir. Buna göre metafizik, yalnız kuramsal bir uğraş olmaktan uzaktır; o, bizim kişisel, toplumsal, dinsel varoluşumuzun orta noktası, tözüdür."[94] Schelling, "kendi ilkesinde zaten din olmayan bir felsefeyi" diyor, "felsefe olarak da onaylamıyoruz."[95] Ona göre felsefe cesaret işidir: "Ödlek ve korkak rular vardır ve soylu, onurlu, yiğit ruhlar. Birinciler, bizim sıradan kavramlarımız için aşkın olan şeyi yakalama cesaretine sahip olmadıkları için şüphe ederler. Cesaret ve yürek ve emniyet ve güven, nesnenin taşkınlığı yüzünden istenmiştir. Ama nesne, tüm şüpheyi ortadan kaldırmak için taşkın olmalıdır. <Tanrısal bilginin bu altını, cansız Threnos* ve gereksiz özlem yolunda bulunmaz; o, yalnız ruhun ateşinde kazanılır.>"[96]

Schelling'de felsefenin en üst deyimi, onun Tanrısal bilim olarak görülmesiyle dile gelir. Felsefe "Tanrısal bilim"[97] olarak "mutlak olanın bilimidir."[98] "Tüm diğer bilimler belli olarak bir şeyi önceden varsayarken felsefe, yalnızca mutlak olmak, yani hiçbir varsayımdan yola çıkmamak suretiyle bilhassa ve mutlaka olan bilimdir."[99] "Tanrısal olanın, tüm potensleri ayrıştıran olması koşuluyla, yetkin deyimi, mutlak us-bilimdir ya da felsefe."[100] Böyle bir felsefeyi gerçekleştirecek olan filozofun da elbette özel bir kişi olması gerekir: "Şiirsel bir doğuştan yeti olduğu gibi, bir felsefi doğuştan yeti vardır."[101] Öyleyse, bilinen bir deyimi filozofa uyarlıyarak, Schelling'le birlikte şöyle diyeceğiz: İnsan filozof olmaz, filozof doğar.

* Ölülerin ardından ağıt yakılması. -Çev.

Notlar:

1. Bkz. Wilhelm G. Jacobs, Fichte s. 48-53, Rowohlt 1984.
2. Faust, 1237.
3. F.W. J. v. Schellings saemtliche Werke. Hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856-61. (Bundan sonra SW kısaltması kullanılacak.) I, I, 163.
4. SW I, I, 177.
5. SW I, I, 179.
6. SW I, I, 181, 182.
7. SW I, V, 255.
8. SW I, I, 181.
9. SW I, I,195.
10. SW I, I, 211.
11. Bkz. SW I, I, 216.
12. SW I, V, 486.
13. Bkz. SW I, V, 483.
14. SW I, III, 605.
15. Bkz. SW I, V, 218.
16. SW I, V, 218-9.
17. SW I, VII, 350.
18. SW I, VII, 350.
19. SW I, III, 557.
20. SW I, III, 564.
21. SW I, II, 362.
22. SW I, III, 593-4.
23. SW I, II, 4.
24. SW I, III, 603.
25. SW I, III, 604.
26. SW I, I, 165.
27. SW I, I, 198.
28. SW I, V, 396.
29. SW I, V, 276.
30. Bkz. Kant, Kritik der praktıcshen Vernuft, [78-79].
31. Bkz. Kant, a.g.y. [222-224] vd.
32. SW I, VII, 411.
33. Bkz. SW II, III, 291.
34. SW I, VII, 383.
35. Bkz. K. Jaspers, Schelling, s. 343, Piper, 1955.
36. SW II, III, 202.
37. SW II, III, 203.
38. SW II, III, 206.
39. SW II, III, 207.
40. SW II, III, 213.
41. Bkz. I, I, 243.
42. SW I, VII, 384, 385.
43. SW I, VII, 384.
44. SW I, VII, 391-2.
45. SW I, II, 17.
46. SW I, II, 13, 13-14.
47. SW I, II, 13.
48. SW I, III, 596.
49. SW I, III, 596, 597.
50. Bkz. SW I, III, 597.
51. J.P. Sartre, Materyalizm ve Devrim, s. 14. Düşün yay. Çev. E. Elçin, İstanbul 1962.
52. Schelling, Einleitung in die Philosophie, s. 135. Frommann-Holzboog 1989.
53. J.P. Sartre, a.g.y., s. 18.
54. SW I, VII, 364.
55. SW I, VII, 367.

56. Vaktiyle "İslâm Felsefesi"nin de çok uğraştığı bu sorunun çözümsüzlüğü, bize göre, sorunun kendisinden, ortaya konuş biçiminden gelir: Günahın Tanrı'nın istemi dışında tutulması, Tanrı isteminde bir eksiklik olarak görünür. Bu ise "kâdiri mutlak" tanımıyla çelişir. Bu çelişkinin ortadan kaldırılması için Schelling ya da başkalarının yaptığı gibi, bilme ile istemeyi birbirinden ayırmak yeterli olmaz. Çünkü o takdirde şu sorulur: Tanrı günahı önceden biliyorduysa ve her şeye gücü yettiğine göre, onu engelleyebileceği halde, bunu yapmıyorsa, günahtan o da sorumlu olmaz mı? Bir olayı meydana getiren ondan sorumlu olduğu gibi, onun sonucunu bildiği ve bunu engelliyebilecek durumda olduğu halde "sessiz" kalan da o sorumluluktan pay alır. Tek bir özne-Tanrı anlayışından vazgeçilmediği sürece bu "sorun"un çözümü yoktur. Aşağıda görüldüğü gibi, Schelling'in bu hususta iki ilkeli Maniheizm'den yardım almak istemesi boşuna değildir. Ama o takdirde de ortaya başka "sorun"lar çıkar. Ne var ki, onların tartışılmasının yeri burası değildir.
57. SW I, VII, 389.
58. SW I, VII, 389-390.
59. Bkz. SW I, VII, 391.
60. SW I, VII, 391.
61. SW I, VII, 390.
62. Esasen Schelling, başka bir yerde "iki mutlak"ın yan yana bulunmasının olanaksız olduğunu açıkça söyler. Bkz. SW I, I, 239.
63. SW I, VII, 414.
64. Kral. SW I, III, 345.
65. SW I, VII, 415.
66. Schelling, Ein. in die Ph., s. 7.
67. Şölen 211d. Çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu, s. 76, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
68. Sofist 253c, Bkz. Ö.N. Soykan, Metin Okuma, s. 159, Ara yay. İst. 1991.
69. Metafizik I, 2, 982b, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 36, İzmir, 1985, s. 88.
70. Bkz. SW I, I, 243.
71. SW I, II, 11.
72. Bkz. SW I, III, 376.
73. SW I, V, 256.
74. Schelling, Ein. in die Ph., s. 35.
75. SW I, II, 18.
76. SW I, V, 258.
77. SW II, I, 255.
78. SW II, I 568-9.
79. SW I, II, 15.
80. SW I, II, 12, 13.
81. SW I, II, 14.
82. Bkz. SW I, II, 16.
83. SW I, II, 20.
84. SW I, II, 24, 25.
85. SW I, II, 56.
86. K. Jaspers, a.g.y., s. 116.
87. K. Jaspers, a.g.y., s. 307.
88. Schelling, Ein. in die Ph., s. 62.
89. Schelling, Ein. in die Ph., s. 7, 8.
90. Schelling, Ein. in die Ph., s. 8.
91. Schelling, Ein. in die Ph., s. 13.
92. Schelling, Ein. in die Ph., s. 26-7.
93. Schelling, Ein. in die Ph., s. 34.
94. K. Jaspers, a.g.y., s. 68.
95. Alıntı, Jaspers'den a.g.y., s. 68.
96. Bkz. Jaspers, a.g.y., s. 69.
97. Bkz. SW I, V, 381.
98. Bkz. SW I, II, 66.
99. Schelling, Ein. in die Ph., s. 17.
100. SW I, V, 381.
101. SW I, V, 264.

Sezgin, Erkut (1994). "Açıklığa Doğru." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 42-53.

AÇIKLIĞA DOĞRU

Erkut Sezgin

Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout a fait!

Rimbaud

Bir kez görüldüğünde, en çarpıcı ve güçlü olanın dikkatimize çarpmasında başarısız kalıyoruz.

Wittgenstein

Bütün tinsel gelişimin faili belki de tek başına bedendir.

Nietzsche

Aşağıda duyumlarımızın varlığından söz ederken ne gibi olguları gözönünde tuttuğumuzu sorgulamak istiyorum. Örneğin, "elim acıyor", gibi bir sözü söylemek gereğini duyduğumuzda, acının yerini bedenimin başka bir yeriyle karıştırmaksızın, sözgelimi "dizimde" olarak değil de, "elimde" olarak belirtirken ne gibi ölçütler bu kararımızı belirliyor? Bu ölçütlerle ilgili olarak ne gibi olguların rol oynadığını düşünüyoruz? Örneğin, duyumu hisseden zihnimizin mi bu kararı belirlediğini düşünüyoruz? Öyleyse "duyumu hisseden zihnimiz," varsayımıyla ne gibi olguları gözönüne alıyoruz?

Görülebileceği gibi sözkonusu olgular, bir duyumun adlandırılmasında, yerinin, duyumun özelliklerinin sözle bildirilmesinde rol oynayan olgular. Ne ki, olguları gerçekten ayırdedemediğimiz yerde olgu varsayımlarımız ve bu varsayımların içerdiği kavramsal karıştırmalarımız işin içine karışıyor ve dünyaya, olgulara bakışımızı biçimlendiriyor. Böylece, sözkonusu olguları gerçekten keşfeden/ayırdeden bir sorgulamanın sonuçlarının dünyaya, olgulara bakışımızda bir değişiklik/uyanış olarak kendini göstermesi beklenebilir.

I

"Elim acıyor", veya "dişim ağrıyor," gibi sözlerle hissettiğimiz bir duyumun yerine işaret ederken, bu yeri bedenimizde göstermemize karşılık, açıkça bedenle duyum, duyumun yeriyle duyum arasında bir ayrılık gözetiriz. Acıyla elimiz arasında yaptığımız bu ayrımı "acı" ve "elim" sözlerine nasıl kazandırıyoruz? Acıyı ne bedenimizdeki yeriyle, ne de bedenimizin acı davranışıyla ortaya çıkan hareketiyle karıştırmadığımızı dikkate alarak bu ayrımları zihnimizin yaptığını, zihnimizin bu ayrımları dile kazandırdığını düşünüyoruz belki. Fakat sorun da tam bu noktada düğümleniyor: Zihinden, zihnin bu ayrımları yapmasından söz ederken ne gibi olguları düşü-

nüyoruz? bu soruyu titizlikle yanıtlamadıkça düşünmemizin kendi kendisini tanıyan gerçek bir düşünme etkinliğini gerçekleştirmek yerine kendi kurguları arasında sürüklenen ve onlar tarafından yönlendirilen edilgin bir bilinç hali olmaktan ileri gidemeyeceğini belki not etmek gerekiyor.

"Duyumun varlığından söz ederken hissettiğim duyuma dikkat ediyorum, yerinden söz ederken yerine dikkat ediyorum..." biçiminde düşünüyoruz belki. Bu noktada gerçekten ne düşündüğümüzü, varsayımlarımızın ne olduğunu ortaya dökmemiz bu araştırmamızda bizi uyaracak, belki de uyandıracak küçük bir ışığın kafamızda pırıldaması için bir imkan olabilir.

Bize açık gelen bir noktada, gerçekte açık bir kavrayış gerektiren bir sorunla karşı karşıyayız. Konu bize yeterince açık gibi göründüğü için, gerçekte görüşümüzde ufuk açacak nokta dikkat alanımızın dışına düşüyor.

Bize açık gibi gelen nokta: Acı gibi bir duyumu ve onun bedenimdeki yerini birbiriyle karıştırmadığımız, acı duyumunu, yerini ve onunla birlikte giden acı davranışımızı birbirlerinden ayırdettiğimiz gerçeğidir. Söz konusu kavramsal ayrımları nasıl yaptığımızı, bu ayrımları ifade eden sözleri yerlerine doğru olarak uygulamaya nelerin ölçüt olduğunu sorguladığımızda, yanıt olarak zihnin bu ayrımları yaptığından, farkettiğinden söz ediyoruz; bu farkedişe bağlı olarak, duyuma uygun adlandırmayı yaptığımızı düşünüyoruz.

Bize açık gibi görünen ve bu nedenle görünmeyen gerçek: Acı gibi bir duyumu ne bedenimizdeki yeriyle, ne de acı davranışımızla karıştırmadığımız, bunları birbirlerinden ayırdeden kavramları yerlerine doğru olarak uygulayabildiğimiz gerçeğidir. Açıkça kavramadığımız nokta, burada söz konusu anlam mantık bağlantısıdır: Sorun, bir duyumu veya nesnelerin kavramsal özelliklerini tanıyan, adlandıran, birbirinden ayırdeden zihinden/zihinsel etkinlikten sözedip, bu işlemin gerçekleşmesinden ne anladığımızın *hesabını verecek açıklıkta* zihnin bir duyumu tanımasını, anımsamasını, adlandırmasını, adlandırmanın ölçütlerini temsil eden olguları ve bağlamını tanımayışımızla ilgilidir. Ne ki, konu bize açık gibi göründüğü için sözkonusu olguları tanımadığımızı da farketmiyoruz!

Burada "olguların tanınması" sözü, "kavram nedir?" sorusuna yanıt oluşturacak derinlikte, insanın anlama/tanıma/anımsama/düşünme vb. zihinsel etkinliklerini temsil eden olguları ayırdetmeyi gereksiyor. İnsanın alışkanlıklarla yapılanmış davranışları, kavramları kullanma/düşünme alışkanlıkları görüşünü engelliyor; sözgelimi, insan davranışında/etkinliğinde bunun kendisini nasıl gösterdiğini ayırdetmesini engelliyor. Fakat bu engellemenin işleyiş mekanizması, bizzat olgulara bakışımızı işin içine katarak işlediği için görüşümüzün engellendiğinin, gerçek anlamda olgulara ulaşmadığının farkına varmıyoruz. Bu nedenle, bizzat kendi bakışımıza dikkat etmemiz, bu bakışı ifade eden görüşümüzü eleştirel olarak incelememiz, varsayımlarımızda görüşümüzden gizli kalan varsayımlarımızı keşfetmemiz burada sözkonusu *olguların tanınmasının* başlıca yolunu oluşturuyor.

Sözgelimi, "görme" kavramını veya "kırmızı" gibi bir kavramı *ifade eden*, kavramı dile katan olgu olarak insanın görme davranışını ayırdedebiliyor muyuz? Sorun, bu kavramları *önceden varsaymaksızın* onları temsil eden olgular olarak insanın görme davranışını ayırdetmeyi talep ediyor. Oysa yanıt olarak, daha çok ışığı ve renkleri gördüğümüzden söz etme eğilimindeyiz, ya da görmeyi körlüğe karşıt olarak tanımlama eğiliminde. Bu ise, *görme*'den veya *renk*'ten bir kavram olarak dilde

sözetmeyi mümkün kılan insan-lık durumunun ayırdına varmamıza yetmiyor. Karşılaştığımız zorluk, Wittgenstein'ın "İnsan bilinci yerinde değil numarası yapabilir, ya bilinci yerinde numarası!" derken işaret ettiği zorlukla karşılaştırılabilir.

Fakat genel tutumumuz, burada bir zorluk olduğunu tanımaktan, zorluğa karşın görüşümüzü olgular üzerinde netleştirmeye çalışmaktan çok, ışığı, renkleri, ışığın aydınlattığı nesneleri görme şeklinde, herkesin görüş açıklığı gerektirmez açıklıktaymış gibi kabul gösterdiği naiv gerçekçi görme anlayışını paylaşmaktır. Bu anlayış doğrultusunda, sözgelimi fizik biliminin ışığın özyapısı olarak önümüze koyduğu açıklama resimlerini/temsillerini yorumlamaktır. Böyle bir bakışsa, bilimselliğe olan bütün bağlılığına karşın, bilimsel açıklamalara kendi bakışının yansıttığı temelli yanlış anlamalar, kavramsal karıştırmalar içinde bakıyor olabilir. Giderek bu yanlışlık bizzat bilim adamının veya filozofun bakışında da gizlenebilir. Böylece, adı ne olursa olsun, kendi bakışını, bu bakışın gizlediği varsayımları sorgulamaya, eleştiriye, tanımaya yabancı ve gönülsüz bir bilim ve felsefe iyimser bir deyimle yeterince bilimsel değildir; ya da daha açıkça, bu tip felsefe ve bilim söyleminin ifade biçimlerini belirti/symptom olarak değerlendirecek olursak, ardında bütün olumsuzluklarıyla *reaktiv*[1] insanı keşfederiz.

Söylemek istediğim şu ki, gerçek anlamda felsefece bir sorgulama bize kendi reaktiv doğamızın engellerini tanıtabilir, engellerin işleyiş mekanizmasını kendi bakışımızı/görüşümüzü ifade eden soru ve yanıtlarımız üzerinden tanımamıza, böylece etkin bir düşünme duyarlığının olanaklarını keşfetmemize, giderek bu olanakları başka duyarlıklara açmamıza yardımcı olabilir.

Örneğin: Elimi ateşe yaklaştırınca yakıcılığını hissediyorum, bununla beraber elimde hissettiğim yanma duyumunu, elimden, elimi ateşten kaçırma hareketimden ve ateşten ayırdediyorum, bu ayrımları yaptığımı ifade eden sözler kullanıyorum: "Elimi ateşe değdirince yanma, acı hissediyorum, elimi ateşten kaçırmak zorunda kalıyorum..." Sorun bu ayrımları nasıl yaptığımıza, dilde nasıl gösterdiğimize gelince, "bu ayrımları yapan/algılayan *ben'den* veya *zihnimiz'den"* söz ediyoruz. Bu kez sorun burada "ben", "zihin" sözcüklerinden ne anladığımıza gelip dayanıyor. Sorun'un yanıtı olarak, burada doğrudan doğruya sözün söylendiği yere, sözü söyleyen insanın durumuna, sözün söylendiği yerde olup bitenlere dikkatimiz çekildiği zaman da, bunu anlamakta güçlük çekiyoruz: Durum bize düşünen/algılayan, yargıgücünün duyarlığına uygun adlandırmayı seçen cogito'nun yoksanması gibi geliyor. (Descartes'ın, düşünmeyi bedenden ayıran düşünen/algılayan zihin varsayımına karşı olsak da, sıkıdüzen bir sorgulama karşısında yanıtlarımız ne denli gizli bir Descartes'çı olduğumuzu açığa vurabilir!) Sözgelimi, "yanma" sözüyle kastettiğimiz duyumu adlandıran sözün anlamıyla ilgili olarak bu sözü hangi koşullarda kullandığımıza, sözü söyleyen kimsenin davranışına, tepkisine dikkatimiz çekildiği zaman, bu durum bize, bir duyumu "parmağımın ucunda" diye yerini belirterek ve onu "karıncalanma" veya "batma" olarak değil de, "yanma" olarak tasvire/adlandırmaya karar verirken, bu kararda rol oynayan zihinsel etkinliğimizi yoksayan davranışçı bir görüş olarak görünüyor. Bu görüş açısından bakınca, sanki bu takdirde duyuma uygun adlandırmayı seçen zihinsel duyarlığımızın yerine, sözü söyleyen insanın tepkisi/davranışı geçirilmek istenmiş gibi görünüyor ve bu görünüş olguların bize görünüşüyle bağdaşmaz geliyor. Sözgelimi, böyle bir hatırlatmaya karşı *elimizi*, elimizin hareketini ve elimizdeki acıyı birbiriyle karıştırmadan ayırdettiğimize işaret etmek için, "işte elim!", "işte acı davranışım!", "işte acı duyumu!" diyerek elimizi gösterme, elde du-

yulan bir acıya gösterilen davranışı taklit etme, elimizde acı uyandırmak için onu çimdikleme vb. jestlere başvurarak karşı çıkıyoruz. Böylece, bir şey daha görünüyor: Olguların ayırdedilmesinin hayli duyarlı ve dikkatli bir sorgulamayı, gözlemi ve çözümlemeyi gerektirdiği.

II

Öte yandan, bir duyumun "karıncalanma" olarak mı, "batma" mı, "yanma".. olarak mı tasvirinde, bedenimdeki yerinin ayırdedilip, "elimde", "dişimde" vs. sözlerle belirtilmesinde rol oynayan "zihinsel" süreçlere veya işlemlere atfettiğimiz olguları görüş açıklığına ulaştırmaya çalıştığım şu yazının yazım süreci zihinsel etkinliğimi bizzat temsil ediyor. Bu yazım süreci içinde, bellek alışkanlıklarıyla kavramları kullanmamızın, gerçek düşünme duyarlığımızın nasıl önünde gittiğini, sözgelimi yukardaki sorunu yanıtlamada ve ona bağlı olarak adlandırdığımız/resmettiğimiz gerçekliğin karşısında bizi ona karşı nasıl yanlış yönlendirdiğini gerçekliğe dair varsayımlarımıza işaret ederek göstermeye uğraşıyorum.

Örneğin, bellek alışkanlığımızın baskısı altında, ya da onun bir uzantısı olarak bir rengi görmekten/tanımaktan sözettiğimiz yerde, renk kavramını ifade eden *görme duyarlığımızın* kendisini ne biçimde gösterdiğinin ayırdında olmadan konuşuyoruz. Ya da, yine bellek alışkanlığımızın bir uzantısı olarak, sözgelimi "benzerlik" kavramının bir kullanıcısı olarak, bu kavramı dilde kullanıma katan insan duyarlığının kendisini nasıl gösterdiğini duyarlı bir dikkatle farketmek yerine, "benzerliği" gören/algılayan zihnimizden söz ediyoruz![2] Buysa kavramı temsil eden olguları gözönüne çıkarmak yerine kavramı kullanmaya dayalı bakma/görme alışkanlığımıza gönderen, böylece "kavram nedir?" sorusunun yanıtı doğrultusunda aydınlatıcı olmak yerine, onu veri olarak kullanan döngüsel, sözde bir açıklama olmaktan öte bir anlam taşımıyor. Ne ki, algılayan/düşünen epistemolojik bir özneye, veya zihne, veya onun süreçlerine gönderme yapan bütün varsayımlar bu döngüselliğin ve sözde açıklamanın mükemmel örnekleridir.

Benzerlik kavramının dilde temsiline esas olan, bu kavramı temsil eden olguların ayırdında olmaksızın benzerliği görmekten/tanımaktan sözetmenin çok karşılaştığımız bir sonucu, bir açıklama resminin temsil ettiği anlamı resmin kullanımında ve kullanımın koşullarında aramak yerine, resmin neye benzediğinde aramaktır. Sözgelimi, fizik biliminin maddenin, ışığın, rengin... yapısına değgin benzetmelerini, benzetmenin yönlendirmesinin de etkisi altında ışığın/rengin özyapısına değgin açıklamalar olarak anlamak gibi. "İnsan ışıkla görür, ışığı görmez." diyen Kant, bu yanlış yönlenmeye karşı bir hatırlatma yapmak istemiş olmalı. Bana öyle geliyor ki, bellek alışkanlıklarının yönlendirici baskısına karşın, insanda gerçek düşünme duyarlığının kendisini gösterdiği durumların/olguların ayırdedilmesi, sadece epistemolojik sorunlarımızın çözümlenmesi için bir yöntem değil, insan özgürlüğünün olanaklarını araştırmanın da yöntemidir. Kendi kendisine yabancılığını sürdüren bir düşünmenin *authentic* olmasını nasıl bekleyebiliriz! Önceki yazılarımda da değindiğim gibi, bu yabancılık hayatın her alanındaki ilişkilerimizi, bu arada felsefeyle ilişkimizi de tehdit eden bir ilişkidir. Örneğin gerçek anlamda sorgulamanın sorumluluklarını yüklenmeksizin felsefe, metafizik, filozofların görüşleri hakkında ansiklopedik malumat edinip bu doğrultuda konuşmak yazmakla kendini gösteren söylem, bir felsefe araştırmasını ne başlatabilir, ne bu araştırmanın gerekli koşulu nesnel tartışma, birlikte düşünme, birbirinin eleştirel/yaratıcı duyarlığının tepkilerinden yararlanma ortamla-

rını yaratabilir, ne de bu ortamların yaratıcı dinamiklerinden yararlanma gereksinimini duyar. Giderek, felsefe sorunlarına yaratıcı duyarlığı tepki veren, bu tepkisini sorgulamalarıyla, itirazlarıyla dile getiren insana karşı tepki gösterir, Ne ki, bu ikinci tür tepki, araştırmacı insanın felsefe sorunları karşısında başkalarının yaratıcı duyarlığına duyarlı araştırıcı tepkisi değil, bilgiyle ilişkisi edilgin insanın *reaktiv* tepkisidir. Araştıran, düşünen insan duyarlığının tutunamadığı her yerde, araştırma, özgün düşünce fukaralığının ardında, düşünceyle ilişkisi özgür düşünme duyarlığıyla değil, reaktiv doğasıyla kurulmuş insan tipi vardır. (Ne ki, bu tip insan kendi durumunun farkında değildir!)

Burada yazdıklarım ve yazmadıklarım, bu yazının yazılma süreci içinde zihnimin ilişkide olduğu düşünceler. Fakat, zihnim bu düşüncelerle ilişkide derken, onları kendim ve okurları için açıklığa kavuşturma çabamı kastediyorum. Bu çabanın içinde, düşünme duyarlığımızın kendisini nasıl ortaya koyduğunu gösteren örnekleri, bellek alışkanlıklarımızın bize dikte ettiği varsayımlarımızla karşıtlık/ kontrast içine koyarak gözönüne çıkarma uğraşım var. Bu görüş açıklığı içinden, sözgelimi Kant'ın *noumenon/phainomenon* karşıtlığı içinde belirlediği varoluş sorunsalının onun standart/mediokr yorumundan farklı, sözgelimi bu ayrıma dayalı *ding an sich / kendinde şey* düşüncesinin onun, "nesnenin bütün yüklemlerinin dışında kalan şey" tanımından farklı bir ışık altında aydınlanacağını da umuyorum. Ne de olsa, yüklemi nesnesine bağlayan olgular üzerinde görüş açıklığını hedef gözeten bir araştırmanın içindeyiz. Bu yolda, görünüşlerin (Kant'ın deyimiyle *phainomena)* örttüğü *noumenon* düşüncesinin izini kaynağına doğru sürerek, bu kaynağı öznenin bir beden olarak görünüşlere yönelik görme/bakma tepkilerinde, bu tepkilerin uzantısı görme/kullanma alışkanlıklarında keşfeden Magritte'in, hem bu alışkanlıkları uyarmak, hem de onlarda kesinti/duralama yaratacak biçimde kurgulanmış resim dilinin, görünüşlerin gizlediği/örttüğü varsayılan gizemi, öznenin yönelimlerinin/tepkilerinin yapılandırdığı görünüşler dünyasında gözönüne ulaştırdığına önceki bir yazımda işaret etmiştim.[3]

Fakat anlamakta güçlük çektiğimiz de zaten bedenin etkinliğinin burada sürekli gözden kaçan rolüdür, sözgelimi kendi elimi "kendi elim" olarak tanımada, kendi bedenimi başkasının bedeninden ayırdetmede, zihnimin yerine bu işi bedenimin nasıl yaptığıdır! Aynı sorun bir duyumu davranışımdan, bedenimdeki yerinden ayırdederek konuştuğum zaman, bu ayrımı yapan, ifade eden zihin varsayımına karşı, burada bu ayrımları yaparak konuşan insanın durumuna ve koşullarına işaret ettiğimiz zaman kendini gösteren anlaşmazlığın da kaynağıdır. Elimi, kolumu, bedenimi, başka bedenleri, nesnelerin özelliklerini... zihnin/zihnimin tanıdığından söz etmek bize/zihinsel alışkanlıklarımıza uygun geldiği için, bu ayrımların tanınmasında bedenin, insan davranışının, sözle beraber olup bitenin rolüne dikkatimiz çekildiği zaman, bu bize, açıkça farkında olduğumuz ve "zihin" olarak adlandırdığımız bir yeteneğin yoksanması gibi geliyor. Karşıt olarak, elimi, kolumu, elimdeki bir duyumu, nesnelerin özelliklerini tanıma yeteneğine "zihin" sözüyle yapılan göndermeler karşısında, anlayışımız rahatlıyor, ne de olsa bu gönderme ve adlandırmalar bize doğru gözüken bir anlamı ifade ediyor. Fakat tam bu nedenle, zihni temsil eden olguların ayırdına varacak bir düşünme uyanıklığına/etkinliğine ayılmak yerine, bizzat sözün kullanımının bize doğru gibi gelen ve anlayışımızı rahatlatan nedenleri tarafından deyim uygunsa daha derin bir uykuya gönderiliyoruz! Böylece, bizi yönlendiren, uykuya gönderen engellere karşın, bu engelleri keşfederek bir uyanışı gerçekleştirmeyi umut edebileceğimiz temelli bir araştırma sorunuyla karşı karşıyayız. Ne ki, sözko-

nusu görüş açıklığına, ancak kendi varsayımlarımız üzerinde düşünerek, bizi bu varsayımlarla düşünmeye yönlendiren alışkanlıklarımızın neler olduğuna, nasıl yapılandığına dikkat ederek ilerleyebiliriz.

III

"Duyumun bedenimdeki yerini zihnimle farkediyorum."

"Duyumu "acı" olarak mı, "kaşıntı" olarak mı tasvir etmem veya adlandırmam gerektiğine zihnimden duyuma dikkat ederek karar veriyorum."

"Kırmızıyı zihnimde canlandırabiliyorum, benzeri olan rengi renkler arasından seçebiliyorum."

"Elimi, kolumu, gövdemi başka bedenlerinkilerle karıştırmıyorum: Bu ayrımları zihnimin onları tanımasına, ayırdetmesine borçluyum."

Bu vb. sözler düşünme alışkanlıklarımızı ifade eden, bu alışkanlıklarımıza uyduğu ölçüde bize sağduyusal gelen, doğruluğuna sağduyusal bir eğilimle kabul gösterdiğimiz bazı örneklere işaret ediyor. Ne ki, bize doğru gibi gözüken olgulara işaret ettiğini düşündüğümüz bu sözler, sözünü ettiğimiz kavramsal/mantıksal ayrımları yapmaya, tanımaya, bu ayrımlarla düşünmeye esas olan durumlar, insan zihninin gerçek temsilcisi olguların kendisini açığa vurduğu durumlar üzerine görüş ufkumuzu açmak yerine kapatıyor! Daha çok, bellek alışkanlıklarımızla ilgili bazı gerçeklere işaret eden bu sözler, bir bakıma kavramları dilde inşa eden, dile yeni kavramlar, yeni temsil olanakları kazandıran gerçek düşünme duyarlığımızın kendisini açığa vurduğu durumları tanımamıza farkında olmadığımız bir engel oluşturuyor. Bu durumun bir sonucu olarak, düşünme duyarlığımızı dilin varolan kavramlarının, anlatım biçimlerinin, temsillerinin insanın yaratıcı/özgür düşünme duyarlığına ideolojik baskı yapan, koşullandıran, yönlendiren etkisinden kurtaramıyoruz. Sonuçta, en etkin bir düşünme olması gereken felsefe karşısında bile, edilgin bir öğrenim öğretim ilişkisini, titiz sorgulamaları, nesnel tartışma/araştırma ortamlarını gereksemeyen bir ilişkiyi üniversitelerde üretiyoruz! Böylece felsefeye verdiğimiz değer de, yargı gücünde ifade bulmamış bir değer olarak onunla dış ilişkili bir inanış olmaktan öte bir anlam taşımıyor, sözgelimi efendi köle diyalektiğinin özgür insan duyarlığına yabancı değer yargılarını tekrar etmekten öteye gidemiyor. Ne de olsa, özgür insan duyarlığının kendisini ifade etme uğraşı ve bunun kritik bir araştırması olarak felsefe efendilere ve kölelere katlanamaz.

Sorunumuza tekrar dönersek, zihinsel alışkanlıklarımızı ifade ettiğimiz örneklerde, sözgelimi: "Elimi, kolumu, gövdemi başka bedenlerle karıştırmamayı, hissettiğim bir acının bedenimdeki yerini şaşırmadan bulmayı zihnimin bu ayrımları tanımasına borçluyum." diye düşündüğümüz zaman, gözden kaçırdığımız *durum* nedir?

İnsanın elini, kolunu, gövdesini zihniyle ayırdettiği varsayımına karşı, bu ayırdetmenin insan bedeninde kendisini nasıl gösterdiğine dikkatimizi yöneltmeye çalışalım. Bu noktada, bellek alışkanlıklarımızı duralatacak örnekleri seçmek yardımcımız olabilir. Örneğin, kollarımızın birbirine karıştırılarak, aşağıdan yukarı doğru, hangi gövdeden çıktığı hemen farkedilmeyecek biçimde uzatıldığı bir durumda, uzattığımız elimizi göstermemiz, bir parmağını seçmemiz istenseydi, göstereceğimiz elimizi ve parmaklarımızı kıpırdatmamak koşuluyla bu seçimi hemen yapamadığımız, yapmak için elimizin veya parmaklarımızın bir hareketine ihtiyaç duyduğumuz gösterilebilir. Parmağımı oynatmam, gördüğüm el ve parmaklar arasından kendi elimi seçmem için yeterli bir çıkarsama ölçütü oluşturabilirdi. Fakat burada önemli

olan nokta, bu ölçütü elimi ayırdetmek için bir çıkarsama ölçütü olarak kullanırken, hareket eden parmağın eliyle kendi elim arasında kurduğum mantıksal bağlantının elimi ve bedenimi hareket ettirme alışkanlıklarımı kullanma esasına göre işleyen bir bağlantı ve çıkarsama olduğudur: Hareket eden parmağa bakarak onun kendi parmağım olduğu sonucuna nasıl varıyorum? Parmağımı hareket ettirerek kendime bir işaret vermek *istediğim* için. Hareket eden parmağın, onu hareket ettirmek *isteyen* bana ait olduğunu nasıl anlıyorum? Parmaklarımı, bedenimi sayısız kez istediğim/alıştığım üzere hareket ettirebildiğim, kullanabildiğim ve bu alışkanlıklarım şimdiye kadar bir başarısızlığa uğramadığı için. Bedenimi, elimi, kolumu yine bedenim aracılığıyla, onun tepkileri, bu tepkilerin uzantısı olan alışkanlıkları, bu alışkanlıkların yaşamın sürdürülmesine yönelik kullanımları aracığıyla tanıyorum. Tepkinin, alışkanlığın bir engelle karşılaştığı durumda tanıma da bir engelle karşılaşmış olarak, kendisine başka yollar arıyor, bedenin engele uğramamış başka tepkilerini, alışkanlıklarını kullanıyor. Sözgelimi, elimin veya ayağımın anestezi altında (hissiz) olduğu bir durumda, duyarlı olan öteki elimle anestezi altındaki elimi veya ayağımı ona bakmadan el yordamıyla ayırdetmem istenseydi, bunu yapamayabilirdik, veya onu dokunmayla doğru olarak seçmiş olsak bile, bize seçtiğimiz elin veya ayağın kendimizinki olmadığı söylense, buna inanabilirdik.

Elbette, burada zihne karşı bedenden sözederken, varsayımlarımızda gizlenen bir zihin ve düşünme anlayışının (genel olarak, Descartes'çı olarak karakterize edilebilecek bir zihin anlayışı) kabullerini sorguluyoruz, bu kabullere karşı bedenden, onun tepkilerinden sözediyoruz: Onlara işaret ettiğimiz yerde, insan zihninin insan bedeninde kendisini nasıl gösterdiğine işaret ediyoruz. Böylece, sözgelimi: "İşte elim", "işte kırmızı..." vb. anlatım biçimleri ve jestlerle elimize, acı duyumuna, acı davranışımıza, kırmızıya... ayrı ayrı yönelttiğimiz dikkatin, bu kavramsal ayrımların yapılmasında/tanınmasında neden boş bir seremoni olarak kaldığını, bu kavramsal ayrımların yapıldığını, tanındığını gösteren durumlarla karşıtlık içinde gözönüne koymayı umuyoruz.

IV

"Şu elin ve parmakların bana ait olduğunu nasıl anlıyorum: Elime bakarak mı? Parmaklarımı, elimi oynatarak mı? Elin kolla, kolun da hangi gövdeyle bağlantılı olduğunu gözümle araştırarak mı?"

Bunların her birinin elimi ayırdetmem için yöntem olduğu bir durum, bu araştırmanın yöntemi olarak işleyebildiği bir *durum* tasarlayabiliriz.

"Bu özel durumlarda bile yöntemi kullanabilmem, sözgelimi parmağımın hareketine bakarak elimi ayırdetmem, hareket eden parmağı kendi parmağım olarak tanımamın/ayırdetmemin sonucu değil mi?"

Elbette, fakat burada hareket eden parmağa bakarak onun kendi parmağım olduğu sonucunu nasıl çıkarıyorum: Parmağımı oynatmak *istediğimi* bildiğim için mi? Fakat, *parmağımı oynatmayı istemeyi ve bunu bilmeyi,* parmaklarımı oynatabilmeye ve bu hareketin yarattığı sonuçları kullanmaya borçluyum.

Bedenimi, elimi kolumu istediğim gibi hareket ettirebildiğim normal durumda, elimi tanımak, ayırdetmek, göstermek için ortada bir gerek yoktur. Onları alıştığım üzere kullanabilmem bu tanıma ve ayırdetmenin ölçütü olarak işlediği için. Tıpkı, ayık bir insanın ayık olduğunu göstermek için ayık insan taklidi yapmasına dilde bir gerek olmadığı gibi.

Bununla beraber G.E. Moore, ellerinin varlığına işaret etmenin, dış dünyanın varlığından kuşku duymamak için yeterli bir kanıt oluşturduğunu göstermek amacıyla ellerini birbiri arkasından ortaya çıkararak, "işte bir el, işte öteki" diyerek uygulamalı bir kanıtlama yapmak gereğini duymuştu.[4] Moore bu jestle, günlük yaşamda her an varlığına dayandığımız bir dizi gerçeğin kuşkuyla bağdaşmaz karakterine dikkatimizi çekmek istiyordu. Bununla beraber, ellerini göstererek yaptığı jest, insanı içine alan ve "dış dünya" kavramının içini dolduran, sözgelimi insanın bedeninin de içinde olduğu ve Moore'un işaret etmek istediği doğrudan tanınan "nesneleri" bu bedenin etki ve tepkileri içinden tanıdığı, bazen elimiz/bedenimiz, bazen hissettiğimiz bir duyum ve kullandığımız sayısız nesne olarak dünyayı, bu dünyayla ilişkiyi karekterize eden insanın durumunu kavramayan, ona aykırı bir jest oluşturuyor.[5] Kuşkusuz Moore, kuşkunun anlamını yitirdiği, insanın bedeniyle ve kullandığı nesnelerle yaşanan ilişkiye işaret etmek isterken, amacı tam da bu sonucun karşıtı olan duruma bir gönderme yapmaktı, fakat ellerini göstererek örneklemek istediği durum, ilişkiyi karakterize eden *duruma* ışık tutmak yerine onun üzerine yanlış bir ışık düşürüyor: "İşte bir el, işte öteki." İnsanın ellerini tanıdığı duruma mı bir örnek getirmek istiyor bu jest! Öyleyse düşünmeyi insanın kendi bedenini tanımasına imkan olan çevre etkilerinden ve bedenin tepkilerinden, bu tepkilerin uzantısı insanın bedenini kullanma alışkanlıklarından soyutlayan, Descartes'ın kendi bedeninin ve algıladığı gerçeklerin seyircisi zihin ve düşünme anlayışına benzeyen bir anlayışla insanın ellerine bakışını örnekleyen bir jestle karşı karşıyayız. Tam bu nedenle, insan zihninin gerçeklikle olan ilişkisini karakterize eden durumu kavramayan bir jest, anlatım biçimi olarak, elimden, kolumdan, duyumlarımdan veya nesnelerden söz ederken sözün ifade veya temsil ettiği anlama kural olan olgulara ve koşullarına, yani dilin işleyişine/mantığına aykırı bir jest, anlatım biçimi olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin, elimi kolumu alışık olduğum üzere kullanabildiğim ve bu kullanımın "elim", "kolum" sözlerinin anlamlı kullanımına kural olduğu yerde, sözgelimi insan davranışının "bilinci yerinde insan" sözünün anlamına kural ve örnek oluşturduğu, paylaşılan ve dile kural olan insan davranışları bağlamında, dilin kurallarına aykırı düşen bir jest oluşturuyor: Bilinci yerinde insanın normal davranışlarının sergilediği bilinç halini, bilinci yerinde numarasıyla göstermeye çalışmak gibi bir jest! Ya da, satrançta taşların oyunda hareket etme kurallarıyla temsil edilen şah, kale vb. kimliklerini, oyunu bilmeyen birisine, oyunu oynatarak, taşları hareket ettirerek göstermek yerine, "bu şah, bu kale..." diyerek göstermeye çalışmak gibi! Veya, oyunu oynayan, taşları tanıdığı onlarla ustaca oynayışından belli bir oyuncuya, "işte bir kale, işte bir tane daha..." der gibi!

"İşte elim! İşte acı davranışım! İşte duyum: elimi çimdiklediğim zaman elimde duyduğum..." İşte kırmızı, işte gözümün önünde canlanan kırmızının imgesi..." "İşte" diyerek zihinden kendi kendimize bu gerçekleri gösterdiğimizi sanarak, onları ayırdeden zihinsel etkinliği de ayırdettiğimizi sanıyoruz. Oysa, örneklemek istediğimiz, varlığına işaret etmek istediğimiz bu durum, bellek alışkanlığımızı ifade eden örnekler olarak, sözettiğimiz kavramsal ayrımları tanımayı, ayırdetmeyi, bu kavramları uygulamayı, bu ayrımları yapmanın ölçütlerini ifade eden olguları, yani bu kavramlarla konuşan/düşünen insanın gerçek durumunu kavramıyor. Sözgelimi, satranç oyuncusunun yaptığı hamlelerin, taşlarla ilgili kavramsal özellikleri tanımanın, ayırdetmenin ölçütlerini ifade etmesine benzer şekilde, sözün söylendiği, kavramların uygulandığı koşullarda hangi davranışların/tepkilerin burada kavramsal ayrımları tanımanın, anlamanın, düşünmenin ölçütlerini ifade eden hamleleri oluşturduğunu

ayırdedemiyoruz. Tersine, bellek alışkanlığımız, bizi alışkanlığın doğrultusunda duruma bakmaya yönlendiriyor. Böylece, kavramı ifade eden davranışı, sözgelimi renkleri tanımayı/adlandırmayı ifade eden görme davranışını, "işte kırmızı, işte gözümün önünde canlanan benzeri imgesi..." şeklinde ifade ettiğimiz ve zihnin rengi tanıması olarak yorumladığımız durumun *sonucu* olarak görmeye meyleliyoruz. Oysa dikkatlice düşününce, "işte kırmızı, işte benzeri..." diyerek dikkatimizi renklere, benzerliklerine ve farklılıklarına yönelttiğimiz durumda bu kavramsal ayrımları yapmayı öğrenmiş, onları kullanan insanın bellek alışkanlığıyla dikkatimizi kullanıyoruz. Böylece bu dikkat, kavramı ifade eden düşünme duyarlığının kendisini nasıl gösterdiğini görüş ufkumuza açmak yerine kapatıyor.

Bu hatırlatmalar karşısında belki şöyle düşünüyoruz: "Bütün bunlar dili öğrenme aşamasında geçerli olabilir. Sözgelimi ateşin elimizi yakmasına veya bir şeyin batmasına karşı gösterdiğimiz tepki ve davranışlar yanma, batma kavramlarının öğrenilmesinde rol oynamıştır kuşkusuz. Fakat dilin sonraki ileri aşamasında elimdeki yanma duyumunu elimden, elimin davranışından ayırdederek konuşuyorum. Dilin başlangıç aşamasında çocuklar birçok kavramsal ayrımın farkında değildir, daha sonra bu kavramsal ayrımları yapmayı zihinsel yeteneğimizin gelişmesine borçluyuz..." Örneğin A.J. Ayer buna benzer düşüncelerini şöyle dile getiriyor:

> It may well be true that I should not have learned to use the word "pain" in the way I do, if I had not, on occasions when I was feeling pain, behaved in a way that others took to be the exrpession of it. Nevertheless, this does not in the least prevent me now from taking the word to refer, in my own case, not to my behaviour but only to the sensations by which the behaviour is caused, and I see no reason why I should not be able to make the same distinction when I attribute pain to others." (A.j. Ayer, *The Central Questions of Philosophy,* Pelican Books, 1981, p. 133.)[6]

Ayer'ın bu itirazının içinde gizlediği bazı varsayımlarına önceki bir yazımda da işaret etmiştim.[7] Örneğin, acıdan söz etmeyi öğrenirken, başlangıçta acı doğuran nesnelere karşı gösterilen tepkiler içinden acıyı adlandırmayı Ayer sanki acı davranışına yönelik bir adlandırmaymış gibi anlıyor, ve dilin şimdiki düşünceli kullanımında kelimeyi alıp, *davranışıma değil,* ona neden olan duyuma uygulamama en küçük bir engel yoktur.. görüşünü getiriyor! Kuşkusuz duyumun adını duyuma-yanma, batma, karıncalanma vb. gibi-uygulamaya, bu adla duyumu göstermeye bir engel yoktur, kendi varsayımlarımızda gizlenen, görüşümüzü yönlendiren kendi engellerimizden başka. Ayer'ın görüşü bu bakımdan içinden dersler çıkartacağımız, içinde kendi engellerimizi tanımamıza yardımcı olabilecek varsayımlarla yüklü tipik bir itiraz oluşturuyor. Elimi göstererek, "işte bir el"; elimi çimdikleyerek "işte acı duyumu"; acı davranışı taklidi yaparak, "işte acı davranışı..." dersem elimi, elimdeki acı duyumunu ve davranışımı birbirinden nasıl ayırdettiğimi örneklemiş, bu kavramsal ayrımların yapılmasına, tanınmasına kural olan olguları göstermiş olur muyum?!

Yukarda, insanın kendi bedenini, acı vb. duyumlarını, duyumun bedenindeki yerini... tanımayı/adlandırmayı bedeninin, duyumlarının seyircisi özne/zihin olarak değil, bizzat bedeni, onun tepkileri aracılığıyla öğrendiğine, sözün öğrenildiği koşullarla, kullanıldığı/uygulandığı koşullar arasında farklılıklara karşın "dil oyununda"/sözün gerçek uygulanma koşullarında kuralların nasıl sürdüğüne, Moore'un ellerini öne sürdüğü örnek üzerinden gözönüne çıkarmaya çalıştım. Ayer'ın sözleri üzerinden işaret etmeye çalıştığım o ki, kavramları adlandırdığı/gösterdiği nesnelere (kavramları temsil eden nesnelere) bağlayan, nesneyi kavramın özellikleriyle ayırdeden

olgular olarak kavramın nasıl/hangi koşullarda, ne gibi etkinlikler içinden öğrenildiğine dikkatimiz çekildiği zaman, bu kolay kolay göstermeye çalıştığım *olguların durumunu* ufkumuza açmaya yetmiyor. Kavramları kullanma/uygulama teknikleri içinden tanıdığımız/ayırdettiğimiz nesneleri belleğimize çağırarak, görsel olanları gözönünde canlandırarak, sözgelimi bu canlandırmayla birlikte "işte acı adını verdiğim duyum, işte elim, işte acı davranışım, işte kırmızı dediğim izlenim..." diyerek kendimize verdiğimiz sözde göstersel bir tanımla bu kavramları nasıl düşündüğümüzün, anladığımızın, mantıksal farklarını nasıl ayırdettiğimizin hesabını verdiğimizi sanma eğilimi, bellek alışkanlıklarımızın baskısının neden olduğu bu yanılsama, bütün hatırlatmalara karşın görüşümüzü yönlendirmeyi sürdürüyor. Ayer'ın yukardaki, "Acı sözünü kullanmayı, şimdi kullandığım tarzda öğrenmemiş olmam gerektiği doğru olabilir.." sözü, acı sözünün çocuğun bu sözü kullanmayı öğrenişiyle, bir yetişkinin bu sözü kullanışı arasındaki farkı, Ayer'ın nasıl anladığı merakını uyandırıyor. Çocukluk aşamasında sahip olduğumuz kavramlar ve bunları kullanarak yaptığımız kavramsal ayrımlar, işlemlerle, çok daha fazla kavramı kullanma tekniklerini öğrenmiş olarak yetişkin bir insanın yaptığı kavramsal ayrımlar, işlemler arasında önemli farklar vardır kuşkusuz. Fakat bu ayrımdan sözederek konuşan birisine, öncelikle insan zihninin çocuklukta farkında olmadığı, yapamadığı kavramsal ayrımları yetişkinlikte, dilin ve düşünmenin geliştiği aşamada yapmasından ne anladığını sormamız gerekir. Yanıtı, "işte acı duyumu, işte elim, işte elimin hareketi..." jestlerinin varsayımlarını içinde taşıyan, bu kavramları taşıyan nesneleri bu jestler aracılığıyla bellekte canlandırarak onlara kendisinin veya başkalarının dikkatini yöneltmeyi bu kavramları yerlerine doğru olarak uygulamaya kural olarak gördüğünü açığa vurabilir. O zaman, bu eğilimin etkisi altında, düşünmenin dille, kavramların kullanımıyla ilişkisine böyle bakan birisine, bu kavramları kullanmayı acı duyumuna, eline, elinin davranışına ayrı ayrı bir seyirci dikkatiyle yönelerek öğrenmediğini, aralarındaki kavramsal ayrılıkların da bu dikkatle tanınmış olmadığını hatırlatmak gerekir. Tıpkı, oyun içinde kurallara uygun hareketlerinden bağımsız olarak taşları ayrı ayrı göstermenin, bu gösterme oyunun kurallarına uygun bir hareketle birleştirilmedikçe imlem ifade etmeyen bir jest, boş bir seremoni olarak kalması; bu göstermeyle şahın, vezirin ve diğer taşların kavramsal olarak ayırdedilmemiş, gösterilmemiş olarak kalması gibi.

V

"Fakat adı şah olan taşı kullanmam, onunla bir hamle yapmam için, önce taşı *tanımam* gerekir. Ya da, bu hamle anlam/imlem ifade eden bir hamle olacaksa, hamlenin *niyet ettiğim,* daha önce *zihnimden düşündüğüm* bir amacı olması gerekir..."

Tanımak, niyet etmek, istemek... Bu edimler zihinde olup biten süreçler midir? Başka bir deyişle, *zihnin tanımasından* tanımanın ifade bulduğu durumdan: nesneleri tanımaktan söz ettiğimiz durumdan bağımsız bir süreç gibi söz edebilir miyiz? Söz edersek, bu varsayımı doğrulayan bir olguya işaret edebilir miyiz?! Aynı şekilde: *Niyet etmekten, istemekten, ne*'ye niyet ettiğimizden, *ne*'yi istediğimizden bağımsız olarak söz edebilir miyiz?! Bu niyeti veya isteği düşünebilir miyiz? Öte yandan, niyetimi veya isteğimi veya amacımı "dil oyununda", durumda değişiklik yaratacak, Şimdiki durumu amacıma uygun olarak değiştirecek bir hamle olarak tasarlıyorum. Böylece, niyetimi ancak oyunun kurallarına dayanarak, oyunun gidişinde/durumda amacıma uygun bir değişiklik yaratacak bir söz, eylem, davranış, jest... olarak tasarlayabilirim. Fakat bu tasarımı düşünmeyi, beni çevreleyen, bana etkiyen koşullara

karşı düşünme duyarlığımın gösterdiği *tepkilerden,* oyunu oynamayı öğrenmeye temel olan ve oyunu oynarken çeşitli biçimler altında kendini gösteren *etkinliklerden* (faaliyetlerden) soyutlayabilir miyiz, söz gelimi zihni/düşünmeyi bu etkinliklerden ayrı, onun *nedeni* bir süreç olarak tasarlayabilir miyiz? Böyle bir varsayım, yukarda işaret ettiğim gibi, niyetimi, amacımı, isteğimi her şeyden önce kendi kendime anlaşılabilir kılan koşullardan; amacımı veya niyetimi içinde tasarlayabildiğim koşullardan soyutlamak anlamına gelir ki, bu durumda gerçek anlamda niyet eden bir insan zihni ve koşullarının yerini içi boş bir "niyet eden, düşünen zihin" varsayımı almış demektir.

Burada, amacımı veya niyetimi tasarladığım koşullardan, amacımı tasarlamanın, düşünmenin *mantıksal olanakları* olarak söz ediyorum. Satrançta stratejik veya taktik bir niyet oluşturabilmem, bunu düşünebilmem için oyunu öğrenmiş olmam gerekir. Niyetimin "mantıklı", "mantıksız", "sıradan" veya "sıradışı" olduğunu gösteren ölçütler de uygulamanın çevresinde, bu niyetlerimi açıklayan hamlelerime karşı yapılan hamlelerle oyunun aldığı pozisyonda kendini gösterir. (Elbette en ortalama hamle bile daha zayıfı karşısında kuvvetli gözükebilir -mediokrasinin zaferi!- usta bir seyirciye böyle gözükmese de!)

"Yapacağım hamleyi, pozisyon üstünlüğü elde etmek için tasarladığım hamleyi *oynamadan önce,* içimden sessiz, taşlarla oynamaksızın düşünmem, *taşların oynanmasından bağımsız bir zihin sürecinin* geçtiğinin bir kanıtı değil midir? Sözgelimi, düşünürken geçen ve saatin kaydettiği zaman?"

Fakat düşündüğüm esnada oyun devam ediyor, taşları yerinden oynatmıyorum ama, onları "kafamdan oynatarak", olası pozisyonları birbiriyle karşılaştırarak düşünüyorum. Fakat onları kafamdan oynatarak düşünebilmeyi, oyunu birçok defa oynamış olmaya, oyun başında, ortasında, sonunda değişik devam yollarını oynaya oynaya artık taşları oynatmadan da oyunun alacağı pozisyonları hatırlayacak bir bellek alışkanlığını/otomatizmi geliştirmiş olmaya borçluyum. *Zihinden* veya *kafamda düşünmekten* söz ettiğim zaman, oyunu böyle oynama alışkanlıklarını geliştirmiş insanın oyunu oynayışında kendini gösteren bir düşünme davranışından söz ediyorum.

> "Hesap yapmayı öğrendiysen, konuşarak veya yazarak, o zaman, bu kavram aracılığıyla, 'kafadan hesaplamanın' ne olduğu sana kavratılabilir." (Wittgenstein, *Phil, Inv.,* s. 216.)

"İşte elim! (elimi kendime ve başkalarına göstererek)", "İşte acı davranışım! (acı duyan insan davranışı taklidi yaparak) veya, "işte acı duyumu! (elimi çimdikleyerek) veya, "İşte kırmızı!" (gözlerimizi kırmızı bir nesneye yönelterek veya görünüşünü imgesini gözönünde canlandırarak). Bu jest ve sözlerle sanki söz ettiğimiz nesneleri nasıl ayırdettiğimize, aralarındaki kavramsal ayrımları onları ayırdeden sözlere nasıl yüklediğimize, zihnin bu jest ve sözlerle örneklediğimiz yöneliminin gerçeğin tanınmasındaki rolüne dikkat çekmek istiyoruz. Ya da, zaten doğal bir bellek alışkanlığı olarak bu durum toplam gerçekliğe bakışımızı yönetiyor; örneğin, "işte!" diye kendi kendimize gösterdiğimizi sandığımız gerçeklerin çoğulluğu karşısında, varoluşun bir çokluk olduğuna hükmediyoruz. Ya bu çokluğu bazılarımız atom-altı parçacıkların çokluğu, veya bu nedenle birliği olarak yorumluyor. Öte yandan, sözgelimi, kapı ile kapının resmi arasındaki kavramsal ayrımı yapmayı öğrendiğimiz ve yaptığımız koşullar, zihnimizden bir kapı imgesine, bir de kapı resmi imgesine dikkatimizi yönelttiğimiz, "işte kapı, işte kapının resmi..." diye, kendimize zihnimizden bir kapı görüntüsünü, bir de kapı resmi görüntüsünü hatırlatarak verdiğimiz "kapı" ve "kapı resmi"

sözde tanımlarının koşullarından kökten farklı. Bu ayrımları yaptığımız koşullarda, ayrım yanlış veya doğru bir imlem ifade ediyor: Sözgelimi, bir kapı resmini gerçeğiyle karıştırıp açmaya davrandığımızda olduğu gibi. Böylece, kavramsal ayrımın yapıldığı koşullar, oyunda yanlış veya doğru bir hamle yapmanın mümkün olduğu, hem yanlışın hem de doğrunun sonuçlarıyla karşılaştığımız ve yapılan bir yanlışı düzeltmenin mümkün olduğu koşullar. Zihnimde/belleğimde canlandırmayla kendime veya bazen başkalarına da verdiğim "kapı" ve "kapı resmi" tanımlarına gelince, bu tanım gerçekte hiçbir şeyin tanındığını göstermiyor, sonuçları ortada olmayan tuhaf bir seremoni olduğu için. Öte yandan insan zihninin neden, kendi gerçekliği de dahil, "dünyayı" bu seremoninin baskısı altında kendi kendisine böyle resmettiğini anlaması, bu seremoninin "dil oyununda" yeri olmayan, oyunun kurallarına ters düşen bir jest olduğunu kavraması, insanın dünyayı ve kendi gerçekliğini anlama yolunda kendi kendisinden kaynaklanan temelli bir engeli aşması anlamına gelebilir; ve kimbilir, bu açıklığı arayan bir felsefe araştırmasının soruları ve yanıtlarının oluşturduğu birbirini kesen karmaşık yolların coğrafyası içinden, bir ışıltının ufkumuzda parıldadığı anlarda, açık bir görüş için kendimize bir yol daha açmaya çalışırken, kimimizin derinliklerinde bir iç aydınlanma deviniminin ilk kıpırtılarını bile başlatabilir.

Notlar:

1. Öyle görünüyor ki, insan davranışında aktiv ve reaktiv düşünme duyarlılığının kendisini nasıl gösterdiğini birbirinden ayırt edemedikçe, bu ayrımı, düşünmenin ifade biçimleri üzerinde de yapamayız. Böylece, kendi düşünmemizde aktiv/yaratıcı duyarlılığı reaktiv duyarlığın egemenliğinden kurtaramadıkça, sözgelimi Nietzsche'nin neden bilime reaktiv tanısını kondurduğunu da anlayamayız. Ne de, onun düşünceyi paralojiden/mitolojiden arındırma etkinliği olarak felsefe yapma düşüncesini; bir tanı ve tedavi uzmanlığı: *symptomatoloji* olarak felsefi çözümlemeden beklentisini yorumlayabiliriz. Ve ne de, 'özgür düşünür' tipinin karşısına neden 'özgür tin'i çıkardığını anlayabiliriz. İnsan duyarlığının ifadesi olgular üzerinde 'reaktiv' ve 'aktiv' ayrımının Nietzsche'nin felsefesine ne denli esas kavramlar olduğunu görebilmek için bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 1962. Kitabın Nietzche'nin düşüncesinin felsefi derinliğine uzanan, Nietzche üzerine yazılmış belki de en iyi felsefi bir inceleme olduğunu belirtmek isterim.
2. Bkz. "Wittgenstein'ın Ardından" başlıklı yazımda, "benzerlik üzerine" başlıklı bölüm, *Felsefe Tartışmaları* 3. Kitap.
3. Bkz. "Algının Bağlamı, İnsanın Durumu", *Felsefe Tartışmaları* 10. Kitap.
4. G.E. Moore, "Proof of an External World"; "A Defence of Common Sense", *Philosophical Papers*, London, George Allen and Unwin, 1959.
5. Bu konuda Moore'un eleştirisi için bkz. Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- Norman Malcolm, "Moore and Wittgenstein on the Sense of "I know", *Thought and Knowledge Essays by Normal Malcolm*, Cornell University Press, 1977.
- G.H. von Wright, "Wittgenstein on Certainty", *Wittgenstein* Basil Blackwell, Oxford, 1982.

Hem Malcolm'un, hem de von Wright'un konuyu incelemelerinde ulaştıkları açıklığın, felsefe araştırmalarına özgün bir katkının örnekleri olduğunu belirtmek isterim.

6. "Acı duyduğum zamanlarda başkalarının duyduğum acının ifadesi olarak gördüğü davranışlarla davranmasaydım, "acı" kelimesini kullandığım tarzda kullanmayı öğrenemeyeceğim pek doğru olabilir. Bununla beraber, bu durum şimdi, kendi acım sözkonusu olduğunda kelimeyi alıp onunla davranışımı değil, davranışıma neden olan duyumları kastetmeme en küçük bir engel oluşturmaz, ve başkalarına acı atfettiğim zaman aynı ayrımı yapamamam için de hiçbir neden göremiyorum."
7. Bkz. "Wittgenstein, Özel Dil, Ayer vs.", *Felsefe Tartışmaları* 8. Kitap, s. 55-56.

Cramer, Konrad (1994). "18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: İmmanuel Kant." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 54-62.

18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: İmmanuel Kant*

Prof. Dr. Konrad Cramer
Çev. Prof. Dr. Ahmet Aslan

1781 yılında Prusya'da Könisberg Üniversitesinde, yani o zamanki Avrupa'nın eğitim dünyasının ücra ve tanınmayan bir köşesinde mantık ve metafizik öğreten bir profesör, İmmanuel Kant "Salt Aklın Eleştirisi" başlıklı bir kitap yayınladı. Önceleri bu kitabın başarısı vasat düzeyde oldu. On yıl sonra ise onun yazarı çok övülen Avrupa çapında bir şöhret olmuştu. Çağdaşlarınca felsefi düşünce tarzında bir devrimin başlatıcısı sayılıyordu. Bu konuda bugüne kadar da hiçbir şey değişmedi. Hâlâ Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi" çağdaş felsefenin ana kitabı ve Alman dilinde yazılmış en önemli felsefe eseri sayılmaktadır.

Bu nasıl mümkün olmuştu? Bu soru, şu soru ile eşanlamlıdır: Felsefi düşünce tarzında bir devrimin özelliğini teşkil eden şey gerçekte nedir?

Bir düşünür *iki şeyi* yapma imkânına sahip olduğunda felsefi düşünce tarzında bir devrim yapar: *birinci olarak,* onun, önünde bulunan ve kendi çağına hâkim olan felsefi teori durumuna bir teşhis koyması gerekir. Bu teşhis, bu teorik durumun bütünsel profilinin, felsefenin özel problemlerinin formüle edilmesinde ve çözülmesinde,bu teorik durumun kendisinin seferber edebileceği argümanlar ve stratejilerle artık bertaraf edilmesi mümkün olmayan bazı eksikliklere sahip olduğunu göstermekte ibarettir. Böyle bir teşhisin, o halde, bu teorik durum tarafından temsil edilen felsefi *modele,* bu eksiklikleri bu modelin kavramsal araçlarıyla ortadan kaldırma konusunda temel bir yetersizliğe sahip olduğunu göstermesi gerekir. O, söz konusu modelde, *bu modelin içinde ortadan kaldırılamaz olan* ve bundan dolayı da *tedavi edilemez* olarak adlandırılması gereken bir *buhranın* varlığını tesbit eder. Böyle bir teşhiste bulunmak zordur; ancak daha da zor olan bu teşhisi temel alarak, ikinci olarak, bu çaresiz durumu sona erdirmeye uygun olan bir *tedavi* teklifinde bulunmaktadır. Ancak böyle bir teklifle insan, felsefi devrimci olur. Onun böylece eski, artık ölmüş olan felsefi modeli bir *yenisiyle* yer değiştirmesi gerekir. Ancak bunu öyle yapacaktır ki yeni model eski modelin özel motiflerini koruyacak, ancak eski modelin içinde

* 6 Nisan 1993 tarihinde Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Prof. Dr. Konrad Cramer tarafından verilen *"Eine Revolation der Denkart am Ende des 18. Jahrhunderts: İmmanuel Kant"* başlıklı konferansın çevirisidir.

tasavvur edilmesi mümkün bile olmayan uygun sorular soracak ve problem çözümleri verebilecektir.

Şimdi Kant'ın kendi zamanında önünde bulduğu teorik durum, çağdaş felsefenin başlangıcında *René Descartes* tarafından tesis edilmiş olan modeldi. Bu model *akılcı bir metafizik* ve *deneyci bir bilgi teorisi* olarak teşekkül etmişti. Daha Descartes'ın kendisi "metafizik"ten, duyu verileri tarafından sağlanan uzay ve zamanda yer alan nesnelerle ilgili *olmayan* bizdeki tasavvurlara *nesnellik* tanıyan bir felsefi teoriyi anlamıştı. O özellikle nesnelliği bu türden iki tasavvura, yani *Tanrı* tasavvuru ile *ruhumuz* ve onun ölümsüzlüğü tasavvurlarına tahsis etmeye çalışmıştı. Descartes'ın bu metafizik seçimi büyük akılcı filozoflar Spinoza, Leibniz ve Wolff tarafından takip edilmişti. Onlar şöyle düşünmekteydiler: İnsan bilgisi için duyusal deneyimizin nesnelerine ilişkin kavramlar *olmayan kavramlarla nesnelerin bilgisini* elde etmek mümkündür. Bu tür nesnelerin kavramları, mantıksal içerikleri gereği, duyusal deneyimizden soyutlama yoluyla elde edilen deneysel kavramlar diye adlandırılan kavramlar değildirler; çünkü onlar bizim duyusal olarak algılayabileceğimiz nesnelere ilişkin değildirler. Bu tür kavramlar *a priori* kavramlardır ve onların nesnel bir geçerliliğe sahip olduklarında, her türlü deneyden *bağımsız olarak* geçerli olmaları gerekir. Bu kavramlarla bizim için mümkün olan nesnelere ilişkin bilgi alanı, *deney* alanının ötesine geçen bilgilerle genişletilmiş olur ki bu bilgiler *a priori olarak* bizim için mümkün deneyin nesneleri olmaları *mümkün olmayan nesneler* hakkında geçerli olan bilgilerdir. Bu tür nesneler, metafiziğin nesneleridirler. Onlar bütün olarak algılanamaz, dolayısıyla aynı zamanda deneylenemez (nicht erfahrbar) olması bakımından *evrenin bütünü,* insan ruhunun *özgürlüğü* ve *ölümsüzlüğü* -ki bunlar için de aynı durum söz konusudur- ve yine kendisi ile ilgili olarak aynı durumun geçerli olduğu açık olan *Tanrı*'dır.

Klasik akılcılığın metafiziğinin bu teşebbüsüne karşı klasik deneyciliğin bilgi teorisinde önemli bir muarız ortaya çıktı. John Locke, tasavvur ve yargılarımızın *geçerlilik alanını,* onların *kaynak*larını analiz etmek suretiyle açıklığa kavuşturmayı ve haklı çıkarmayı ifade eden bir program formüle etmişti. Locke bu analizinde *bütün* tasavvurlarımızın *duyu verilerine* geri gittiğini ve zihnimizin etkinliğinin duyularımıza verilmiş olan malzemeyi karşılaştırmak, ayırmak ve birbiriyle birleştirmek, böylece duyusal izlenimlerimizin ham maddesini *deney* diye adlandırılan bir bilgiye dönüştürmekten ibaret olduğu sonucuna vardı. Bunun sonucu ise şuydu: Nesneler hakkındaki *bütün* bilgimiz duyu verilerinden çıkar ve bundan dolayı da o uzay ve zamanda yer alan varlıklar olarak haklarında deney sahibi olabileceğimiz nesnelerle *sınırlıdır. Bütün* kavramlarımız da son tahlilde bu duyusal deneyden çıkarlar. Deneysel olmayan kavramlar, her halükârda yardımlarıyla duyusal kavramlarımızı düzene soktuğumuz ve sistemleştirdiğimiz teorik yapılardır. Bundan dolayı a priori kavramlarla, nesneler hakkında deneysel olmayan bir bilgi edinme gücüne sahip olduğumuzu iddia eden bir *metafizik,* kesinlikle mümkün *değildir.*

Böylece akılcı metafizikle deneyci bilgi teorisi arasında açık bir zıtlık ortaya çıkmaktadır. Akılcı metafiziğin iddiası şudur: Biz *deneyimiz*den kaynaklanan kavramlar *dışında,* deneyden çıkmayan kavramlara da sahibizdir. Bu tür a priori kavramlarla aynı zamanda yapıları gereği kesinlikle bizim için mümkün olan deneyin nesneleri olmayan, tersine *a priori bir metafizik bilgi*nin nesneleri olan *nesneleri* bilebiliriz. Deneyciliğin bilgi teorisi ise tam da bunun tersini iddia etmektedir: Deneyden çıkmayan ve kendileriyle deneyimizin konuları olmayan nesneleri bilebileceğimiz hiçbir kavrama sahip değilizdir.

Kant'ın felsefi düşünce tarzında yaptığı devrim, bu zıtlığa aşağıdaki seçimle karşı çıkmasında yatar. Birinci olarak, biz *gerçekten,* deneyden çıkan kavramlar dışında deneyden çıkmayan kavramlara sahibiz. Ancak bu a priori kavramlarla *hiçbir şekilde* mümkün bir *deney*in konusu *olmayan nesneleri* bilemeyiz. Bundan dolayı metafizik yukarda zikredilen anlamda, *imkânsız*dır. İkinci olarak, deneyden çıkmayan ve bizim tarafımızdan bilgi edinmek amacıyla gerçekten kullanılması mümkün olan bu kavramlar, tam da bizim genel olarak *deneyin nesneleri*ni bilebilmemiz için gerekli olan kavramsal koşullardır. Bundan dolayı da bilgi teorisi bakımından deneycilik yanlıştır.

Bu sonuç nasıl ortaya çıktı? Daha önce dediğim gibi felsefi bir modelin kendisiyle temsil edildiği teorik durumun savunulamazlığına ilişkin teşhisler henüz bilimsel devrimler değildirler. Bu tür teşhisler -Th.S. Kuhn'un bir deyimini kullanmak gerekirse- "normal bilim" şeklinde sürüp gidebilirler. Bundan dolayı Kant'ın bu tür bir teşhisini daha yakından ortaya koymak gerekir. Bu teşhis, Kant'ın insan bilgisinin kaynağı, kapsamı ve sınırları hakkındaki kendi teorisini tam olarak ortaya koymadan çok önce metafiziğin ana bir kısmının, yani Tanrı'nın, inanç olmaksızın bilinmesinin mümkün olması gerektiğini söylemesi anlamında bir tanrıbilim olarak *doğal tanrıbilimi* adı ile adlandırılan kısmının *imkânsızlığ*ına kani olmuş olduğunu göstermektedir.

Öteden beri metafizik, *kozmolojik tanrı kanıtı* diye adlandırılan kanıta sahipti. Bu kanıt dünyanın varlığının, kendisinden farklı bir şeye bağlı olduğu düşüncesinden, dünyanın varlığı ile ilgili olarak dünya-dışı bir nedene, varlığı artık başka bir şeye bağlı olmayan ve bundan dolayı da mutlak bir tarzda zorunlu olarak var olan bir nedene geçer. Bu kanıt, daha sonra, bu nedeni tektanrıcı (yahudi-hristiyan-müslüman) geleneğin Tanrı'sına özdeş kılar. Şimdi Descartes Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak kozmolojik kanıttan farklı bir kanıtı, yani *ontolojik kanıtı* kullanmıştı. Bu kanıt ise herhangi bir *var olan şeyden* hareket etmez, tersine Tanrı'nın varlığını salt Tanrı kavramının kendisinden çıkarmak ister; bunu da şöyle yapar: Tanrı kavramında biz kendisine bütün olumlu belirlemelerin en mükemmel bir biçimde ait olduğu bir şeyi düşünürüz. Tanrı, *en mükemmel varlık*tır. Şimdi "varlık" bir kavram içerisinde içerilmesi mümkün bir nitelik olan bu olumlu belirlemelerden biridir. Bundan dolayı olumlu "varlık" belirlemesi, *bütün* olumlu belirlemeleri içeren bir şeyin salt *kavramı* içinde zorunlu olarak içerilmiş olmalıdır. O halde Tanrı ancak var olan olarak düşünülebilir. İmdi bir şeyin yalnızca var olarak düşünülmesi mümkün olup, var olmayan olarak düşünülmesinin mümkün olmadığı bir durumda onun *var olmadığına ilişkin düşüncenin kendisi mantıksal bir çelişki* içerir. Bundan ötürü Tanrı'nın var olmadığına ilişkin düşüncenin kendisi bir çelişki içerir. Eğer durum böyle ise, Tanrı *mantıksal bakımdan zorunlu olarak vardır.*

Ancak bu kanıta özellikle deneyci bilgi teorisi açısından, onun temel bir *yanlış* yaptığı eleştirisi yöneltilir. Bu yanlış, "varlık" deyimini, bir kavramın mantıksal bir niteliğine işaret eden bir şey olarak tasavvur etmekten ibarettir. Ne var ki "varlık" deyimi bu tür bir niteliğe işaret etmez, o *betimsel* bir kavram değildir. "Varlık"la kastedilen daha çok "varlık"tan farklı olan, yani betimsel olan bir kavramın boş olmadığı, yani bu tür bir kavramın gerçeğin kendisinde bir karşılığı olduğudur. Böylece Kant'ın ifade biçimi ile "varlık" gerçi bir *yüklem*dir, ancak "gerçek bir yüklem", yani herhangi bir şey hakkında *içerikle ilgili* bir betimleme veren bir yüklem değildir. Bundan dolayı "varlık" yüklemini, hangi kavram olursa olsun, bir betimsel kav-

ramın mantıksal içeriğine dahil etmenin hiçbir *anlamı* yoktur. Böylece de var olma, *hiçbir biçimde* en mükemmel varlık kavramının anlamının bir parçası değildir. İşte tam da bu nedenle ontolojik kanıt çökmek zorundadır.

Şimdi doğal tanrı bilim, *ontolojik* kanıtın geçerliliğine itiraz edildiği her seferinde ontolojik kanıttan bağımsız olan bir geçerliliğe sahip olduğu inancı ile *kozmolojik* kanıta geri dönmüştü. Doğal tanrıbilim alanında Kant'ın yaptığı ve yalnızca ona ait olan önemli keşif, doğal tanrıbilime bu kendini savunma yolunun da *kapalı olduğuna* ilişkin görüşünden ibarettir. Daha önce söylediğim gibi kozmolojik kanıt ilk ve can alıcı adımında, dünyanın nedeni olarak mutlak anlamda zorunlu bir varlığın varlığına geçer. Ancak bu kanıtlama adımı bir sorudan kurtulamamaktadır. Kant bu soruyu gerekli olan kararlılıkla soran ilk kişi olmuştur: Mutlak anlamda zorunlu olarak var olan bir varlık gerçekte *nedir?* Hakkında varlığının *zorunluluğu* kipinden *başka* hiçbir şey söyleyemiyeceğimiz bir şeyin *ne olduğu* gerçek anlamda bilinemez. Şimdi mutlak anlamda zorunlu varlık kavramını daha yakından incelersek ortaya şu çıkar: Bir şey *mantıksal olarak zorunlu bir tarzda* var ise, mutlak anlamda zorunlu olarak vardır. Ancak bir varlık da ancak *kavramından varlığına* geçilebilir *ise* mantıksal olarak zorunlu bir biçimde vardır. Bundan dolayı mutlak anlamda zorunlu varlık kavramına *anlaşılabilir bir anlam* verebilmek için, kendisinden bir şeyin *varlığının* mantıksal olarak zorunlu bir biçimde çıktığı, mutlak anlamda zorunlu varlık kavramından farklı bir kavramı ortaya atmak zorunludur. Ancak böyle bir kavram için tek aday, *en mükemmel varlık* kavramı, yani o halde *ontolojik* kanıtın temelinde bulunan kavramdır. Bundan önemli bir şey çıkar: Mutlak olarak zorunlu varlık kavramına ancak *en mükemmel varlık kavramından*, onun *varlığına* geçme geçerli olduğunda bir anlam verilebilir. Ne var ki bu geçiş haklı çıkarılamaz, çünkü varlık bir şeyde ortaya çıkması mümkün olan mükemmelliklerden biri değildir. Bunun sonucu kozmolojik kanıtın da çökmeye mahkûm olduğudur. Çünkü bu kanıt, dünyanın varlığının yeter nedeni olarak mutlak anlamda zorunlu bir varlığın varlığına geçmektedir. Oysa o ancak mutlak anlamda zorunlu varlık kavramının bir *anlamı* varsa, neye geçebileceğine işaret eder ve bu anlama da ancak o, *ontolojik* kanıt geçerli olduğunda *sahiptir*. İmdi ontolojik kanıt geçerli olmadığına göre, kozmoteolojinin ana kavramı, mutlak olarak zorunlu varlık kavramının gerçekte ne anlama geldiği kavranılmaz olur. Böylece de bu kavram *"tamamen aldatıcı bir kavram"*, kendisine verilebilir hiçbir anlamı bağlamamız mümkün olmayan, dolayısıyla da bilgisel bir bağlamda anlamlı olarak kullanamıyacağımız bir kavram olur.

Şimdi bunun Tanrı'nın varlığı ve özellikleri hakkında metafizik bir teori geliştirmek teşebbüsünün bütünü bakımından gerçekten yıkıcı sonuçları vardır. Çünkü *bütün diğer* teklif edilebilir Tanrı kanıtlarının *kozmolojik* kanıtın geçerliliğine bağlı olduğunu göstermek kolaydır. Ontolojik kanıt geçerli olmadığından kozmolojik kanıt geçerli olmadığına göre, *hiçbir geçerli Tanrı kanıtı yoktur* ve doğal tanrıbilimin teşebbüsü ilk ve can alıcı adımında, yani konusunun varlığını akılsal olarak tesis etmede başarısızlığa uğramaktadır. Onun teorik durumunun bütününü *tedavi edilemez* kılan budur. Kant'ın erkenden kaydettiği gibi "onun konusu ayakta durmamaktadır". Bunun nedeni basit ve deyim yerindeyse harcı âlem olan, varlığın betimsel bir yüklem olmaması olgusudur. Ancak bu harcı âlem olguyu akılsal tanrıbilimin imkânsızlığının nedeni *olarak* ortaya koyan analizinin kendisi, kesinlikle harcı âlem değildir. O size göstermeye çalıştığım gibi, Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak metafizikte teklif edilen bütün kanıt türlerinin sistematik olarak *birbirlerine bağlılığının*, metafiziğin kendisinin hiçbir zaman farkına varmadığı bağlılığın bir *yeniden tesis*

*edilmesi*ne dayanmaktadır. Kant'tan önce hiç kimse doğal tanrıbilime karşı duyulan *şüphe* ile onun *imkânsızlığına ilişkin bu tür bir teoriyi* birbiriyle birleştirmek imkânına sahip olmamıştır.

Buradan kolayca Kant'ın teorik felsefeyi yeniden tesis etmekteki ana motifi görülebilir.

Kozmolojik kanıt, neden-eser bağıntısına ilişkin kavram şeması ile çalışır ve bunu sadece dünyadan, onun varlığı için yeterli bir nedene geçişinde yapmaz, *dünyanın kendisini betimlemesi*nde de yapar: Neden-eser bağıntıları ile karakterize edilen bir olaylar dizisi olarak dünyanın içinde, bu dizinin varlığının yeterli bir nedeni bulunamaz. O halde kanıt, neden-eser bağlantısı kavramını dünyada karşılaşılabilir olaylara uygulamak *hakkına sahip olduğumuzu* varsayar. Şüphesiz "her nedenin bir eseri vardır" önermesi analitik olarak doğru bir.önermedir, yani içinde kullanılan deyimlerin anlamının kendisinden ötürü doğru olan bir önermedir. Ancak neden kavramı ve onunla birlikte eser kavramının *karşılığı olan bir alan* var mıdır? Kısaca nedenler var mıdır?

Bu soruyu biz dünyadaki olaylar veya değişmelere ilişkin algılarımıza başvurarak cevaplandıramayız. Çünkü temelini uzay ve zamanda yer alan bir şeye ilişkin algıların teşkil ettiği deneyimiz, bize yalnızca durumun şu olduğunu gösterir, *zorunlu olarak* o olduğunu göstermez. Oysa biz eser kavramı söz konusu olduğunda tam da durumun zorunlu olarak o olduğunu düşünürüz. Çünkü B diye bir şey, A diye bir şeyin *varlığı sonucu zorunlu olarak* var olduğunda A denen şey, eseri olarak B denen bir başka şeyin nedenidir. O halde neden-eser bağıntısı kavramında, iki şeyin varlığı arasında zorunlu bir ilişki, "zorunlu bir bağlantı"(necessary connection) düşünülür. Gerçi algılarımız bize B denen bir şeyin A denen bir şeyi *zamanda* takip ettiğini gösterir. Ama bu deney, A ile B arasında B' nin A' yı zamanda takip edişinin, B' nin A' *dan* çıkmasından dolayı olacağı bir tarzda zorunlu bir ilişkinin varlığının bilgisi ile aynı değildir. Böylece ortaya şu soru çıkar: Dünyadaki durumların birbirlerini zamansal olarak takip edişine ilişkin deneyimizin kendisinden çıkmayan neden-eser bağıntısı kavramını, bu birbirini izleyişler alanına uygulamamıza ve bunu nedensellik ilkesi diye adlandırılan *"meydana gelen her şe*yin bir nedeni vardır" ilkesini formüle ettiğimiz bir tarzda yapmamıza *bizi yetkili kılan* şey nedir? Bu önerme *analitik olarak* doğru bir önerme değildir. Çünkü meydana gelen bir şey kavramında, gerçi varlığından önce içinde henüz var olmadığı bir zamanın geldiği bir şey ve varlığını, içinde artık kendisinin var olmadığı bir zamanın takip ettiği bir başka şeyi düşünürüz; ancak farklı zamanlarda var olan şeylerin, zamanda bir diğerini takip eden şeyin, zamanda kendisinden önce gelen şe*yle* var olmasından dolayı birbirlerinin ardından geldiğini düşünmeyiz. O halde neden-eser bağıntısı kavramı olay kavramının mantıksal içeriğinin tamamen *dışında* bulunur. Nedensellik ilkesi *sentetik,* bilgi verici (informative) bir ilkedir, bir totoloji değildir. Ancak o *algılarımızdan dolayı geçerli olan* sentetik bir yargı değildir. O, *sentetik olarak* ve her türlü deneyden *bağımsız olarak* olaylara ilişkin her türlü deney *hakkında* geçerli olduğu iddiasında bulunan bir yargıdır. Böylece Kant, can alıcı soruyu şöyle formüle eder: "Peki o halde ben nasıl oluyor da meydana gelen bir şey hakkında ondan tamamen farklı bir şeyi beyan ediyorum ve neden kavramını, olay kavramı içinde içerilmemiş olduğu halde, gene de ona ait olan, hatta zorunlu olarak ona ait olan bir şey olarak kabul ediyorum?". Yani bu tür bir yargının evrensel geçerliliği neye dayanmaktadır? Daha kestirme olarak söylersek "bu tür yargıların geçerliliği var mıdır?" Kant'ın ünlü sorusu-

nun, yani "sentetik a priori yargılar nasıl mümkündür" sorusunun gerçek anlamı işte budur.

Şimdi David Hume nedensellik ilkesinin geçerlilik nedeni ile ilgili olarak, onun geçerlilik iddiasının gerçekte haklı çıkarılamıyacağı sonucuna varan bir analiz yapmıştı: Bizi çevreleyen dünyayı hesaplanabilir kılmak amacıyla bizim tarafımızdan olayların zamansal ardarda gelişlerinde algılanan *düzenlilikleri,* onları nedensellik şemasına *tâbi tutacak* şekilde yorumlamaktan ibaret olan bir *alışkanlık* geliştirmekteyiz. A tipinde bir olayı *herhangi bir* başka olayın değil de daima B tipinde bir olayın takip etmesi olgusunu bunun şu nedenden dolayı böyle olduğu şeklinde yorumlamaktayız: A' yı daima B' nin takip etmesinin (ve herhangi bir C veya D' nin takip etmemesinin) nedeni, A' nın kendi özelliğinden ötürü C veya D' yi değil, yalnızca B' yi meydana getirme *gücü*ne sahip olmasıdır. Ancak Hume'a göre nedensellik ilkesi aslında yalnızca bizim kendimizi içinde yaşadığımız dünyayla ilişki içine sokmak için yarattığımız *yardımcı bir fiksiyon*dur. Bu fiksiyon sayesinde biz dünyaya güven duymaktayız. Bundan dolayı onu sadece yaşam dünyası ile ilgili düşüncelerimizin değil, gerçeklik hakkındaki bilimsel düşüncelerimizin de temeline yerleştirmekteyiz. O halde doğacı (naturalistisch) bir bilgi teorisi temeline dayanan onun *meydana gelişi*ne ilişkin bu açıklamanın ötesine geçen bir *haklı çıkarma* verilemez.

Fakat Kant'a Hume'un bu analizden çıkarmış olduğu doğacı görüş kabul edilemez görünmüştür. Ancak o tam da *bu nedenden ötürü* bu kendi inancının nedenlerinin gelişmesi ile birlikte Hume'un vardığı sonucun kabul edilemezliğine ilişkin *nedenler* vermeye kendini mecbur hissetmiştir. Bu tür nedenlerin ise onun metafiziğin, nedensellik kavramını bilgi edinmek isteyen bir amaçla dünyadaki olaylar arasındaki ilişkiler bütününü aşma yönünde kullanma yönteminin *savunulmazlığı*na ilişkin daha önce geliştirmiş olduğu görüşü ile uyum içinde olmaları gerekliydi. Böylece ortaya Kant için şu görev çıktı: O, neden *kavramı* ve nedensellik *ilkesi*nin *nesnel geçerliliği* hakkında, *birinci olarak,* Hume tarafından çıkarılan sonucun *yanlışlığını*, *ikinci olarak* da, bu kavram ve ilkenin *metafizik* bir amaçla kullanılmasının neden ötürü *savunulamaz* olduğunu ispat etmek zorunda olan bir teori geliştirmek durumundaydı.

Açıktır ki deneyimize ilişkin bir nesnenin, yani uzay ve zamanda bilinebilir bir şeyin kavramını belirleyen şey, bizim onunla *değişen algı koşulları altında bir* ve *aynı nesne olarak* ilişki içine girebilmemiz veya ona geri dönebilmemizdir. Şöyle diyelim: Nesnelerin değiştiğinin deneyine sahibiz. Şimdi bizim, *nesnenin* değişimleri olarak basit olarak bizim *öznel algı durumlarımızdaki değişmelerle* özdeşleştirilemeyen nesnenin bizzat kendisi ile ilgili değişimler hakkında deney sahibi olmamız nasıl mümkündür?

Her bilgi teorisi için can alıcı olan bu soruyu cevaplandırırken Kant, klasik deneycilik ile birlikte bizim bilincimizin tümüyle *zamansal olarak* organize edilmiş olduğundan hareket etmektedir. Zaman, içinde bize *bütün* duyu verilerimizin verilmiş olduğu *form* olduğu için, bu verilerin veri bütünleri ile her türlü *bağlantıları* da her zaman *birbirini takip eder:* Bir veri, bir başka verinin ardından bilincimizin *birliği* tarafından kabul edilir. Bilincimizin birliği hakkında ise bu tür verilerin çokluğu ile ilgili olarak bizim her zaman *aynı kalışımızın bilinci* sayesinde bilgi sahibi oluruz. Durum böyle olduğuna göre uzay ve zamanda yer alan nesnelere ilişkin bir bilgi teorisinde şu noktanın anlaşılabilir kılınması gerekir: Nasıl olup da biz deneyimize bir *farklılığı, bu deneyin bizzat kendisi için* hayati bir öneme sahip olan bir farklılığı,

yani bir nesnedeki belirlemeler veya özelliklerin *eşzamanlılığı* ile bir nesnedeki belirlemeler veya özelliklerin zamansal olarak *birbirini takip edişi* arasındaki farklılığı ithal etmekteyiz? Örneğin bir kara tahtanın algısını alalım. Bu kara tahtanın bütün olarak bana gösterdiği duyusal verilerin çeşitliliğinin benim tarafımdan *alınması,* bir zamansal sekans içinde, yani *birbiri ardından* meydana gelmektedir. Ancak hiç kime bu benim tarafımdan *birbiri ardından* algılanan ve birbirine bağlanan duyu malzemesinin *nesnenin kendisinde*, yani kara tahtada da *birbiri ardından* organize olmuş olduğu görüşünde olmayacaktır. Herbirimiz daha ziyade söz konusu kara tahtadaki bu çeşitliliğin *eşzamanlı olarak* var olduğu görüşünde olacaktır. O halde bu çeşitli olan şey hakkındaki görüşümün zamansal sekansına, bu durumda, nesnenin kendisindeki çeşitliliğin *hiçbir zamansal sekansı* karşılık olmamaktadır. Ancak bir *olay* veya bir *vaka*nın her algısı, örneğin bir ve aynı nesnedeki *değişmenin* algısı da bir algıların zamansal birbirini *takip edişi*dir. O halde onda bir olay veya *değişme*nin *algısı* henüz kara tahta gibi bir şeyin algısından ayırdedilmemektedir. Bundan dolayı can alıcı soru şudur: Hangi şartlar altında ben haklı olarak bir durumda *nesnenin kendisinde* olan durumların bir zamansal birbirini takip edişini algıladığımı, bir başka durumda ise onu *algılamadığımı* söyleyebilmekteyim? A' dan B' ye giden bir *olay*ı algıladığımda, A' nın algısının B' nin algısını takip *edemiyeceğini,* tersine ancak ondan *önce gelebileceğini* bilmekteyim. İşte bana bir olayın algısını, kara tahta gibi bir şeyin algısından ayırdettiren tam budur. Çünkü kara tahtada çeşitli olan şey hakkındaki görüşüm aynı derecede doğru olarak bir *başka* zamansal sekans içinde cereyan edebilirdi. Buna karşılık örneğin bir geminin bir nehirden aşağı doğru gittiğini görürsem, onun nehrin aşağısındaki yerine ilişkin algım, aynı geminin daha yukardaki yerine ilişkin algımı ancak *takip edebilir*. O halde burada algıların zamansal olarak birbirini takip ediş düzeni *belirli*dir. Buna karşılık kara tahtaya ilişkin algımda, kısmî algıların sırasında *hiçbir* belli bir düzen bana verilmiş değildir. Bundan dolayı, böylece Kant sonuca varıyor, olayların algısında her zaman duyularımın nesnesi olan çeşitli bir şeye ilişkin *görüşümün zamansal düzenini* belirleyen, yani bu çeşitli olan şeyin akışının zamansal sekansını, onun *fiilen* içinde ortaya çıktığı *tarzda* zorunlu kılan bir *kural* söz konusu olmalıdır. Kara tahtaha ilişkin algımdan farklı olarak ben, bundan dolayı, bir olayın algısında, duyularımın nesnesi olan çeşitli olan şey hakkındaki *görüşümün öznel* sırasını, *nesnenin kendisinde* bu şekilde görülen şeyin *nesnel* sırasına tâbi kılacağım. Bu ise ancak çeşitli olan şey hakkındaki görüşümün öznel sırasını bir kurala tâbi tutmam sayesinde gerçekleşebilir: Bu kural, çeşitli olan şeye ilişkin yaptığım sentezi, benim arzumdan bağımsız kılan ve bundan dolayı da *zorunlu* bir sentetik birlik tasavvuruna özdeş olan kuraldır.

Bu kural nedir? Algıların *salt* zamansal bir birbirlerini takip edişi ile birbirlerini takip eden algıların içeriklerinin zamansal ilişkisinin *belirlenmemiş* olarak kaldığını gördük. Şimdi bu zamansal ilişkinin *nesnel bir şey* olarak kabul edilmesi, yani benim öznel tasavvur durumumdan farklı bir *nesne* ile koordine edilmesi gerekiyorsa, bu içerikler arasındaki ilişkinin, bu içeriklerden hangisinin *daha önce,* hangisinin *daha sonraya* konulmasının gerektirdiği ve böylece bunun tersinin yapılamıyacağının söylenmesi ile *zorunlu olarak* belirleneceği bir tarzda düşünülmesi zorunludur. Ancak içerikler arasında bu tür ilişki, *neden-eser ilişkisi* kavramında ve *yalnızca* bu kavramda düşünülür. Zamansal bakımından ele alınınca, neden, kendisinden farklı bir şeyi varlığa getirme gücü sayesinde, bu kendisinden farklı olan şeyi, yani eserini, zaman bakımından kendisinden *önce gelmesi* mümkün olmayan, ancak kendisini *takip etmesi* mümkün olan bir şey olarak belirler. Bundan dolayı zamansal olarak

var olan bir nesnenin farklı durumlarının birbiriyle ilişkisi hakkındaki *nedensellik şeması* içinde düşünülen *kural* tersine döndürülemez bir birbiri ardından gelişin zaman modusu içinde bulunur.Bu kuralın uygulanması duyusallığın çeşitli olan varlığına ilişkin sentezimize, *nesnel bir olayın* kavramında düşünülmesi zorunlu olan, bizim öznel arzumuzdan bağımsız olan bir *zorunluluk* verir. Böylece Kant'ın ana iddiası şudur: Ancak *algıların* zamansal bir ardarda gelişini *nedensellik* yasasına tâbi kılmamız *sayesinde, nesnede* zamansal ardarda gelişle ilgili *deney* mümkündür. Bütün olaylar *bizim için mümkün bir deneyin nesneleri olarak* bir nedene sahiptirler.

Şimdi artık neden-eser bağıntısı kavramının, algıların içeriğinden veya bir algılar dizisinden *soyutlama yoluyla* çıkarılmış bir kavram olamıyacağını görmek kolaydır. Çünkü o kesinlikle *bir algıya* veya onun *içeriğine* veya bir *algılar dizisine* ve onların *içeriklerine* ilişkin bir kavram değildir; tersine algıların içeriklerinin *zorunlu bir bağlantısına* ilişkin bir kavramdır. Bu bağıntının kavramı, ancak kullanımı sayesinde herşeyden önce bizim bilincimizde bulunan algı içeriklerinin *öznel bir sıra* sıyla, bir *deney* nesnesi olan bir bilgi *nesnesini koordine etmemiz* mümkün olduğu zaman bir kavramdır. Bu deney nesnesi, bizim örneğimizde, kendisinde durumların nesnel bir birbirini takip edişinin kendisini belirlediği nesnedir. Bu kavram, "kara tahta" veya "büyüme" kavramı gibi uzay ve zamanda yer alan nesnelere ilişkin deneyden soyutlanarak elde edilmiş bir kavram değildir; tersine o, *deneyi meydana getiren* (erfahrung-skonstituierender) bir kavram, Kant'ın deyimi ile bir *kategori*dir. Kategoriler, *a priori kavramlardır*. Ancak -ve bu Kant'ın felsefi düşünce tarzında yaptığı devrimin en can alıcı noktalarından biridir- onların geçerlilik alanı, bizim kavrama yetimiz açısından bakıldığında, herşeyden önce *mümkün* kıldıkları şeyle, yani uzay ve zamanda yer alan şeylerin mümkün *deneyi* ile sınırlıdır. Neden-eser bağıntısı kategorisi hakkında geçerli olan şey, Kant'ın akıl yürütmesine göre, a priori kavramlar olarak bütün kategoriler hakkında geçerlidir: Bütün kategoriler-nitelik, nicelik, bağıntı ve kiplik- *nesnelerin bilgisinin imkânının a priori kavramsal koşulları* olmaları bakımından, bu tür koşullar olarak, bizim için mümkün olan bir *deney*in konularını oluşturan nesnelerin bilgisi ile *sınırlı*dırlar. Çünkü onların sentez işlevlerinin *duyusallığımız*ın çeşitliliği ile sınırlandırılması, onların bilgi ile ilgili anlamlarını da bizim algılarımız *sayesinde* yorumladığımız *nesneler*le sınırlar. Bizim için mümkün olan bir deneyin nesnelerine yani uzay ve zamanda yer alan nesnelere yönelen yargılayıcı tutumumuzla ilgili kurucu (konstitutiv) işlevleri *dışında* kategoriler, kendilerini ve kendileri hakkında hiçbir şeyi bilemiyeceğimiz nesnelere ilişkin *boş* kavramlardır.

O halde iki şey söz konusudur: Uzay ve zamanda yer alan nesnelerle ilgili olarak hiçbir bilgiye, o halde hiçbir *deney* bilgisine, bu bilginin altına bu tür bir bilginin imkânının koşullarını teşkil eden *a priori* kavramlar yerleştirilmediği takdirde, sahip değilizdir. Bu deneyciliğe karşı yöneltilen eleştiridir. Bizim için mümkün olan bir deneyin nesneleri *olmayan* nesneler hakkında hiçbir bilgiye *sahip değilizdir;* çünkü bilgiyi meydana getiren bir anlama sahip olan a priori kavramlar, ancak *deney*in imkânının koşulları olarak haklı çıkarılabilirler. Bu da metafiziğe karşı yöneltilen eleştiridir.

Neden-eser bağıntısı kavramı, Hume'un analizinden farklı, deyim yerinde ise özerk nesnel geçerliliğe sahiptir. Ancak bu geçerlilik, uzay ve zamanda yer alan nesnelerle ilgili bizim için mümkün bir deneyin konusunu oluşturan nesnelerin alanı ile sınırlıdır. Bunu gösteren bir teori, bu kavramı sözü edilen alanın dışına doğru geniş-

letmek isteyen metafiziğin yanlışının *nedeni*ni de gösterir. Bu yanlışın kaynağı gerçekte metafiziğin hiçbir zaman bu kavramın nesnel bir geçerliliğe *sahip olup olmadığını* veya *ne ölçüde ona sahip olduğunu* aydınlığa kavuşturmayı hedefleyen bir teori geliştirmeyi aklına getirmemiş olmasında bulunur. Böyle bir teori geliştirildiğinde, "bu dünyada meydana gelen her şeyin bir nedeni vardır" cümlesinin, nesnel geçerliliği olduğu görülür. Ancak o, nesnel geçerliliğe, yalnızca neden kavramının olay kavramıyla sentetik ilişkisinin, *olay* kavramının kendisine nesnel geçerlilik sağladığı için ve bunu sağladığı ölçüde sahiptir. Olayları *nesneler* olarak, yani bizde bulunan tasavvurların basit bir öznel dizisinden *farklı varlıklar* olarak teşhis edebilmemiz, bizim dünyadaki durumların değişmesini, bu değişmenin kendisindeki zamansal birbirini takip edişi zorunlu kılan bir kurala tâbi kılmamıza dayanmaktadır ve yalnızca ona dayanmaktadır. Bu kural, neden-eser bağıntısı kavramıdır. O halde biraz paradoksal görünen bir ifade ile şöyle denebilir: "Her değişmenin bir nedeni vardır" sentetik a priori yargısı, bu yargının değişme *kavramı*nın, değişme kavramı olmak bakımından anlamının bir parçası olması bakımından değil, bu kavramın bilgimizin bir *nesnesi*nin kavramı olmak bakımından anlamının parçası olmak bakımından nesnel bir geçerliliğe sahiptir.

İşte Kant'ın Descartesçı düşünce modelinde, bu modelin yerine bir yenisini yani kendi modelini geçirmesi bakımından felsefi düşünce tarzında gerçekleştirmiş olduğu devrim budur. Bunun nasıl gerçekleştiğine gelince bu konferansta onun hakkında bir şeyler söylemek istedim.

Örs, Yaman (1994). "Felsefe ve Sınırlar." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 63-71.

FELSEFE ve SINIRLAR

Yaman Örs

Sav ile karşısav

Felsefe Tartışmaları'nın okuyucuları arasında felsefenin yöntembilgisi konusunu izleyenler, yazarınızın bu etkinliğin kapsamı ve sınırlarına yönelik görüşlerini anımsayabilirler; kuşkusuz değişik, özellikle karşıt görüşteki filizofların, felsefecilerimizin bu konudaki düşüncelerinin ele alınıp tartışıldığını da. Ben bu yazının bağlamı içinde konuyu yeniden gündeme getirirken, daha önce görüşleriyle "hesaplaşmaya" çalıştığım düşünürlerin savlarına dönmeyi düşünmüyor; konu için bir çıkış noktası olarak değişik felsefecilerimizin alanları üzerindeki düşüncelerine çok kısa değinilerde bulunmak istiyorum.

Sayın İsmail Tunalı ile yapılan bir söyleşinin başlığında bir alıntı var: "Felsefe, yaşamın ta kendisi..." felsefenin daha çok orta öğretim sırasındaki eğitimi ile ilgili bu kısa söyleşide felsefecimiz, alanın toplumdaki düşüncelere, ayrıca bilimsel yaklaşımlara olan eleştirel tutumunun üzerinde durmaktadır. Eğitimde özgür düşünceden ve eleştirel tutumdan yoksun olmanın, kişiyi alıcı, edilgen bir durumda yaşamaya "mahkum" ettiğini belirtiyor Sayın Tunalı, "Demokratik toplum özgür düşünceye dayalı bir toplum demektir" ve "Özgür düşünce (de) ancak felsefe ile mümkündür" (1).

Sayın Selâhattin Hilâv'la yapılan bir söyleşinin başlığındaki alıntı ise şöyle: "Felsefeyi tanımamış toplumlarda şiddet ve buyurganlık egemendir." Yazarımız, kendisine yöneltilen sorulara göre kendi felsefesinden, felsefede "ölüm" düşüncesinden, felsefe ile din arasındaki ilişkilerden söz açıyor. Şiddet, buyurganlık ve büyüklük saplantısı konularında ise, "Felsefe ve toplumbilim, her zaman tedavi yollarını göstermese de eleştiriyle bu yaraya parmak basar. Bu tür toplumlarda, şiddetin, buyurganlığın içyüzünü ortaya döktüğü gibi büyüklük saplantısının temelini de gün ışığına çıkarttığı için felsefe ve gerçek toplumbilim araştırmalarının sevilmemesi, bir bakıma bundan ötürüdür..." (2).

Burada son olarak, sayın Orhan Hançerlioğlu'yla yapılan ve ölümünden kısa süre sonra "Bir bilgi tutkunuydu" başlığıyla yayımlanan bir söyleşiye değinebilirim. "... Hegel'le bitirirler klasik felsefeyi. Oysa asıl felsefe, bence Hegel'den sonra başlar. Onun için yeniden bilgilenmek için oturdum. Bilgi, bilgi, bilgi.... Öğrenmek merakı bana geldi." kendisini hangi akıma yakın bulduğu sorulduğu zaman şu yanıtı ve-

riyor Hançerlioğlu: "... akım diye bir şey yoktur aslında. Bilimsel felsefe tektir. Yani bilimde varyant yoktur. Bilim tektir... doğru olan fikir, doğrudur. O da tektir. Yani 2 kere 2, 4 eder. Ya da ısı maddesel cisimleri genişletir... Bunu ya bilirsiniz ya bilmezsiniz... İnsanlar arasındaki düşünce ayrılıkları, bilgi eksikliklerinden doğar." (3)

Yukardaki alıntı ve savların kaynağının birer söyleşi olduğunu da gözden uzak tutmadan, burada kendi adıma şunları söyleyebilirim. Görüldüğü gibi, Sayın Tunalı ve Sayın Hilâv, felsefenin eleştirel, eğitsel ve toplumsal-siyasal yönleri üzerinde dururlarken Sayın Hançerlioğlu onu bilgi ile, bilimle diyebiliriz ki özdeşleştirmektedir. Onun sözünü ettiği "bilimsel felsefenin" ise, yazarınızın *Felsefe Tartışmaları'nda* oldukça sık olarak kaynak verdiği, Hans Reichenbach'ın Bilimsel Felsefesi ile bağdaşmadığı kanımca oldukça açık olmalı. Reichenbach'a göre felsefe, yöntem (bence daha doğrusu yaklaşım) açısından bilimle büyük benzerlik içindedir. Ancak yine onun anlayışına göre, felsefe etkinliğinin (bilgi kuramı biçimindeki) ürününü "bilgi" (felsefeyi de bir "bilim") olarak ister adlandıralım ister adlandırmayalım (4, s. 75), bilimle felsefe, birbirleriyle çok yakın ilişkilerine karşılık özdeş değillerdir.

Çağdaş üç felsefecimiz arasında birbirinden bu ölçüde ayrı yaklaşımların bulunuşu kuşkusuz ülkemize özgü değildir. Felsefenin geliştiği bellibaşlı tüm toplumlarda böyle bir ayrılığın, daha doğrusu ayrılıkların varlığını gözlüyoruz. Bir yanda etkinliği bir tür "bilim" konumuna getiren ve karşıtlarının gözünde onu yerine göre aşırı ölçüde darlaştıran, temelde yeni olgucu olarak yorumlanan bir yaklaşım; öte yanda da yine yerine göre geleneksel "spekülatif", belki ussalcı ("rasyonalist") filozofların çizdikleri çerçeveden de ötede, felsefenin "sınırsız" bir etkinlik olarak görüldüğü, "alışılagelmiş" diyebileceğimiz bir anlayış. Bu sonuncusunda, "Felsefede Postmodernizmi" de içine alacak biçimde felsefe evriminde ortaya çıkmış pek çok akım ve bunlara uygun felsefe yapış biçimi işin içine girmektedir.

Kuşkusuz böyle çok geniş bir ayrılıklar alanının içinde yer alan değişik felsefe yaklaşım ya da anlayışları, sonuçta da ortaya çıkan çok değişik "felsefeler" söz konusu olmaktadır. Bu durumda sormadan edemeyiz sanırım: "hangi Felsefe?"

Felsefe etkinliği ile ilgili olarak bu tür çok temel bir soruyu gündeme getirme zorunluluğunu duyduğum içindir ki yazımın başlığını "Felsefenin Sınırları' gibi bir anlatımla "sınırlandırmak" istemedim. Böylece, bu bağlamda çok öz biçimde de olsa, *Tartışmalar*'daki okuyucumla Felsefenin Yöntembilgisi konusunu daha doğrudan paylaşma olanağını bulmuş olacağım.

Yine Yöntembilgisinin Işığında

Şimdiye dek bu olanağı değişik başlıklar altındaki yazılarda bulmuştum; en açık olarak da, felsefenin yöntembilgisini az çok kapsamlı bir biçimde konu edindiğim, 10. Kitap'taki yazımda (5). Felsefe etkinliğinin "ne" olduğunun, onun amacının, etkinliğin (felsefe yapma yoluyla) nasıl yürütüldüğünün sorgulanması olarak özetleyebileceğimiz temel yöntembilgisel yaklaşımı burada, kavramsal olarak yazımın başlığına uygun bir biçimde ve çok öz olarak ele almak durmundayım.

Felsefe çevrelerinde bu etkinlikle ilgili olarak yaygın olduğu söylenebilecek "yanlış yargılardan" biri, filozofların; felsefecilerin kendi alanlarının yöntembilgisel yönleri ile yakından ilgilendikleri düşüncesidir. Felsefe yapan kişi geleneksel olarak, başta bilim olmak üzere, tıp gibi bilime dayalı teknik alanlar, sanat, toplumsal yaşam, siyasal etkinlik, insan yaşamının anlamı gibi bellibaşlı uğraş ve konularda söz

sahibi olma hakkını kendisinde görmüştür. Genelde kendi etkinliği üzerinde ise açık, doğrudan, akademik düzeyde olduğunu söyleyebileceğimiz bir üretimde bulunduğunu gözlemiyoruz; ne geçmişte ne de zamanımızda. (Konu için yine bkz. kay. 5.) Kuşkusuz felsefe etkinliği içinde birçok, diyelim ki her düşünür, bu etkinlikle ilgili düşüncelerini, görüşlerini, savlarını değişik bağlamlarda ortaya koyma çabasında olmuştur. Ancak burada üzerinde durulması gereken birtakım temel noktalar var.

Yazarınızın belirtmek ya da vurgulamak istediği şudur. Değişik bağlamlarda "felsefenin ne olduğuna" ilişkin değiniler, ilke olarak kişilerin kendi felsefe yaklaşımlarının savunulması ve "temellendirilmesi", görünüşte ussal, ancak kanımca büyük ölçüde "ruhbilimsel mantıksallaştırma" eğiliminin ürünü olmuşlardır. Kuşkusuz bu, filozof ya da felsefeci onun adını koysun koymasın, kendisinin bağlı bulunduğu okulun, kümenin ya da altkümenin "felsefesinin" de savunulması demektir: Plato için "ideler", Aristo için amaçsallık ya da ereksellik ("teleoloji"), Leibniz'in "monad'ları", Kant'ın kesin buyrukları ("kategorik imperatifleri"), Russell'ın mantıksal atomculuğu, Karl Popper'in eleştirel ussalcılığı ("kritik rasyonalizmi") ve daha niceleri... Dünyayı açıklama öğeleri, kapsamlı etik ilkeleri, felsefe yapış biçimleri vb. Bütün bu "felsefi" ürünler, "büyük" filozofların kendileri ile onların izleyicileri açısından ne ölçüde temelden ve gerçek eleştirel bir gözle ele alınmıştır?

Daha genel bir açıdan, bu ürünler ne ölçüde savunularak "temellendirilmiş" olurlarsa olsunlar, genel bir felsefe yöntembilgisi ("metodolojisi") yönünden bir bütünlük içinde, karşıtları ve benzerleri ile karşılaştırılarak yeterince açıklığa kavuşturulmuş sayılabilir mi? Bellibaşlı her filozof kendisinden önce gelenlerle "hesaplaşarak", kendisine yakın olanların felsefe yapışlarını benimseyerek kendi "felsefesini", ussalcıların önde gelenleri de "dizgelerini" kurmuştur. Ancak bu felsefe ya da dizgeler, felsefe evrimi içinde ne ölçüde ayakta kalabilmiştir? Görünüşteki nesnellik ancak gerçekte felsefi bir görecelik anlamında ve eleştirisinin ölçütlerini getiremeden (4, s. ix); kanımca daha açık olarak etkinlikle ilgili "Ne? Neden? Nasıl?" sorularını (5) sormadan, felsefe konusunda genel yöntembilgisel sonuçlar çıkarılabilir mi? Birbirleriyle yerine göre öylesine uyuşmaz, bağdaşmaz, karşıt ürünler vermiş ve bunları savunmuş olan filozofların felsefelerini ve felsefe yapış biçimlerini nesnel olma uğruna benimsemek kişiyi büyük bir tutarsızlığa götürmez mi? Yine de, felsefe çevrelerinde alışılagelmiş tutum bu değil midir? Böyle bir temel yöntembilgisel tutarsızlıktan vazgeçmemek ayrıca çok temel bir etik sorunu doğurmuyor mu?

Yine felsefe çevrelerinde, bilime dengeli bir kuşkuculuk yerine dayanıksız ("spekülatif") felsefenin kuşkuculuğu ile bakanların sık olarak gündeme getirdikleri bir konu, özellikle yeni ya da mantıkçı olguculların bu etkinlikte bulunduğunu var saydıkları "ussallık" ve "nesnellik" anlayışıdır. Okuyucumun çok yakından bildiğinden emin olsam da, son birkaç onyılda bilim etkinliğinde dış, toplumsal, siyasal, bu arada ruhbilimsel etkenlerin önemini vurgulayan Thomas Kuhn gibi yazarların bu alandaki etkilerini de anımsatmak durumundayım. O zaman bilim etkinliğinde "mantıksal" olanlardan çok örneğin kişinin yeniliğe ve bilim çevresine uyma isteği gibi usdışı ruhsal yanlar öne çıkmaktadır. Bilim etkinliğinde olgusal dünyanın yapı ve işleyişinin belli bir ölçüde belirleyici olduğunu kabul etmek durumundayız, felsefi kuşkuculuğun dünyanın varlığından da kuşku duymak gibi çok ileriye götürülmesini bir yana bırakırsak. O zaman, bilim konusunda bu yönde eğilimleri bulunan filozoflara, felsefecilere şu soruyu sormak hakkımız değil midir? Felsefede dinlenmeye, dikkate alınmaya, üzerinde düşünülmeye, tartışılmaya değer ne vardır? Bilimin öner-

mesi, alanın eleştirel niteliği konusunda bilimsel felsefeye (4) uygun önemli bir düşünce açıklığı getirecektir kanısındayım.

Son yüzyıllarda Batı toplumundan başlayan bir gelişmeyle, felsefeye varlıkbilgisi konusunda daha önceden düştüğü düşünülen anlama, açıklama (ve kestirim?) işlevleri bilim etkinliğine özgü olmuştur. Bu, doğada en alt örgütlenme düzeylerindeki olgularla ilgilenen fizik alanından başlayarak zamanımızda ruhbilim, toplumbilim gibi karmaşık olgulara yönelik bilim dallarına ulaşmıştır. Böyle bir gelişme, bizim nasıl bilgi ürettiğimizle ilgilenen ve felsefenin bilgi kuramı olarak bilinegelmiş bir başka temel alanı için de artık söz konusu olmaktadır. Bu konuyla doğrudan ilgilenmek, ruhbilimden beynin moleküler biyolojisine dek uzanan geniş bir alan içinde bilim dallarına düşmektedir; bu alanda de felsefe yapmayı, ilgili bilim alanlarında üretilen bilgilere yönelerek sürdürmek (10), çağımızdaki "bilimsel-felsefi gelişmelere" en uygun tutum olacaktır.

Bilimin ve Tarihin Işığında Felsefe

Felsefenin, daha doğrusu filozofların psikolojisi konusunu tartıştığımız bir felsefecimizden sık olarak, "güzel ama bu felsefe değildir" yanıtını alıyordum. Evet, bir etkinliğin ruhbilim (toplumbilim vb.) açısından ele alınması kuşkusuz onun "kendisi" değildir. Ama o etkinliğin "kendisinin" ne olduğunun, nasıl çalıştığının, amacının anlaşılmasında, bunları etkileyen dış belirleyiciler olarak toplumun ve çağın özellikleri, etkinliği yürütenlerin kişisel nitelikleri, toplumsal-sınıfsal konumları vb. yerine göre önemli etkenler değil midir? *Bilim felsefesi de bilimin kendisi değildir, felsefenin bir altdalıdır ama bilim etkinliğine kavramsal düzeyde eleştirel bir ışık tutan bu alanın onun aydınlanmasına katkıda bulunduğunu söyleyemeyecek miyiz?*

Burada da karşımıza çıkan durumun, temelde filozoflarin ilgilendikleri öteki insan etkinlikleri ile kendi alanlarına bakış açılarındaki tek yönlülükten kaynaklandığını sanırım duraksamadan söyleyebiliriz. Onlar bir yandan, bilimler, teknik alanlar, siyasal yaşam, insan değerleri vb. konularında söyleyecek çok söz bulabilmekte ve bunu yaparken neredeyse bir sınır tanımamakta; öte yandan kendi alanlarına yönelik yöntembilgisel, bilimsel, toplumsal, tarihsel eleştirel değerlendirmelere hiç de "sıcak" bakmamaktadırlar. Bu durumun değişik belirleyicilerini burada ayrıntılı olarak tartışma olanağımız bulunmuyor. Filozofların bu konudaki duyarlılık ya da alınganlıklarının ruhsal kökenlerinin yanında, geleneksel olarak felsefe etkinliğine kendilerinin ve toplumların alışılagelmiş, yerleşmiş yüceltici bakış açılarının büyük payının bulunduğu söylenebilir. *Dışardan sorgulanma konusunda görünüşteki mantıksal karşı çıkışlarını* ise felsefe yapmanın, yapış biçimlerinin de ilke olarak köklü bir eleştirel süzgeçten geçirilmemiş olmasına bağlamak doğru olacaktır.

Zamanımızın yeni olgucu filozoflarından David Stove "felsefi delilikler ya da aptallıklar" üzerine yazdığı kitabının ilk bölümünü, Karl Popper'in de içinde yer aldığı, "Bilim Felsefesinde Caz Çağına" ayırmıştır. Bölümün girişinde, bir kuramın gerçeklik, olasılık, açıklama gücü gibi (içrel) yanlarının onun benimsenmesinde bir köşeye bırakılarak geliştiricisinin çağı, sınıfsal konumu gibi dış etkenlere neredeyse tüketici bir ağırlık verilmesinin büyük yanlışlığı üzerinde duruyor. Ancak yerine göre, toplumsal koşulları bir ölçüde de olsa göz önünde tutmamız kuşkusuz gerekecektir. Popper'in bilim felsefesindeki görüşlerini anlamak için de böyle bir yola baş vurulabilir (11, s. 1-2).

Popper'in, bilimsel önermelerin ayırdedici özelliklerinin yanlışlanabilirlik oluşu, bilimde tümevarımın değil tümdengelimin söz konusu olduğu gibi düşüncelerinin gelişmesini inceleyen Stove, bekleneceği gibi Kuhn ve yakın düşünürlerin görüşlerini de aktardıktan sonra, sonuçta şunları dile getiriyor. Popper'in bilim felsefesinin bilim adamları arasında özellikle kuramsal fizikçilere yakın gelmesi sık olarak dikkati çekmiştir. Ancak Caz Çağında bu sonuncuların bütün öteki bilimcilerden hoppalık dereceleriyle ayrıldıkları üzerinde pek durulmamıştır. Kuşkusuz bir ölçüde bu, onların çalışmalarının günlük uygulamalardan uzak olması ve üzerinde çalıştıkları kuramların ileri ölçüdeki tuhaflıkları ile açıklanabilir. Ancak gerek kuramsal fizikçilerin hoppalıklarının gerekse Popperizmin ayrıca açıklanabileceği bir başka tarihsel kaynak vardır ki Caz Çağının tümündeki hoppalık da bununla ilintilidir: *horror victorianorum* (11, s. 25-26).

Felsefenin yakın ve uzak evrimi ile ilgili olarak Stove'unkine benzer eleştirici toplumbilimsel-ruhsal ve tarihsel irdelemelerin, onun yöntembilgisi tartışmalarına ışık tutacağı açık olmalı. Yeter ki buna gereksinim duyulabilsin, onun önemi anlaşılabilsin, bugünü de içine alan felsefe evriminin iç gelişmesiyle dış belirleyicileri arasındaki bağlantı olabildiğince "nesnel" olarak kurulabilsin. O zaman felsefede "temellendirme" olarak bilinegelmiş, gerçekte ise etkinliğin yöntembilgisel bir açıklığa kavuşturulması olan (9) çabaların değeri artacaktır kanısındayım.

Felsefe etkinliğinde zaman zaman "epistemologlar", "metafizikçiler" gibi terimlerin kullanıldığını görüyoruz. Belki çoğu kez doğrulanma, yanlışlanma, yöntembilgisel ve mantıksal "temellendirilme" gibi niteliklerden yoksun önermeler ileri süren bu filozoflar ya da felsefecilerin yaptıklarına, felsefenin içindeki işbölümünün sonucunda mı bir değer verilebilmektedir?

Felsefenin Genişleyen Sınırları: Bilimsel Felsefe

Bilimin evrimi düşünüldüğünde, "İleri ölçüdeki tuhaf kuramlar" üzerinde çalışmanın kuşkusuz çağımızın kuramsal fizikçilerine özgü olmadığı kolayca görülecektir. Ancak bu konuda bilimin felsefe ile pek yarışamayacağını hiç çekinmeden söyleyebiliriz kanısındayım. Yine kanımca, felsefe etkinliğinin "hayranları", savlarının "ileri ölçüde tuhaflıklarından" dolayı felsefe evriminin gelmiş geçmiş pek çok sayıdaki filozofuyla ne ölçüde övünseler yeridir. (Belli çağda yaşamanın getirdiği "bağışlanma katsayısı" bir yana.) *Tartışmalar*'ın son sayılarından birinde bilim üzerindeki bir yazısında Karl Poper'in, bu etkinlikteki açıklamanın ne olduğunu kendi açısından "açıkladığını" görüyoruz. Buna göre, burada "açıklanacak olgu durumlarını (explicandum) betimleyen bir bildirimler dizisi" anlaşılacaktır; "açıklama'yı", "açıklayıcı bildirimler" oluşturmaktadır. En ilginci, genelde düşünüldüğünün tersine "kural olarak, araştırmamızın nesnesi olan *explicans*'lar bilinmeyendir" ve "ne zaman bir buluş varsa, bilimsel açıklama *bilinenin bilinmeyenle açıklanması* olacaktır." (12).

David Stove'un bu konuya değinmemiş olacağını düşünemeyiz. Popper'e göre biz, gözlenmeyeni gözlenenden çıkarmıyoruz ve çıkaramayız; bilimde biz her zaman bilineni bilinmeyenden çıkarıyoruz; bilimin yöntemi de tümüyle *tümdengelimsel*'dir. Yine genellikle düşünüldüğünün tersine bilimin sonuçları, sanı, varsayı ve varsayımdan başka şeyler değildir; bu sonuçlar ve bilimsel kuramlar için olasılık da söz konusu olamaz (11, s. 3-4).

Kısa da olsalar bu alıntılardan yola çıkarak gerek bilim, gerekse felsefe ile filozoflar konusunda söylenecek birçok nokta olacaktır. Felsefesini "kiritik" olarak da nitelendirse yine de bir "rasyonalist" olan Popper'in tartışmalarının genel bağlamını gözönüne almamakla birlikte, burada çok öz biçimde dile getirilecekler olabilir. Son çözümlemede bilimin en temel öğeleri konumundaki kuramlarla dizgeli bir tutarlılığın bulunduğu bilimsel bilgi belli bir doğrulanma niteliği taşımıyorlarsa, bu nitelik (ve Doğruluk) insanın hangi savlarında vardır, bulunabilir? Bellibaşlı her türlü kavramsal çerçevede söz konusu olan "diyalektik" karşıtlık ya da çiftler dikkate alındığında, Yanlışlanabilirliğin "diyalektik" karşıtı Doğrulanabilirlik olmadan birincisi nasıl düşünülebilir, nasıl anlam ve işlerlik kazanabilir? Olgusal dünyanın kendisinden ayrı düşünülemeyecek bir parçası olan Olasılık ilkesi, kuramsal yaklaşımların ışığında olguların açıklanmasına yönelik yasa düzeyi genellemelere, kuramların kendilerine neden yadsımayacaktır? *Kuramlar, genellemeler vb. her türlü bilgi üretme çerçevesi ve bilgi savı, temel bir anlamda Doğruluk Payı olarak düşünülebilecek olasılık söz konusu olmadan ne yolla değerlendirilebilir? Bilimsel bilgi, ilke olarak bilinenlerden değil de açıklayıcı oldukları ileri sürülen bilinmeyenlerden mi oluşuyor?*

Konuyla ilgili sorular çoğaltılabilir. Ben tartışmayı uzatmamak amacıyla yukarda değindiğim yöntembilgisel bir noktayı burada da ele almak istiyorum. Bilim etkinliği Popper ve başkalarının "açıklamaya" çalıştıkları biçimde yanlışlanabilir ve kesinlik bir yana olasılıktan bile uzak olma durumunda, dolayısıyla çok temel bir belirsizlik konumundaysa; *felsefenin önermelerindeki doğruluk payı nedir? Onların, empirik dünyadaki ilkelerle uyuşmama ve mantıksal tutarsızlık gibi iki temel yön dışında, yanlışlanabilirlik ilkesi ile bir ilişkileri var mıdır?* Son çözümlemede felsefe etkinliği neden ve nasıl yürütülmektedir?

Genelde filozofların, felsefecilerin, felsefe öğretim üyelerinin, onların "hayranlarının" bu alanla ilgili olarak anlayamadıkları temel noktalardan biri, onun da sınırlı bir etkinlik olduğu, bundan ise olumsuz bir sonuç çıkarılamayacağıdır. Onun ne ölçüde kendine özgü bir altdalı da olsa, Etik için söz konusu olan sınırlılık (13), belki değişik ölçülerde ama ilke olarak etkinliğin her yönü için geçerlidir. Yeni olguculuğun Felsefeye hep sınır getirdiği ileri sürülmüştür. Gerçekte ise bu akım onun sınırlarını, öylesine varsıllaşmış insan etkinliklerine yönelik (14) kavramsal-mantıksal-anlambilgisel dayanıklı eleştirel-yorumsal tutumuyla çok ileri boyutlara vardırmıştır.

Kaynaklar:

(1) — : "Felsefe, yaşamın ta kendisi..."; İsmail Tunalı ile yapılan konuşma (Cem Hamuloğlu), *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 28.1.1989.

(2) — : "Felsefeyi tanımamış toplumlarda şiddet ve buyurganlık egemendir"; Selâhattin Hilâv'la söyleşi (Fatma Oran), *Çerçeve*, Sa. 42: 6, Mart 1989.

(3) — : "Bir bilgi tutkunuydu"; Orhan Hançerlioğlu ile yapılan söyleşi (Alpay Kabacalı), *Cumhuriyet Kitap*, Sa. 75: 12-13, 1 Ağustos 1991.

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

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

(6) Yaman Örs, "Felsefede 'kanatsız spiritler' ya da geleneksel felsefenin çıkmazı, *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 106-121, 1992.

(7) Yaman Örs, "Philosophies of medical evolution", *International Medicine, 1:* (Sa. 1) 16-19, 1979.

(8) R. Hooykaas, "der Aktualismus in Natur und Geschichte", *Gesnerus, 22:* 1-16, 1965.

(9) Yaman Örs, "Godot, glasnost ve felsefe", *Felsefe tartışmaları*, 9. kitap, 102-112, 1990.

(10) Yaman Örs, "The hpilosophy and biology of knowledge; a psychobiological approach to epistemology", *Journal of Human Sciences* (METU), VI/2, 121-142, 1987.

(11) David Stove, *The Plato Cult, and other philosophical follies*, Basil Blackwell, Oxford ve Cambridge (Mass.), 1991; 1. "Cole Porter and Karl Popper: the Jazz Age in the philosophy of Science", s. 1-26.
(12) Karl R. Popper, "Bilimin amacı", *Felsefe Tartışmaları*, 12. kitap, 136-146, 1992 (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu).
(13) Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1985.
(14) Yaman Örs, "Felsefede bilimsel söylem", *Felsefe Tartışmaları*, 8. Kitap, 77-94, 1990.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1994). "Analitik Yargılar ve A Priori Yargılar." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 72-84.

ANALİTİK YARGILAR VE A PRİORİ YARGILAR

Vehbi Hacıkadiroğlu

1. Genel olarak analitik yargılar.

Analitik ve sentetik yargıları dizgesel biçimde ilk ele alan ve bunlara bu adları veren Kant'tır. Kant bütün yargıları, verdikleri bilgi türü bakımından analitik ve sentetik olarak, deneyle ilgileri bakımından da a priori ve a posteriori olarak, birbiriyle kesişen ikişer bölüme ayırmıştır. Analitik yargılarda öznenin kavramı yüklemi içerdiği için bunlar özne üzerine yeni bilgi vermeyip yalnızca o kavramı açıklamakla kalırlar. Sentetik yargılarda yüklem öznenin kavramının dışında fakat ona deneysel olarak bağlı olduğu için bu tür yargılar özne konusundaki bilgimizi genişletirler. Kısaca, a posteriori yargılar deneyden öğrenilen bilgileri verirler, a priori yargılarınsa deneyden bağımsız bilgiler verdiği ya da bir bakıma hiç bilgi vermediği söylenebilir.

Böylece, ilk ağızda ortaya dört tür yargı çıkar gibidir. Fakat öznenin kavramının içerdiklerinin dışında bir bilgi içermeyen analitik yargıların deneyden öğrenilmesi söz konusu olamayacağından geriye üç tür yargı kalmaktadır. Bunlar analitik a priori, sentetik a priori ve sentetik a posteriori yargılardır.

İlk bakışta birinci ve üçüncü türden yargılar için bir sorun yokmuş gibi görünür. Buna karşı, sentetik a priori önermelerin deneyden bağımsız olarak dış dünya üzerine bilgi verdiği için bu tür önermelerin olabilirliğine her zaman karşı çıkılmıştır. Nitekim günümüzde bu türden önermelerin olabilirliğini kabul eden pek az filozof vardır. Kant bu türden önermelerin olabilirliğinin kanıtı olarak matematik önermelerini göstermiştir. Fakat analitik a priori önermeler de Kant'ın sandığı kadar sorunsuz değildir. Nitekim bunlar üzerine tartışmalar günümüzde de sürmektedir.

Analitik a priori ve sentetik a posteriori önermeler ayrımının Gazali'ye dek giden bir geçmişi vardır. Gazali, deneyle doğrulanabilir türden bilgilerin doğruluklarının kesin olmadığını, bunlarla ilgili olarak tansıkların olabileceğini kabul etmek gerektiğini öne sürüyordu. Sonradan Leibniz ve Hume da bu konuda düşünmüşlerdir. Leibniz sentetik önermelerin doğrularına *olgu doğruları,* analitik önermelerle ilgili olanlara *usun doğruları* diyordu. Hume da, olgu durumları ve idelerin bağlantılarıyla ilgili doğruları birbirinden ayırıyordu.

Bu iki tür önermeyi birbirinden ayıran en sağlam ölçütleri, genellikle kabul edilmemiş olmakla birlikte, Locke'un verdiğini sanıyorum. Ancak, Locke'un ölçütünü

daha iyi değerlendirebilmek için önce Kant'ın belirlediği ölçütü ele alacağız. Kant, analitik önermeler için iki ölçüt veriyor. Bunlardan biri, analitik yargılarda öznenin kavramının yüklemin kavramını içermesidir. İkinci ölçütse, analitik önermelerin yadsınmasının çelişkili oluşudur. Bu ikinci ölçüt, bir analitik yargının analitik olmayan yargılardan ayırt edilmesinde kullanılabilirse de, analitik yargının ne türden bir yargı olduğu bu yoldan belirlenemez. Bu yüzden biz, analitik önermelerin tanımı bakımından birinci ölçütü ele alacağız.

Birinci ölçüt öznenin kavramının, örtük biçimde de olsa, yüklemin kavramını içermesi durumudur. Bu ölçüt, Kant'ın kavram anlayışına dayanan yetersiz bir ölçüttür. Kant'a göre yargılarda genellikle özne işlevi gören nesnelerin kavramlarının, daha basit kavramlardan oluşan belirgin içerikleri vardır. Yine Kant'a göre, nesneler bizim duyarlığımıza görüler sunar, bu görüler bir çokluk (manifold) oluşturur. Anlık bu çokluğu birleştirerek kavramlar kurar. Böylece, hem kavramların içeriği bellidir, hem de birleştirme işini anlık yaptığına göre kavramlar ruhbilimsel değil nesnel, yani herkes için ortak olan yapılardır. Eğer gerçekten kavramlar böyle olsaydı Kant'ın *içerme* ölçütü anlaşılabilir ve doğru bir ölçüt olur ve buna karşı çıkmak için bir neden bulunmazdı. Bu durumda örneğin altın kavramını oluşturan çokluk içinde sarı niteliğinin kavramı da bulunursa "Altın sarıdır" yargısının analitik oluşuna karşı çıkılamazdı.

Oysa kavramların, tümüyle ruhbilimsel yoldan elde edilen, büyük ölçüde öznel varlıklar olduğunu, bunlardaki nesnellik payının insanlardaki ruhbilimsel süreçlerin birbirine benzerliğiyle sınırlı kaldığını ve yine kavramların hiçbir içeriği bulunmayan basit imler olması gerektiğini kabul etmenin daha uygun olduğunu sanıyorum. Bu durumda bir kavramın başka bir kavramı içermesi söz konusu olamaz. Günümüz düşünürleri kavramlar konusunda benim önerdiğim biçimde düşünüyor olmasalar bile yine de kavramların belirgin içeriklerinin bulunabileceğini kabul etmedikleri için Kant'ın içeriğe dayanan tanımını kabul edemiyorlar.

2. Ayer'e göre analitik yargılar.

Nitekim Ayer, bir yandan, her yargının bir öznesiyle bir yükleminin bulunmadığını belirtirken bir yandan da "bulanık kavram teriminin kullanılışındaki güçlükleri"[1] ayrıca vurgulamaktan geri kalmıyor. Yine Ayer Kant'ın analitik önermeler için iki ayrı ölçüt kullandığını; 7 + 5 = 12 önermesi için 7 + 5' in kavramının 12'nin kavramını içermediğine dayanırken "Bütün cisimler yer kaplar" önermesinde, yüklemin, çelişki yasasına uygun olarak 'cisim' kavramından çıkarılabileceğine dayandığını öne sürüyor ki Ayer'in bu son görüşünün doğru olmadığını sanıyorum. Çünkü Kant'a göre cisimler yer kaplayan nesneler olduğu için cisim kavramı yer kaplama kavramını içerir. Yukarda da belirttiğimiz gibi, çelişki, analitik ve sentetik terimlerin birbirinden ayrılmasında kullanılan bir ölçüttür, fakat bu önermelerin tanımında kullanılmaz.

Ayer Kant'ın analitik önermeler tanımındaki kusurları düzeltmek için bir yol öneriyor ve "Bir önermenin geçerliği yalnızca simgelerin tanımına bağlıysa onun analitik, eğer önermenin geçerliği deney yoluyla belirleniyorsa o önermenin sentetik olduğunu söylemeyi[2] öneriyor. Böylece o, Kant'taki 'kavram' terimi yerine daha belirgin olan 'tanım' terimini kullanmakla birlikte, bu belirginlikten Kant'ın düşüncelerine uygun biçimde yararlanmamaktadır.

Ayer sentetik önerme örneği olarak "Bir tutsaklık dizgesi kurmuş olan karıncalar vardır" tümcesini alıyor ki bu gerçekten sentetik bir önermedir. Fakat Ayer ayrıca bu sonuca "Bu tümcenin doğruluğunu ya da yanlışlığını yalnızca onu oluşturan simgelerin tanımı üzerinde düşünerek söyleyemeyeceğimiz, karıncaların gerçekteki davranışının gözlemine başvurmamız gerekeceği için" vardığımızı öne sürüyor ki, bu da bir bölümüyle doğru olmakla birlikte bir bölümüyle yanlıştır. Çünkü bu önermenin sentetikliğini yine tanımlardan anlıyoruz. Eğer karıncanın tanımı "bir tutsaklık dizgesinin kurucusu" niteliğini de içerseydi bu önermeye 'analitik' derdik. Önermeye 'sentetik' deyişimiz karıncanın tanımının yüklemin kavramını içermeyişindendir.

Ayer'in bu noktada bir açıklığa varamamış olması, onun, analitik önerme örneği olarak "Karıncaların ya bir bölümü asalaktır ya da hiçbiri asalak değildir" tümcesini göstermesine neden olmaktadır ki, bu önerme çelişki yasasına dayandığına göre zorunlu doğruluktadır, fakat bunun Kant'ın düşündüğü anlamda analitik bir önerme olduğu söylenemez. Eğer kendimizi Kant'ın saptadığı üç tür önermeyle sınırlamak istersek bu önerme için, olsa olsa, analitik önermelerin çok özel bir türüdür diyebiliriz.

Gerçekten Ayer "'Eğer', 'ya', 'ya da', 'değildir' gibi sözcüklerin işlevi bilinirse 'ya p doğrudur ya da p doğru değildir' biçimindeki her önermenin geçerli olduğu, deneyden bağımsız olarak bilinebilir" derken de önermelerin geçerliği konusunda doğru bir şey söylemekte, fakat önermelerin özne ve yüklem arasındaki bağıntı üzerine bir şey bildirip bildirmediği konusunu gözden kaçırmaktadır. Oysa Kant, haklı olarak, verilen bilginin doğruluk derecesinin saptanması yollarını araştırmadan önce, önermenin bir bilgi verip vermediğini ve eğer bilgi veriyorsa bunun ne türden bir bilgi olduğunu araştırmayı gerekli görmüştür.

3. Locke'a göre analitik yargılar.

Gerek 'analitik' ve 'sentetik' terimleri, gerekse önermelerin zihinsel yargılamaya göre ayrılmasına dayanan 'yargı' terimi ilerde Kant'ın ortaya atacağı terimler olduğundan Locke'un bu terimleri kullanmadığı açıktır. O analitik yargılar karşılığında içi boş ya da önemsiz (trifling) önermeler terimini kullanmıştır. Locke bu tür önermeleri "kesinlikle doğru olmalarına karşın anlığa ışık serpmeyen, bilgimizi artırmayan önermeler"[3] olarak tanımlar. Burada dikkati çeken şey, Locke'un da, tıpkı Kant gibi, hem önermenin türünü hem de bunların kesin doğruluğunu belirtmiş olmasıdır. Fakat 'anlığa ışık serpmeyen' ya da 'bilgimizi artırmayan' nitelemelerinin de yeterince açık olduğu söylenemeyeceği için, Locke analitik önermelerin bu niteliklerinin nereden geldiğini de araştırmaktadır.

Locke'a göre analitik önermelerin bir türü salt özdeş önermelerdir. Bunların tipik örneği 'İstenç istençtir' türünden önermelerdir ki bu önermenin bir bilgi verdiğini söylemek boş söz söylemiş olmaktan öte bir anlam taşımaz. Locke "bir şey neyse odur" önermesini de salt özdeş önermeler içinde sayıyor. Fakat bu önerme eğer benim düşündüğüm gibi, değiştirici bir neden olmadıkça bir şeyin neyse o olarak kalacağını bildiriyorsa, o zaman bunun, dünyanın varoluşunun olabilirliğini bildiren, pek özel türden bir sentetik önerme olduğu da söylenebilir. Fakat yine bu önermenin bize ya da karşımızdakine yeni bir bilgi vermeyip, bütün analitik bilgilerin kendisinden kaynaklandığı bir tür varsayımın anlatımı olarak sentetikten çok analitik önermeye yakın olduğu da söylenebilir.

Locke'un ikinci türden dediği analitik önermeler "cinsin türe ya da daha az kapsamlının daha kapsamlıya yüklendiği durumdur"[4] Bu, "Kurşun bir madendir" türün-

den önermelerdir ve Locke 'cins' ve 'tür' ya da 'karmaşık ide' terimlerinin bulanıklığından kurtulmak için "tanımlanan sözcüğün, tanımının bir bölümüyle yüklenmesidir" biçiminde bir açıklama veriyor. Bunun hemen ardından,gerçekte bundan önemli bir farkı bulunmadığı düşünülebilecek olan fakat Locke'un farklı gördüğü başka bir önerme türünün tanımı gelmektedir: "tanımlanmış terimin tanımının bir bölümünü ya da bir karmaşık ideyi oluşturan idelerden birini bütün karmaşık ide için bildirmektedir". Bunun örneği de "Bütün altınlar eriyebilir" önermesidir.

Locke 'kavram' terimi yerine genellikle 'genel ide' terimini kullandığına göre, bu açıklamalar, onun, analitik önermelerin hem içeriği, hem de kesinlik derecesi üzerinde, ilerde Kant'ın söyleyeceği her şeyi söylemiş olduğunu gösteriyor. Ayrıca Locke 'genel ide' ya da 'kavram' terimlerinden başka 'tanım' terimini de kullanarak Kant'ın yalnızca 'kavram' terimini kullanarak düştüğü belirsizlikten de kurtulmuş oluyor. Ancak, Locke'un tanımdan söz ettiği iki tümceden birinde 'tanımlanan sözcük' ötekinde de 'tanımlanan terim' deyimlerini kullanmasından, onun, tanımların varlıklarla değil de sözcük ya da terimlerle ilgili bir işlem olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır ki, bu, önermelerin bize verdiği ya da vermediği bilgilerin sözcüklerin bilgisi olduğu gibi bir anlama gelebilir ve bu da günümüz düşünürlerinin bu konudaki karşı çıkmalarını haklı gösterebilir. Çünkü konumuz önermelerin sözcükler üzerine değil, dünya üzerine verdiği bilgidir.

Oysa Locke kitabında bu önerme türlerini incelemeye geçmeden önce bir 'adsal öz' (nominal essence) kavramı ortaya atmıştır ve onu şöyle tanımlamaktadır:

> ... şeylerin gerçek özlerini bilemememize karşın bize yine de adlar gerekli olduğuna göre, yapabileceğimiz şey, varolan şeylerde birlikte bulunduklarını incelemeyle gördüğümüz belli sayıda basit ideleri toplayıp bunlardan bir karmaşık ide yapmaktır. Bu, varolan nesnenin gerçek özü olmasa da,bizim verdiğimiz adın ilişkin olduğu özgün idedir.[5]

Burada adsal özün genel ideyle aynı şey olduğu görülüyor. Ancak, genel ideleri, yani kavramları, nasıl edindiğimiz ve bunların içeriklerinin ne olduğu tümüyle bulanık olmasına karşın, adsal öz "bizim verdiğimiz adın ilişkin olduğu özgün idedir... bu adın kapsadığı ve imlediği karmaşık idenin tümüdür ve nesnelerde onları yapan bir çok basit idenin..." biçimindeki açıklamadan da anlaşılacağına göre genel idelerin *uylaşımsal olarak* belirlenmiş ve nesnelleştirilmiş biçimdir.

Adsal özün uylaşıma dayandığını Locke'un ayrıca belirtmediği bir gerçektir. Fakat nesnelere adlarının verildiği sırada, belli bir dili konuşan bütün insanların bir araya toplanıp adların hangi kavramları içerdiği üzerinde bir anlaşmaya varmış oldukları düşünülemezse de, yine de adların yerini tuttukları kavramların içeriklerinin, gerek günlük konuşmalarda gerekse bilimsel tartışmalarda kuşaklar boyunca kullanılarak,sözlüklerde ve bilimsel yapıtlarda sürekli biçimde açıklanarak bir nesnellik ve uylaşımsalık kazandığını, böylece adsal özün de ruhbilimsellikten kurtularak nesnellik ve uylaşımsallık kazanmış bir kavram olduğunu kabul etmek gerekir. Böyle olmasa, 'genel ide' ya da 'kavram' terimleri varken bir de 'adsal öz' terimini ortaya koymaya gerek kalmazdı. Buna göre, her nesnenin adsal özünün, genel ya da bilimsel sözlüklerde o nesne için sayılan ya da belli bir nesne üzerinde tartışmaya girecek olan kimselerin "Önce kavramlar üzerinde anlaşalım" diyerek, üzerinde anlaşmaya vardıkları niteliklerden oluştuğu söylenebilir. Öte yandan, yine adsal özün, tanımda olduğu gibi, sözcükler üzerine mi yoksa varlıklar üzerine mi olduğu üzerinde bir du-

raksamaya neden olacağı düşünülemez. Nesnenin özünün bir sözcükten başka bir şey olmadığını söylemek anlamsız olur.

Böylece Locke'un, kimi terimlerin kullanımında gösterdiği özensizlik bir yana bırakılırsa, analitik önermeler konusunu Kant'tan çok önce ve ondan çok daha kapsamlı biçimde incelediği ve ilerde Kant'ın düşeceği yanılgılardan kendini kurtarmış değilse bile bunlardan kurtulmak için gerekli bütün hazırlıkları yapmış olduğu söylenebilir. Buna göre Kant, analitik yargıların idelerin bağlantısıyla ilgili olduğunu söyleyerek konuyu büsbütün karanlıkta bırakan Hume'dan esinlenecek yerde, bunları kendisinden daha iyi incelemiş fakat sonucu gerekli düzenlilik ve kesinlikle anlatamamış olan Locke'tan esinlenmiş olsaydı belki de çok daha sağlıklı sonuçlara varabilirdi.

4. *Quine'a göre analitik yargılar.*

Quine analitik yargılar konusundaki görüşlerini "Analitik, a priori ve zorunluluk üzerine iki çağdaş görüş" adlı yazısında topluca belirtmiştir.[6] Quine, çözümselliğin, "yadsınması iç-çelişkili bildirimler" diye de tanımlandığını, fakat bunun bir döngüsellik doğurabileceğini söylüyor. Bunda haklı olmakla birlikte, yukarda da belirttiğimiz gibi, Kant çelişki ögesini analitik önermelerin tanımı olarak değil ayırt edici özelliklerinden biri olarak ortaya koymuştur. Bunun ikisini birbirine karıştırmamak gerekir.

Bunun ardından Quine, içerilme kavramının belirsizliği yüzünden Kant'ın önerisini "Bir bildirim olgudan bağımsız olarak, anlamı yüzünden doğruysa çözümseldir" (s. 10) biçimine sokarak konuya bir aydınlık serpmek şöyle dursun onu daha da bulandıran bir görüş ileri sürüyor. Çünkü Quine bildirimin anlamı derken bildirimin içerdiği adların anlamını söylemek istiyor. Oysa bir adın anlamının ne olduğunu konusu önermelerin analitikliğinden çok daha belirsizdir. Üstelik buna bir belirginlik kazandırılmak istendiğinde yapılabilecek şeylerin en çoğu, bir adın anlamının o adın yerini tuttuğu kavramın içerdiği basit kavramlar olduğunu söylemektir ki, bu da son aşamada, Kant'ın söylediğini yinelemek anlamına gelir. Gerçekte Quine'ın kendisi de anlam ögesinin açıklayıcı bir gücünün bulunmadığı sonucuna vardığına göre bu konu üzerinde durmaya gerek kalmıyor.

Bunun ardından Quine analitik önermeleri ikiye ayırıyor. Birincisi "evli olmayan kimse evli değildir" biçimindeki önermelerdir. Bu tür önermeler karşısında Quine da Ayer'in tutumunu benimsiyor ve "'değil', 'dir', 'öyleyse', 'eğer', 've' gibi mantıksal değişmezler için belli bir anlamlar dizisini önceden kabul edersek o zaman genellikle, bir mantıksal doğru, mantıksal değişmezler dışındaki oluşturucularının bütün yeni yorumları için doğru olan ve hep öyle kalan bir bildirimdir" (s. 11) diyor. Quine'ın bu görüşü yalnızca Ayer'in değil, felsefeyi dilsel çözümleme olarak görme eğiliminde olan bütün çağdaş düşünürlerin de kabul ettiği bir görüştür ve analitik önermelerin yalnızca doğruluk derecesini göz önünde tutmakta, önermelerin genellikle doğadaki bir durumu bildirdiklerini unutmaktadır.

Bu tümcede her iki 'evlenmemiş' sözcüğü için aynı olmak koşuluyla 'evlenmemiş' sözcüğü yerine anlamsız bir sözcük de koysak tümcenin doğruluk derecesi bakımından bir değişiklik olmayacağı doğrudur. Fakat yeni tümce hiçbir şey bildirmeyeceğine göre buna bir önerme demek bile doğru değildir. Oysa ilk tümcenin, ne denli önemsiz olursa olsun bildirdiği bir şey vardır. Bu tür tümceleri belli konularda örnek

olarak gösterme dışında pek seyrek kullanırız. Fakat belli durumlar karşısında, koşullar değişmedikçe tepkimizin değişmesinin mantıksal bir davranış olmayacağını göstermek üzere "Altın altındır", "Kötü insan kötü insandır" dediğimiz olur.

Quine analitik önermeler için ikinci türden bir örnek olarak da "Hiçbir bekâr evli değildir" tümcesini göstermektedir. Quine'a göre bu önermenin analitikliği 'bekâr' ve 'evli değil' sözcüklerinin eşanlamlılığına bağlanmakta fakat eşanlamlılık kavramı çözümselliğe göre daha az açıklama gerektirmemektedir. Önce Quine'ın verdiği bu iki tür örnekle analitik önerme türlerinin tükenmediğini belirtmek gerekir. Çünkü bu iki önerme de aynılık ya da eşanlamlılığa dayanıyor. Oysa Kant'ın gerçek analitik önerme örneği içermeye dayanır. Örneğin "Bütün babalar erkektir" önermesinin analitik oluşu eşanlamlılıktan kaynaklanmaz. Buradaki durumu, Kant'ın öne sürdüğü gibi "baba kavramının erkeklik kavramını içerdiğini" söyleyerek değilse bile, yine de buna benzer bir içerme durumuyla anlatmak gerekir. Bu konuyu daha sonra ele alacağız.

Quine 'bekâr'ın 'evlenmemiş kimse' olarak tanımlandığını söyleyerek yukardaki örneklerden birincisini ikinciye indirgemek isteyenler bulunduğunu söyledikten sonra buna şöyle karşı çıkıyor:

> Fakat 'bekâr'ın 'evlenmemiş kimse' olarak tanımlandığını nasıl bilebiliriz? Onu böyle kim ne zaman tanımladı? En yakın sözlüğe başvurup sözlük yazarının görüşünü yasa diye mi kabul edelim? Bunun arabayı atların önüne geçirmek olacağı açıktır. (s. 12)

Böylece Quine'ın, analitik önermelerle ilgili güçlükleri göz önüne sermekten çok o konuda yapay güçlükler yaratma yolunu tuttuğu söylenebilir. Kant ve Locke'un, analitik önermelerle ilgili olarak, kavram ya da karmaşık ide gibi öznel ve ruhbilimsel öğelere dayanmalarının uygun olmadığını yukarda belirttik. Nitekim Locke tanımları kullanarak, gerçekte Kant gibi kendisinin de, haklı olmayarak, nesnel olduğunu kabul ettiği genel ide kavramının nesnelliğini ayrıca vurgulamayı gerekli görmüştür. Tanım öğesine de, tanımların nesnelerle değil sözcüklerle ilgili olduğunu belirterek karşı çıkanlar bulunduğunu, gerçek olmamakla birlikte böyle bir sakınca varsa bile bunun da yine Locke'un ortaya attığı 'adsal öz' kavramını kullanarak giderilebileceğini yukarda belirttik.

Bütün bunların yanında, bir de, tanımlar üzerine bir anlaşma bulunmayabileceğini öne sürmek, insaların konuşup tartışma ve birbiriyle anlaşma olanaklarını ortadan kaldırmaya çalışmak anlamına gelir. Birbiriyle konuşmakta olan iki kişiye, üzerinde tartışmak gereğini duymadıkları bir terimin tanımı sorulsa, ikisinin her zaman aynı tanımı vermeleri bir yana, böyle bir uyuşmaya pek seyrek rastlanacağını da kabul etmek gerekir. Fakat bu, konuşmakta olanların terim üzerindeki bu uyuşmazlıklarının, konuşmanın sürdürülmesini aksatacak kadar önemli olmayışındandır. Eğer anlaşmazlığın bir önemi varsa önce tanım üzerinde bir anlaşmaya varmak gerekir. Çünkü tanımlar üzerinde yeterli bir anlaşmaya varmadan yapılan bir konuşma bir kör döğüşünden başka bir şey olmaz.

Quine bu anlaşmanın nasıl sağlanacağını soruyor ve en yakın sözlüğe başvurup sözcük yazarının görüşünü yasa olarak mı kabul edelim diyor. Tartışan kimseler eğer bu tartışmadan bir sonuç almayı bekliyorlarsa, önce hangi sözlüğe ya da hangi bilimsel yapıta başvuracakları konusunda anlaşmış olmalılar. Çünkü tartışmalar genellikle terimlerin tanımları üzerinde değil, bu tanımların doğuracağı mantıksal sonuçlar üze-

rinde yapılır. Tanımlar uylaşımla belirlenir. Eğer bir tanım üzerinde konuşanların hepsinin birden genel olarak kabul ettikleri bir uylaşım bulunmuyorsa konuşanların önce bu uylaşımı gerçekleştirmeleri gerekir. Böyle bir uylaşım olmadan konuşmanın sürdürülmek istenmesi durumunda, tanımlanan kavramın vereceği mantıksal sonuçlar bir yana bırakılır ve önce tanım üzerinde anlaşmaya varmaya çalışılır. Bir kez 'bekâr kimse' terimin 'evlenmemiş kimse' anlamına geldiği üzerinde bir uylaşıma varıldıktan sonra artık "Hiçbir bekâr evli değildir" önermesinin analitik olduğu üzerindeki anlaşma kolayca sağlanabilir.

Quine, tanımla ilgili olarak, bunların analitikliği açıklamasının eşanlamlılığı açıklama yoluyla olduğunu, oysa tanımların kendilerinin eşanlamlılık bağıntısına dayandığını belirterek tanım kavramının analitikliği açıklamakta kullanılamayacağını öne sürmektedir. Tanımları aynı olan kavramlar eşanlamlı olduğu gibi, eşanlamlı kavramların tanımlarının da aynı olduğu yani bunların birbirini açıklamakta kullanmanın döngüselliğe yol açacağı doğrudur. Ancak analitik önermelerle ilgili olarak tanımların işlevi eşanlamlılıkları açıklamak değil öznelerin özsel niteliklerini belirlemektir. Bu belirleme ya bir uylaşıma dayanır ya da bir uylaşım önerisi biçiminde olur. Böylece, öznenin tanımı üzerinde uylaşıma varmış olan insanlar önermenin analitik olup olmadığı üzerinde de anlaşmış olurlar.

Quine, analitik önermelerin temelde öznenin içeriğine dayandığını bir yana bırakmakta ve analitikliği açıklamak için sürekli olarak eşanlamlılık ya da benzeri kavramlara başvurmaktadır. Oysa eşanlamlılık içermenin bir uç biçimidir. Örneğin "Her ana kadındır" ve "Her ana çocuk sahibidir" önermelerinin analitik oluşu 'ana' ve 'çocuk sahibi' kavramlarının eşanlamlı oluşundan değil, kadınlığın ve çocuk sahipliğinin analığın özsel nitelikleri arasında bulunuşundandır. Bunun gibi "Her ana annedir" önermesinde 'ana' ve 'anne' sözcüklerinin eşanlamlı olmalarına karşın, önermenin analitik oluşu eşanlamlılığa değil, analığın, anneliğin özniteliklerini içermesine, daha doğrusu, anneliğin öznitelikleri arasında analığın özniteliklerinin dışına çıkan bir şeyin bulunmamasına bağlarız.

Buna göre, Quine'ın, analitiklik konusunda "birbirinin yerini tutabilirlik" durumunu incelemesi de gereksizdir. Oysa o, bu durumu da incelemekte, eşanlamlı sözcüklerin her zaman birbirinin yerine geçemeyeceğini örneklerle göstermeye çalışmaktadır. Ona göre İngilizcede 'Bachelor' terimiyle 'evlenmemiş kimse' terimi eşanlamlı olmakla birlikte 'bachelor of arts' (edebiyat fakültesi mezunu) ve 'bachelors button' (peygamber çiçeği) deyimlerinde 'bachelor' yerine 'evlenmemiş kimse' sözcüğünün konması olanaksızdır. Quine bu örneklerle birlikte "bekârın harflerinin sayısı 10'dan azdır" örneğini verecek kadar ileri gitmekte böylece incelemekte olduğu konuyu hiç anlamamış olduğu kuşkusunu uyandırmaktadır.

Oysa yalnızca analitik önermelerle değil her türden bildirimlerle ilgili olarak söyleyenle dinleyen ya da yazanla okuyan arasında sürekli bir uylaşım durumu bulunmadıkça tartışma da anlaşma da olanaksız olur. "Her ananın bir çocuğu vardır" tümcesinin, yalnızca analitik olması için değil, anlamlı olması için de buradaki 'çocuk' sözcüğünün "A' yı bu davranışı yüzünden kınamamak gerekir, o henüz çocuktur" tümcesindeki 'çocuk' sözcüğünden apayrı bir anlamda kullanıldığı konusunda taraflar arasında örtük bir uylaşımın bulunması gerekir. Bir tümcenin anlamlı olması için gerekli olduğu kabul edilen örtük uylaşımın,bir önermenin analitik sayılması içinde gerekli olduğunu söylememizi engelleyen herhangi bir neden bulunamaz.

Quine bir de, Carnap'ın öne sürdüğü gibi, yapay bir dilde analitikliğin belirlenmesinin daha kolay olup olmadığı sorusunu ele alıyor. Gerçekte yapay bir dili kabul etmek o yapay dili kuran kimseyle onu kabul eden kimseler arasında örtük bir uylaşımın gerçekleşmesi demektir. Bu, her öznenin içeriği üzerinde de bir uylaşıma varıldığı anlamına gelir. Bu durumda analitiklik apaçık biçimde kendini gösterecektir. Ancak Quine analitikliği yalnızca mantıksal eşdeğerlik olarak anladığı için, bir yapay dilde mantıksal olarak doğru olan önermelerin bir takım anlambilim kurallarıyla belirlenebileceğini düşünmekte ve analitikliğin başka yoldan belirlenmemiş olması durumunda doğruluk kurallarının "dilin bütün doğrularını tam olarak belirleyemeyeceğine" (s. 19) dayanarak bu yoldan da sonuca varılamayacağını öne sürmektedir.

Quine'a göre "Bir yapay dilin analitik bildirimlerini belirleyen anlambilimsel kurallar ancak analitiklik kavramının daha önceden anlaşılmış olduğu sürece ilginçtir; bu anlayışın kazanılmasına o kuralların bir yararı olamaz" (s. 21). Sanki Carnap yapay dilde bir takım kurallar ortaya konup o kurallara uyan önermelere 'analitik' adı verilebileceğini söylüyormuş gibi. Oysa Carnap bu konudaki görüşlerini doğal dilde bildirmekte ve doğal dilde analitikliğin ne anlama geldiğini bilmektedir. Yapay dilde kolay belirlenebileceğini söylediği analitiklik de bu dilden bildiği analitikliktir. Doğal dilde analitikliğin kavram içerikleri üzerinde bir takım uylaşımları gerektirdiğini düşünen Carnap, bu uylaşımların daha başlangıçta gerçekleşmiş olduğu yapay dilde analitikliğin kolayca belirlenebileceğini öne sürüyor ki, Quine'ın anlayışıyla hiç ilgisi bulunmayan bu görüşün doğruluğu açıktır.

Böylece Quine'ın, analitik önermelerin sentetiklerden ayırt edilmesi konusunda ortaya attığı güçlüklerin tümünün onun analitik önermelerde özne-yüklem bağlantısının nasıl olması gerektiği konusundaki görüşünün bir açıklık kazanmamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

5. *Analitik önermelerde a priori sorunu.*

Analitik önermeler dünya üzerine yeni bir bilgi vermediklerine göre bunların bilgisinin deneyden öğrenilmesine gerek yoktur. Burada, bu tür bilgilerin deneyden öğrenilmediğini kabul etmekle bunların deneyden öğrenilemeyecek türden olduklarını da kabul etmiş olup olmadığımız gibi bir sorunun ortaya çıkacağı düşünülebilir. Bu, söylediğimiz şeyin doğru olup olmadığını deneyle görüp göremeyeceğimizi soruşturmak anlamına gelir. Çünkü bunu göremezsek onu deneyden öğrenmiş olamayız. Fakat eğer bunların doğru olup olmadığını deney yoluyla görebiliyorsak onları deneyden öğrenmiş olmamız olasılığı ortaya çıkar.

Ancak, bir bildirimin doğru olup olmadığını araştırmaya, olağan dilde, o bildirimi öğrenmek değil o bildirimin doğrulamasını yapmak deriz. Yani analitik önermelerin deneyden öğrenilebilip öğrenilemeyeceği sorusunun doğru biçimi bu önermelerin deneyle doğrulanabilip doğrulanamayacağı olmalıdır. İşte bu soruya olumsuz yanıt vermek yani bu önermelerin deney yoluyla doğrulanmasının olanaksız, daha doğrusu bu türden bir doğrulamadan söz etmenin anlamsız, olduğunu söylemek gerekir.

Örnek olarak "Bakır elektriği iletir" önermesini alırsak, bu önermenin analitik olduğunu söylemek için bakırın özsel yani belirleyici niteliklerinden birinin elektriği iletmek olduğunu baştan kabul etmiş, en azından bununla ilgili gördüğümüz kimseler arasında böyle bir uylaşıma varıldığını kabul etmiş oluyoruz. Bu durumda bir bakır parçasının elektriği iletip iletmediğini denediğimiz zaman onun elektriği ilettiğini

görürsek bir sorun ortaya çıkmayacak, onun elektriği iletmediğini gördüğümüz zaman da "Bakır sandığımız bu nesne meğer bakır değilmiş" diyeceğiz. Bu, yaptığımız deneyin incelememizle ilgili bir sonuç vermediği yani bir doğrulamanın yapılmış olmadığı anlamına gelir.

Analitik önermeler için vardığımız bu sonucun bütün a priori önermeler için doğru olup olmadığı biçiminde bir sorunun ortaya çıktığını öne sürenler de vardır. Ancak böyle bir soru, analitik önermeler dışında da a priori önermelerin bulunabileceğini kabul edenler için söz konusu olabilir. Kant bunun olabileceğini kabul eden filozofların başında gelir. Ona göre analitik a priori önermelerin dışında bir de sentetik a priori önermeler vardır ve bu önermelerin doğrulanması deneysel olarak yapılabilir.

Fakat Kant'ın bu görüşü insan zihninin deneyden bağımsız olarak dış dünya üzerine değişik türden bilgilerinin bulunabileceği anlamına gelir. Böyle bir görüşü kabul etmenin hiç de kolay olmadığı açıktır. Nitekim aritmetik önermelerinin gerçekten, Kant'ın öne sürdüğü gibi, sentetik önermeler olduğunu fakat bunların deneyden bağımsız olmadığını, bunlardaki a priorilik görünüşünün onların başka bir özelliğinden kaynaklandığını ben başka bir yazımda ayrıca göstermeye çalıştım. Fakat sentetik a priori önermelerin olabilirliğine haklı olarak karşı çıkmakla birlikte aritmetik önermelerinin özelliğini de görememiş olan bir çok çağdaş düşünür aritmetik önermelerinin analitik olduğunu kabul ederek hem analitik önermelerden başka a priori önerme türü bulunmadığına karar vermişler hem de yine bu önermelerle ilgili başka bir sorunu, yani zorunluluk sorununu, çözdüklerini sanmışlardır.

Ancak bu düşünürler daha a priorilik sorununu çözdüklerini söyledikleri anda yeni bir sorun ortaya çıkardıklarının ayrımına varmamışlardır. Çünkü aritmetik önermelerinin deneyle doğrulanabileceğini kabul etmeyen kimse yok gibidir. Buna göre bu düşünürlerin analitik önermelerin nasıl olup da deneyle doğrulanabildiği sorusuna verecek bir yanıtları yoktur. Bu nedenle onlar bu soruyu hiç sormamayı yeğlemektedirler. Bunun yanında zorunluluk sorununa getirdikleri çözüm de inandırıcı değildir. Çünkü analitik önermelerin zorunluluğu karşıtlarının çelişkili oluşundan ileri gelir. Oysa matematik önermelerinin zorunlu olduğu da genellikle kabul edilir. Bu düşünürlerden hiçbiri aritmetik önermelerinin karşıtlarının çelişkili olduğunu göstermiş olmadığına göre bunların zorunluluk sorununu da çözemediklerini kabul etmek gerekiyor.

Çağdaş düşünürlerin analitik önermeler konusundaki görüşlerinden bir bölümü yukarda, Quine'ın bir yazısı üzerinde, eleştirdiğimiz gibi, bu görüşlerin bir bölümünü de Kripke'nin bir yazısını ele alarak eleştireceğiz.[8]

Ad verme ve Zorunluluk adlı yazısında, Kripke "herkes Kant'ı biraz, a priori ile analitik arasında bir ayırma yapacak kadar bilir" (s. 22) demekle birlikte; Kant'ın sentetik a priorilerinden hiç söz etmediği için, gerek bu görüşü gerekse yazısının bütünü Kant'ın öğretisi yönünden tam bir bulanıklık içindedir.

Böylece Kripke'nin ilk ortaya attığı soru, a priori bilginin deneylerimizden bildiğimiz fakat deneyden bağımsız olarak da bilebileceğimiz türden bilgiler mi yoksa deneyle bilinmesi olanaksız olup da yalnızca deneyden bağımsız olarak bilinebilen bilgiler mi olduğu sorusu oluyor. Biz yukarda analitik bilgilerin deneyle bilinmesinin yani deneyle doğrulanabilmesinin olanaksızlığını gösterdik. Analitik önermelerin dışında a priori olamayacağına göre a priori önermeler de deneyle doğrulanamaya-

cak demektir. Ancak Kripke'nin aritmetik önermelerinin analitik ya da a priori olamayacağı konusunda bir görüşü olmadığı için o a priori önermelerin deneyle doğrulanamayacağı görüşünü *tam bir yanılgı* olarak nitelemekte ve bu görüşünü aritmetikten örnekler vererek desteklemeye çalışmaktadır. Kripke'nin örneği şöyle:

> Bir şey a priori olarak bilinen bilgiler alanından olabilir, fakat yine de tikel kişiler bunu deneye dayanarak bilebilirler... bir hesap makinesiyle çalışan herkes hesap makinesinin, belli bir sayının asal sayı olup olmadığı sorusuna yanıt verebileceğini bilir... Demek ki biz eğer sayının asal olduğuna inanıyorsak,buna fizik yasaları, makinenin yapısı v.b. bilgimize dayanarak inanıyoruz (s. 23).

Bu örnek de gösteriyor ki Kripke Kant'ın matematik yargıları konusunda söylediklerinden habersiz olduğu gibi, aritmetik önermeleriyle öteki a priori önermeler arasındaki ayrımlar üzerinde de yeterince düşünmemiştir. Çünkü bu konular üzerinde yeterince düşünmüş ya da Kant'ın bu konuda söylediklerini bilmiş olsaydı ya örneğini aritmetik yargıları arasından seçmez ya da ayrıca aritmetik önermeleri dışındaki a priori önermelerden de bir örnek seçerdi. Her durumda, eğer aritmetikten bir örnek seçmeyi uygun bulursa o zaman da asal sayılar ya da hesap makinesi gibi günlük yaşamla ilgisiz kavram ve araçlara başvurmaya gerek görmez, doğruca Kant'ın ünlü 5+7=12 örneğini alabilir, hatta daha da ileri giderek bir elin parmaklarıyla çözüme bağlanabilecek olan 2+3=5 örneğini kulanabilirdi.

Böyle bir örnek, a priorilik, zorunluluk ve kesinlik bakımından analitik önermelerin bütün niteliklerini kuşku götürmez biçimde taşıdığı gibi, bir elimizin baş ve işaret parmaklarının oluşturduğu ikilinin sayısına aynı elin geride kalan parmaklarının oluşturduğu üçlünün sayısı eklendiğinde, toplamın, öteki elin parmaklarının oluşturduğu beşliye eşit olduğunu açıkça gösterir ve böylece analitik *görünüşlü* bir önermenin deneyle doğrulanabileceğinin tartışmasız kanıtını vermiş olurdu. Ancak bu önermeye analitik bir önerme diyecek yerde analitik görünüşlü bir önerme demek zorunda kalıyoruz. Çünkü doğruca bu, deneyle doğrulanabilirlik niteliği, bir önermeyi analitik olmaktan çıkarmaya yeterlidir. Nitekim Kant da bu yüzden matematik önermelerinin sentetik olduğunu ileri sürmüş ve felsefeye sentetik a priori gibi inandırıcılıktan uzak bir kavram sokabildiğine inanmıştır.

Kripke'nin analitik önermelerle ilgili kavram bulanıklığı zorunluluk kavramıyla ilgili olarak da sürüyor ve analitik önermelerin doğruluğunun zorunlu oluşuyla ilgili bir takım karışıklıklara yol açıyor. Kripke şöyle diyor:

> Bir şeyin doğru mu yoksa yanlış mı olabileceğini sorarız. Bir şey eğer yanlışsa onun zorunlu doğru olmadığı açıktır. Eğer doğruysa başka türlü olabilir mi? Bu yüzden dünyanın, olduğundan başka olabilmesi olanağı var mıdır? Eğer yanıt 'hayır' ise, demek ki dünya üzerine bir olgu zorunlu bir olgudur. Eğer yanıt 'evet' ise o zaman da dünya üzerine bu olgu olumsal bir olgudur. Bunun, kendi içinde ve kendi yönünden herhangi birinin herhangi bir şey üzerine bilgisiyle bir ilgisi yoktur. (s. 23-24)

Yani Kripke'ye göre analitik önermelerin doğruluk derecesiyle sentetik ya da olumsal (contingent) önermelerin doğruluk derecesi arasında bir ayrım varsa bile bu ayrım insanların o konudaki bilgisiyle değil doğruca dünyanın yapısıyla ilgilidir. Diyelim "Su 100 derecede kaynar" önermesi doğruysa zorunlu olarak doğrudur. Bunun doğru olduğunu kabul ettikten sonra zorunlu olarak doğru olmadığını düşünmek

onun zaman zaman yanlış çıkabileceğini kabul etmek olur ki bu artık epistemolojik bir konu olmaktan çıkar, ontolojik ya da metafizik bir konu olur. Dünyanın şimdiye dek sürüp gelen gidişini değiştirerek, birdenbire, suların 100 dereceden daha aşağıda ya da daha yukarda kaynadığı bir dünyaya dönüşmesi olasılığı varsa, böyle bir olasılığı hesaba katmak bir bilgi konusu değil bir felsefi öğreti konusudur.

Bu açıklamadan da anlaşıldığına göre, Hume'un nedensellik bağlantısı konusunda ortaya attığı ve bizim de sonuna dek eleştirdiğimiz görüşe, günümüzün birçok yazarları gibi, Kripke de katılmaktadır. Bu görüşe göre sentetik ya da olumsal önermelerin zorunlu doğrulukta olmayışı, insanların o konudaki bilgilerinin yetersiz oluşundan değil, dünyanın gidişinin birdenbire değişivermesi gibi bir olasılığın bulunmasındandır. Yani Kripke'ye göre eğer "Su 100 derecede kaynar" doğruysa, dünyanın gidişinde bir değişme olmadığı sürece bu her zaman doğru olacağına göre bu önerme zorunlu doğruluktadır. Dünyanın gidişinin değişip değişmemesi konusuysa bir felsefi görüş ya da metafizik konusu olarak bilgi konusuyla ilgili bir durum değildir. Sonuç olarak Kripke'ye göre, zorunluluk bakımından analitik ve sentetik önermeler arasında bir ayrım yoktur.

Oysa sentetik bir önerme olan "Su 100 derecede kaynar" önermesinin zorunlu doğrulukta olmayışının, dünyanın gidişindeki bir değişme olasılığıyla bir ilgisi yoktur. Yaptığımız doğrulamalar bu önermenin doğruluğunu gösterdiği için buna doğru deriz. Fakat doğrulamalar belli koşullar altında yapıldığına göre, başka koşullar altında yapılan deneylerde başka sonuçlar elde etme olasılığı her zaman vardır. Nitekim suyun deniz düzeyinden yüksekte kaynatıldığı durumlarda sonucun değiştiği görülmüş ve önerme "deniz düzeyinde kaynatılan su"ya göre düzeltilmiştir. Fakat deniz düzeyinde kaynatmalarda da önceden düşünemediğimiz kimi koşulların ortaya çıkıp sonucu değiştirmesi her zaman olanaklı olduğundan, böyle, dünya üzerine bilgi veren önermelerin doğruluğunun zorunlu olmadığını belirtmek zorundayız.

Böylece, analitik önermelerin zorunlu doğruluğunun nereden kaynaklandığı konusunda açık bir görüşe varamamış olan Kripke analitik bildirimlerin olağan örneği olarak "Kant (birisinin bana söylediğine göre) 'altın sarı bir madendir' örneğini vermiş ki... bunun yanlış olabileceğini sanıyorum" diyebilmektedir. Gerek 'a priori' gerekse 'analitik önerme' terimlerini felsefeye sokan Kant'ın bu konudaki düşünceleri üzerinde hemen hiçbir şey bilmediği anlaşılan, Kant'ın her zaman kullandığı "Altın sarı bir madendir" önermesiyle ilgili olarak "birisinin bana söylediğine göre" deyimini kullanan Kripke'nin bu konuda Kant'ın düşüncelerini eleştirmeyi niçin gerekli gördüğü anlaşılmıyor.

Gerçekten "Altın sarıdır" önermesini analitik önerme örneği olarak yalnızca Kant değil Locke da kullanmıştır (doğal olarak Locke 'analitik' terimini kullanmayıp bu tür doğrulara 'önemsiz doğrular' diyordu). Çünkü gerek Locke'un gerekse Kant'ın yaşadığı çağda kimyasal elementler fiziksel niteliklerine göre tanımlanıyordu ve 'sarı' niteliği altının tanımı içinde her zaman bulunurdu. Kant'a göre bir kavramın tanımı o kavramın içerdiği basit kavramları, yani nitelikleri, saymaktan başka bir anlama gelmediğinden, altının tanımında bulunan 'sarı' niteliği altın kavramı içermekte, böylece "Altın sarıdır" önermesi altın kavramı içinde örtük olarak bulunan sarı niteliğini açığa çıkarmakta ve daha önceden bilinen bir şeyi yinelediği için de dünya üzerine hiçbir bilgi vermemektedir.

Buna karşı günümüzde "Altın sarıdır" önermesinin analitik olmadığını söylemek belki de daha uygundur. Kripke'ninbu konuyu düşündüğünü gösteren bir belirti yok-

sa da, bu konudaki bir açıklama yine de yararlı olabilir. Günümüzde altın genellikle fiziksel nitelikleriyle anlatılırsa da, bilimsel olarak atom numarası ya da atom ağırlığına göre de tanımlanabilir. Doğal olarak böyle bir tanıma göre "Altın sarıdır" önermesi, dünyadaki bir nesne üzerine o nesnenin tanımının içermediği bir bilgi veren bir önerme olarak sentetik bir önerme olur.

Kripke "Bir tikelin zorunlu ya da olumsal kimi özelliklerinin bulunup bulunmadığı onun betimlenme biçimine bağlıdır" (s. 26) dediğine göre zorunluluğun tanımlara bağlı olduğunu görmektedir. Fakat daha sonra "bu kavramı (yani zorunlu ve olumsal özellikler arasındaki ayrım kavramı), doğruca (sanı) aynı şeye yöneltim yapmanın değişik yollarının bulunduğunu göremeyen bir kötü filozofun yaptığı bir öğretidir " (s. 27) diyerek, bu tür önermelerin tanıma bağlı olduğunun genellikle bilinmediğini, özellikle Kant'ın bunu bilmediğini düşünmektedir. Bu görüşte bir doğruluk payı varsa bile bu eleştiri ancak Kant'ın kavram anlayışına yöneltildiği zaman haklı olabilir. Gerçekten, Kant'ın kavram anlayışına göre kavramla tanım birbiriyle çakışmaktadır. Bunu açıkça görmeden Kant'ın analitiklik anlayışı üzerine doğru bir şey söylemenin olanaksız olduğunun unutulmaması gerekir.

6. *Sonuç:*

Sonuç olarak analitik önermeler, dünya üzerine bilgi vermeyen, deneyle doğrulanamayan ve doğru oldukları zaman zorunlu doğru olan önermelerdir. Bu önermelerin ayırt edici niteliği karşıtlarının çelişkili oluşudur. Bu önermeler deneyle doğrulanamadıklarına göre, bu niteliği belirtmek üzere, onlara 'a priori önermeler' denebilir. Fakat bu, dünya üzerine a priori denebilecek bir bilgi türünün bulunduğu anlamına gelmez, çünkü analitik önermeler dünya üzerine bilgi vermezler.

Öte yandan analitik önermeler koşul bölümü örtük olan koşullu önermeler olarak da görülebilir. Gerçekten, diyelim "Altın sarıdır" önermesi eğer analitikse, altının sarı olduğu örtük olarak önceden kabul edilmiş demektir. Buna göre "Altın sarıdır" önermesi "eğer altın sarıysa altın sarıdır" önermesinin birinci bölümünün örtük olarak düşünülmesinin ürünü sayılabilir. Böylece analitik önermeler "Bir şey neyse odur" biçimindeki mantıksal kuralın bir uygulamasıdır. "Bir şey neyse odur" kuralı dünyanın olabilirliğininde kuralı olduğundan analitik önermelerin, Leibniz'in belirttiği gibi, bütün *olabilir* dünyalarda geçerli olduğu söylenebilir.

Burada "Altın sarıdır" önermesinin nasıl olup da bütün olabilir dünyalarda geçerli olduğu sorulabilir. Nitekim Kant'ın "Altın sarıdır" önermesini analitik olarak nitelemesine karşı çıkan Kripke de böyle düşünmüş olmalıdır. Oysa bu önermenin açık biçiminin "Altın sarıysa altın sarıdır" önermesi olduğunu yukarda belirttik. Bütün olabilir dünyalarda geçerli olan önerme bu önermedir.

Bu bakımdan, analitik önermelerin Quine ve Kripke'nin öne sürdüğü türden sorunlarının bulunmadığı çekinmeden söylenebilir. Bunların, olsa olsa, gerçekten önerme olmadığı, "Altın sarıdır" biçiminde bir önermeyi önemle ele alıp incelemeye gerek bulunmadığı söylenebilir. Buna karşı, Locke'un bu önermeleri önemsiz diye nitelerken ya da Kant'ın bu önermelerin yeni bir bilgi vermediğini söylerken düşündüklerinin de bundan başka bir şey olmadığı söylenebilir. Gerçekten, bu önermelere önem verilip bunlar üzerinde uzun tartışmalara girişilmesinin temelinde kimi düşünürlerin bunlarla ilgili yanlış anlamalarının yattığını kabul etmek gerekiyor.

Notlar:

1) A.J. Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis yayınları, 1984, s. 66-67
2) A.g.y., s. 67
3) J. Locke, *İnsan Anlığı üzerine bir Deneme,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara yayınları, 1992, IV, viii, 1
4) A.g.y., IV, viii, 4
5) A.g.y., III, vi, 21
6) Bu yazının çevirisi *Felsefe Tartışmaları*'nın 1. Kitabının ilk yazısı olarak verilmiştir. Alıntılardaki sayfa no. ları derginin sayfa no. larıdır.
7) Bu yazı *Felsefe Tartışmaları*'nın 3. Kitabında çıkmıştır.
8) Bu yazının çevirisi de Felsefe Tartışmaları'nın 1. Kitabında (s. 22-36) yayımlanmıştır. Alıntılardaki sayfa no.ları derginin sayfa no.larıdır.

Cassirer, Ernst (1994). "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 85-102.

AYDINLANMA ÇAĞININ DÜŞÜNME BİÇİMİ*

Ernst Cassirer
(Çev.: Doğan Özlem)

I.

D'Alembert, "Felsefenin Elemanları Üzerine Araştırma" adlı kitabının başında, insan düşüncesinin Onsekizinci yüzyılın ortalarındaki genel görünümü üzerine bir betimleme yapar. O, son üçyüz yıla göre insan düşüncesinin Onsekizinci yüzyıl ortalarında oldukça önemli bir dönüşüm geçirmekte olduğuna dikkat çeker. Onbeşinci yüzyıl, düşünsel/yazınsal bir hareket olarak "Rönesans"ı ortaya çıkarmıştı; dinsel Reformasyon Onaltıncı yüzyılda doruğuna ulaştı; Onyedinci yüzyılda dünya tasarımımızı önemli ölçüde değiştiren Kartezyen felsefenin zaferi vardı. Acaba Onsekizinci yüzyıl için de bunlara benzer bir hareket gösterilebilir mi? Eğer varsa böyle bir hareketin yönüne ve ana eğilimine nasıl işaret edilebilir? D'Alembert devam eder:

"Ortasında bulunduğumuz yüzyıla dikkatlice bakıldığında, akla hemen, önümüzde olup bitenler, içinde yaşadığımız ahlâklar, sunduğumuz eserler, hatta yaptığımız tartışmalar geliyorsa, hiç zahmetsiz şunu görürüz ki, tüm idelerimizde önemli bir dönüşüm meydana gelmiştir. Öyle bir dönüşüm ki, hızı, gelecek için pek büyük değişiklikler vaad etmektedir. Bu çağın özelliğini belirlemek, ancak, bu değişikliğin nesnesini doğru belirlemekle, doğasını ve sınırlarını göstermekle mümkündür. Böylece bizden sonraki kuşak, bu çağın ana çizgilerini de eksikliklerini de daha iyi tanıyabilir. Bizim çağımız herşeyden önce *felsefe çağı* olarak adlandırılmaktan hoşlanıyor. Gerçekten de bilgimizin bugünkü durumu önyargısızca sınandığında, felsefenin bizim aramızda önemli bir ilerleme sağladığı inkâr edilemez. Doğa bilimi gün be gün yeni zenginlikler kazanıyor; geometri sınırlarını genişletmiş ve onun tutuşturduğu meşale fizik alanına taşınmıştır;gerçek dünya sistemi en nihayet bilinmiş, geliştirilmiş ve yetkinleştirilmiştir. Dünyadan Satürn'e, gökyüzü tarihinden böceklerin tarihine kadar, doğa biliminin görünümü değişmiştir. Ve doğa bilimiyle birlikte tüm diğer bilimler de yeni bir biçim almışlardır. Doğayı bizim arzu ve ideallerimizden bağımsız, kendiliğindeliğe sahip bir şey olarak tanımak, tabii ki onun karşısında soğukkanlı ve sakin olmayı gerektirir.Bu soğukkanlılık, bu nesnellik, kendi tutkularımızın üstesinden gelmek için de oldukça uygundur. İçimizde uyanan hoşnutluk, yine içimiz-

* Yayına hazırlanmakta olan Ernst Cassirer'in *Aydınlanma Felsefesi* adlı kitabının birinci bölümü (Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklaerung,* Tübingen 1932, 7. baskı 1987, ss. 1-17)

de, bir sükûnet, süreklilik ve eşbiçimlilik duygusu yaratmış görünüyor. Öyle ki, felsefe yapmada yeni bir yöntemin keşfinde ve kullanımında, tüm büyük keşiflere eşlik etmiş olan coşkuculuktan çok, idelerdeki bu genel dönüşüm etkili olmuştur. Fakat öbür yandan, bu dönüşümün kendisi düşünürlerimizde yeni ve canlı bir coşkuyla karşılanmış, yüzyılımızdaki coşkuculuğun nedeni olmuştur. Her yönde etkisini gösteren bu coşkuculuk, önüne çıkan herşeye ateşli bir şekilde el atmıştır, önündeki seti yarıp geçen bir sel gibi. Bilimlerin dayandığı ilkelerden vahyedilmiş dinin temellerine, müzikten ahlâka, dinsel tartışmalardan ekonominin ve ticaretin sorunlarına, siyasete, uluslararası hukuka ve medeni hukuka kadar; herşey tartışılmış, analiz edilmiş, yerinden oynatılmıştır. Birçok konuya yeni bir ışık serpilmiştir; yeni pek çok karanlık nokta ortaya çıkmıştır; ve bunların hepsi düşünürlerin bu genel coşkuculuklarının meyvaları olmuşlardır. Tıpkı med ve cezirin sahile bazı yeni şeyler atması ve fakat başka bazılarını da sahilden koparıp götürmesi gibi!"[1]

Burada bize seslenen, çağının en önemli araştırmacılarından ve bu çağın düşünce önderlerinden biridir ve onun sözlerinde, bu çağın tüm düşünce yaşamının tarzını ve yönünü aracısız izleriz. D'Alembert'in çağı, kendini güçlü bir harekete kapılmış, ileriye doğru sürüklenen bir çağ olarak hisseder. Fakat o sadece bununla, yani kendini bu harekete öylesine kaptırmakla yetinmez; hatta daha çok bu hareketin nereden gelip nereye doğru gittiğini, kaynağını ve amacını da kavramak ister. *Ne yaptığını bilme:* Bu çağ için *düşünme* denilen şeyin özgül anlamı ve önemi burada belirir. Bu çağın kendine koyduğu en önemli görev, kendisi hakkında bir bilince sahip olmak ve yaptıklarının gelecekte yol açacağı sonuçlar üzerine bir öngörü geliştirmektir. Düşünme etkinliği sadece yeni, o ana kadar bilinmeyen hedeflere yönelmekle kalmaz; aynı zamanda gidişatın nereye doğru olduğunu bilmek ve bu gidişatın yönünü bizzat belirlemek ister. O dünyaya yeni bir keşif sevgisi ve keşif cesareti ile açılır; bu keşifçilikten her gün yeni yeni açıklamalar bekler. Bu çağın bilme ve entellektüel olarak yeniyi bulma aşkı, sadece bunlara da yönelik değildir. Düşünme, çok daha derinden ve çok daha tutkulu bir şekilde kendini, kendinin ne olduğu ve neye muktedir olduğu konusundaki sorularla kışkırtılmış hisseder. Bu çağın insanı, tüm keşif yollarını kullanarak *önünde duran* gerçeklik hakkında ufkunu genişletmeye çabalarken, sürekli olarak kendine, kendi düşünme gücünü sınamaya yönelir. Pope'un sözleri, "the proper study of mankind is man" ("insanlığı incelemek için önce insanı incelemek gerekir") çağın bu temel duygusunun kısa ve özlü bir ifadesidir. Çağ, içindeki bu yeni düşünme gücünün kendisini harekete geçirdiğini hisseder; fakat ona cazip gelen şey, bu düşünme gücüyle ortaya sürekli olarak koyduğu *yaratımlar*dan çok, işte *bizzat bu yaratma etkinliğ*inin türü ve tarzıdır. O sadece elde ettiği sonuç ve başarılardan hoşnut kalmakla yetinmez; hatta yarattığı etkinin biçimini izler, araştırır ve kendini bu biçimin haklılığında meşrulaştırmak ister. İşte, tinsel/kültürel *"ilerleme"* problemi, tüm Onsekizinci yüzyıl için bu bağlamda ortaya çıkar. Başka hiçbir yüzyıl, tinsel/kültürel *"ilerleme"* idesinden Aydınlanma yüzyılı kadar derinden ve coşkulu bir şekilde etkilenmemiştir. Fakat eğer "ilerleme" burada *niceliksel* açıdan sadece bilginin *genişlemesi*, bir "progressus in indefinitum" olarak alınırsa, bu idenin derin anlamı ve özgüllüğü anlaşılamaz. Bilgideki niceliksel genişleme, niteliksel belirlemeye göre daima arka planda kalır. *Bilme çevresi*nin, *periferi*nin sürekli genişlemesi, daha bilinçli ve daha belirgin bir şekilde, sürekli, bilmenin özgül ve kendine ait *merkezine, bilme merkezi*ne geri dönüşle birlikte gerçekleşir. Çokluk araştırılır; fakat çoklukta ve çoklukla aranan şey, ondaki birliktir, bu birliği kesinleştirmektir. Bilgideki genişleme, düşünmeyi hiç de zayıflatıp çözmez; tersine bu genişleme zaten düşün-

menin kendi içindedir. Aydınlanma çağı, bilgideki genişlemenin düşünmede "merkezleştiği" duygusu ve anlayışıyla karakterize olur. Çünkü düşünmenin gerçekliğin bütününü kavraması ve bu bütünü kendine göre biçimlendirmesi gerekiyorsa, onun çeşitli yönelimleri arasında ortaya çıkan karşıtlıklar, ancak görünüştedir. Objektif bakıldığında, bu yönelimler birbirlerinden ne kadar çok farklılık gösterirlerse göstersinler, bu farklılıklar hiç de bir parçalanma, bir bölünme ifade etmezler. Farklı yönlerdeki çeşitli düşünsel enerjilerin tümü, ortak bir güç merkezinden çıkmış ve bu merkezde içerilmiş haldedirler. Farklılık ve çeşitlilik, sadece *özü* gereği tek biçimli ve birlikli olan bir gücün karşıt konumlara yerleşmesinden, bu karşıt konumlar içinde sürekli serpilip gelişmesinden başka bir şey değildir. Onsekizinci yüzyıl bu güce *işaret etmek*, özünü tek bir sözcükle yakalamak istediğinde, onu *"akıl"* adıyla anar. *Akıl*, bu yüzyıl için birlik noktasıdır, merkezdir; o, bu yüzyıl tarafından iştiyakla istenen ve ulaşılmaya çalışılan, arzulanan ve kendisine dayanılarak yönlendirilen herşeyi ifade eder. Fakat bazı felsefe tarihçilerinin yaptıkları gibi, Onsekizinci yüzyıl için sadece bu karakteristik yönün belirtilmesi ile yetinmek istenilir ve yüzyıl için en sağlam çıkış noktasının ve ağırlık merkezinin "akıl" kavramı olduğuna inanılırsa; bu, yanıltıcı ve acele ile verilmiş bir yargı olur. Çünkü yüzyılın bir amaç ve son gördüğü yerde, aslında onun için önünde olsa olsa bir başlangıç ve bir araştırma programı vardır. Öyle ki, ona kesin bir *yanıt*ın verilebilecek gibi göründüğü bir yerde, bizzat bu yanıtta ve bu yanıtla birlikte özel *soru*lar ortaya çıkmaya başlar. Onsekizinci yüzyıl aklın birliğine ve şaşmazlığına tam bir inançla bağlıdır. Akıl, tüm düşünen özneler, tüm uluslar, tüm çağlar, tüm kültürler için bir ve aynıdır. Dinsel inanç ilkelerinin, ahlâksal maksim ve kanaatlerin, kuramsal iddia ve yargıların sürekli değişen çokluğu içinde, sağlam ve kalıcı, kendi içinde sabit bir öz vardır ki, özdeşlik sabitlik ve kalıcılıkla kendini gösteren bu öz, zaten aklın ne olduğunu ifade eder. Kendimizi bugün hala sistematik ve objektif olarak Aydınlanma felsefesinin temel amaçlarına bağlı hissetsek de, ne yazık ki bizler için "akıl" sözcüğünün anlamı ve belirleme gücü uzun süredir zedelenmiş, zarar görmüştür. Bu sözcüğü hala sık sık kullanmaya devam ediyorum; fakat onun *tarihini* içimizde yaşatmadan yapıyoruz bunu. Burada bu sözcüğün kendi tarihi içinde uğramış olduğu *anlam değişikliklerini*, bu nedenle sürekli yeniden canlı tutmaya çalışacağız. Çünkü günümüzde olup bitenler, "akıl" teriminin, "rasyonalizm" teriminin, sadece saf tarihsel karakteristiğinden kaynaklanan önemiyle bile ne kadar az etkili olabildiğini gösteriyor(*). "Akıl" kavramı tarihsel etkisinden bağımsız bir şekilde ele alınırsa, ne kadar yüceltilirse yüceltilsin, bu haliyle sadece kof ve belirsiz bir kavram olarak kalır. "Akıl" kavramının özgül içeriğini ve belirlenimini, herşeyden önce, onun doğru "differentia specifica"sına ("özgül ayırım"ına) nüfuz edebildiğimiz oranda elde edebiliriz. Onsekizinci yüzyıl için bu özgül ayırımı nerede bulabiliriz? Bu yüzyıl kendini bir "akıl yüzyılı", bir "felsefe yüzyılı" olarak adlandırmaktan pek memnun idiyse, bu adlandırmanın özgül işaretini, göstergesini nerede bulabiliriz? Burada "felsefe" hangi anlamda alınmıştır? Yüzyılın kendine koyduğu özel görevler nelerdi ve yüzyıl bu görevleri yerine getirmek üzere doğa öğretisini ve insan öğretisini sağlam bir temele oturtmak için hangi araçları kullanmıştı?

Onsekizinci yüzyılın bu sorulara verdiği yanıtlar, kendi entelektüel çalışmasının başlangıcındayken aynı sorulara daha önce Onyedinci yüzyılda verilmiş olan yanıtlarla karşılaştırıldığında, hemen *olumsuz* bir fark ortaya çıkar. Onyedinci yüzıl felse-

(*) Cassirer'in bu kitabı yazdığı 1930'lu yıllar, Almanya'da nazizmin yükseliş yıllarıdır ve Yahudi asıllı filozof bir süre sonra Almanya'yı terketmek zorunda kalacaktır. (Çev.)

fi bilmenin özgül görevini felsefi "sistem" kurmakta görmüştür. Doğru/asli felsefi bilme, bu yüzyıla herşeyden önce, bir en yüksek varlıktan ve en yüksek, sezgisel yoldan kavranan temel kesinliklerden hareket eden bir bilme tarzı olarak görünmüştür. Bu yüzyılın bu en yüksek varlığa ve en yüksek kesinliğe düşünme yoluyla ulaşılabileceğine, daha sonra bu kesinliğin ışığının tüm varlığa ve tüm bilgi alanlarına yayılması, kesinliğin bu yolla pekiştirilmesi gerektiğine inanmıştır. Bu da, kanıtlama ve kesin argümantasyon yöntemiyle, varlığa ve bilgi alanlarına ait tüm önermeleri bu ilk ve temel kesinliğe bağlamakla olabilirdi. Böylece herşey, bu bağlama yöntemiyle, bir ilk ve temel kesinliğin içermeleri olarak birbirine zincirlenir. Bu zincirin hiçbir halkası zincirin bütününden kopartılamaz, çözülemez; hiçbir şey kendi başına ve kendisinden hareketle açıklanamaz. Biricik doğru/asli açıklama, ancak bu "çıkarım" zinciri içinde mümkündür; yani kesin ve sistematik *dedüksiyon* içinde. Dedüksiyon sayesinde varlığın ve kesinliğin ilk sebebine geri dönülür ve yine onun sayesinde, tüm varlık alanı bu sebebin zorunlu sonuçları olan dedüksiyon halkaları içinde bilinmiş olur. Öyle ki, ilk sebepten çıkan orta halkaların sayısı da dedüksiyon sayesinde belirlenir. İşte, Onsekizinci yüzyıl, "dedüksiyon"un *bu* tür ve *bu* formundan, yani onun sistematik çıkarım ve temellendirme aracı olarak kullanılmasından, dolayısıyla sistematik çıkarım ve sistematik temellendirmeden vazgeçer. O artık sistematik kesinlik ve sistematik yetkinliğe itibar etmez ve Descartes ve Malebranche ile, Leibniz ve Spinoza ile yarışmaya hiç de kalkışmaz. O başka bir "doğruluk", başka bir "felsefe" kavramı arar; öyle bir kavram ki, hem doğruluğu hem "felsefe"yi genişletsin, bunları serbest ve hareketli, somut ve canlı kılabilsin. Fakat bu yeni düşünme tarzı ideali, Aydınlanma çağını geçmişin, Onyedinci yüzyılın felsefi öğretilerinden hiç de koparmış olmaz; hatta bu öğretiler bu çağın doğa bilimi için örnek ve model olurlar. Ne var ki, felsefenin *yöntemine* ilişkin merkezcil soru, Descartes'ın "Yöntem Üzerine Konuşma" sına göre değil, artık Newton'un "Regulai philosophandi" sine ("Felsefenin İlkeleri") dayanılarak yanıtlanır. Çünkü Newton'un yolu hiç de saf dedüksiyon yolu değildir, tam tersine *analiz* yoludur. Newton artık kendisinden hareketle ve soyut çıkarımlar aracılığıyla adım adım bizi özel olanın, "olgusal"ın bilgisine götürdüğüne inanılan belirli ilkelerden, belirli genel kavram ve öncüllerden yola çıkmaz; tam tersine onun düşünme tarzı aksi yöndedir. Veri olan *fenomenler*dir; *ilkeler* ise aranılan şeylerdir. Eğer *protheron te physei* (fizik yasası) diye bir şey varsa, o ancak *protheron pros hemas* (bizim tarafımızdan araştırılarak bulunması gereken ilke) olmak zorundadır. Bu nedenle fiziğin doğru yöntemi, düşünme yoluyla keyfi olarak kabul edilmiş herhangi bir kalkış noktasından, bir "hipotez"den yola çıkmak ve bu keyfi kesinlik tarafından zaten örtük halde içerilmiş sonuçları yetkin bir şekilde elde etmek olamaz. Bu gibi hipotezler keyfi olarak kabul edildikleri gibi, keyfi olarak değiştirilirler de. Dolayısıyla *mantıksal* açıdan bakıldığında, her biri diğeriyle eşdeğerdir. Biz bu mantıksal eşdeğerlik ve ayrımsızlıktan *fiziksel* doğruluk ve belirliliğe, ancak ölçütü başka yere taşıdığımızda ulaşırız. Gerçek anlamda *tekanlamlı*, kesin bir çıkış noktasını, bize soyutlama ve dedüktif "tanımlama" değil, ancak deney ve gözlem verebilir. Bu saptamayla birlikte, ardılları ve öğrencileri için olduğu gibi Newton için de, "deney" ve "düşünme" arasında hiçbir *karşıtlık* yoktur; saf düşünme alanı ile "saf olgular" arasında hiçbir uçurum açılamaz. *Geçerlik tarzı*nın bu şekilde inkârı,*Hume*'un "Enquiry concerning human understanding" inde ("İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma") en sert ifadesini bulan "relations of ideas" ("ideler arasındaki bağıntılar") ve "matter of facts" ("olguların neliği") arasına konulan yöntemsel dualizm, burada artık ileri sürülemez. Çünkü aranılan ve parçalanmaz bir bütünlük olarak tasarlanan şey, bizzat olgulardaki genel düzen ve yasalılıktır. Onyedin-

ci yüzyıl, düzeni ve yasalılığı, olgusal dünyada aramıyordu; çünkü onun için bu dünya biçim almamış bir madde dünyası, bağlantısız bir tekillikler yığınıydı. Oysa Onsekizinci yüzyıl, düzen ve yasalılığı olgusal dünyada arar ve ona zaten bu düzen ve yasalılığın form verdiğini düşünür. Bu form, olgunun *matematiksel* belirlenebilirliğinde, onun birim ve sayılara göre saptanabilen görünüm ve tutarlılığında verilidir. Fakat bu tutarlılık artık saf kavramlar içinde gösterilemez; tersine o bizzat olguda gösterilmek zorundadır. Böylece izlenecek olan yol, kavram ve ilkelerden fenomenlere değil, fenomenlerden kavram ve ilkelere doğrudur. Bizim için "veri" olan, gözlemde saptanabilendir; ilke ve yasa ise "Quaesitum" dur(*). İlkelerle fenomenlerin öncelik sırasındaki bu değişme, bu yeni yöntemsel *sıra düzeni,* Onsekizinci yüzyılın tüm düşünme tarzına şekil vermiştir. "Esprit sistématique" ("sistematik düşünme") asla değersizleştirilmiş veya bir kenara itilmiş değildir; fakat o artık "esprit de systéme"den ("sistem düşüncesi") kesinlikle ayırt edilmiştir. Onsekizinci yüzyıl bilgi kuramı, bu durumun saptanıp belirginleştirilmesine çalışır. D'Alembert'in Ansiklopedi'ye yazdığı giriş, bu ayırımı araştırmanın merkezine yerleştirir ve Condillac'ın "Traite des systémes" ("Sistem İncelemesi") bu düşünceye en açık formunu ve temelini verir. D'Alembert ve Condillac Onyedinci yüzyılın büyük sistemlerine karşı bir tarihsel eleştiri geliştirmeye çabalarlar. Onlar, bu sistemlerden her birinin, olguları ele almak ve kavramları olgulara dayanarak oluşturmak yerine, herhangi bir kavramı tek yanlı olarak nasıl dogmalaştırdıklarını göstermeyi denerler. "Sistem düşüncesi"ne karşılık, şimdi "pozitif" düşünce ile "rasyonel" düşünce arasında yeni bir bağıntı talep edilmektedir. Bunlar birbirine asla karşıt değildirler. Fakat onlar arasındaki gerçek senteze, ancak, doğru bağıntı yolunun saptanmasıyla ulaşılabilir. Düzeni, yasalılığı ve "akıl"ı, fenomenlerin *önünde, a priori* olarak kavranılan ve bu fenomenlere denk düşen bir kural olarak aramamak gerekir; onlar zaten bizzat fenomenlerin içindedirler, dolayısıyla fenomenlerin bağlam ve bağıntılarının formu olarak aranmalıdırlar. Ve artık "akıl", kapalı bir sistem formu içinde ön plana çıkarılmaya çalışılmamaktadır; tersine o olgular hakkında adım adım ilerleyen bilgilerimizden çıkmakta ve gitgide daha açık ve daha mükemmel bir tarzda kendini göstermektedir. Aranılan yeni mantık, bilgi yolu üzerinde yeniden bulunacağına inanılan bu yeni mantık, artık ne Skolastiğin mantığıdır, ne de saf matematiksel kavram mantığıdır; o artık sadece "olgular mantığı"dır. Düşünme kendini fenomenlere bırakmalı ve yeni olanı fenomenlerde bulmalıdır. Çünkü onun özgül doğruluğu ve özgül ölçütü ancak fenomenler aracılığıyla bulunabilir. Gerçek "süje" ve "obje" bağıntısına, "doğruluk" ve "gerçeklik" arasındaki uygun bağıntıya, ancak bu şekilde ulaşılabilir. "Adequatio" ("upuygunluk") formuna, yani süje-obje, doğruluk-gerçeklik arasındaki uygunluk formuna, tüm bilimsel bilginin koşulu olan bu şeye, ancak bu tarz içinde ulaşılabilir.

Ne var ki "pozitif" ve "rasyonel" olanın birlik ve uygunluğunun somut, doğrudan ve inandırıcı kanıtını, sadece bu birlik ve uygunluğu *talep etmekle* yerine getiremeyeceğimiz bellidir. "Pozitif" ve "rasyonel" olanın birlik ve uygunluğu, sadece bir talep olmanın ötesinde, ulaşılması gereken bir amaçtır, bir idealdir. Aydınlanma felsefesi, bu amaç ve idealin kesinlikle ulaşılabilir, erişilebilir şeyler olduğuna inanır. Öyle ki,bunu, bizzat bilimin Aydınlanmacı düşünce içinde kendini yenilemesinden itibaren içine girmiş olduğu süreçte buluruz. Bir başka deyişle, Aydınlanmacı düşünce, doğa biliminin ilerlemesinde ve doğa hakkındaki bilgilerimizi genişleten her tekil

(*) Quaesitum: (Burada) gözlenenin düşüncedeki benzeşiği, bağlılaşığı, koşutu.

araştırma alanında, kendi idealinin elle tutulur şekilde gerçekleşeceğine inanır. O doğa biliminde, modern analitik düşünme tarzının zafere giden yolunu adım adım izleyebilir. Bu düşünme tarzı, bir buçuk yüzyıllık bir süre içerisinde tüm gerçekliğe uygulanmıştır ve Aydınlanma felsefesi, en sonunda, doğal fenomenler çokluğunu biricik ve evrensel bir ilke üzerinde birleştirme konusundaki büyük amacına ulaştığına da inanmıştır. Newton'un evrensel çekim yasasında örneğini bulan *kozmolojik formül,* hiç de tahmin ve refleksiyon yoluyla bulunmuş, her biri tek tek test edilen araştırma sonuçlarına bağlı olarak keşfedilmiş değildir; tersine onun keşfinde kesinliğe götüren yöntemli bir yol izlenmiştir. Newton; Kepler ve Galilei'nin başlattıklarını tamamlamıştır. Bu üç ad, sadece büyük araştırmacı *bireylere* işaret etmezler; hatta daha çok onlar bizzat doğabilimsel bilginin ve doğabilimsel *düşünme tarzının* anıtlarını ve sınır taşlarını ifade ederler. Kepler uzay fenomenlerinin gözleminden yola çıkar ve bu gözlemleri kendisinden önce asla erişilememiş olan bir düzeye, matematiksel "kesinlik" düzeyine taşır. O, yorulmak bilmez bir çalışma temposu içinde, gezegen yörüngelerinin formunu gösteren yasalara ulaşmaya ve her gezegenin yörüngesini katetme zamanı ile güneşten uzaklığı arasındaki bağıntıyı belirlemeye gayret eder. Fakat bu çalışmalar sadece bir ilk adım oluştururlar. Galilei'nin hareket öğretisi daha geniş ve kapsamlı bir görev koyar. Galilei'nin uğraştığı problem, onu doğabilimsel kavram oluşturmada yeni ve daha derinliğine bir yöne girmeye zorlar. Çünkü gerçi Kepler bize doğa fenomenlerinin önemli bir kesiti için bir açıklama sunmuştur; fakat amaç tüm doğa fenomenleri için geçerli genel temelleri, yani dinamiğin ilkelerini elde etmek için bir doğa *kuramına* yükselmektir. Ve Galilei, bu görevin sadece doğanın *doğrudan* gözlemi ile yerine getirilemeyeceğini, burada diğer bilgi araçlarını ve diğer düşünsel işlevleri yardıma çağırmak gerektiğini bilmektedir. Gerçi gözlem, doğa fenomenlerini birlikli süreçler halinde, bölünmez bütünlükler olarak serimleyebilir; bu süreçleri çıplak "nelik" leri ile kavramımızı sağlayabilir, onları kendi çerçeveleri içinde gidişatlarının tür ve tarzına göre betimleyebilir, "nedir?" sorusuna yanıt vermemizi sağlayabilir. Fakat bu betimleme formu, bizi gerçek bir "açıklama"ya ulaştıramaz. Çünkü bir doğal sürecin açıklanması için, öncelikle, onu sadece orada ve öyle oluşuyla önümüze koymaktan ötede, diğerleri arasında bu süreci belirleyen her bir *koşulu* anlaşılır kılmak ve koşullar arasındaki *bağıntıyı* daha kesin olarak kavramak zorundayız. Bu talep ancak, doğrudan gözlemin bize birlikli bir tablo halinde betimlediği doğal süreci analiz etmekle ve süreci, kendini oluşturan elemanlara çözerek yerine getirilebilir. Bu analiz çalışması, Galilei'ye göre, her tür tam (eksakt) doğa bilgisi için koşuldur. Doğabilimsel kavram oluşturma yöntemi, aynı zamanda hem "çözümleyici" ("resolutiv") hem de "birleştirici" ("kompositiv") dir. Biz en basit bir doğal fenomeni bile, ancak ve ancak, onu elemanlarına ayırmak ve daha sonra onu yine bu elemanlardan konstruktif yoldan yeniden inşa etmek suretiyle anlayabiliriz. Bu yöntemin bir klasik örneğini, Galilei belli bir eğimle havaya fırlatılan bir cismin parabolik bir yol izlediği hakkındaki keşfinde verir. Havaya fırlatılan bir cismin izlediği yolun formu doğrudan gözlemle hiç de belirlenemez; tekil gözlemler ne kadar çok sayıda olurlarsa olsunlar, böyle bir form bunlardan doğrudan doğruya elde edilemez. Hiç şüphesiz gözlem bizi bazı genelliklere götürür, bize havaya fırlatılan bir cismin önce bir yükselme evresinden geçtiğini, daha sonra bir alçalma evresini izlediğini, v.b. gösterebilir; fakat bu belirlemeler kesinlik ve tamlıktan yoksundurlar. Fenomenin tam, gerçeğe uygun matematiksel ifadesine, ancak, yine fenomenin kendisinden hareketle, fakat onu belirleyen tekil koşullara dönerek ve birbirinden kopuk duran bu koşullar topluluğunu ait oldukları yasalılıklar içinde araştırarak ulaşırız. Parabolik yörünge yasası bulunmuştur; fırlatılan cismin hızındaki artış ve

düşüş kesinlikle saptanmıştır; fakat tüm bunlar, ancak fırlatılan cisim fenomeninin *karmaşık* bir fenomen olduğu, onun belirleniminin iki değişik "kuvvet"e, itme ve çekme kuvvetlerine bağlı olduğu anlaşıldıktan sona mümkün olmuştur. Bu basit örnek, fiziğin gelecekteki tüm gelişimini yalın bir şekilde gözlerimizin önüne serer; çünkü onun yöntemsel *yapısı,* Galilei ile birlikte tamamen kurulmuş haldedir. Newton'un kuramı, doğa biliminin burada artık açıkça tanınabilir olan tüm yönlerini muhafaza eder ve bu yönlerin doğruluğunu kanıtlar. Çünkü kuram kendini "resolutiv" ve "kompositiv" yöntemlerin birbirine geçmişliği üzerinde inşa eder. Kuram çıkış noktasını Kepler'in üç yasasından hareket etmekte bulur; fakat bu yasaları gözlemin basit bir bileşeni halinde ifade edip okumak ve yorumlamakla yetinmez; bu bileşeni (Kepler yasalarını) çeşitli *koşulların* birlikte yaptıkları etkinin zorunlu bir sonucu olarak göstermek ister. Bu koşullar çevresine ait her koşul, öncelikle kendisi bakımından ölçülmek ve kendi belirlenim tarzı içinde bilinmek zorundadır. Böylece Kepler'in kendi başına bir bütün olarak ele aldığı gezegenlerin hareketi fenomeni, karmaşık bir oluşum halinde görülmüş olur. Gezegenlerin hareketi fenomeni, iki temel yasalılık formuna geri götürülebilir, indirgenebilir: Serbest düşme hareketi yasasına ve merkezkaç hareketi yasasına. Her iki yasa da Galilei ve Huygens tarafından özellikle araştırılmış ve kesinlikle bulunup ortaya çıkarılmışlardır. Şimdi yapılacak olan, bu bulunmuş olanları bir araya getirmek ve *tek* bir düşünsel bakış noktası altında birleştirmektir. Newton'un büyük katkısı, işte bu birleştirmede yatar. Bu katkı, daha önce bilinmeyen bir elemanın bulunmasından, yepyeni bir şey elde edilmesinden çok, Newton'un empirik içeriğe nüfuz etmek üzere geliştirdiği entellektüel *form vermede* kendini gösterir. Kosmosun yapısı artık sadece gözlenmekle kalmamakta, bu yapının iç düzeni bilinmek istenmektedir. Bu bakış tarzı, işlerliğini, artık matematiksel düşünmeyi bu yapıya yöneltmekle ve matematiğin analiz formuna başvurmakla elde edecektir. Newton'un fluksiyon hesabı ve Leibniz'in sonsuz küçükler hesabı, bu yöntem için evrensel bir *alet* oluşturmakla, "doğanın kavranılabilirliği" ilk kez bir kesinlik içinde kanıtlanabilir görünmektedir. Doğa bilgisine giden yol bizi belirsiz uzaklıklara götürür; fakat onun yönü kesinlikle bellidir; çünkü onun çıkış noktası, tıpkı amacı gibi, hiç de sadece nesnelerin özelliklerinin saptanmasıyla değil, hatta daha çok, özgül bir tarzda, yani aklın özgül güçleriyle belirlenir.

Onsekizinci yüzyıl felsefesi, her yerde bu örneğe, Newton fiziğinin yöntemsel paradigmasına bağlıdır; fakat o bu paradigmayı hemen en genele yöneltir. O analizi matematiksel/fiziksel bilginin büyük zihinsel aleti olarak anlamakla yetinmez; daha ileri giderek, analizde, tüm düşünme edimi için zorunlu ve kaçınılmaz olan aleti görür. Yüzyılın ortasında bu görüş tarzı belirgin bir şekilde zafere ulaşır. Tek tek her bir düşünür ve tek tek her bir okul, vardıkları *sonuçlarda* ne kadar birbirlerinden ayrılırlarsa ayrılsınlar, hepsi bu epistemolojik *öncüllerde* birbirleriyle tamamen uzlaşmış görünürler. *Voltaire'*nin "Traité de Métaphysique" adlı eseri ("Metafizik Üzerine İnceleme"), *D'Alembert*'in Ansiklopedi'ye yazdığı giriş, *Kant*'ın "Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma"sı, burada hep aynı dili kullanırlar. Hepsi, metafiziğin doğru yönteminin, Newton'un doğa bilimine sokmuş olduğu ve orada verimli sonuçlar elde ettiği temellerle uyum içinde olmasının gerekliliğini vurgularlar. Voltaire, insanın, şeylerin içkin özüne nüfuz etmeye ve bu özü kendi saltlığıyla bilmeye cüret ediyorsa, bu etkinliğinin sınırlarını bilmesi gerektiğini bildirir. Bu cüreti gösteren insan, metafizikte, renklerin özü hakkında yargılar veren bir körün durumuna düşecektir. Oysa analiz, bu köre, doğayı tanımak için eline tutuşturulmuş bir baston olarak hizmet edebilir. Bu bastonla birlikte o, ancak fenomenler dün-

yasında ileriye doğru güvenli adımlar atabilir, analizinin sonuçlarını izleyebilir, düzeni kavrayabilir, kendini test edebilir. Ve analiz, insanın kendi tinsel/düşünsel yönelimi için, yaşamın ve bilimin vücut bulması, biçim kazanması için gereksinim duyduğu herşeydir. Voltaire şöyle der: "Artık salt hipotezlerden destek bekleyemeyiz; kendisine dayanarak herşeyi açıklayacağımız herhangi bir ilke bulmakla işe başlayamayız. Kendisiyle işe başlayacağımız şey, bizce bilinen fenomenlerin saf analizidir. Matematik pusulasını ve deney meşalesini yardıma çağırmadığımız sürece, bir tek adım bile ileriye gidemeyiz".[2] Ancak bu iki araçla donanmış olarak kendimizi bilginin engin denizine yöneltebiliriz ve yöneltmek zorundayız. Şeylerin gizemine varma maddenin veya insan ruhunun *mutlak* varlığına nüfuz etme konularında beslenegelen umutlardan açıkça vazgeçmek zorundayız. Fakat "doğanın iç düzeni" bize asla kapanmış da değildir; eğer onun *empirik* düzenini ve yasalarını anlayabilirsek. Kendimizi bu *çerçeve* içinde tutabilirsek, burada her yönde ileriye doğru gidebiliriz. İnsan aklının gücü, bu çerçeveyi *aşmakta,* bizi aşkınlar dünyasına, transendental dünyaya götürecek bir çıkış yolu sağlamasında değil; tam tersine bu çerçeveyi sağlam bir şekilde baştan başa *ölçmekte* ve kendi yurdunu tamamen bu çerçeve içinde bulmakta kendini gösterir. Burada "akıl" kavramı, artık Onyedinci yüzyılın aynı kavrama verdiği anlama karşıt olan yeni bir anlam kazanmıştır. Onyedinci yüzyılın büyük metafizik sistemleri için, Descartes ve Malebranche, Spinoza ve Leibniz için, "akıl", "ebedi doğruluk"un alanıdır ve bu doğrular hem tanrının tini hem de insan tini için ortak doğrulardır. Bu nedenle, akıl gücüyle tanıyıp bildiğimiz şey de, doğrudan doğruya "tanrının izi"ni tanıyıp bilmiş oluruz; aklın her edimi, bize tanrısal özden pay almış olduğumuzu garanti eder, bize düşünülür dünyayı (mundu intelligibilis), duyularüstü alanı açar. Buna karşılık Onsekizinci yüzyıl, "akıl"ı, başka, çok daha alçakgönüllü bir anlamda alır. O, "akıl"a, hiç de "doğuştan ideler"in (ideae innatae), deneyden önce gelen bilgilerin içerildiği ve bize şeylerin mutlak özünü açacak bir alan olarak bakmaz. Akıl, sadece belirli bir *edinme* formudur; onun işlevi bilgi edinmede, eylem ilkeleri edinmede ortaya çıkar ve bir edinme formu olarak onun duyular üstüne yönelmek gibi bir *keyfi tasarrufu* olamaz. Akıl, içinde doğruluğun bir ziynet eşyası gibi özenle ve güvenle saklandığı bir düşünce hazinesi, bir banka kasası değildir; o olsa olsa, doğruluğun keşfine, belirlenmesine ve pekiştirilmesine götürecek olan tümel ve asli düşünme gücüdür. Bu pekiştirme edimi, doğruluğun geliştirilmesinin tohumudur ve her tür gerçek tamlık (eksaktlık) için kaçınılmaz koşuldur. Tüm Onsekizinci yüzyıl, "akıl"ı işte bu anlamda kavrar. O aklı, bilgilerin, ilkelerin, doğrulukların sarsılmaz mazrufu (Gehalt) olarak değil, ancak *uygulanımı* ve *etkisi* içinde kavranılabilir hale gelen bir *enerji,* bir *kuvvet* olarak anlar. Aklın ne ve neye muktedir olduğu, onun sonuçlarında değil, tersine ancak *işlevlerinde* ölçülebilir. Ve onun en önemli işlevi, herşeyi kendi gücüyle birbirine bağlamasında ve birbirinden çözmesinde belirir. O, öylesine benimsenivermiş, vahiy, gelenek ve otoriteye dayanılarak inanılmış olan herşeyi çözüp parçalar; inanılan, kendiliğinden doğru sayılan herşeyi en basit elemanlarına kadar ve son *motiflerine* kadar analiz etmeden rahat etmez. Fakat bu çözme, parçalama işinden, bu analizden sonra, yeniden inşa etme çalışması başlar. Akıl "disjecta membra" da kalamaz(*); o yeni bir yapı, bütünü gözeten bir yapı kurmak zorundadır. Fakat o bu bütünü kendinden hareketle, kendi gücüyle kurmakta, dolayısıyla bu bütünü *yaratmaktadır.* Yani o kendi belirlediği bir kurala göre parçaları bütüne ilintilendirmekte, fenomenlerin yapısını bu şekilde açık-

(*) *disjecta membra:* Birbirinden bağlantısız halde ayrı duran elemanlar. (Çev.)

ça görülebilir ve nüfuz edilebilir hale getirmektedir. O bu yapıyı anlar; çünkü o tekil elemanların bir düzenli sırası ve totalitesi olarak, bu yapıyı konstruktif yoldan yeniden inşa etme imkanına sahiptir. Parçalama ve inşa etmede, analiz ve sentezde kendini gösteren bu iki yönlü düşünme *hareketi,* "akıl" kavramının kendisini en mükemmel şekilde açığa çıkarır: Akıl, varlığa değil *eyleme* ilişkin olarak kullanılmalıdır.

İşte bu inanç, Onsekizinci yüzyıl kültüründe birbirinden en farklı düşünce alanlarına aynı ölçüde yayılmıştır. *Lessing,* aklın temel gücünün doğruluğa *sahip olmasında* değil, bu doğruluğu *elde etme çabasında* aranması gerektiğini söylemiştir. Lessing'in bu ünlü sözleri, Onsekizinci yüzyıl düşünce tarihi içinde, her yerde koşutlarını bulur. *Montesqieu* bu konuda bir genel kuramsal temellendirme sunmayı dener: Bilme isteği, bu dinmeyen entellektüel bilme iştahı, bizi bir kez erişilmiş bir noktada asla durdurmaz: tersine insan tininin/düşüncesinin özüne ait bir şey olarak bizi ideden ideye doğru hep ileriye sürükler. O şöyle der: "Tinimizde düşünmek, yani farketmek yetisi vardır. Bu yetiye sahip olan bir varlık meraklı olmalıdır; çünkü tüm şeyler, her bir düşüncenin bir başkasından önce geldiği ve bir diğerini izlediği bir zincir içinde yer alırlar. Tam da bu yüzden tinimiz, bir fikirde diğerini (ondan öncekini ve ondan sonrakini) bilme merakını gidermeden rahat edemez." Teolojik dogmatizmin dışladığı, aforoz ettiği, bir düşünsel kibirlenme sayıp mahkum ettiği bu bilme aşkı, bu "libido sciendi", burada artık insan tininin zorunlu bir özelliği olarak açıklanmakta ve böylece aklın temel ve kökensel hak ve sorumluluğu "inanma" olarak değil, "bilme" olarak yeniden konumlanmaktadır. Bu *düşünme tarzının* savunulması, güçlendirilmesi ve pekiştirilmesi, Onsekizinci yüzyıl kültürünün kendine koyduğu en önemli hedeftir. Onsekizinci yüzyıl bu hedefi sadece pozitif bilgiler elde etmekle de sınırlamaz; hatta daha öncelikli olan görev, bu bilgilerle birlikte bizzat aklın geliştirilmesidir. İnsan bilgisinin o ana kadarki arsenali olan *Ansiklopedi,* bu temel eğilimi, ikinci bir anlama çekilemeyecek bir açıklıkla serimler. Ansiklopedi'nin kurucusu *Diderot,* onun sadece belirli bir bilgi içeriğinin, bilgi malzemesinin sunulmasına aracılık etmediğini, hatta daha çok *düşünme tarzındaki* dönüşümü etkilemek istediğini, "ortak düşünme tarzını değiştirmek" amacında olduğunu belirti.[3] Bu görev bilinci tüm düşünürleri sarar ve harekete geçirir ve onlarda tamamen yeni bir duygu yaratır. En sakin ve ihtiyatlı, özgül anlamda "bilimsel" düşünenler bile, bu hareketin kendilerini ileriye doğru sürüklediğini ve alıp götürdüğünü hissederler. Onlar henüz nihai hedeflerini belirlemeye yönelmiş değillerdir; fakat kendilerini bu hareketin gücünden geri çekemezler ve bu hareketin içinde ve bu hareketle birlikte insanlığın yeni bir geleceğe doğru yöneldiğine inanırlar. Örneğin *Duclos* "Considération sur les moeurs de ce siécle" (Yüzyılımızın Ahlakı Üzerine Düşünceler") adlı eserinde şöyle der: "Bana öyle geliyor ki, yüzyılımızda evrensel bir mayalanma var... Bu mayalanma sayesinde ilerlememizi hızlandırabileceğimizi ve yönlendirebileceğimizi düşünüyorum." Çünkü bu mayalanmaya öylesine iradesizce yakalanmak ve bu hareket içinde etkili olan güçlere öylesine kendini bırakmak istenmemektedir. Bu güç anlaşılmak, bu güce egemen olmak istenmektedir. Yeni düşüncelerin girdabına ve kasırgasına öylesine kapılmak arzu edilmemekte, bu girdap ve kasırgaya egemen olmak ve onları belirli hedeflere yönlendirmek arzu edilmektedir.

Onsekizinci yüzyılın bu yolda attığı ilk adım, *matematiksel* ve *felsefi* düşünme arasında sağlam bir sınır belirlemek, belirlenen bu sınıra göre soru sormak ve araştırma yapmaktır. Yüzyıl burada kendine zor ve içkin-diyalektik bir görev koyar. Bura-

da, değişik, birbirine açıkça karşıt iki görevi aynı ölçüde yerine getirmek söz konusudur. Matematik ve felsefe arasındaki bağ koparılmamalı, aralarında bir gedik bile açılmamalıdır. Zaten matematik "insan aklının onuru"dur, aklın denek taşı ve aynı aklın silahı ve güvencesidir. Fakat öbür yandan bakıldığında, bu kendi içine kapalı güç, her ne kadar akıl için örnek ve model oluşturmaktaysa da, onun akla belirli bir sınır koyduğu, aklı hiç de eksiksiz bir şekilde kapsamadığı ve onu sonuna kadar tüketmediği de ortadadır. Böylece şimdi kutupsal karşıtlık içindeki güçlerden hareket eder görünen özgül bir düşünme süreci ortaya çıkar. Felsefi düşünme, bir ve aynı edim içinde, kendini matematiksel düşünmeden çözmeyi, kendini onun yanında sağlam tutmayı, onun despotluğundan kurtulmayı dener. Fakat bu özgürleşme içinde bile, matematiğin egemenliği tartışılmaz ve ona dil uzatılmaz; tersine o yeni bir yönden temellendirilmek istenir. Her ikisi de, felsefe de matematik de, Yeniçağda matematiksel düşünmenin temel formunu oluşturmuş olan saf analizin anlamını ve önemini tanımakta birleşirler. Fakat aynı anda her ikisi de, analizin evrensel işlevini *sadece* matematik çevresi içinde tutmakla yetinmezler; bu işlevi büyüklükler ve sayılar alanının üstüne yükseltmek de isterler. Bu düşünce hareketinin ilk filizleri,daha Onyedinci yüzyılda atılmıştır. *Pascal*'ın "De l'Esprit géometrique" ("Geometrik Düşünme Üzerine") adlı denemesi, pek ciddi bir şekilde matematiksel doğa bilimi ve tin bilimi arasındaki sınırı açık ve belirli kılmak ister. O, "esprit géometrique"i ("geometrik düşünme") "esprit fin"in ("erekselci düşünme") karşısına koyar ve bunların kendi yapıları ve kendi uygulamaları içinde birbirinden nasıl ayrıldıklarını göstermeyi dener. Fakat bu kesin sınır çizgisi hemen yeniden kaybolur. Örneğin *Fontenelle* "De L'utilité des Mathématiques et de la Physique" ("Matematik ve Fiziğin Yararları Üzerine") adlı kitabının önsözünde, durumu şöyle açıklar: "Geometrik düşünme aslında geometriye özgü ve bağımlı değildir; o geometriden ayrı olarak diğer alanlara da taşınmalıdır. Ahlak, siyaset, edebi eleştiri, hatta belâgat (retorik) üzerine eserler, bu konular ancak geometrik düşünme içinde kavrandıkları ölçüde daha güzel ve daha mükemmel olurlar."[4] Onsekizinci yüzyıl, *Pascal* tarafından çizilen fakat Fontenelle tarafından yeniden kaldırılan bu sınır problemini ele alır. Yüzyılın kararı şudur: "Geometrik düşünme"den "saf analitik düşünme" anlaşıldığı takdirde, onun kullanım alanı sınırsızdır ve o herhangi bir tekil problem alanına (geometriye) bağlı ve ona ait olamaz. Onsekizinci yüzyıl, bu kararı doğrultusunda, hemen, bu "saf analitik düşünme"yi geometri dışındaki iki alana uygulamaya geçer. Gücünü o ana kadar sadece sayılar, büyüklükler, nicelikler, şekiller alanında denemiş olduğumuz analiz, şimdi bir yandan *psişik* varlığa, diğer yandan *toplumsal* varlığa yöneltilir. Burada da, her iki varlık alanı aklın egemenliğinin en yüksek etkisini göstereceği yeni analiz alanları olarak görülürler. Ve akıl hemen kendi metodiğini yani bütünü analitik yoldan elemanlarına ayırma ve aynı bütünü konstruktif yoldan bu elemanlardan yeniden inşa etme yöntemini harekete geçirir. *Psişik* gerçeklik, somut olarak verili, açıkça gözlenebilir, aracısız *yaşanan* bir gerçekliktir ve sınırsız içeriği ve sınırsız çokluğu içinde önümüzdedir. Psişik gerçekliğin hiçbir anı, yaşanan hiçbir an, görünümlerinden hiçbiri, bir başka an ve görünüme özdeş değildir; hiçbir psişik hal, aynen bir daha tekrar etmez. Psişik oluşumların, yaşantıların hızlı akıntısı içinde, bu akıntıdaki sürekli alçalış ve yükselişlerde bir ve aynı forma sahip iki dalga yoktur. Her bir dalga bir kez yükselir, kabarır, fakat asla tekrarlanmaz; o sanki hiçlikten çıkmış ve yine hiçliğe dönüp yok olmuştur. Onsekizinci yüzyıl psikolojisinin egemen yorumuna göre, bu akışkan çeşitlilik, bu heterojenlik, psişik yaşamın bu ele avuca sığmazlığı, ancak ve sadece görünüştedir. Derinliğine bir bakış, psişik gerçekliğin bu bağlantısız değişkenliği içinde bile sağlam bir altyapı, kalıcı ve sürekli olan elemanlar görür. *Bilimin*

görevi, aracısız yaşantılara sinmiş olan bu elemanları aydınlığa çıkarmak, onları açık bir belirlenim ve seçik bir ayırım içinde gözler önüne sermektir. En nihayet burada da, bir birlik altında toplanıp çözümlenemeyecek hiçbir çokluk ve çeşitlilik yoktur. Temelinde kalıcı bir *varlığın* yatmadığı hiçbir *oluş* (ve oluşum) yoktur. Psişik oluşumlardan onların kaynak ve kökenlerine doğru geri gidildiğinde, bu birlik ve bu göreli basitlik kendini her yerde gösterir. Onsekizinci yüzyıl psikolojisi, burada öncüsü ve ustasından, *Locke*'tan bir adım daha ileri gider. Locke, psişik olanın iki farklı temel kaynağına işaret etmekle yetinir; o "sensation" (dış duyum) yanında "reflection" (iç duyum)'a da bağımsızlık tanır ve bunları birbirine indirgenmez sayar. Fakat öğrencileri ve ardılları, çeşitli yollardan, bu indirgenmez ikiliği, bu dualizmi gidermeye ve bir "birlikli" temellendirmeye yönelirler. *Berkeley* ve *Hume*, "sensation" ve "reflection"u, *tek* bir terim içinde, "perception" (algı) terimi içinde birleştirirler ve bu terimin, iç ve dış deneyimi, yani doğa nesnelerinden ve özgül ben'imizden gelen ve veri olan herşeyi nasıl kapsadığını göstermeye çalışırlar. Ve *Condillac* kendi özgül katkısını, Locke'tan hareketle ulaşılmış olduğuna inandığı ilerlemeyi, kendi öğretisinin yöntemiyle daha da pekiştirmek olarak görür. Fakat bu yöntem aynı zamanda psişik temel olguların bir yeni alanına da taşınmalıdır. Locke'un analiz sanatı, *ideler*in analizinde kendini özellikle gösterir. O, her karmaşık tasarımın dış duyum ve iç duyumun yapıtaşlarından nasıl inşa edildiğini ve bu yapıtaşlarının psişik oluşumların çok çeşitli formlarını meydana getirmek üzere nasıl iç içe geçmek zorunda olduklarını olduklarını ortaya koyar. Fakat Locke, Condillac'a göre buradan daha ileriye gitmez; yöntemini psişik oluşumların analiziyle sınırlar. Oysa Condillac'a göre, bu yöntemi psişik gerçekliğin tümüne yaymak, özellikle de psişik *işlemleri* kökenlerine kadar sorgulamak gerekir. Burada araştırmacı için gözden uzak tutulamayacak olan çok zengin bir alan vardır. Locke, basit duyu verileri, görme ve işitme, dokunma ve hareket, tad ve koklama verileri yanına, kökensel ve parçalanamaz bütünlükler olarak çeşitli psişik etkinlik ve edimleri katar. Dikkat ve karşılaştırma, ayırım yapma ve bağlantılandırma, iştiyak ve isteme; tüm bunlar ona göre, aracısız yaşantılar içinde kendilerini hep gösteren, fakat artık bir başka kaynak veya kökene götürülemeyecek, indirgenemeyecek olan bağımsız edimlerdir. Locke'un katkısı ve yönteminin verimliliği, psişik oluşumları bağımsız psişik edimlerden türetmesindedir. Ne var ki, bu türetim yöntemiyle psişik varlık, önümüzde ancak, kendi özellikleriyle *betimlenen*, fakat artık basit temel niteliklerden hareketle *açıklanamayan*, elemanlarına indirgenemeyen bir çokluk olarak durmaktadır. Bu nedenle bu türetimi daha derinliğine yapmak, Locke'un ideler alanında geçerli saydığı maksimleri, psişik *işlemlerin* tümü için uygulamaya sokmak gerekir. Burada da, varsayılan "aracısızlık"ın sadece bir görünüş olduğu, bu görünüşün bilimsel analize öylece sokulamayacağı gösterilmek zorundadır. Tekil psişik edimler, kendi çeşitlilik ve farklılıkları içinde hiç de bir kökene bağlı görünmezler; tersine onlar ancak olup biten, oluşmuş olan, "aracılık" eden şeylerdir. Onları kendi özellikleriyle tanımak için, bu oluş yoluna, onların nasıl meydana geldiklerine yönelmek gerekir. Yapılması gereken, basit duyu verilerinden psişik etkinliğe adım adım, derece derece nasıl geçildiğini,dikkat, karşılaştırma, ayırım yapma ve bağıntı kurma denilen *işlemlerin* nasıl oluştuğunu izlemektir. Condillac'ın "Traité des sensations" ("Duyumlar Üzerine İnceleme") da kendine koyduğu görev budur. Burada analitik yöntem, doğa bilimleri alanından, örneğin fiziksel dünyanın bilimsel açıklamasından hiç de aşağı kalmayan yeni bir zafer kazanmış görünür. Fiziksel ve psişik gerçeklik, şimdi sanki bir ve aynı ad altında bir araya getirilmiş gibidirler; her ikisi de aynı elemanlardan oluşurlar ve aynı yasalara bağlıdırlar.[5]

Fakat bu ikisinin, fiziksel ve psişik gerçekliğin yanında hiç de bunlar gibi basit verilen halinde ele alınmaya elverişli olmayan, tersine kökeninin soruşturulması gereken bir başka gerçeklik oluşur: *Devlet* ve *toplum.* Aynı analiz yöntemiyle bu gerçekliğe yönelmek, ondaki yasaları ortaya çıkarmak ve böylece onu da aklın egemenliği altına sokmak mümkündür. Burada da bize devlet ve toplumun oluşumunda açılan bir düzen söz konusudur. İnsan en nihayet devlet ve toplum içine doğar; o bunları yaratmış ve ortaya koymuş değildir, tersine o bunları önünde bulur ve ondan beklenen ve talep edilen şey, kendini bu mevcut forma katmasıdır. Fakat burada da edilgin tutum ve edilgin tâbiyet, itaat, sınırlarını bulur. insandaki düşünme gücü hemen uyanır; fiziksel ve psişik gerçeklikleri bilme isteğine nasıl ki aynı zamanda onlara egemen olma isteği eşlik ediyorsa, aynı egemen olma isteği bu gerçeklik türüne, devlet ve topluma karşı da uyanır. Düşünme gücü, devleti ve toplumu kendi mahkemesine çağırır ve onları kendi hukuk prensiplerine göre, kendi doğruluk ve geçerlik anlayışına dayanarak sorgular. Ve bu süreç içinde toplumsal varlık, tıpkı, düşünme gücünün tanımaya çalıştığı bir *fiziksel* gerçeklikmiş gibi ele alınmaya başlar. Demek ki işe önce analizle başlanacak, toplum, *elemalarına* ayrılacaktır. Devlet iradesi öyle ele alınmalıdır ki, o tekil iradelerden topluca oluşmuş olsun ve bu tekil iradelerin sentezi ile gerçeklik kazanabilsin. Bu temel tutumun verdiği güçle, devleti de bir "cisim" kılmak ve onu, verimliliği cisimler dünyasının evrensel yasalarının keşfinde kanıtlanmış ve doğrulanmış olan aynı metodiğin altına koymak mümkün görünmektedir. *Hobbes,* Onsekizinci yüzyıla bu yolu açmıştır. Onun siyaset kuramının temel ve ana ilkesi, yani devletin bir "cisim", bir fiziksel güçler toplamı olduğu ilkesi, ne var ki *Hobbes* için en nihayet şundan başka bir şey değildir: Bizi fiziksel cisimlerin doğasının tam (eksakt) olarak kavranılmasına götüren aynı düşünme *yöntemi,* hiçbir sınırlama olmaksızın siyasete de uygulanabilir. *Hobbes'un düşünme* üzerine genellikle söylediği, onun bir "hesaplama" ve her hesaplamanın bir toplama ve çıkarma olduğudur ve bu, tüm siyasal düşünme için de geçerlidir. Siyasal düşünme de, öncelikle, tekil iradeleri bir arada tutarı, onların toplamını, kendi özgül yönteminin gücüyle sonradan yeniden birbirine bağlamak üzere parçalara ayırmaktır. Böylece *Hobbes,* "status civilis" ("toplumsal durum")'i "status naturalis" ("doğal durum") düzleminde analiz etmiş olur. Yine böylece o, tekil iradelerin birbirine bağlanmasını, bu tekil iradeler arasındaki sürekli antagonizmin, "herkesin herkese karşı savaşı"nın aşılması düşüncesi altında değerlendirir. "Herkesin herkese karşı savaşı"nın önlenmesi gereksinimi, devlet yasalarının koşulsuzluk ve sınırsızlığını gündeme getirir. Devlet iradesinin sürekliliği, böylece, tekil iradeler arasında gerçekleştirilen bir *sözleşme* formundan elde edilmiş olur. Çünkü tekil iradelerin içeriği sadece bu form içinde tanınabilir ve zaten bu form, sadece tekil iradelerin gücüyle temellendirilebilir. Hobbes'un doğa öğretisini onun devlet öğretisine bağlayan yön buradadır. Her iki öğreti de, Hobbes'un temel *mantıksal* düşüncelerinin değişik alanlardaki uygulanımları olarak görünürler. Bu temel düşüncelere göre, insan bilgisi, ancak, kendi ilk elemanlarından hareketle *meydana getirdiği* şeyi doğru olarak *anlar.* Bu nedenle, gerçeğe uygun her kavram oluşturma girişimi, her sabit ve mükemmel tanım, çıkış noktasını ancak buradan harekette bulabilir; bu da "nedensel" tanımdan başka bir şey değildir. Bütünüyle felsefe, böylece nedensel tanımların alanı olarak anlaşılmış olur. Felsefe, nedenler ve etkilerin, koşullar ve bunlara bağlı sonuçların mükemmel bilgisinden başka bir şey değildir. Onsekizinci yüzyılın devlet ve toplum öğretisi *Hobbes'un* öğretisinin *içeriğini,* bazı istisnalar dışında, hiçbir sınırlama olmaksızın benimser. Bu öğreti, temellerini Antik düşünceden ve Ortaçağ düşüncesinden alan *sözleşme* kuramı üzerine inşa edilir; fakat o bu kurama hemen, modern doğabilimsel dünya tasarı-

mının etkisiyle ortaya çıkan karakteristik iyileştirmeler ve şekillendirmeler verir. Bu alanda da böylece hemen "resolutiv" ve "kompositiv" yöntemlerin zaferi farkedilir. Sosyoloji, fizik örneğine ve analitik psikolojiye dayanılarak kurulur. *Condillac*'ın "Traité des systémes"de açıkladığı gibi, bu yöntemlerin değeri, toplumu da olsa olsa bir "yapay cisim"i, birbirlerini çok yönlü olarak etkileyen parçalardan oluşan bu "yapay cisim"i bize öğretmesinde belirir. Bu yapay cismin bütünlüğü, yurttaşların bir sınıfının arzularına uygun özel haklarla bütünün denge ve harmonisinin zedelenmesiyle değil, tam tersine tüm özel ilgilerin bütünün esenliği içinde uyuma girmesi ve buna göre düzenlenmesiyle meydana gelir.[6] Bu formülasyon aracılığıyla, sosyolojik siyaset problemi, bir fizik problemine, bir *statik* problemine dönüştürülmüş olur. *Montesqieu*'nun "Esprit des lois" ("Kanunların Ruhu")'sı, kendi en yüksek görevini tam da bu dönüştürme işini gerçekleştirmede görür. Montesqieu, anayasaların form ve tiplerini, despotizm tiplerini, tutucu monarşi tiplerini, cumhuriyetçi anayasa tiplerini, hiç de sadece betimlemekle ve empirik olarak özelliklerini serimlemekle yetinmek istemez; onun niyeti daha çok, tüm bu tipleri, onları oluşturan güçlerden hareketle inşa etmektir. Bu güçlerin doğru *amaçlara* yönlendirilmesi gerekiyorsa, önce onların *bilgisini* edinmiş olmak gerekir.Bu bilgi özellikle, mümkün en büyük özgürlük talebini gerçekleştirecek olan bir anayasanın meydana getirilmesi için, bu güçlerin hangi tarzda ve hangi amaçla kullanılmaları gerektiğinde bize yol gösterir. Montesqieu'nün ünlü "kuvvetler ayırımı" öğretisi, bu temel düşüncenin nihai sonuçlarına varan bir genişletilmiş şekli ve somut uygulanımından başka bir şey değildir. Öğreti, mükemmel olmayan devlet formlarında meydana gelen ve bu formlar için karakteristik olan *değişken* dengeyi *sabit* bir dengeye dönüştürmek ister. Öğretinin bize göstermek istediği şey, başka hiçbir yolla bir dengeye ulaşılamayacağı, her kuvvetin terazinin kefelerinde eşit ağırlığa sahip olmaları ve bundan hareketle, özgürlüğe mümkün en geniş alanı açmak için tekil kuvvetler (iradeler) arasında nasıl bir bağ kurulması gerektiğidir. Montesqieu'nün devlet öğretisinin yöneldiği ideal, bir "karma yönetim" idealidir.Bu yönetimde iktidar öyle donatılmıştır ve kuvvetler karışım formu öyle ayarlanmıştır ki, bir kuvvetin kendi yönünden yaptığı etki, hemen diğer bir kuvvetin tepkisini getirir ve böylece aranan denge kendiliğinden meydana gelmiş olur. Montesqieu, bu inceleme tarzı altında, mevcut devlet formlarının gözardı edilemeyecek çokluk ve çeşitliliğinin düşünsel yoldan pekiştirilmiş bir şemaya göre bir düzene sokulabileceğine ve bu çokluğa bu şemayla egemen olunacağına inanır. Bu ilkelere dayalı düzenleme ve temellendirme, "Esprit des lois"nın önsözünde belirttiği gibi, onun en önemli hedefini oluşturur: "Ben prensipleri ortaya koydum... Özel durumların, kendiliklerinden buna uyduklarını, tüm ulusların tarihlerinin bu prensiplere göre oluştuğunu, her bir özel yasanın bir diğerine bağlı veya daha genel bir başka yasanın kapsamında olduğunu gördüm." Akıl yöntemi, bu nedenle devlet ve toplum alanında da, doğa bilgisi ve psikolojik bilginin temellendirilmesindeki aynı işleve sahiptir. Bu yöntemin özgüllüğü, gözlem yoluyla saptanan olgulardan hareket etmekle birlikte, *sadece* olgularda kalmak istememesindedir; öyle ki olguların "yan yanalık"ı, bir "iç içelik"e dönüştürülmek zorundadır. Olgular başlangıçta, yani gözlem aşamasında, sadece bir birlikte varoluş (Koexistenz) gösterirler; onları daha iyi tanımak için, birbirleriyle olan iç bağlılıklarını meydana çıkarmak gerekir. Kısacası, *agregat* (yığın) formu *sistem* formuna dönüşmelidir. Bu sonuncu form, tekil olgulara hiç de dıştan zorla taşınmış değildir; tersine o yine bu olguların kendilerinden çıkarılmak zorundadır. Her yerde aradığımız ve onlar olmadan hiçbir alanda sağlam bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı "ilkeler", somut deneyimi zorlayan ve kendilerine dayanılarak bu somut deneyimin biçimlendirildiği, keyfi olarak seçilmiş düşün-

sel başlangıç önermeleri değillerdir. "İlkeler", kendilerine dayandığımızda bizi sadece verilerin eksiksiz analizine götürebilen genel koşullardır. Düşünmenin izlediği yol, bu nedenle, fizikte ve psikolojide olduğu gibi, siyasette de, özgül ve tekil olandan genel olana doğru gider; fakat bu yol, özgül ve tekil olanı bu haliyle bir evrensel kural altına sokamadığı, genelin daha baştan o özgül ve tekilde içerilmiş olduğu, o özgül ve tekilde "içten yönlendirici" olarak bulunduğu gösterilemediği sürece, hiçbir işe yaramaz. "İlke" kavramı, böylece, Onyedinci yüzyılın büyük metafizik sistemlerinde kendi başına bulunduğu iddia edilmiş olan *mutlak* karakterini artık kaybetmiştir. "İlke" kavramı artık sadece *göreli* bir geçerliği ifade etmektedir. Onsekizinci yüzyıl, "ilke"yi, düşünmenin olgularla ilişki içinde ulaşmış olduğu şey sayar ve ayrıca, ulaşılmış olan ilkeyi terkedebilme ve aşabilme hakkını da hep saklı tutmak ister. Öyle ki, örneğin *bir* bilimde ilke olarak izlenen bir ve aynı öncül önerme, bir *diğer* bilimde ancak sonuç önermesi olarak görünebilir. D'Alembert şöyle der: "Bir bilimin ilkelerinin araştırılmasında dayanılması gereken nokta, aynı bilimin kendi konusunu altına sokarak incelediği kendi görüş noktasının doğasıyla belirlenmiştir. Kendilerinden hareketle olgulara yöneldiğimiz ilkelerin, belki de sadece o bilim için yabancı, ama gerçek ilkelerden çıkarılmış, yani bunlardan hareketle yapılan bir çıkarımın sonucu halinde elde edilmiş olabileceklerini belirtmeliyim. Demek ki bu sonuçların kendi başlarına duran ilk önermeler (ilkeler) olmaları zorunlu değildir; onların *bizim için* olmaları ve onları ilke olarak kullanabilmemiz yeterlidir."[7] Burada tanınan ve kabul edilen görelilik, kendi içinde hiçbir septik sonuç ve septik tehlike barındırmaz; tam tersine o sadece, aklın kendi sürekli hareketi içinde hiçbir aşılmaz sınır bulunmadığını, hatta ulaşılmış gibi görünen her sonucun bu görelilik içinde yeni bir başlangıç oluşturabildiğini ve oluşturması gerektiğini ifade eder.

Onsekizinci ve Onyedinci yüzyılların düşünme biçimleri karşılaştırıldığında, şurası hemen görülür ki, her ikisi arasında özgül bir çatlak, bir *uçurum* asla mevcut değildir. Öyle ki, Onsekizinci yüzyılın yeni bilgi ideali, sürekli ve tutarlı olarak, özellikle *Descartes* ve *Leibniz*'in geliştirdikleri Onyedinci yüzyıl mantığının ve bilim öğretisinin ön tasarımlarından hareketle geliştirilmiştir. Gerçi düşünme biçimleri arasında bir farklılık vardır; fakat bu farklılık asla köktenci bir dönüşümü ifade etmez; farklılık sadece *vurgudaki* değişmede kendini gösterir. Artık genel yerine özele, "ilkeler" yerine "fenomenler"e öncelik verilmesi vurgulanmaktadır. Bu da, her iki alan arasında hiçbir karşıtlık ve çelişki olmadığı, tersine bu alanlar arasında birbirine geçen bir belirlenim tarzı olduğu, bunlar arasında bir *dönüşümsel belirlenim* bulunduğu belirtilmektedir. (Bilgi problematiğinde ilkece yeni ve değişik bir form içeren *Hume*'un septisizmini burada gözardı ediyoruz). "Aklın kendine güveni" asla sarsılmaz. Bu herşeyden önce, Onsekizinci yüzyıl düşünürleri üzerine tüm ağırlığını koymuş olan rasyonalizmin *birlik talebi*nde kendini gösterir. D'Alembert şunları söylerken, sadece, Descartes'ın "Regulai ad direction ingeni"sinin ("Aklın Yönetimi İçin Kurallar") temel önermelerini tekrarlamış olur: "Tüm çeşitleriyle bilimler, yöneldikleri konular ne ölçüde çokluk ve değişiklik gösterirse göstersin, insanın bir ve aynı kalan ve daima kendisiyle özdeş kalan düşünme gücünün somutlaşmalarından başka bir şey değillerdir." Onyedinci yüzyıl, özellikle Fransız klasisizm kültürünün erişmiş olduğu sağlamlık ve tutarlılığı gözetir. O, Fransız klasisizminin ulaştığına inandığı kesinlik örneğine göre birlik talebini pekiştirir ve talebi düşüncenin ve yaşamın tüm alanlarına yaymak ister. Bu talep sadece bilimde değil, aynı zamanda dinde, siyasette, edebiyatta da kendini gösterir. Çağın kendini bağladığı maksim, *"un roi, une loi, une foi"*dır ("bir kral, bir yasa, bir din"). Onsekizinci yüzyıla geçilirken, birlik dü-

şüncesindeki bu *mutlakçılık* gücünü yitirmiş görünür; bu yüzyıl birlik konusunda çok çeşitli sınırlamalar getirir ve bunlarla yetinmek ister. Fakat bu sınırlamalar, bizzat düşünmenin özüne ilişkin değildirler. Çünkü çokluğu birliğe getirme *işlevi,* aklın temel işlevi olarak kabul edilmeye devam eder. Verileri rasyonel bir düzen içinde kavramak ve onlara rasyonel yoldan egemen olmak, aklın birliğe getirme işlevine başvurmadan mümkün değildir. Bir çokluğu "tanıyıp bilmek" demek, bu çokluğu oluşturan elemanları, belirli bir başlangıç noktasından hareketle sabit ve genel bir kurala göre sonuna kadar izleyebileceğimiz bir bağıntı içine sokmak demektir. Bu "diskursif" (gidimli, zincirlemeli) kavrama/bilme formu, zaten Descartes tarafından matematiksel bilmenin temel formu olarak konumlanmıştı. Descartes göstermişti ki, her matematiksel işlem, "bilinmeyen" bir büyüklükle bilinen diğer bir büyüklük arasındaki ayırımı belirlemek üzere, işlemde sonuna kadar gitmeyi hedefler. Bilinenin ve bilinmeyenin bir "ortak doğa"dan pay almaları halinde, onlar arasındaki bağıntı kesinlikle kavranabilir. Öyleyse bilinen ve bilinmeyen, her ikisi de, *büyüklük* formu, *nicelik* formu içinde serimlenebilmeli ve bir ve aynı sayısal birliğin tekrarlanmasından hareketle elde edilebilmeli ve kendini bu birlikten çıkarsanan bir büyüklük/nicelik olarak göstermelidir. Bu diskursif (gidimli, zincirlemeli) bilgi formu, bu nedenle, aynı zamanda bir *indirgeme* karakteri taşır. O, karmaşık olandan "basit" olana, görünüşteki farklılıklardan bu farklılıkların temelinde yatan özdeşliğe geri gitmek, bunları basitliğe ve özdeşliğe indirgemek ister. Onsekizinci yüzyılın düşünme biçimi bu temel göreve bağlanır ve o bu görevi sürekli olarak her alanda yerine getirmeyi dener. Öyle ki, her alana yayılmış görünümüyle "kalkül" kavramı, artık matematiksel anlamını kaybeder. O artık sadece büyüklüklere, niceliklere, şekillere ve sayılara uygulanmaz; hatta gitgide nicelikler alanından saf nitelikler alanına taşınır. Çünkü nitelikler de birbirleriyle aynı bağıntı içindedirler ve birbirlerine aynı formda bağlanırlar; öyle ki, onlar da birbirlerini sağlam ve kesin bir *düzene* göre izlerler. Ve böylece nitelikler alanında da, bu alana düzenini veren genel yasaları saptamak mümkündür. Yine böylece "kalkül" kavramı, tıpkı "bilim" kavramı gibi, en uzak yerlere taşınmış olur. "Kalkül", bir çokluğu temel bazı bağıntılara geri götürmek, indirgemek ve aynı çokluğu tamamen bu bağıntılara göre belirlemek üzere, her yerde kullanılmaya başlar. Condillac, "La langue calculs" ("Kalkül Dili") adlı kitabında, bu yeni bilim kavramını, "matematiksel bilim" kavramını, tam bir kesinlikle tanımlar ve bunun karakteristik bir provasını kendi psikolojisinde yapar. "Matematiksel bilim" modeli, böylece Condillac tarafından önemli ve verimli bir tekil alana, psişik alana uygulanmış olur. Condillac kendi psikolojisinde, *Kartezyen* "ruh" kavramından hareket eder ve Descartes gibi o da, "ruh"un madde-dışılığına ve sözcüğün özgül anlamıyla "spritüellik"ine dayanır. Onun için de "ruh"u *doğrudan doğruya* matematikselleştirmenin mümkün olmadığına şüphe yoktur. Çünkü nicelik/büyüklük kavramları, doğrudan doğruya, ancak *objenin* parçalardan oluştuğu ve yine bu parçaların birleştirilmesiyle kurulabildiği alanlarda kullanılabilir. Onlar ancak yer kaplama aracılığıyla tanımlanan cisimsel töz alanında kullanılabilirler; düşünen, "bölünmez" töz alanında değil. Fakat madde ve ruh arasındaki bu temel karşıtlık, bu aşılamaz *tözsel* farklılık, yine de analitik bilme biçiminin saf *işlevine* hiç de aşılmaz sınırlar getirmez. Bu işlev, mevcut tüm Kartezyen ayırımları aşar; çünkü analiz, kendi formunun ve formel uygulanımının saflığı içinde hiç de belirli içeriksel öntasarımlara, Descartes'ın yaptığı türden ayırımlara bağımlı değildir. Psişik olan her ne kadar maddi olan gibi parçalara *ayrılamıyorsa* da, en azından onu *düşüncede* kurucu yön ve elemanlarına ayırmak mümkündür. Eğer "ruh"u ortak bir nüve ve kökten, "genellikle psişik olan"ı da kapsayan bir temel fenomenden çıkan sürekli bir *oluşum* olarak

gösterebilirsek, onun görünüşteki çok-konumluluğu aşılabilir. Condillac bu konudaki kanıtı, ünlü heykel benzetmesiyle sunar. "Ruh" dediğimiz şey, en nihayet, tekil duyumların bedene (mermer heykele) tek tek işlendiği ve heykelin gitgide "canlı" hale geldiği, duyum içeriğiyle sürekli zenginleştiği donanıp bezendiği şey olarak, bedenin bir yönüdür. Burada kanıtlanması gereken, bedeni etkileyen bu duyumların, bu "izlenim"lerin ("impressions") durmadan akıp giden, değişken dizisinin bir düzenine ve aynı şekilde bunların ortaya çıktığı zamanın bir düzenine nasıl ulaşılacağıdır. Bu, psişik varoluşun bütünlüğünü kurmak, bu varoluşu tüm doluluğuyla (içeriğiyle) ve tüm karmaşıklığıyla gözler önüne sermek için gereklidir. Psişik varoluşu bu şekilde *kurmak* başarılabilirse, o aynı şekilde elemanlarına da *indirgenebilir*. Çünkü böylece şu görülmüş olacaktır ki, bizim psişik gerçeklik olarak adlandırdığımız ve öylesine içimizde yaşadığımız herşey, aslında sadece belli bir temel niteliğin tekrarı ve yeniden belirlemesinden başka bir şey değildir. Öyle ki, bu temel nitelik, en basit bir duyumda bile zaten içerilmiştir. Duyum, madde ve ruh dünyası, yani ölü madde olarak mermer heykel ile canlı ve ruhsal nelik arasındaki sınır çizgisini oluşturur. Fakat bu sınır bir kez aşıldı mı, ruhsallık *içinde* artık hiçbir *apprectur*'a (bağlantı kurucu, taşıyıcı eleman) ve hiçbir başlangıç olgusuna gereksinim yoktur. En önemlisi de ruhsal varoluşu, yepyeni, maddeden kopuk bir şey olarak göstermeye de artık gereksinim kalmamıştır. Bizim ruhsal varoluşta yeni olarak görmeye alıştırıldığımız ve *ruhun* duyusal yaşamı karşısına *tinin* "yüksek" güçleri olarak koymaya çalıştığımız herşey, aslında sadece "duyum" denilen temel elemanın dönüşümlerinden ibarettir. Ve tüm sanatsal yaratmalar,sanata bahşedilen "yükseklik", *niceliksel* olarak bakıldığında, "duyum" denilen bu temel elemana hiçbir yeni şey katmazlar, ona hiçbir önemli şey eklemezler. "İnsan tini" denilen şey aslında hiçbir şey yaratmaz, hiçbir şey bulmaz; o sadece tekrarlar ve bir araya getirir. Fakat tam da bu tekrar içinde, aynı insan tini veya aynı insan aklı, kendini tam anlamıyla tükenmez bir güç olarak da gösterir; o algılanabilir evreni, onun tüm sınırlarını aşarak genişletir, uzam ve zamanın sınırsızlığı içinde ilerler. Ve aynı insan tini/aklı, aynı zamanda kendi içinde de sürekli yeni oluşumlar meydana getirmekle durmaksızın meşguldür. Fakat tüm bunların içinde o, en nihayet yine de kendisiyle ve "basit ideler"iyle bir edimselliğe sahiptir. Bu "basit ideler", aklın/tinin hem "dış" hem de "iç" dünyasının tüm yapısının dayandığı sağlam zemini oluştururlar. İnsan aklı/tini, bu zemini asla terkedemez ve bu zeminden uzaklaşamaz.

Condillac'ın burada üstlendiği görev, tüm psişik gerçekliği bir dönüşüm, basit duyumların bir *metamorfozu* olarak göstermeye yöneliktir. Bu görev daha sonra *Helvetius*'un "De l'esprit" ("Ruh Üzerine") adlı eserinde üstlenilir ve daha ileriye götürülür. Zayıf ve pek az özgün olan bu eserin Onsekizinci yüzyıl felsefe yazınında yaratmış olduğu etki, ancak, çağın bu eserde kendi düşünme biçimi için bir temel yolu pek belirgin bir şekilde ve tabii pek parodik bir taşkınlık içinde görmüş olmasıyla açıklanabilir. Helvetius, bilinci sadece bir maske, bir elbise olarak ele alır; onun özgül, canlı içeriğini yadsır, onu düzleştirir, *tesviye eder*. Ona göre analitik düşünme, ruhun içeriğine ait sayılan bilinç denen maskeyi, bu içerikten çekip koparmıştır; onun foyasını meydana çıkarmış ve onu bu sırada yeniden keşfetmiştir. Şimdi artık yapılması gereken, psişik gerçekliği, görünüşteki çok çeşitliliğine ve iç farklılıklarına bakarak değil, tüm çıplaklığıyla ele almaktır. Böylece psişik oluşumların sözde farklılığı yanında, *değerler* alanına yükletilen sözde farklılık da kaybolacaktır. Değerlere, ahlaksallığa bahşedilen bu "yüksek" yerin aldatıcı bir şey, bir yanılsama olduğu gösterilebilecektir. Artık ruhta "aşağı" ve "yukarı", "yüksek" ve "alçak" hiç-

bir yön kalmamıştır. Herşey eşit düzeyde, eşit değerdedir ve eşit geçerliğe sahiptir. Helvetius, incelemesini özellikle *etik* alanı içinde devam ettirir. Onun esas niyeti, etikte üzerinde uzlaşılmış olan tüm yapay ayırımları ve bu ayırımları haklı kılmayı deneyen tüm çabaları bertaraf etmeye yöneliktir. Geleneksel etiğin özel bir "moral" duygudan sözettiği, insanda kökensel bir "sempati" ve "başkalarını gözetme" duygusunun, bir "altruist" duygu keyfettiğine, bu "moral" duygunun duyusal/egoist eğilimlere karşıt olduğuna ve bu eğilimlere egemen olup onları bastırdığına inandığı yerde; Helvetius insan duygularının ve insanın "ahlaksal" eylemlerinin çok basit bir gerçekliğe dayandığını, bu basit gerçeklik için bu gibi "hipotez"lerin ne kadar az değer taşıdığını göstermeye çalışır. Bu basit gerçekliğe takıntısız ve önyargısız yönelen bir kişi, burada varsayılan bu dualizmde, "moral" duygu ve egoist eğilimler ayırımında hiçbir şeyin bulunmadığını keşfeder. Bu kişi her yerde, sadece, sürekli aynı kalan ve hep tek biçimli olan ve tek biçimli etkiye sahip *güdüleri* bulacaktır. O, alçakgönüllülük, özveri, asalet, onur, v.d. olarak kendilerine değer atfedilen herşeyin, "alttaki" eğilim, iştiha ve tutkuların; insanın psişik doğasının elemanları olan güdülerin süslenmiş, cilalanmış biçimleri, dolayısıyla sadece birer ad (nomina) olduklarını, nesnelliklerinin bulunmadığını görür. Herşeyin eşitlendiği bu düzlemin üzerinde yer alan hiçbir ahlaksal düzlem yoktur. Çünkü insanın akıl ve irade ile kendine koyduğunu sandığı "yüksek" idealler, semâvî değerler ve duyularüstü amaçlar, evet tüm bunlar, insan ruhunda hırs, egoizm ve gurura tutkludurlar, bunlara geçirilmiş kılıflardan ibarettirler. Aslında yapılan, ahlakçıların savundukları gibi bu temel tutkuların "moralité" adına bastırılması değil, tam tersine sadece onların yüceltilmesi ve üstlerine elbise giydirilmesidir. Toplumun yaptığı, eğer aynı toplum kendini doğru anlamak istiyorsa, sadece budur. Toplum bireylerden sadece bu elbiseleri giymesini bekler ve talep edebileceği şey ancak budur. Helvetius için temel etik değerler arasında o kadar az ayırım vardır ki. Yine ona göre en radikal ve karşıt kuramsal formlar arasında bile, kendini haklı gösterme güdüsü açısından bir ayırım yoktur. Herşey aslında duyumların biricik, ayırımsız kitlesi içinde hep birlikte akış halindedir. Yargılar ve bilgiler, hayalgücü ve bellek, anlama yetisi ve akıl olarak adlandırdığımız şeyler, hiç de ruhun özel, özgün ve kökü kendinde olan güçleri değildirler. Burada da aynı şey, temel güdülere elbise giydirme denilen şey vuku bulmaktadır. Burada da duyusal algının üstüne yükselebileceğimize ve bunların kolayca dönüşebileceklerine inanılır ve böylece onlara bir başka kılıf geçirilmiş, sahte bir özerklik bahşedilmiş olur. Bu kılıfı kaldıracak olan bir eleştiriye; her tür kuramsal/bilgisel çaba da, aynı şekilde, elbise giymiş haklı çıkma ve üstün gelme tutkusunun ürünü olarak görünecektir. Tüm düşünsel işlemler, aslında *yargı*ya indirgenebilir. Yargı denilen şey de, tekil benzerlik ve farklılıklar, yani "convenance" ve "disconvenance" içinde herhangi bir şeyin kavranılmasından başka bir şey değildir. Fakat tam da bu benzerlik ve farklılık bilgisi, bir duyusal niteliğin algısından hareketle, algının bu duyusal niteliklere benzerliğinin, hatta özdeşliğinin "farkında olma"yı şart koşar. Helvetius şöyle devam eder: "Birine *toise* (altı ayak) diğerine *pied* (bir ayak) dediğim iki ölçüden birinin üzerimde diğerinden farklı bir izlenim yarattığını, *kırmızı* dediğim rengin *sarı* dediğim renge kıyasla gözlerime farklı bir etki yaptığını değerlendiriyor veya hissediyorum; ve bu tür durumlarda değerlendirme denilen şeyin hissetmekten başka bir şey olmadığı sonucuna varıyorum."[8] Görüldüğü gibi burada, etik değerler alanı, tıpkı bilginin mantıksal/basamaklı yapısı için yapıldığı gibi, köktenci bir indirgemeye tâbi tutulmuştur. Bilgi de ahlak da, aynı zemin üzerinde eşitlenirler. Çünkü sarsılmaz ve sağlam bir temelin sadece bu zeminde bulunabileceğine inanılmıştır. Ne var ki, sık sık yapıldığı gibi, Helvetius'un burada temsil ettiği görüşün Aydınlanma fel-

sefesinin *içeriği* bakımından veya hiç olmazsa Fransız ansiklopedizminin düşünce biçimi için tipik olduğu söylenirse; bu yanıltıcı olur. Özellikle ansiklopedistler çevresinde Helvetius'un eseri sert ve keskin bir eleştiriye uğramıştır ve Fransız felsefe yazınının en önemli adları, örneğin Turgot ve Diderot gibileri, bu eleştiriciler arasında yer almışlardır. Fakat şurası da inkar edilemez ki, Condillac'ta olduğu gibi Helvetius'ta da, tüm Onsekizinci yüzyıl için karakteristik ve belirleyici olan bir *metodik* etkilidir.

Aydınlanma felsefesinin içkin sınırları da, pozitif etkisi de, zaferi de, düşüşü de, işte bu düşünme biçiminde ve bu metodikte yatar. Aydınlanma felsefesinin kendine koyduğu tüm görevler, onun bilgi öğretisinde, doğa felsefesinde, psikolojisinde, devlet ve toplum öğretisinde, din felsefesinde, estetiğinde, hep bu düşünme biçimi ve metodik içinde yerine getirilmeye çalışılır. Kitabın Aydınlanma felsefesinin bilgi öğretisine, doğa felsefesine, psikolojisine, devlet ve toplum öğretisine, din felsefesine ve estetiğine ayrılmış olan her bir bölümü, bu görevlerin bu düşünme biçimi ve metodik içinde nasıl yerine getirilmeye çalışıldığını göstermeye ve değerlendirmeye çalışacaktır.

ALINTILAR

1. *d'Alembert,* Eléments de Philosophie I; Mélanges de Littérature d'Historie et de Philosophie, Amsterdam 1758, IV, 1.
2. *Voltaire,* Traité de Métaphysique, V. Bölüm
3. Karş.: *Ducros,* Les Encyclopédistes, Paris 1900, s. 138
4. *Fontenelle,* Oeuvres, I. cilt, s. 34
5. Bütünü için bkz.: *Condillac*'ın "Traité des sensations" ve "Extrait raisonne" adlı kitapları. "Extrait raisonne", ancak, Condillac'ın 1921'de basılabilen "Tüm Eserleri" arasında yer alabilmiştir; yayınlayan: Georges Lyon, Paris 1921. Buradaki alıntı için bkz: s. 32
6. *Condillac,* Traité des systémes, Bölüm XV
7. *d'Alembert,* Eléments de Science, "Ansiklopedi" içinde. Karş.: Eléments de Philosophie IV; Mélanges de Littérature, d'Historie et de Philosophie IV, s. 35 ve devamı.
8. *Helvetius,* De l'Esprit, Paris 1759, s.8

Sayan, Erdinç (1994). "Marksist Felsefe Kuruyup Gidiyor Mu?" Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 103-105.

MARKSİST FELSEFE KURUYUP GİDİYOR MU?*

Erdinç Sayan

Mihail Gorbaçov'un 1985 Martında Sovyetler Birliği Komünist Partisi Genel Sekreterliğine getirilerek ülkenin liderliğini eline almasıyla başlayan ve 1991 yılının sonunda Sovyetler Birliğinin lağvolmasıyla zirveye ulaşan olaylar dünyanın politik çehresini büyük ölçüde—ve insanların çoğunluğunun inancına göre olumlu yönde—değiştirdi. Politik ve ekonomik yapısını az ya da çok ölçüde Marksist-Leninist öğretiler doğrultusunda biçimlendirmiş ülkelerde son zamanlarda tanık olduğumuz köklü ekonomik ve ideolojik değişimlerin bir felsefe ekolü olarak Marksizm üzerinde de büyük yankıları olması kaçınılmazdı. Aşağıdaki tablo bu değişimlere günümüz felsefecilerinin anlamlı bir tepkisini sergiliyor.

The Philosopher's Index (bundan sonra kısaca "*Index*" denecek) yılda dört sayı olarak basılan ve her sayısında o sayının basımına yakın zamanda çıkmış, felsefenin her konusuyla ilgili önemli yayınları kaydeden bir felsefe literatür kataloğudur. Dünyanın her yanındaki felsefecilerin başvurdukları en geniş kapsamlı refarans kaynağıdır. Halen 40'tan fazla ülkenin çeşitli dillerde yayınlanmış akademik ağırlığı olan felsefi makale ve kitaplarını kayda geçirmekte. Aşağıdaki tabloda *Index*'in 1981 ile 1992 arasındaki yıllık ciltlerinde kayıtlı, Marksist felsefenin kurucuları hakkında yayınlanmış makale ve kitapların adetlerini görüyoruz. Bu yayınlara Marksist felsefe yanlısı, karşıt görüşlü veya tarafsız olmak üzere her türlü yayın dahildir. Tabloda ayrıca Marx'a felsefi ilham kaynağı olmuş olan Hegel'le ilgili yayınların sayıları da görülüyor. Aslında ne Marksist felsefeyle ne de dünyadaki politik gelişmelerle fazla bağlantısı olmayan iki ünlü filozof Spinoza ve Leibniz ile ilgili benzer verilerde karşılaştırma sağlamak amacıyla tabloya alınmıştır. *Index*'te kayıtlanmış tüm felsefe literatürünün yıllık hacim verileri "Felsefe" sütununda, ele aldığımız filozoflar üzerine olan yayınların tüm felsefe literatürü içindeki yüzde payları da ilgili sütunlarda yer alıyor[1].

---

* Bu yazının bir versiyonu *Studies in East European Thought* dergisinde yayımlanmak üzere kabul edilmiş ve dergi, yazının, türkçesinin yayımlanmasına izin vermiştir.

	FELSEFE	Marx		Engels		Lenin		Hegel		Spinoza		Leibniz	
	Adet	Adet	"Felsefe" içindeki %	Adet	"Felsefe" içindeki %	Adet	"Felsefe" içindeki %	Adet	"Felsefe" içindeki %	Adet	"Felsefe" içindeki %	Adet	"Felsefe" içindeki %
1981 (15. cilt):	6.508	296	**4,55**	20	**0,31**	40	**0,61**	130	**2,00**	47	**0,72**	38	**0,58**
1982 (16. cilt):	6.712	339	**5,05**	23	**0,34**	27	**0,40**	198	**2,95**	29	**0,43**	50	**0,74**
1983 (17. cilt):	6.088	293	**4,81**	16	**0,26**	31	**0,51**	143	**2,35**	23	**0,38**	42	**0,69**
1984 (18. cilt):	6.607	336	**5,09**	19	**0,29**	25	**0,38**	132	**2,00**	21	**0,32**	28	**0,42**
1985 (19. cilt):	6.089	391	**6,42**	16	**0,26**	44	**0,72**	164	**2,69**	32	**0,53**	50	**0,82**
1986 (20. cilt):	7.656	376	**4,91**	20	**0,26**	18	**0,24**	194	**2,53**	50	**0,65**	42	**0,55**
1987 (21. cilt):	7.887	330	**4,18**	20	**0,25**	17	**0,22**	177	**2,24**	40	**0,51**	41	**0,52**
1988 (22. cilt):	7.399	259	**3,50**	8	**0,11**	22	**0,30**	136	**1,84**	65	**0,88**	46	**0,62**
1989 (23. cilt):	7.984	239	**2,99**	11	**0,14**	12	**0,15**	145	**1,82**	45	**0,56**	38	**0,48**
1990 (24. cilt):	6.997	182	**2,60**	6	**0,09**	12	**0,17**	146	**2,09**	49	**0,70**	35	**0,50**
1991 (25. cilt):	7.841	198	**2,53**	9	**0,11**	11	**0,14**	122	**1,56**	31	**0,40**	52	**0,66**
1992 (26. cilt):	5.570	101	**1,81**	3	**0,05**	6	**0,11**	94	**1,69**	24	**0,43**	27	**0,48**

Tabloya baktığımızda, Marksizmin kurucularını konu alan felsefi yayın üretiminin Gorbaçov'un iktidara gelişinden sonra inişe geçtiğini ve 1992 yılında da 1981'den bu yana en düşük değerlerini aldığını anlıyoruz.[2] Felsefeciler arasında son yıllarda başgösteren Marksizme karşı bu ilgi azalması beklenebileceği üzere Hegel'e olan ilgiyi de azaltmıştır, fakat Hegel üzerine olan yayın faaliyetinde hissedilir bir düşmenin Marx, Engels ve Lenin'e göre daha geç ortaya çıktığını ve onlara göre daha ılımlı olduğunu görüyoruz. Hegel'in bu gidişattan daha az etkilenmesinin sebebi, Hegel felsefesinin Marksist felsefenin ötesine ulaşan boyutları olması ve Marksizmle ilgilenenler dışındaki bir felsefeci kitlesine de hitap edebilmesi olsa gerek. Tablodan şunu da anlıyoruz ki, felsefe "piyasasında" en az değer kaybeden filozof Hegel olurken, en fazla gözde düşenler Engels ve Lenin olmuştur. Diğer taraftan, "kontrol grubunu" oluşturan Spinoza ve Leibniz'e olan ilgide herhangi benzer bir düşüş göze çarpmıyor. Marksist felsefenin büyük isimlerine olan rağbet azalışındaki zamanlama, bu azalışın Gorbaçov ve onun *glasnost ve perestroika* politikalarıyla—ki bu reform girişimleri 1986 sonuyla 1987'de hız kazanmıştı— ve bunları izleyen gelişmelerle yakından ilgili olduğu konusunda fazla şüphe bırakmıyor.[3]

Marx insanlığın kaçınılmaz olarak komünizm aşamasına ulaşırken devlet kurumunun "kuruyup giderek" ortadan kalkacağını ileri sürmüştü. Devletin ne olacağını kestirmek zor ama, görünen odur ki kuruyup gitmekte olan kendi adıyla anılan felsefe ekolüdür. Günümüz felsefecisinin Marksizme bu giderek artan yabancılaşmasının diyalektik kanunlarıyla öndeyilebilecek bir gelecekte değillenmesi hem felsefecinin üretim ilişkileriyle, hem de ilericilikle çelişkili bir beklenti olur gibi görünüyor...

NOTLAR

1. Tabloda Marx sütunundaki her "Adet" rakamı *Index*'in o yıla ait cildindeki ilgili konu başlıkları, yani "Marx," "Marxism" ve "Marxist(s)" konu başlıkları altında listelenmiş birbirinden farklı yayınların toplam sayısını vermektedir. Aynı şekilde, Engels'e ait benzer rakamlar (Engels'le ilgili mevcut tek konu başlığı olan) "Engels" konu başlığı altındaki yayınların sayısını; Lenin'inkiler "Lenin," "Leninism" ve "Leninist(s)" konu başlıkları altındaki birbirinden farklı yayınların toplam sayısını; Hegel'inkiler "Hegel" ve "Hegelianism" (Hegelcilik) konu başlıkları altındaki birbirinden farklı yayınların toplam sayısını; Spinoza'nınkiler "Spinoza" konu başlığı altındaki yayınların sayısını; ve Leibniz'inkiler de "Leibniz" konu başlığı altındaki yayınların sayısını gösteriyor. Tablodaki rakamlara *Index*'in "Book Review Index" bölümündeki kitap eleştirileri dahil değildir.

2. *Index* yayın hayatına 1967 cildiyle başlamıştır. Tabloda yer almayan 1981 öncesi yıllık ciltlerinin çoğunluğunda, Marx üzerine olan yayınların bütün yayınlar içindeki yüzde payının 3,00 ile 4,50 arasında değiştiğini görürüz. Yani Marx üzerine olan yayın faaliyeti aslında 1986 yılına gelinceye kadar genel olarak bir artış seyri izlemekteydi. Ele aldığımız diğer filozoflar için ise aynı dönemde belirgin bir artış ya da azalış eğilimi yoktur.

3. Söz konusu literatür hacim ve yüzde azalmalarıyla Gorbaçov'un iktidara gelmesi ve ünlü reform hareketlerini başlatması gibi politik gelişmeler arasındaki zamansal bağlantı şu göz önüne alındığında daha da açıkça görülür. Bir felsefe yazarının yayına hazır halde bir metin sunmasıyla o yayının *Index*'te kaydının çıkması arasında bir zaman geçer. Bu zaman farkı birkaç aydan birkaç yıla kadar değişebilirse de ortalama olarak muhtemelen 1-1,5 yıldır.

İyi, Sevgi (1994). "Platon'da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından "İdealar"."
Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 106-111.

PLATON'DA BİLGİ-NESNE İLİŞKİSİ BAKIMINDAN "İDEALAR"

Sevgi İyi

Yaşadığı çağda olduğu kadar kendinden sonraki felsefe soruşturmalarına hazırladığı geniş çerçeve ve yolaçtığı çeşitli tartışmalarla hemen her dönemde etkisini göstermiş; günümüzde ise bazı bakımlardan hala önemini koruyan İlkçağ filozoflarından birisi Platon'dur. Çok sayıda yapıtı elimize ulaşmış olduğu için bugün onun düşüncelerini tanıma ve hangi felsefe sorularını ne şekilde sorguladığını görebilme olanağımız var. Platon, çok sayıda yazılı ürün ortaya koymasının yanısıra, soruşturduğu felsefe sorularında derinleşme yoluyla geliştirmiş olduğu düşüncelerinin evrenselliğiyle çağını aşarak yüzyıllar boyu geniş etkiler yaratmış bir filozofdur.

Ancak, bu noktada şöyle bir soru dile getirilebilir: Acaba, Platon'un düşüncelerinin, kendi çağının ötesine uzanarak günümüze gelmesinde ve felsefecilerin bu düşünceler üzerinde önemle durmasında neyin etkisi olmuş olabilir? Yani, bir filozof olarak Platon'u çağında olduğu kadar bugün de önemli kılan ve onun, toplum, devlet, hukuk felsefelerinin sorunlarını da içine alacak ölçüde geniş bir araştırma alanına girmesine olanak sağlayan özellik nedir?

Sokrates'in öğrencisi olarak Sokrates sonrası filozoflar arasında yer almasının yanında Platon, kendinden önce tartışılmış bazı soruları ele alış biçiminden ve bunlara yeni bir araştırma çizgisi oluşturması bakımından İlkçağ felsefesinde bir dönüm noktasıdır. Platon denince akla gelen ilk şey kuşkusuz onun "idealar"ı ya da "idealar öğretisi" adıyla anılan görüşüdür. Ne var ki Platon adıyla birlikte hemen akla gelen "idealar"ı ya da "idealar öğretisi" adıyla anılan görüşünü açıklamak aynı ölçüde kolay değildir. Nitekim Platon'da "idealar", farklı anlamlara açık ve üzerine çeşitli yorumların yapılagelmiş olduğu bir konudur. Bu yorumlardan ilki ve en önemlilerinden biri bilindiği gibi Aristoteles'inkidir. Bir filozofun görüşüne ilişkin farklı yorumlar elbette yapılabilir. Yorumlar, o filozofun söylediğine dayanılarak, yapılmalıdır da. Ne var ki, Platon'un "idealar"ına ilişkin kimi yorumlarda bu nokta bakımından bazı sorulara açık yönlerin yer aldığı görülür.

Platon'un "idealar öğretisi" adı verilen görüşü ve düşünceleri Ortaçağdan günümüze uzanan dönemde varlıkbilimsel açıdan da yorumlanmış ve bu çizgide yer alan bir tartışmanın konusu olmuştur. Oysa "idealar"ı varlık bilimsel çerçevede ele almak ve onları bu açıdan görerek değerlendirmek, Platon'un düşüncelerinin bütünlüğünde "idealar"ın neyle ilgili olduğu ve felsefede nasıl bir sorunun çözümü olarak düşünül-

düğünü gözden kaçırma tehlikesini taşır. Öyleyse şöyle bir soruyu ortaya atmak ve bu doğrultuda "idealar" üzerinde durmak, böyle bir tehlikeden uzak kalmayı sağlarken aynı zamanda Platon'un "idealar öğretisi"nin temeliyle ilgili bazı ipuçlarını elde ederek "idealar"ın felsefedeki yerine ilişkin doğru bir saptama yapmanın olanağını verebilir. Acaba Platon'u, yaşamının farklı dönemlerinde değişik birkaç açıdan ele alarak üzerinde durduğu "idealar"dan söz etmeye götüren neden(ler) ne olabilir? Yani Platon, görüşlerinin neredeyse bütününü temsil eden "idealar" düşüncesini, felsefenin hangi alanının sınırlarına giren ne gibi sorulara yanıt verme çabası içerisinde bir çözüm olarak geliştirmiştir?

Bu yazıda, böyle bir soru merkeze alınıp, Platon'un görüşlerinin bütününde önemli yer tutan "idealar"ın kökeninde yatan neden(ler)in ne(ler) olabileceği soruşturmasına gidilerek, Platon'da "idealar" düşüncesinin gelişmesine temel oluşturan felsefe sorusunun özelliğinin gösterilmesi ve bu sorunun ilgili olduğu alanın belirlenmesi amaçlanmaktadır.

Herşeyden önce Platon, Sokrates öncesinde bazı filozofların çok farklı bir açıdan bakarak sınırlı bir alanda ele aldıkları ve kendi çerçevelerinin izin verdiği ölçüde derinleşerek üzerinde durdukları belirli bir felsefe sorusuyla dolaylı da olsa yakından ilgilenmiştir. Bu soru, ortaya ilk atıldığında varlıkbilimsel bir zeminde kalan ve bugün "doğa felsefesi"nin kapsamına alınan bir soru olmakla birlikte, felsefenin ana alanlarından bilgibilimle ilişkisi gözden kaçırılmaması gereken bir sorudur. Günümüze ulaşan sınırlı sayıda birkaç söze dayanılarak bilinebildiği kadarıyla *Millet Okulu*'nda *"arkhe"* sorusu yani daima bir çokluk içinde bulunarak değişmekte olan şeylerin, bir temel, bir ana unsur olabilecek şeyde (varlık) kavranması ve duyumlanan lardaki değişmenin *"arkhe"* sayılan bir şeye bağlanarak açıklanması çabasıyla karşılaşılır. Aynı zamanda, felsefe soruşturmalarının ilki, başlangıcı diye kabul edilen bu küçük çaptaki felsefî sorgulamaya yine aynı dönemin iki önemli filozofu, azımsanamaz ölçüde geniş bir yol açmıştır. Bununla birlikte felsefe yine de varlık üzerine ortaya atılmış bu sorunun çevresinde kalan bir etkinlik olmaya devam etmiştir. Ama felsefeye, doğup büyüdüğü ortamda çeşitlenme olanağını ilk olarak bu iki filozof hazırlamıştır. Bu çeşitlenmeyi sağlayan şey, Herakleitos ile Parmenides'in birbirine taban tabana zıt gibi duran varlık görüşlerinde, iki görüş yanyana düşünüldüğünde daha açık bir şekilde kendini gösteren bir noktadan kaynaklanır.

Platon, kendi döneminden yaklaşık bir yüzyıl önce ortaya konmuş bu iki görüşte dikkati çeken bu noktayı görerek saptadığı bir sorunu ele almış ve yıllar boyu bunun üzerine eğilerek yaptığı çalışmalarıyla felsefede yeni araştırma ufuklarının açılmasına ortam hazırlamıştır. Herakleitos ile Parmenides'te, varlık üzerine bir soruyu ele almanın sonucunda aykırı iki görüş olarak ortaya çıkan düşüncelerin aslında bilgisel nitelikli bir soruna bağlı olan yönünü görmek Platon'a felsefede çok önemli bir yer sağlamasının yanısıra onu, içinden çıkılması son derece güç bir sorunla karşı karşıya getirmiştir.

Ancak, Platon'un böyle bir noktayı görmesine ve buna bağlı olarak araştırmasının yönünü belirlemesine kendi dönemindeki felsefe ortamından gelen katkı gözardı edilmemelidir. Onun yaşadığı dönemde bir yandan "arkhe" sorusuyla başlamış olan felsefe araştırmalarının varlık ve doğa üzerine soru soran yönü özellikle atomculuğa ulaştığı noktada artık geri plana itilmiştir. Öte yandan, varlık ve doğa üzerine soru sormayı pek anlamlı saymayan, buna karşılık insanı, yaşamı ve toplumu merkeze

alan; bilgi sorusuna ise yalnızca, merkezdeki bu konularla ilgili olduğu kadarıyla eğilmeyi gerekli gören Sofistlerin getirdiği felsefe anlayışı önem taşımaktadır.

Başlıca bu noktaların altı çizilebilecek böyle bir ortamı gözönünde bulundurmanın yanında çok önemli bir noktayı asla unutmamak gerekir. Platon, bilindiği gibi, Sofistlerin, varolanların bilinebilmesi konusundaki kuşkucu tavrına ve bilgide "bilinemezlik" ile "görelilik" anlayışına karşı çıkan Sokrates'in öğrencisidir. Bunlar, Platon'un, birbirinden farklı yönlerde gelişen birkaç çeşit düşüncenin felsefeye bir canlılık kazandırdığı bu ortamda yetişmesini sağlayan koşullardır. Örneğin, felsefeye yeni bir nesne alanı sağlayan Sofistlerin, insanın varolanı bilebilmesinin olanağı sorusunu ele alarak -soruya verdikleri köktenci yanıt gözönüne alınmazsa- bilgi üzerine ilk kez doğrudan eğilmiş olmaları, bu açıdan önemlidir. Ancak, onların bu tutumu, bir bakıma bilgi görüşlerine bağlı olarak, kendi içinde tıkanıklık yaratıp, felsefenin daha çok çeşitlenmesi anlamında pek fazla yarar getirmeden, düşüncelerine kaynaklık eden ana sorundan uzaklaşmalarıyla bazı sapmalara yol açmıştır. Bilgi üzerine daha geniş çapta soruşturmaların geliştirilmesinde pek elverişli olmayan bu durum Sokrates'e ve Platon'a malzeme sağlamış noktalardan biridir. İşte Platon'un böyle bir dönüm noktasında bulunmuş olduğu gözününe alınırsa, onun felsefe soruşturmalarına kaynaklık eden ortamın özellikleri daha açık görülür.

Sokrates'in etkisine de bağlı olarak Platon, "doğa felsefesi" yapmaktan uzaklaşıp Herakleitos'un "oluş"una ilişkin güvenilir bilgiye ulaşmanın olamayacağını düşünmekle birlikte, Sofistlerin bilgide bilinemezliği ya da göreliliği savunan tutumlarını da asla benimsememiştir. Nitekim varlığa ilişkin bir tartışma içinde görünen Parmenides'in yalnız akıl yoluyla doğruya (hakikate) ulaşılabileceğini ortaya koyan düşüncesinde kendini gösteren bilgisel soru-yani bir bilme türünün nesnesinin ne olabileceği—, Platon'u neredeyse tüm yaşamı boyunca uğraştırmıştır. Bu, Platon'un felsefe tarihindeki yerinin saptanması açısından önemli noktalardan biridir. Platon, ortaya çıkış biçimi olarak varlığa ilişkin tartışmalarda gelişen böyle bir soruyu gören ve bunun bilgi konusuyla ilgili bir soruna dönüşmesine yol açan ilk filozoftur. Böylelikle Platon, felsefenin ana alanlarından bilgibilimin konusuna giren bu soruya verdiği yanıttan çok, bilgi sorunsalına eğilmesi ve buna ilişkin önemli bir soruşturmayı gerçekleştirmesi bakımından dikkate değerdir. "İdealar"a ilişkin düşüncelerini ortaya koymasında böyle bir çerçevenin bulunduğunu gözönüne almak, hem "idealar"ın neye ilişkin olduğunu anlamada hem Platon'un görüşlerinin bütünündeki yerini görmede yardımcı olur. Öyleyse, "idea" kavramını bu bağlantıda da görerek, onun ortaya çıkışına yol açan bilgisel noktayı gözden kaçırmadan anlamaya çalışmak, Platon'u uzun yıllar uğraştıran sorunu daha iyi tanımayı olanaklı kılacaktır.

Platon, bilgide görelilik ve bilinemezlik düşüncesini ortaya atan Sofistlere karşı, "bilgi" (*episteme*) arayışını sürdürmüş ve "bilgi"ye ulaşmayı amaçlamıştır. Gerçi böyle bir amaca yönelik arama ilkin, —kuşkusuz daha çok Sokrates'e bağlı olarak— erdemli ve "bilgece" bir yaşam için "herkesin kendinde ulaşabileceği doğru bir bilgi"yi bulmaya yöneliktir. Ancak, Platon, "bilgi"yi yalnızca bu alanda araştırmakla kalmayıp, başka alanlarda da soruşturmuştur. Böylece, bilgide bilinemezlik ve görelilik anlayışı, Platon'un bilgi soruşturmasında genişlettiği alanın yanında geri planda kalmıştır. Çünkü, duyusal şeylerin durmaksızın değişmesi ve algının *(aesthesis)* bilgi olamayacağı düşüncesi, Platon'u "bilim" *(episteme)* anlamında bilginin olanaklı olduğunu savunmaktan alıkoymamış ve buna ulaşma çabasını engellememiştir.

Bilgide bilinemezlik ve görelilik anlayışına karşı bu türden bilginin olanaklılığı-

nı savunan Platon, yıllar boyu çözmeye uğraştığı sorundan doğan güçlüğün içinde doğal olarak sıkıntıya düşmüştür. Olanağından asla kuşku duymadığı bir bilgi türüyle ilgili olarak ortaya atılan "idealar" düşüncesi, Platon'u önemli ölçüde zorlayan bir güçlüğü de beraberinde getirmiştir. Bu açıdan "idealar", bir soruya yanıt olarak verilmiş bir görüşün adı olmaktan çok, uzunuzadıya sorgulanmış bir sorunun adı sayılabilir. Platon'u yıllarca düşündürmüş ve yaşlılık döneminde yazdığı *Parmenides*'te yeniden onlar üzerine eğilip sorgulama gereğini duyurmuş olan nokta, "idealar"ın bu yönüyle ilgili görülebilir.

Bu noktalar gözönüne alındığında "idealar"ın varlıksal yorumlara açık yönü bir yana bırakılabilir ve onlara olumlu gözle bile bakılabilir. Çünkü Platon, "idealar"la ilgili soruşturmalarında, nesnelerin ne şekilde varolduklarını, varolmalarının nelere bağlı olduğunu değil; aradığı bilgi türünün nesnesinin ne olabileceğini anlamaya çalışmıştır. Algı ve doğru sanı "bilgi" olmadığına göre (Theaitetos), Platon'un "bilgi" dediği ve ulaşmak istediği "bilgi"nin özelliği nedir? Özelliğini nesnesinden alan bu "bilgi", duyumlanandan başka tarzda ve oluşun dışında olanın bilgisidir. Bu "bilgi", filozof adayına, filozof olabilme olanağını veren ve nesnesi "idea" olan felsefi bilgidir.

Devlet 505 a'da bilginin en önemli konusunun "iyi kavramı ya da ideası" diye belirttiğine bakılırsa ve "iyi"nin, "ideaların ideası" olduğuna, adaletin ve öteki erdemlerin de üstünlüklerini ondan aldıklarına dikkat edilirse, Platon'un "idea" kavramının öncelikle etikle ilişkisi ve bu çerçevede ondan daha rahat söz ettiği görülür. Yine "idea" kavramının, "ruhu oluş dünyasından varlık dünyasına çeken bilim"in hangisi olduğunun araştırılmasıyla ilgili olması *(Devlet 521 d)*, Platon'un varolanlara bilinme bakımından eğilmesinden ileri gelir. Öte yandan, "ruhu oluş dünyasından varlık dünyasına çeken bilim"in konusunun, filozof adayının yürüdüğü yolun (diyalektik yürüyüşün) sonunda ulaştığı bir bilgilenme düzeyinde -başta "güzel ideası" ve "iyi ideası"nın- görülmesi yine bu açıdan belirtilmesi gereken noktalardan biridir. Ayrıca, *Menon*'da ve *Phaidon* da işlenen, bu noktayla da bağlantılı görünen "anımsama-idea" ilişkisi, Cornford'un da belirttiği gibi (1989: 8 - 9) bir bakıma "idealar"a ilişkin varlıksal bir ağırlık taşımakla birlikte aslında, varolanların ve duyumlanan şeylerin, kendi asılları olarak "idealar"dan pay almakla varolduklarını söylemek için yeterli değildir. Metafiziğin ve genellikle etiğin kavramlarına bağlı olarak "idea"dan söz eden Platon'un bu noktada eğildiği sorun bilgisel niteliktedir. "İdeaların ideası" olarak "iyi"yi açıklamasında da bu niteliği görmek olanaklıdır: "İşte bilginin konusu olan nesneleri hakikate kavuşturan ve bilen kişiye bilme gücünü veren bu gerçeğe iyinin ideası diyeceksin; bunu da, bilginin ve hakikatin ilkesi (aıtia) olduğuna göre, bilgi konusu bir nesne olarak kavrayacaksın" *(Devlet 508 e)*. Ayrıca, Platon'un geometri ve benzeri bilimlerle uğraşanların bilgisine, araştırmalarında bir ilkeye yönelmeyip varsayımlardan yola çıkmaları nedeniyle, inceledikleri nesneleri bir ilkeyle kavrayabilecekken kavramadıkları için çıkarıma dayanan bilgi diyerek bunu, kavramaya dayanan bilgiden ("idea"nın bilgisinden) ayırdetmesi *(Devlet 511 a)*, Platon'da "idea" kavramının bilgisel niteliğini daha açık ortaya koyar.

Ancak, "idea" kavramının, yalnızca "iyi", "adalet" ve öteki erdemlerle ilgili kaymayıp, kapsamının genişlemesi, "idea"nın duyumlananlarla ilişkisi ve bu ilişkinin nasıl kurulabileceği sorununu ortaya çıkarmıştır. Örneğin, sanat üzerine yapılan soruşturmada "sedir ve masa ideası"ndan söz edilmesi *(Devlet 596 b)*, bu açıdan belirtilmesi gereken bir noktadır. Yine, Cornford'un da dediği gibi (1989:16), VII Mektup'ta matematiksel nesnelerin, iyi, doğru, güzel gibi kavramların yanısıra insanın

yaptığı ve doğanın oluşturduğu şeylerin; aynı zamanda canlıların ve ruhun etkinliklerinin "idea"yla ilişkisinin düşünülmüş olduğu görülür (343 a). Burada ve "sedir ile masa"ya ilişkin açıklanan "idea" kavramında, duyumlananlarla ilişkisinde "idea"nın, adlandırmaya ve tanımlamaya ilişkin yönü dikkati çeker.

Bununla birlikte Platon'un "idealar"ın kapsamına ilişkin tam bir belirlemeye varamamış olduğuna dikkat etmek gerekir. *Parmenides*'de, "idealar"ın kapsamının daraltıldığı ve yeniden sorgulama konusu yapıldığı görülür. Yaşlılık döneminde Platon'un "idea" sorununu yeniden ele alması, "idea"nın duyumlananlarla ilişkisinde ortaya çıkan güçlüğün, kendisi tarafından da altının çizilmiş olması bakımından önem taşımaktadır. Sözkonusu güçlüğü Cornford, "idealar kuramı"nın temelinde yatan iki kaynağa bağlamaktadır: Birincisi, Sokrates'in "tanımlama"yla ilgili araştırmalarının etkisi altında Platon'un, duyusal bir nesnenin böyle bir tanımın konusu olamayacağını görmesiyle ilgilidir. (1989:16). İkincisi ise Pythagorasçı sayılar kuramıyla ilgilidir. Cornford, Aristoteles'e dayanarak Platon'un şu noktada "idealar"a varlıksal bir nitelik yüklediğini belirtir: Platon, şeylerle "idealar" arasındaki ilişkiyi, tıpkı Pythagorasçıların şeylerle sayılar arasındaki ilişkiyi anladıkları gibi anlamıştır. (1989:17).

Bütün bunlar gözönüne alındığında, Platon'un soruşturmaları boyunca "idealar"ın kimi durumlarda varlıksal nitelikte görünmesinin, onların varlıkbilimsel açıdan düşünülmüş olmalarından değil, Platon'u "idealar"a götüren sorunun bir ucunun -ama hep bilgisel bir sorun olarak-varlıksal bir alana değiyor olmasından ileri geldiği belirtilebilir. Konunun bu yanı kuşkusuz, Platon'un soruna eğildiği dönemin özelliğiyle yakından ilgilidir.

Özetlersek Platon'da "idealar" sorununa, başlıca şu noktalara dayalı bilgisel bir soruşturmanın genel adıdır diye bakılabilir: Herakleitos'un öğretisinin doğurduğu, "bilim"in *(epistemenin)* olanaksız olduğu sonucu; Parmenides'in, doğrunun yalnızca, "Bir" olan varlığın akılla kavranmasıyla bulunabileceği, duyumlarınsa yanılsama olduğu görüşü; Pythagorasçıların sayılarla şeyler arasında düşündükleri ilişki ve en önemlisi Sokrates'in etiğe giren kavramları tanımlamaya yönelik çalışmalarının yanında "iyi"nin bilinebileceği konusundaki ısrarlı tutumu.

Sonuç olarak, Platon'un ulaşmak istediği bilgi türü, "varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkilerin kurulmasına" yönelik bir çabayla soruşturulmuş kesin bilgidir (Betül Çotuksöken: 29). Platon'u "idealar" düşüncesini ortaya atmaya götüren felsefe sorusun da özelliğini bu noktadan alır ve bilgisel bir nitelik taşır. Platon'un "idealar"ına ilişkin bu nokta gözden kaçırıldıkça, onun felsefe soruşturmalarının günümüz için öneminin anlaşılması güçleşir.

Sevgi İyi

Uludağ Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Düzeltme:

14. Kitabımızda, Sevgi İyi'nin *"Niçin Metafizik Sorunu" başlıklı yazısında, dizgi* sırasında bazı sözcükler atlanmıştır. Eksik basılan cümleleri, atlanan yerleri büyük harflerle vererek, yayımlıyoruz:

S. 92 — Sonuçta yüzyılımızın en azından ilk yarısı, "metafiziğe" KARŞI çıkan bir tavrı genel okur düzeyinde daha da belirgin olarak sergiler.

S. 93 — Çünkü bir görüşün veya düşüncenin "metafizik" sayıldığı durumda "metafizik nedir?" diye sorulunca bu soruya hemen yanıt verilmediğini, yanıt verme denemelerinde de giderek artan bir güçlüğe DÜŞÜLDÜĞÜNÜ GÖRÜRÜZ. ASLINDA BÖYLE BİR GÜÇLÜĞE DÜŞÜLMESİ hiç şaşırtıcı değildir.

KAYNAKÇA

Cornford, F.M., 1989 *Platon'un Bilgi Kuramı*
Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları.

Çotuksöken, Betül., 1981 *Felsefi Söylem Nedir?*
Ara Yayıncılık, İstanbul

Çotuksöken, Betül, *"Platon'da Varolan, Düşünme, Dil İlişkisi: İdealar Kuramı"*
Prof. Dr. Zafer Taşlıkoğlu için hazırlanmakta olan Armağan Kitapta yer alacak yazı.

Guthrie, W.K.C., 1988 *İlkçağ Felsefesi Tarihi*
Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara

Kranz, Walther, 1984 *Antik Felsefe*, Metinler ve Açıklamalar
Türkçesi: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul

Kuçuradi, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*
Şiir-Tiyatro Yayınları Düşün Dizisi: 2, Ankara

Platon *Devlet*
Çev. Hüseyin Demirhan, Hürriyet Yayınları, İstanbul

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*
Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul

Zeller Eduard, *Outlines of the History of Greek Philosophy*,
Meridian Books, New York

Irgat, Ali (1994). "Wilhelm Dilthey'da Tinbilimleri Kavramı." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 112-117.

WİLHELM DİLTHEY'DA TİNBİLİMLERİ KAVRAMI

Ali Irgat

DİLTHEY'in tüm kuramsal çalışmalarının odak noktası, doğabilimleri dışında kalan ve genel anlamda *insanı ve insanın yarattıklarını* konu edinmiş bilimleri, bilgikuramsal ve yöntemsel temellendirmekti.[1] *Tinbilimleri'*ne ilişkin bilgi kuramını DİLTHEY, ortak yanlarının olduğu Kant'ın *'Yalın Aklın Kritiği, 1781'* adlı yapıtına karşıt ve koşut[2] olarak *Historik Aklın Kritiği* diye adlandırmıştır.[3] DİLTHEY'da Historik Akıl, doğa ve yasalarını değil, *"insanın kendisini ve kendi yarattığı toplum ve tarihi kavrama yeteneğidir."* (DİLTHEY, Bd. I, 116)

Antik ve Yeniçağ dönemleri dahil olmak üzere DİLTHEY öncesi bilim kuramlarında amaç, doğabilimlerini temellendirmekti; örneğin bu geleneği sürdren DİLTHEY'ın çağdaşı J.S. MİLL'in 1843 tarihli, 'A System of Logic' adlı empirik bilimkuramını amaçlayan yapıtında doğabilimi olmayan bilimler de konu edilmekte, ancak bunlar, Positivistlerde de gözlenebileceği gibi, Sosyal *Bilimler'e* indirgemekte ve bu bilimlere doğabilimsel ilke ve yöntemleri uygulayarak *bilimsellik* kazandırmak istenmektedir. Böyle bir çabaya kesinlikle karşı çıkan DİLTHEY[4], *insanı ve insanın yarattıklarını* konu edinmiş bilimlerin bilgikuramsal ve yöntemsel temellendirilmelerinin ayrı ve başlı başına güncel bir zorunluluk olduğunu savunur. DİLHEY'a göre bu zorunluluğun nedeni, doğabilimleri dışındaki bilimlerin öneminin özellikle 1789 Fransız Devrimi'nden sonra artmasındandır: *"Toplum içinde etkin güçleri, ondaki sarsılmaları meydana getiren nedenleri, sağlıklı bir gelişme için toplum içinde varbulunan araçları bilmek, bizim uygarlığımız için varolma ya da yokolma sorusu önemini kazanmıştır. Bundan ötürü tinbilimlerinin önemi doğabilimlerin karşısında büyümektedir."* (DİLTHEY, 1,4)

Böylelikle DİLTHEY'a göre tinbilimler, daha önce görülmemiş bir yoğunlukla aralarındaki bağı aramakta ve temellendirilmelerini beklemektedirler. Zira COMTE ve MİLL'in denemelerinin başarısızlığında da görüldüğü gibi, *'tarihsel acunun gizinin'*, bu gerçekliğe, doğabilimlere özgü ilke ve yöntemleri uygulamakla çözülemeyeceği[5] kesindir: *"Bana öyle görünmekte ki, Comte'un ve Positivistlerin, st. Mill'in ve Empiristlerin bu sorulara yanıtları, doğabilimlerinin kavram ve yöntemlerine uydurmak için tarihsel gerçekliği budamaktadırlar. (DİLTHEY, I, XVII)*

Türkçe'de olduğu gibi değer batı dillerinde de karşılığı zor bulunan Almanca'ya özgü ve esoterikile karıştırılmaması gereken 'tinbilimleri' (Geisteswissenschaften)

kavramı, DİLTHEY'ın 1883 yılında konumuza ilişkin ilk sistematik yapıtı[6] yayınlanmazdan önce de Almanya'da bilimkurumsal tartışmalarda günceldi. MİLL'in *A System of Logic* adlı yapıtını 1849 yılında Almanca'ya çeviren J.SCHİEL, bu yapıtın 6. betiğinin 'On the Logic of Moral Sciences' başlığını 'Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften' olarak çevirmişti.

Bu kavramın güncelliği, HEGEL'in *Öznel, Nesnel ve Mutlak Tinin* öğretisi olan 'Tinin bilimi' adlı spekulativ sistematik felsefesinden kaynaklanmaktaydı.[7] HEGEL'in 'Nesnel/Genel tin' (Objektiver Geist) öğretisini DİLTHEY'da *'yaşamın dışa yansıması'* (Objektivationen des Lebens) adlı altında bulabiliriz. DİLTHEY, Nesnel Tin'den, Tin'in insansal-tarihsel-toplumsal gerçeklikte çok yönlü dışavurumunu anlar. Nesnel Tin'in dışa yansıması, bir insan topluluğunun yaşam biçimini belirleyen yönlendiren gelenek/görenek, din, ahlak, hukuk, devletsel kurumlar, sanat, edebiyat, bilimler ve felsefede gözlenebilir. Bunlar, toplum bireyleri için bağlayıcı öğeler ve bu bireylerin paylaşıkları ortaklıklardır. Geçmiş'i bizim için sürekli güncel tutan Nesnel/Genel Tin'in acunu, Benlik'imizin doğumumuzdan başlayarak sürekli besin kaynağıdır.[8]

DİLTHEY, HEGEL'in *Genel/Nesnel Tin* kavram ve öğretisini üstlendiyse de, onun 'Tinin Bilimi' kavramını çok geniş, Positivistlerin 'Sosyal Bilimler'ini ise çok dar kapsamlı buldu.

HEGEL'in Felsefesi yanında HUSSERL'in Felsefesi, ve özellikle de DİLTHEY'ın büyük değer biçtiği[9] HUSSERL'in *Logische Untersuchungen, 1900/1* adlı yapıtı.[10]

DİLTHEY'da halen tartışılan, tinbilimlerinin yöntemi olarak Psikolo̧gi'den Hermeneutik'e geçişinin neden olduğudur. Bu yüzden DİLTHEY'da da tirbilimlerinin metodologisi açısıdan, düşünsel iki ayrı dönem sözkonusudur.[11] 1883 yılında yayımlanan 'Tinbilimlerine Giriş'te Antropologi yanında Psikologi'yi de tinbilimlerin yöntemi olarak belirleyen DİLTHEY,[12] 1907'de yayımlanan 'Tarihsel Acunın Tinbilimlerine İnşası' *(Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswisseıchaften)* adlı yapıtında ise (Psikologi'yi tamamen bir yana itmemesine rağmen) yalnızca Hermeneutik'i yöntem olarak öğretir.[13]

DİLTHEY'da Tinbilimlerinin Bilgi Kuramı

Tinbilimlerinin temellendirilmesinin aynı zamanda onlar için bir bilgi kuramı geliştirmek olması, DİLTHEY'a göre bir zorunluluktur; zira bilimleri temellendirmek demek, gözlemci-deneyci algılamanın ve böylelikle de buna bağlı bilgi edinmenin önkoşullarını incelemek, ortaya çıkarmak demektir.[14] *Tarihsel Ckul ve Romantik* gibi tinbilimsel 19. yüzyıl düşünce akımlarının bu bilimleri temellendirmeyişlerinin nedenini DİLTHEY, bu akımların bilinç'in/bilgi'nin önkoşullarını, felsefi temellendirmeyi ve Psikologi'yi gözardı etmelerinde bulur.[15]

DİLTHEY, LOCKE, HUME ve KANT'ın bilgi kuramlarını inbilimlerin bilgi kuramsal-yöntemsel temelendirme çabasında doğrudan üstlenmeyi, çünkü DİLTHEY'a göre bu bilgi kuramları insanı *bütünüyle* değil, yalnızca bilişsel bir özne olarak ele alırlar: *"Locke, Hume ve Kant'ın kurdukları bilgi edinim [...] [...] larında gerçek kan değil, sadece düşünme işlevi olarak kavranmış akıl mış özsuyu akmaktadır."* (DİLTHEY, I, XVII)

Oysa insan DİLTHEY'a göre çeşitli güçler bütünüdür; insan, yalnızca bilgi edinen değil, aynı zamanda *duyumsama, tasarlama, düşleme, isteme* gibi güçlere de sahip bir varolandır; böylelikle dışımızdaki gerçekliğe ilişkin bilgimizin en önemli öğelerini ve felsefeye yönelttiğimiz sorulara DİLTHEY'a göre ancak, insanın tüm doğasından yola çıkarak yanıt verebiliriz.[16] Zira DİLTHEY, aklı bilginin yegane kaynağı olarak görmez.[17] Ayrıca DİLTHEY, bir bilgi kuramında insanın tüm yapısından yola çıkılırsa, KANT'ın *felsefede bir skandal* olarak nitelendirdiği,[18] özellikle DESCARTES'tan bu yana dış acunun varlığı/gerçekliği için henüz bir kanıt bulunamamış olması sorunun çözüleceği kanısını taşımaktadır: *"Burada bu temellendirmenin sorunlarından en zoru, bu demektir ki, bir dışacunun var/gerçek olduğu inancımızın kaynağına ve doğruluğuna ilişkin soru yanıtlanabilir görünmektedir. Bayağı tasarlama için dışacun hep fenomen olarak kalır; buna karşın bizim isteyerek, duyumsayarak tasarlayan tüm özümüzde, dış gerçeklik (bu demektir ki, bizden ayrı bağımsız birşey olarak) kendimizle birlikte aynı anda ve kendimiz kadar kesin, ve sadece tasarım olarak değil, yaşam olarak vardır."* (DİLTHEY, I, XVIII-XIX)

Doğa-ve Tinbilimleri

Bilimlerin, doğa-ve tinbilimleri olarak ayrımını, 'tinbilim' kavramını daha iyi ...nek çin geçici olarak kullanan DİLTHEY'a göre *bilim*..doğanın mekanik dü...ekliğinden çıkarımı mümkün olmayan[19] 'tinsel doğrular/olgular (geistige ...oplamıdır'.[20] DİLTHEY, bu 'tinsel doğrular' toplamının *(globus intelec-*...arısına 'doğabilimsel doğrular' adı verilirken, diğer yarısına hala her...eği bir ad verilemediğine dikkati çeker.[21] *Globus intelectualis*'in ...tında toplanamamış ikinci yarısı, kendi yarattığımız gerçekliktir:

...le gelişmiş ve ortak bir dil kullanımıyla İnsan, Tarih ve Top...ırılmış bu tinsel olgular, üstesinden gelmek istediğimiz de...ık istediğimiz gerçekliği oluştururlar." (DİLTHEY, I,5)

...bütünü olan bilimin yapıtaşları kavramların, tamamen ... değişmeyen ve genel geçerli olmaları gerektiğini ...va gerçeğin bir parçası tümüyle düşünülmekte[22], ...nlar aracı-lığıyla kurallara bağlanmaktadır.[23] ...nda, bu bütünün birbirlerini gerektiren ve ...biyolojik-fiziksel-psikolojik ve kültü...*klarını* araştıran tinbilimleri, doğabi...*m ve Tarih Bilimleri,* organik ve ...rundadırlar.[25]

...ihsel gerçekliği araştı...onra *İnsan, Kültür,* ...an doğabilimi ol...l günlük yaşa...naç ve işle...ihsel-toplum... Böylelikle tinbi...yrıldıkları nokta, bu ...n genel geçerlilik ora...sal gerçeklik, doğabilim-

lerin nesneleri gibi genelde *somut* olarak tinbilimci'nin önünde doğrudan gözlenebilir ya da algılanabilir biçimde durmamaktadır: *"Tarihsel ve toplumsal olguları inceleyen kişinin karşısına heryerde sanat, bilim, devlet, toplum, din gibi soyut nesneler çıkar." (DİLTHEY, I, 42)* Tinbilimsel bilgi nesneleri, herbiri içinde başlı başına bir acun taşıyan insandan uluslara, tarihten toplum ve kültür yapıtlarına, sanattan edebiyat yapıtlarına değin uzanmaktadır; *soyut* olan insansal-toplumsal-tarihsel gerçeklik, bilgi edinen öznede, öznenin toplumsallaştırılması süreci boyunca kat kat örüldükten sonra özne tarafından kavranabilir, tinbilimlerine özgü biçimde bilimsel olarak işlene-bilir nesneye dönüşebilir; bu anlamda doğabilimlerinde bir tür *dış (ı) algılama,* tinbilimlerinde ise *iç(i)algılama* sözkonusudur.

Bu iki bilim türü konularının inceleme nesnelerinin gereği ayrı yöntemler uygulamak zorundadırlar. Doğabilimlerinde neden-sonuç ilişkisi ve sürecinden yola çıkılarak, bu süreç ve ilişkiye uygun yasallık içindeki genelgeçerli ve herkes tarafından tekrarlanabilir deneylerle kanıtlana-bilinecek gerçekliğe ulaşılmak istenirken, tinbilimlerinin nesnesine, ancak öznel/bireysel kavrama ve yorumlama yöntemi *'hermeneutik'* ile ulaşılır. Tinbilimsel çıkarımlar için zorunlu neden-sonuç ilişkisini kesinlikle reddeden DİLTHEY, tinbilimlerinde sadece etki-tepki ilişkisini geçerli sayar.[29] Zira*'tarihsel acunda doğabilimsel kausal ilişki yoktur."* (DİLTHEY, VII, s.197)

Tinbilimsel veri ya da çıkarımlar, doğabilimlerinde olduğu gibi genel geçerliliğe ve bağlayıcılığa sahip olma savı ile ortaya sürülemezlerse de, bu , onların yalnızca belirli kişiler için geçerli kişisel kanı ya da yargılar olduğu anlamına gelmez; zira tinbilimlerinde de bir tür *nesnellik* vardır, ve verileri belli bir oranda genel geçerlidirler. *Tinselbilimlerde Objektiflik Sorunu, (1937)* adlı yazında tinbilimlerini bilimselliği sorununun ivedilikle işlenmesi ve çözümlenmesi gerektiğini vurgulayan DİLTHEY'ın takipçisi O. F. BOLLNOW, tinbilimlerinde bilimsellik ölçüsü olarak ARİSTOTELES (II. analitik, 71b; Niko. Ethik, 1139b) ve KANT'ın (K.d.r.V., B5) önekoştuğu daha çok matematiksel doğabilimleri için sözkonusu olan *zorunluluk* ve *genel geçerlilik* yerine, DİLTHEY'ın ve onun öğrencisi G.MİSCH'in önerdiği *objektiflik* kavramını savunur; BOLLNOW'a göre *objektiflik* te bir tür *bilimsel doğruluk/gerçeklik ölçütüdür;*[30] objektif bilgi, bilginin nesnesine bağlı/uygun ve bilgi edinen öznenin (keyfi değil, insana özgü) subjektifliğini dışlamayan, aksine buna zorunlu olarak bağlı bir bilgidir: *"Demek ki, objektiflik ile genel geçerliliği birbirinden ayırmak gerekir; bunlar ne birbiriyle aynı şeylerdir, ne de biri ardından zorunlu olarak diğeri gelir. Burada ileri sürülen şey, genel geçerlilikten vazgeçmenin hiçbir şekilde objektiflikten de vazgeçme anlamına gelmediğidir. Ve bu ayrım, tinbilimlerinin yöntemsel temellendirilmesinde çok önemlidir."* (BOLNOW, agy.,s.78)

Tinbilimsel Bilgi Türleri

DİLTHEY insan tininin, *bilme, duygu ve istenç* katmanlarına koşut olarak üç tür *'bilgi'*den söz eder,[31] ve tinbilimlerini kapsayan bilgi kuramının bu üç bilgi türünü (bu demektir ki, olgular, değerler ve kurallar bilgisini) işlemesi gerektiğini önekoşar. Zira *'tinbilimleri, olguları/gerçekleri ve genel geçerli doğruları, değerleri, amaç ve kuralları içeren bilgilerden oluşurlar. Ve insansal-toplumsal-tarihsel yaşamın kendisi sürekli olarak gerçekliğin kavranmasından, değerler yaratmaya ve bunlardan da amaç belirleme ve kurallar koymaya doğru yol alır."* (DİLTHEY, VII, s.5)

Bu anlamda DİLTHEY, bilgi, değerler ve kuralar sistemine koşut olarak tinbilimlerinde üç tür veri/tümce türünün olduğunu savunur:*"Saptanan olgular, ku-*

ramlar, değer yargıları ve kurallar: tinbilimleri bu üç tür tümceler bütünüdür." (DİLTHEY, I, 26)

DİLTHEY'a göre bu verilerin deyiş biçimi, bir dildeki üç tür tümce ile koşutluk içindedir; bunlar *söylem/bildiri, değer ve emir* tümceleriyle eşdeğerdirler.[32]

Tinbilimsel Kategoriler

DİLTHEY *kategori*'leri, nesnelere yüklendiğimiz yüklemlerde saklı belirlemeler olarak tanımlar; kategoriler, *"gerçeği kavrama biçimleridir."* (DİLTHEY, VII, s.196) Bu gerçeği kavrama biçimlerini DİLTHEY, *formal ve real* olarak iki gruba ayırır; formal kategoriler, *ayrım yapma, karşılaş-tırma, nesneler/oluşumlar arasında bağlantı kurma* gibi temel düşünsel işlemlere bağlı *bir/bütün olma, çokluk, benzerlik/eşdeğerlilik, ayrım, ilişki* türünden temel kavramlardır.[33] Tinbilimleri, bu temel kavramları (formal kategorileri) ve *tümdengelim, tümevarım, soyutlama, analiz ve konstruktion* gibi temel düşünsel işlemleri kullanmada doğabilimlerinden ayrılmazlar; böylesi bir ayrılma *real* kategorilerin kullanımında sözkonusudur. Tümcelerin/verilerin biçimleri olan *formal* kategorilerden *real* kategoriler (Dışacun, Substanz, Zaman, Uzanımlık, Neden vb.), tümcelerin içeriği olmakla ayrılırlar.[34] DİLTHEY sadece *real* kategoriler arasında, tin ve doğabilimlerine özgü diye bir ayrım yapar; ve bu anlamda *"hiçbir real kategori doğabilimlerinde geçerli olduğu biçimde aynı geçerliliği tinbilimlerinde de bekleyemez."* (DİLTHEY, VII, s.197)

Tinbilimlerine özgü *real kategoriler*'in en önemli üçü, yaşamın *zamansallığı* (Zeitlichkeit des Lebens) ile sıkı bir bağ içindedir; tinbilimsel kategoriler olan *anlam, değer ve amaç*,içinden çıktıkları *zamanın* üç boyutuyla koşutluk içindedirler. Anlam kategorisi ile geriye bakarak insan yaşamını kavrarken, değer kategorisiyle de güncel olana olumlu ya da olumsuz *değer* yükleriz. *Geleceğe* yönelik tavır ve edimlerimizden ise *amaç kategorisi* ortaya çıkar. Herbiri insan yaşamını başka bir açıdan anlaşılır kıldığından eşdeğerdeki bu kategoriler dışında, insan yaşamının *zamansallığından* çıkan diğer iki önemli kategoriler ise *gerçeklik* ve *olasılık* kategorileridir. Bunlar dışında tinbilimleri için büyük önem taşıyan bir başka kategori, *bağ(lam)* kategorisidir.[35] Tinsel olgular arasında hep *bağ(lam)* sözkonusudur.

Fiziksel acundan tinsel gerçekliğin acununa geçişimiz yaşam deneyimlerimizle olmaktadır; yaşam deneyimleriyle tinsel-tarihsel acunun temelleri her birey içinde atılmış olur. Yaşama/yaşantılar yalnızca temel düşünsel operasyonlara değil, tinbilimsel yöntem olan *anlama*'ya da temellik etmek-tedir. Yaşantı (Erleben), dışavurum (Ausdruck) ve anlama (Verstehen) üçlüsü, tinbilimlere özgü yargı, kavram ve bilgilere ve bu bilimlerin yöntemi *hermeneutik'e* temellik ederler.[36]

Böylelikle DİLTHEY'ın deyimiyle hem *elementar düzeydeki* (dolaysız) hem de *üst düzeydeki* (dolaylı) anlama, insan tininin algılanabilir bir işarete dönüşmüş dilsel ya da edimsel dışavurumlarında 'iç', yani psişik bir şeyi tanıma sürecidir: *"Bu anlama, bir bebeğin çıkardığı sesleri anlamaktan, Hamlet'i ya da Aklın Kritiği'ni anlamaya kadar uzanmaktadır. Taşlar, marmorlar, müzikleşmiş tonlar, yüz hareketleri, davranışlar, ekonomik düzenlemeler ve yasalar aracılığıyla insan tini bize seslenmektedir ve yorumlanması gerekir." (DİLTHEY, V, 318)*

Notlar:

1. Bkz. A.STEİN, Der Begriff des Verstehens bei dilthey, Tübingen 1926, s1; T. BODAMMER, Philosophie der Geisteswissenschaften Freiburg-München 1987, s.40
2. H. DİWALD, DİLTHEY'ın girişiminin KANT'ın *Yalın Aklın Kritiği'ne* karşıtlık yaratmadığı düşüncesindedir. Ona göre DİLTHEY gençliğinden beri KANT'ın girişimini tamamlamak üzere sürdürme çabasındadır. (Bkz. Wilhelm Dilthey, Erkenntnistheorie und Philosophie der'Geschichte. Göttingen 1963, s.23)
3. Bkz. DİLTHEY, Gesammelte Schriften, Bd, I, 116
4. DİLTHEY yalnızca, *doğabilimsel düşünmenin sınır aşmaları* olarak nitelendirdiği MİLL'in tutumunu değil, SCHELLİNG ve HEGEL'in *Doğa Felsefesi'ni* de eleştirir; zira *tinsel bağlamın* doğa içine taşınması da, doğabilimsel zorunlu yasallığın insansal-tarihsel-toplumsal gerçekliğe uygulanmak istenmesi gibi, olgunun yapısına ters düşer. (Krş. DİLTHEY, Bd VII, 197)
5. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.XVII; O.F. BOLLNOW, *Verstehen, Drei Aufsatze zur Theorie der Geisteswissenschaften.* Mainz 1949, s.78
6. 'Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte'
7. Bkz. E. ROTHACKER, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1930, S.8; T. BODAMMMER, agy., s. 24
8. Bkz. DİLTHEY, Bd VII, 208
9. Bkz. Einleitung zu 'Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys', hrsg. von F. RODİ H.U. LESSING, Ffm. 1984, s.16
10. HUSSERL'in bu çalışması "Mantık ve Bilgiyi" yenide temellendirmek ve bunları o çağda yaygın bir tutum olan Psikologi ile açıklama çabalarına karşı koymak için yazılmıştır.
11. Bkz. H. G. GADAMER, *Einleitung zu: Seminar: Philopsohische Hermeneutik.* Hrsg. von H. G. GADAMER und G. BOEHM, Ffm, s.35; F. RODİ H.U. LESSİNG, agy., s.13
12. *"Antropologi ve Psikologi hem tarihsel yaşama ilişkin hem bilgilenmenin hem de toplumun yönlendirilmesinin/yönetilmesinin ve geliştirilmesinin kurallarının temelbilgisidir."* (DİLTHEY, 1, 32)
13. Bkz. DİLTHEY, Bd VII, s. 205
14. Bkz. DiLTHEY, Bd I, s. XVII
15. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s. XVI.
16. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s. XVIII
17. Bkz. DİWALD, agy, s.26
18. Bkz. KANT, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede, B XL
19. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.11
20. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.5
21. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.5
22. Bir gerçeğin herhangi bir parçasını *tümüyle* düşünmenin mümkün olabileceği kanısında değiliz.
23. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.45
24. Bkz. DİLTHEY, Bd VII, s.81
25. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.19
26. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.14; DİLTHEY sonrası tinbilim kuramcısı E. ROTHACKER'in 'Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, 1926' adlı yapıtındaki 'tinbilimleri' tanımı ise şöyledir: *"Yaşamın devlet, toplum hukuk, eğitim, ekonomi, teknik içinde düzenini, ve acunun dilde, mitosta, sanatta, dinde, felsefede ve bilimdeki yorumunu konu edinmiş bilimleri tinbilimleri olarak tanımlıyoruz."* (s.3)
27. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.21, Bd. VII, s.79
28. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.27
29. Bkz. DİLTHEY, Bd I, s.18
30. Bkz. BOLLNOW, agy., s.78-80, 87-90
31. Bkz. DİLTHEY, Bd VII, s.296
32. Bkz. DİLTHEY, Bd VII, s.296
33. Bkz. DİLTHEY, KANT'ın kategorilerin a priori veriler olduğu öğretisine karşıt olarak, bunların temel düşünsel operasyonlarla kazanılan a postreiori öğeler olduğunu savunur. (DİLTHEY, VII, s.197)
34. Bkz. DİLTHEY, Bd VII, s.192-197
35. Bkz. DİLTHEY, Bd VII, s.193-201
36. Bkz. DİLTHEY, Bd VII, s.71-87

Çotuksöken, Betül and Osman Faruk Akyol (1994). "Aristoteles Kaynakçası." Felsefe Tartışmaları (15. Kitap): 118-128.

ARİSTOTELES KAYNAKÇASI

Betül Çotuksöken - O. Faruk AKYOL

ARİSTOTELES'İN TÜRKÇEYE ÇEVRİLEN YAPITLARI
(Sıralamada metinleri çevirenler esas alınmıştır):

— ARSLAN, Ahmet (1985). *Metafizik*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir. (Aristoteles, Meta ta Physika; *La Métaphysique*, traduite par J. Tricot, Tome I, nouvelle édition entiérement refondue avec Commentaire, Paris Librairie Philosophique, J. Vrin, 1970).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1947a). *Organon I Kategoryalar*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara. (Aristoteles, *Kategoriai*. Yapıt, Jean Tricot'nun -J. Vrin, Paris, 1936- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1947b). *Organon II Önerme*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara-Istanbul. (Aristoteles, *Peri Hermeneias*. Yapıt, J. Tricot'nun -J. Vrin, Paris, 1936- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1947c-1952). *Organon II-V*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara-İstanbul. (Yunan Klasikleri: 72).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1950). *Organon III Birinci Analitikler*, Milli Eğitim Basımevi, Istanbul. (Aristoteles, *Analytika Posteriora*. Yapıt, J. Tricotnun-J.Vrin, Paris, 1936- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1951) *Organon IV İkinci Analitikler*, Milli Eğitim Basımevi, Istanbul. (Aristoteles, *Analytika Hüstera*. Yapıt, Jean Tricot'nun - J.Vrin, Paris, 1936- Fransızca metninden Türçeye çevrilmiştir).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1952). *Organon V Topikler*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul. (Aristoteles, *Topika*. Yapıt, Jean Tricot'nun -J. Vrin, Paris, 1936- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp /1963a). *Organon I Kategoryalar*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara. (Aristoteles, *Kategoriai*. Yapıt, Jean Tricot'nun -J.Vrin, Paris 1936- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1963b-1967). *Organon c. I-V*, Mili Eğitim Basımevi, Ankara-Istanbul. (Yunan Klasikleri: 72).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1989a). *Organon I Kategoryalar*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul. (Aristoteles, *Kategoriai*.. Yapıt, Jean Tricot'nun -J. Vrin, Paris, 1936- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

—ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1989b). *Organon II Önerme*,Milli Eğitim Bası-

mevi, Istanbul. (Aristoteles *Peri Hermeneias*. Yapıt, Jean, Tricot'nun -J.Vrin, Paris, 1936- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

—ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1989c). *Organon IV İkinci Analitikler,* Milli Eğitim Basımevi, Istanbul. (Aristoteles, *Analytika Hüstera*. Yapıt, Jean Tricot'nun - J.Vrin, Paris 1936- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1989 d). *Organon V Topikler,* Milli Eğitim Basımevi, Istanbul. (Aristoteles, *Topika*. Yapıt, Jean Tricot'nun-J.Vrin, Paris, 1936- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— BABÜR, Saffet (1988). *Nikomakhos'a Etik,* Meteksan Ankara. (Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*. Yapıt, Yunancadan Türkçeye çevrilmiştir).

— BALABAN, Rahmi (1941). *Ahlak- Nikomeh'a-*,Cumhuriyet Matbaası, İzmir. (Aristoteles, *Ethika Nikomakheia* Yapıtın sadece 10. kitabı, Bordeaux Üniversitesi Profesörlerinden Rodier'den çevrilmiştir).

— BERKES, Niyazi (1944). *Politika,* Maarif Matbaası, Istanbul. Dünya Edebiyatından Tercümeler, Yunan Klasikleri: 64

— BERKES, Niyazi *Politika,* (IV-VIII) (TY-YY)

— GÜRBÜZ, Celal (1990a). *Oluş ve Bozuluş Üzerine,* Ara Yayıncılık, Istanbul. (Aristoteles, *Peri Geneseos kai Phtora*. Yapıt, J.Tricot'nun - J.Vrin, Paris, 1951-Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— GÜRBÜZ, Celal (1990b). *Anima/Ruh Üzerine I,* Ara Yayıncılık, Istanbul. (Aristoteles, *Peri Psykhe*. Yapıt, J.Tricot'nun -J.Vrin, Paris- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— GÜRBÜZ, Celal (1992). *Anima/Ruh Üzerine II,* Ara Yayıncılık, Istanbul. (Aristoteles, *Peri Psykhe*. Yapıt, J.Tricot'nun -J.Vrin, Paris- Fransızca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— TUNALI, İsmail (1961). *Poetika,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Atatürk Üniversitesi Yayınları No. 14. (Aristoteles, *Poetika*. Yapıt, A. Gudeman'ın Almanca metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— TUNALI, İsmail (1983). *Poetika,* Remzi Kitabevi, Istanbul. (Aristoteles, *Poetika*. Yapıt, Alfred Gudeman'ın Almanca-Philosophische Bibliothek, Band:1 Leipzig, 1887- metninden Türkçeye çevrilmiştir).

— TUNÇAY, Mete (1975). *Politika,* Remzi Kitabevi, Istanbul.

— TUNÇAY, Mete (1983). *Politika,* Remzi Kitabevi, Istanbul

— ÜLKEN, Hilmi Ziya (1935). *Metafizik* (1. Kitap), Vakit Matbaası, Istanbul.

ARİSTOTELES İLE İLGİLİ İNCELEMELER

(Kitaplar-Makaleler)

— AKARSU, Bedia (1970). "Aristoteles", *Ahlak Öğretileri I*'in içinde. Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, Istanbul, ss. 90-109.

— AKARSU, Bedia (1982). "Aristoteles", *Ahlak Öğretileri*'nin içinde. Remzi Kitabevi, Istanbul, ss. 98-117.

— ANAWATI, G.-C. (1988). "Aristote et Avicenne, La Conception Avicenni-

enne de la Cité"in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes du colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica - X-* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Roma - Trieste, pp. 143-157.

— ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1975). *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

— AUBENQUE, Pierre (1988). "Aristote et la Démocratie" *Individu et Société. L'influence d'Aristote dansle Monde Méditerranéen.* Actes de Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE, *Varia Turcica-X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste 1988, pp. 31-38.

— Babür, Saffet (1988). " 'Nous Poietikos' (Intellectus Agens) Kavramı", *Felsefe Dergisi 88/3,* Istanbul ss. 18-22.

— Babür, Saffet (1989). "Aristoteles'in Yapıtları Üzerine", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* 6 (1/2) ss. 85-97.

— BAECK, Louis (1988). "Aristote, économiste méditerranéen" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édites par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica-X,* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 117-138.

— BALIVET, Michel (1988). "Aristote au service du Sultan. Ouverture aux turcs et Aristotélisme chez quelques penseurs byzantins du quinziéme siécle" in *Individu et Societe. L'influence d'Aristote dans le Monde Mediterranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édites par Thierry ZARCONE, *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 237-249.

— BAYRAKTAR, Mehmet (1985). "İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi", (Mahmut Kaya'nın aynı adlı yapıtının tanıtması) *Türk Kültürü Dergisi,* 24 (266) ss. 62-64.

— BAYRAKTAR, Mehmet (1988). "L'aristotélisme dans la pensée ottomane" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE, *Varia Turcica-X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 191-211.

— BERTI, Enrico (1988). "L'idée aristotélicienne de société politique dans le traditions musulmane et juive"in *Individu et Societe. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditterranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE, *Varia Turcica-X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 99-116.

— BOLAY, Mehmet Naci (1989). "Modalite Meselesi ve Modal Önermeler Yönünden Aristo ile Farabi'nin Bir Mukayesesi" *Seminer Felsefe Özel Sayı,* (6), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, ss. 183-189.

— BORMANS, Maurice (1988). "Un principe d'ethique aristotélecien *in medio stat virtus,* a travers les traditions musulmane et chrétienne" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édites par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica-X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 83-97.

— BOZKURT, Nejat (1992). "Aristoteles", *Sanat ve Estetik Kuramları'nın*

içinde. Ara Yayıncılık, Istanbul. ss. 83-99.

— BOZKURT, Nejat (1993). "Aristoteles'in Tragedya kuramı", *Atika Sanat.* Sayı: 2, Istanbul, ss. 9-13.

— COPLESTON (1986). *Aristoteles* Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, Istanbul.

— ÇELEBİOĞLU, Fuat, (1988). "Le probléme de l'intelligence chez Aristote et son influence sur la philopsophie islamique" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul -Paris - Rome - Trieste, pp. 165-171.

— ÇOTUKSÖKEN, Betül (1988a). "Demokritos / Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri". (Arda Denkel'in aynı adlı yapıtının tanıtması). *Gergedan No:17.* Istanbul, ss. 188-189.

— ÇOTUKSÖKEN, Betül (1988b)."Nikomakhos'a Etik". (Saffet Babür'ün aynı adlı çevirisinin tanıtması). *Argos No: 3.* Istanbul, ss. 188-189.

— ÇOTUKSÖKEN, Betül (1990). "Aristoteles'te Düşünme Varlık İlişkisi ve Nesnellik". *Felsefe Tartışmaları 7.Kitap.* Istanbul, ss. 88-93.

— DAĞ, Mehmet (1986). "The Aristotelian View of Time in Islamic Philosophy", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1, 1. ss. 40-58.

— DELIA, Charles (1988). "Aristotle on the State and the Citizen" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janviver 1986. Édités par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 39-56.

— DENKEL, Arda (1986). *Demokritos / Aristoteles: İlkçağ'da Doğa Felsefeleri,* Kalamış Yayıncılık, Istanbul.

— DENKEL, Arda (1991). "Aristoteles ve Descartes: Uzama İlişkin", *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri.*Ankara, ss. 237-256.

— DENKEL, Arda (1992 a). "Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları", *LUCERNA Klasik Filoloji Araşırmaları.*Istanbul, ss. 56-57.

— DENKEL, Arda (1992 b). "Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları", *Felsefe Tartışmaları 12. Kitap. Istanbul, ss. 7-14.*

— DENKEL, Arda (1993). "Eksoterik!", *İnsancıl, Aylık Kültür ve Sanat Dergisi,* Sayı: 29. Istanbul, ss. 11-15.

— DURALI, Teoman (1984). "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım", *Felsefe Arkivi,* Sayı: 24. Istanbul, ss. 257-343.

— DURALI, Teoman (1987). "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde 'Fizik'i ile "Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları", *Felsefe Arkivi,* Sayı: 26. Istanbul, ss. 93-124.

— DURALI, Teoman (1988). "Aristotle's Thoughts Concerning the Problem of the Living Beings and their Evolution"in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE, *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 5-30.

— ERGÜDEN, Akın (1991). "Gadamer'in Felsefesinde Aristoteles'in Yeri", *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, ss. 165-175.

— ERTEM, Sadri (1935). *Politika Felsefesi*, Vahit Kitabevi, Istanbul.

— FARABİ, (1947). Farabi'nin üç eseri: *Mutluluğu Kazanma Eflatun Felsefesi - Aristo Felsefesi* - Çeviren: Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

— FENELON, (1306/1890). *Hikaye-i Aristo Nous*, Çeviren: Reşad, Kasbar Matbaası, Istanbul.

— HALTMAYER, Stephan (1991a). "Das Aristotelische Schelechtin und für uns Frühere Im Hinblick auf die Strukturierung des Organons", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 28, Edebiyat Fakültesi Basımevi, Istanbul, ss. 147-155.

— HALTMAYER, Stephan (1991 b). "Aristoteles'te Organon'un Kuruluş Düzeni Açısından" "Bizim İçin Önce Gelen" ve "Ne İse O Olarak Önce Gelen", Çeviren: O. Akın ETAN, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 28, Edebiyat Fakültesi Basımevi, Istanbul, ss. 157-163.

— HALTMAYER, Stephan (1991 c). "Prinzip Im Anschleß Var Allem an die Zweite Analytik", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 28. Edebiyat Fakültesi Basımevi, Istanbul,ss. 165-174.

— HALTMAYER, Stephan (1991 d). "Aristoteles'in İkinci Analitiği Bağlamında İlke", Çeviren: O. Akın ETAN, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 28. Edebiyat Fakültesi Basımevi, Istanbul, ss. 175-182.

— HANÇERLİOĞLU, Orhan (1985). "Aristoteles' *Felsefe Ansiklopedisi* (Düşünürler Bölümü Cilt I)nin içinde, Remzi Kitabevi, Istanbul, ss. 37-39.

— IRGAT, Ali (1988). "Aristoteles'in Çelişkinin ve Üçüncünün Olmazlığı İlkeleri Üzerine". *Felsefe Dergisi, 88/4*, Istanbul, ss. 22-27.

— KANIT, Z. Deniz (1993). "Aristoteles'de Varlık-Düşünce İlişkisi", *Felsefe Tartışmaları 13. Kitap*, Istanbul, ss. 79-84.

— KAYA, Mahmut (1981). "Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslam dünyasına Yansıması", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 22-23, Istanbul, ss. 207-243.

— KAYA, Mahmut (1983a). *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, Istanbul.

— KAYA, Mahmut (1983b). "İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi", *Yönelişler*, 3 (23/24), 5/6 ss. 62-63.

— KAYA, Mahmut (1984). "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması". (Çeviri: Fârâbi, "el-Cem 'beynere' yey el Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristutalis", el-semeret el Mardîye, 1890). *Felsefe Arkivi*, Sayı: 24, Edebiyat Fakültesi Matbaası, Istanbul, ss. 221-255.

— KAYA, Mahmut (1986). "İslam Düşüncesi ve Aristo Mantığı", *İlim ve Sanat* 5/6. Istanbul, ss. 49-51.

— KAYA, Mahmut (1987). "Muhtar' l-Hikem ve Mahasinu'l-kelim'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli sözler ve Bunların Kaynakları", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 26. Istanbul, ss. 247-296.

— KAYA, Mahmut (1988). "La formation de la pensée islamique et la logic-

que d'Aristote" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes de Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janviver 1986, (Traduit du turc par Ümid MERİÇ) Édités par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 173-178.

— KEKLİK, Nihat (1990). "Aristoteles'te Metafor Örnekleri" *Felsefede Metafor'un* içinde. Edebiyat Fakültesi Basımevi, Istanbul, ss. 21-34.

— KUÇURADİ, Ioanna (1982). "Aristotle and the Ontological Approach", *Proceeedings of the World Congress on Aristotle,*Athens.

— KUÇURADİ, Ioanna (t.y.). "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım", *Çağın Olayları Arasında İçinde.* Şiir - Tiyatro Yayınları, Ankara ss 169-181.

— KUÇURADİ, Ioanna (t.y.). "Aristoteles'in Ousia'sı ve substans Kavramı "Çağın Olayları Arasında İçinde. *Şiir - Tiyatro Yayınları, Ankara, ss. 154-168.*

— *MARQUET, Yves (1988).* "Les Références à Aristote dans les épîtres des *Ihwân as-Safâ"* in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.*Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édites par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 159-164.

— NAMIK, Mustafa (1931). *Aristo,* Kanaat Kütüphanesi,

— NUTKU, Uluğ, (1992), "Aristoteles'in Herakleitos Diyalektiğine Karşı Çıkışı",*Artı* 5, ss. 5-7.

— OĞUZ, Burhan (1988). "Aristote et le Médrésé Ottoman" *In Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édites par Thierry ZARCOE. *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 213-235.

— ÖKTEM, Niyazi (1988). "L'idée de liberté humaine (Libre Arbitre) dans la philopsophie d'Aristote et l'Islam" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édites par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 179-189.

— ÖNER, Necati (1986). *"Metafizik Cilt I* (Ahmet Arslan'ın *Metafizik* çevirisi üzerine) *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 2 (4) ss. 301-303.

— RAKOVER, Nahum (1988). "Law and Equity in Aristotle and Maimonides" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE. *Varica Turcica X. Editions ISIS, İstanbul - Paris - Rome - Trieste, pp 69-76.*

— RITTER, Joachim (1955a). "Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler", Çeviren: Dr. Hüseyin BATUHAN, *Felsefe Arkivi* Cilt III, Sayı 2, İstanbul Matbaası, İstanbul, ss.1-15.

— RITTER, Joachim (1955b). "Aristoteles und Die Vorksokratiker", *Felsefe Arkivi* Cilt III, Sayı 2, İstanbul, ss. 17-37.

— ROSS, David (1987). "Sir David Ross'un Aristo Retoriği Üzerine Düşünceleri (Yazarın, "Rhetoric and Poetics" adlı yapıtından özetlenerek çevrilmiştir) Özetleyerek çeviren: Bâki CAN,*Düşünceler,* 1 (1), 2. 87, ss. 142-146.

— SCOLNİCOV, Samuel (1988). "Maimonide et le Dieu des philosophes. Observations sur l'Aristotélisation de la Morale Biblique" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Mediterranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 77-82.

— SENA, Cemil (1974). "Aristoteles", *Filozoflar Ansiklopedisi* içinde, Remzi Kitabevi, Cilt I. İstanbul, ss. 85-117.

— SEZER, Baykan (1988). "Aristote et le monde Musulman" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 139-142.

— TAHİROĞLU, Bülent (1988 a). "De l'influence de la pensée aristotélicienne sur le Droit Romain" in *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986. Édités par Thierry ZARCONE. *Varia Turcica X.* Editions ISIS, Istanbul - Paris - Rome - Trieste, pp. 57-68.

— TAHİROĞLU, Bülent (1988b). "l'influence de la pensée Aristotélicienne sur le Droit Romain". *Hukuk Araştırmaları*,2 (2), 5/8. ss. 5-15.

— TİMUÇİN, Afşar (1976). *Aristoteles Felsefesi,* Kavram Yayınları, İstanbul.

— TİMUÇİN, Afşar (1986). "Dizgeci Düşüncede İkinci Dönem: Aristotelesçilik" *Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları* İçinde, De Yayınları, Istanbul, ss. 246-266.

— TUNALI, İsmail (1961). "Die Poetik Aristoteles'im Verhaeltnis zu Seiner Seinsauffassung" *Felsefe Arkivi,* Sayı: 12, İstanbul, ss. 55-71.

— YAVUZ, Hilmi (1993). "Okuma Notları". *Gösteri,* Sayı: 146. İstanbul, ss. 18-19.

ARİSTOTELES HAKKINDA YAZILMIŞ TEZLER

(Lisans - Yüksek Lisans - Doktora)

— AGOPYAN, Makruhi, B. (1971). "Aristoteles'te Kıyas Teorisi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— AĞBULUT, A. (1978). "Aristoteles'in Devlet Felsefesinde Devrimler ve Nedenleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— AK, Orhan Naci (1964). "Aristoteles'e göre Devletin Yapısı ve Görevi" İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— AKÜREN, Nesrin (1980). "Aristoteles'in Devlet Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ALTAN, Funda (1979). "Aristoteles'te Sanat Sorunu", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ALTAY, M. Nurdan (1982). "Aristo'nun Estetik Anlayışı ve Antigone Tragedyası", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ALTUNEL, Erdal (1980). "Aristoteles'in Devlet Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ARI, M. Ali (1968). "Aristoteles'te Devlet Görüşü", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ATLIK, Süheyla (1948). "Platon ve Aristo'da Kadın", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— BAŞLAR, Nevziye (1971). "Aristoteles'te Devlet Görüşü", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— BATUR, A. Haydar (1981). "Aristoteles ve Kant'ta Kategoriler Sorunu", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— BAYRAK, Tufan (1970). "Aristoteles'in Siyaset Görüşü ve Devlet Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— BEGİMGİL, Hülya (1971). "Aristoteles'te Toplum ve Aile", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— BIÇAK, Ayhan (1985). "Aristoteles'in İnsan ve Toplum ve Tarihle İlgili Görüşleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

— BOZ, Afitap(1989). "Platon ve Aristoteles'te Devlet", Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara, 58s. (Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi).

— BÜYÜKATAMAN, N. (1964). "Platon ve Aristoteles'te Sanatın ve Sanatların Belirlenmesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— CANSEVEN, Asuman (1973). "Aristo'da Devlet Görüşü", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— CARIDIS, Pinelopi (1969) "Aristoteles'in Tragedya Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— CEBECİ, Keriman (1968). "Platon ve Aristoteles'te Mülkiyet Sorunu", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— CERRAHOĞLU, Celal (1973). "Aristoteles'te Devlet ve Hükümet Biçimleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— CEYLAN, Cemil (1973). "Aristoteles'in İdeal Devleti", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÇAMLIKIYI, M. Tansı (1971). "Türkçe Metinler Işığında Aristoteles Mantığının Ana Kavramları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÇELİKKOL, Tülin (1967). Aristoteles ve Platon'da Kadın ve Köle Problemi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÇEVİK, Hülya (1973). "Aristoteles ve Platon'un Devlet Anlayışları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÇİFTÇİ, Kadri (1954). "Aristoteles'e göre Mutluluk Nedir?" İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÇUBUKÇU, İbrahim (1981). "Aristoteles'de Devlet" İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— DAĞISTANLI, Murat (1974). "Aristoteles'te Ahlak Problemi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— DEMİRBAĞ, Haluk (1977). "Platon ve Aristoteles'in Devlet Anlayışları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü Lisans tezi.

— DEMİRCİ, Kemal (1974). "Aristoteles'te Toplum", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— DURALI, Teoman (1972). "Aristoteles ile Fârâbi'de Deme Kalıpları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— DURALI, Teoman (1982). "Aristoteles'in Evrim Anlayışı üzerine Bir Araştırma", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Doçentlik Tezi.

— ECENİŞ, Ümit (1973). "Platon ve Aristoteles'te Kadın ve Köle Problemi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ERAVCI, Keriman (1975). "Sokrates, Platon ve Aristoteles'te Diyalektik", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— EREN, Gültekin (1973). "Aristoteles'te Estetik", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— GENGÜÇ, Oya (1973). "Platon ve Aristoteles'in Sanat Anlayışları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi

— GÖREN, Sâfi (1971). "Aristo'da Kategori", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— GÜNALDI, Rüştü (1972). Aristoteles'te Devlet Problemi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— GÜNER, Hüseyin (1973), "Aristoteles'te İnsan", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— GÜNDOĞAN, Ali Osman (1988). "Aristoteles'in Zaman Görüşü ile Bergson'un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 59 s. (Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi.)

— GÜNDER, Cemal (1947). "Aristo'nun Atinalıların Devleti ile Politika Arasındaki İlgi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— GÜNER, Erdal (1971). "Aristoteles'te Mülkiyet Sorunu", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— GÜNEŞ, Ökkeş Remzi (1974). "Aristoteles'te Devlet Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— GÜRBÜZ, Celal (1990). "Aristoteles'te Oluş ve Bozuluş'un Temellendirilmesi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi.)

— IŞIDAN, Oya (1973). "Platon ve Aristoteles'te Ahlak ve Kadın", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KANAT, Semra (1969). "Aristoteles'te Bilgi ve Sanat", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KAPTANOĞLU, Mehmet (1981). "Platon ve Aristo'nun Devlet Görüşleri ve Aralarındaki Ayrılıklar", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KARASU, Nilgün (1976). "Platon ve Aristo'nun Devlet Görüşleri ve Ayrılıkları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KARATAŞ, Mehmet (1989). "Aristoteles ve Meşşai Filozoflarının Tanrı Anlayışlarının Karşılaştırılması", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul (Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi).

— KERMAN, Rabia (1974). "Aristoteles'te Tragedyanın Belirlenmesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KERSE, Kadir (1973). "Platon ve Aristoteles'te Mülkiyet Sorunu", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KILIÇ, Abdullah (1981). "Aristoteles'in Ahlak Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KİPER, F. Ayda(1979). "Aristoteles'te Sanat Sorunu" İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KOCABAŞ, Galip (1971). "Aristoteles'te Eğitim Problemi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KORKMAZ, Hidayet (1974). "Aristoteles'te Metafizik Problemler", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— KÖKTUNA, Tülin (1971). "Platon ve Aristoteles'te Eğitim Sorunu", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— NİĞDELİ, İlhan (1973). "Aristoteles'te kadın" İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— NURAN, Tulga (1979). "Aristoteles ve Platon'da Devlet", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÖTÜGEN, Şükran (1956). "Platon ve Aristoteles'in Erdem Anlayışları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÖZDAMARLAR, Niyazi (1974). "Platon ve Aristoteles'te Demokrasi Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÖZDER, Ayten (1976). "Aristoteles'in Devlet Görüşü", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÖZER, Ayla (1972). "Platon ve Aristoteles'in Kadın Üzerine Görüşleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÖZÖN, A. Yavuz (1981). "Aristoteles'in Bilgi Teorisi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÖZTOPRAK, Nedret (1981). "Platon ve Aristoteles'te Kadın", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÖZTÜRK, Hüsniye (1971). "Aristoteles'in Devlet Anlayışlarından Hükümet Şekilleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— PEKER, Hüseyin (1976). "Aristoteles'in Devlet Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— PİŞKİN, Ayşe (1978). "Platon ve Aristoteles'te Kadın Sorunu", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— PUSAT, Samahat (1946). "Aristo ve Teophras'taki İnsan Tipleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— SERFİCE, Lütfiye (1988). "Aristoteles'in Devlet ve Toplum Felsefesi ve Birey Sorunu", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi.)

— SİLAHLI, Bogos (1968). "Aristoteles'in Ahlak ve Politika Görüşü", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— SORGUÇ, Sabri (1966). "Platon ve Aristoteles'te Ruh Problemi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— SOUHGIL, Riadh H. (1986). "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi).

— ŞANSSIZ, Nezihe (1971). "Aristoteles'in Devlet Felsefesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— TERZİOĞLU, Şenel (1972). "Platon ve Aristoteles'te Güzellik ve Sanat Sorunu", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— TİBET, Zeynep (1973). "Aristoteles'te Tragedya Teorisinin Ahlakla Bağlantısı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— TRAK, Nursel (1979). "Aristoteles'te Önerme, Kavram ve Önerme Çeşitleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— TUNA, Özcan (1981). "Aristoteles'te Devlet Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— TUNALI, Şeyma (1968). "Aristoteles ve Platon'un Güzeli Matematik Olarak Belirlemesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— UYSAL, Suat (1965). "Platon ve Aristoteles'te Eğitim Problemi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— UZUNER, Murat (1977). "Platon ve Aristoteles'te Kadın", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÜÇLER, S. Bilhan (1972). "Aristoteles'in Nikomakhos Ahlakında Erdemin Belirlenmesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÜLKÜER, Temuçin (1966). "Aristoteles ve Hume'da Tragedya", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ÜNVANLI, Mehmet (1977). "Platon ve Aristoteles'te Mülkiyet", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— YAZICI, Ayşe (1972). "Aristoteles'in Toplum Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— YETKİN, Mine (1978), "Aristoteles'te Devlet ve Ahlak İlişkisi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— YILMAZ, Muazzez (1978). "Aristoteles Felsefesinde Toplumsal İlişkiler", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

— ZİLELİ, Doğan (1972). "Aristoteles'in Devlet Anlayışı", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.

TAYLAN ALTUĞ
Macit Gökberk İçin

CEMAL YILDIRIM
Bilim Felsefesine Toplu Bir Bakış

ÖMER NACİ SOYKAN
Schelling'in Eylem Felsefesi

ERKUT SEZGİN
Açıklığa Doğru

KONRAD CRAMER
18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim:
İmmanuel Kant

YAMAN ÖRS
Felsefe ve Sınırlar

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Analitik Yargılar ve A priori Yargılar

ERNST CASSIRER
Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi

ERDİNÇ SAYAN
Marksist Felsefe Kuruyup Gidiyor mu?

SEVGİ İYİ
Platon'da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından "İdealar"

ALİ IRGAT
Wilhelm Dilthey'da Tinbilimleri Kavramı

BETÜL ÇOTUKSÖKEN - O. FARUK AKYOL
Aristoteles Kaynakçası

Fiyatı: 35.000 TL. (KDV.dahil)