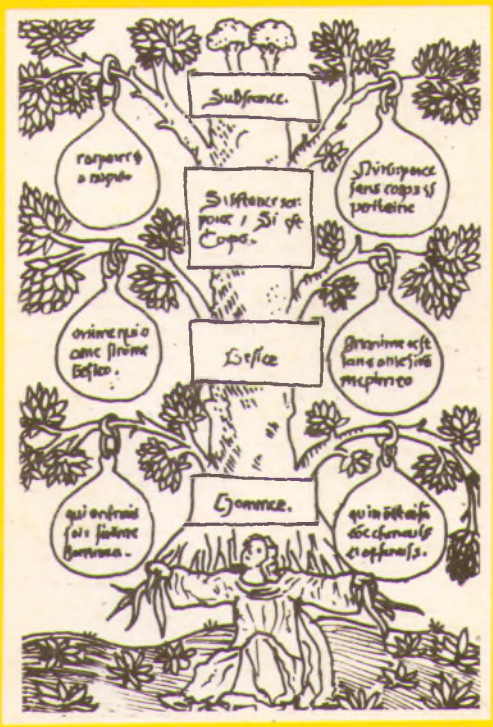
# FELSEFE TARTIŞMALARI

16. KİTAP




*panorama*

# FELSEFE TARTIŞMALARI

16. KİTAP

*panorama*

FELSEFE TARTIŞMALARI
16. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

Dizgi:
Nisan Yayınları

Baskı:
Kent Basımevi
İstanbul, Ağustos 1994

# SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları, .sunmakta olduğumuz 16. Kitap'la Türkiye'de felsefe alanındaki sürekli yayınlar bakımından bir rekora doğru gitmektedir. Bu kitapta da değişik konularda okuyucularımızın ilginç bulacağını umduğumuz telif ve çeviri yazılar sunuyoruz. Çeviri yazılar arasında ilk olarak Yunan Felsefesi'nden bir örnek sunabildiğimiz için ayrı bir mutluluk duyuyoruz. Selanik Aristoteles Üniversitesi'nden Prof. Stelios Virvidakis'in bu yazısının dergimizde yayımlanmasının, son zamanlarda kendilerine de Yunan üniversitelerinde konuşmalar yapma olanağı sağlanan Türk felsefecilerinin çalışmalarıyla birlikte, iki komşu ülke arasında verimli bir düşünce alışverişinin başlangıcını oluşturmasını diliyoruz.

İÇİNDEKİLER


| | |
|---|---|
| Sunuş | 3 |
| Ahlaksal Gerçekçilik ve Normatif Ahlak Bir Paket mi Seçmek Gerek? / ***Stelios Virvidakis*** | 7 |
| Duyu Deneyi ve Geçek Deney / ***Vehbi Hacıkadiroğlu*** | 19 |
| Düşünme, Dil ve Anlam / ***Arda Denkel*** | 38 |
| Bilimsel Yöntemin Yeterlik Sorunu / ***Cemal Yıldırım*** | 55 |
| Wittgenstein'ın "Felsefe ve Metafizik" Karşısındaki Tutumu / ***Ömer Naci Soykan*** | 63 |
| Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi / ***Georg Misch,*** *çev: Doğan Özlem* | 76 |
| Kierkegaard'da Dolaylı İletişim / ***Bülent Taşpınar*** | 90 |
| Felsefede "Populizm": Sözde Hoşgörü İlkesi / ***Yaman Örs*** | 99 |
| Öncesiz - Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not / ***Alexandre Kojéve,*** *çev: Hakkı Hünler* | 109 |
| Transzendental İdealizmin İlkesi / ***F. W. J. Schelling,*** *çev: Ali Irgat* | 126 |

Virvidakis, Stelios (1994). "Ahlaksal Gerçekçilik ve Normatif Ahlak bir Paket mi Seçmek Gerek?" Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 7-18.

# AHLAKSAL GERÇEKÇİLİK VE NORMATİF AHLAK BİR PAKET Mİ SEÇMEK GEREK?

Stelios Virvidakis
Selanik, Aristoteles Üniversitesi

Son dönemlerde, ahlakın temellerine ilişkin tartışmalar "ahlaksal gerçekçilik" konusu üzerinde yoğunlaştı. Felsefeciler insan kavrayışından bir anlamda bağımsız olarak yorumladıkları genel bir ahlaksal olgu düşüncesinden yola çıkıp, bunu açımlamaya koyuluyorlar. Ahlaksal gerçekçiler, böylesi olguların varlığı ve doğasına ilişkin olarak ortaya attıkları metafizik ve/veya bilgibilimsel savlar yelpazesini, bu savlara zıt düşen çeşitli türdeki ahlaksal gerçekçilik-karşıtı görüşler önünde savunmaya çalışıyorlar. Doğrusu bu tartışma her iki tarafın da başlıca uslamlamalarını değerlendirip, onları tüm yönleriyle gözden geçirmeyi oldukça güç kılan boyutlara şimdiden ulaşmış durumda.[1] Bu yazıda bu yönlerden birini, tartışmalar içindeki ana görüşleri ortaya atıp savunan kimi felsefecilerin sık sık yaklaştıkları halde ona hâlâ bak ettiği ilgiyi göstermedikleri bir yönü ele almak istiyorum. Meta-ahlak düşüncesinin gerçekçi yönelimi ile kimi içerikli (substantive) normatif (düzgüsel) savlar arasındaki bazı başlıca kavramsal ve mantıksal ilintileri gözden geçireceğim. Meta-ahlak ve normatif düzeyler arasındaki yöntemsel ayrımın seçikliğine ilişkin kuşkuları şimdilik bir yana bırakarak, böyle bir ayrımın varlığını, iki terimin son zamanlardaki genel anlaşılış biçimleri doğrultusunda varsayıyorum. Önceki terimle ("meta-ahlak") ahlaksal söylem ve eylemimiz hakkındaki her türlü deneysel, kavramsal, bilgibilimsel, anlambilimsel ve varlıkbilimsel incelemeler öbeğini kastediyorum. Sonrakinden ("normatif ahlak") kastettiğim şeyse, belli bir kurama göre dizgesel düzenlilik kazandırılmaya yatkın olan davranışı pratik anlamda yönlendiren ve gerekçelendiren sezgi ve/veya ilkelerin doğrudan incelenişleri olacak.[2]

Hilary Putnam günümüzde ahlak felsefesiyle uğraşanlar hakkında şöyle diyor: "Bunların çoğu 'sezgi' diye düşündükleri şeylere dayanıyorlar; ne var ki, bu sezgilerin tartışmasız olan ahlaksal öncüller belirlediklerini öne süremedikleri gibi, onların güvenilirliklerinin varlıkbilimsel veya bilgibilimsel bir açıklamasını da vermiyorlar." Örneğin, "Nozick'in sonraki kitabı olan *Philosophical Explanations* (Felsefe Açıklamaları) öylesine soyut bir ahlak bilgibilimi ortaya atıyor ki, bununla (kendisinin önceki ki-

tabı olan) *Anarchy, State and Utopia*'daki (Anarşi, Devlet ve Ütopya) ahlaksal sezgileri başka herhangi bir sezgiye karşı yeğlemeyi geçerli kılacak bir gerçeklendirme sağlayabilmiş olmuyor."[3] Daha genel olarak söylenecek olursa, "ahlaksal gerçekçiliğin birçok örneğinin karşı karşıya olduğu başlıca sorun, öne sürdükleri görüşle hangi düzgüsel kuramların tutarlı olduğu konusunda insana hiçbir fikir veremeyişleridir".[4] Bu nedenle, eylemlerimizin değerlendirilmesini ve bir ölçüde de yönlendirilmesini düzenleyen belli başlı ölçütlere ilişkin kimi birinci-düzey (first-order) normatif ahlak görüşleri ile, ahlaksal gerçekçi bakış açısı hakkında geliştirilen olumlu ve olumsuz yaklaşımlarla bağlantılı, ikinci-düzey (second-order) meta-ahlaksal varsayımlar arasındaki karmaşık mantıksal ilişkiler üzerine eğilmek istiyorum. Doğallıkla, böylesi tutumlar meta-ahlaksal görüşlerin mantıksal sonuçları olarak belirlenebilirler. Fakat bunlar sık sık kendi başlarına da dile getirilip tartışılıyorlar. Oysa, David Brink'in vurguladığı gibi, ahlakın temellerine ilişkin bir tartışma, hem birinci hem de ikinci düzey araştırmaları kapsayabilmelidir.[5] Burada kimi yararcı, yeni-Kantçı, sezgici ya da yeni-Aristotelesçi içerikli (substantive) önerilerin kimi standart biçimlerini ele almak istiyorum. Böylece, bunların benimsenmesinin ahlaksal gerçekçilik modellerinin daha iyi geliştirilmesine yapacağı katkıyı belirleyebilmeyi umuyorum. Sonunda, "ince" bir formalist gerçekçilikle bağlantılı kılınmış yeni-Kantçı "sözleşmeciliğe" (contractarianism) dönüp, kısaca bunun yararlarını incelemek istiyorum. Yazımı çeşitli normatif kuramlara gerçekçi bir taban sağlamanın ne gibi sonuçlar getireceğine değinerek tamamlayacağım.

Burada ahlaksal incelemenin iki düzeyi arasında yer alan ve bir karşılıklı içerme olarak anlaşılabilecek açık ve belirli mantıksal ilişkiler bulunmadığını öncelikle saptamak gerek. Özellikle seçtiğimiz düzgüsel görüşler öbeği, varlıkbilimsel, bilgibilimsel ve anlambilimsel saplantılarımızı belirlemedikleri gibi önceki görüşlerin hiçbiri bu saplantıların *zorunlu* mantıksal sonuçları da değil. Gerçekçi görüşlerin bilinen avantajlarını savunan güçlü uslamlamalara karşın, doğrunun (right) nesnel açıklamalarına başvurmaya, gerçekçiler kadar gerçekçilik-karşıtlarının da hakları vardır.[6] Kaldı ki, R. M. Hare'in ve D. Brink'in düşündükleri örneklerde görüldüğü gibi, ahlak değerlerine yaklaşımda yararcılığın hem gerçekçi hem de gerçekçilik-karşıtı bakışla uyumlu kalan biçimleri benimsenebilmekte, ayrıca ahlaksal yargıların da hem bilişiselci olmayan hem de bilişiselci (cognitivist)* çözümlemeleri olabilmektedir.[7] Benzer olarak, kural-ödevselciliğinin (rule deontology) üstünlüğünde ısrar edip, Kantçı ya da yeni-Kantçı ilkelere gerçekçi bir temel sağlamak için, sezgisel bir bilgibilime dayanabildiği gibi, buna almaşık olarak bütünüyle konstrüktivist bir yorum benimsemek de ola-

*Ahlak literatüründe cognitive, düşünsel olmak anlamında değil, duygusal (e motive) olmak ile karşıtlık içinde bir bilişisel içerik taşıyan anlam biçiminde kullanılıyor. (ç.n.)

naklıdır.[8]

Değişik düzeylerde ortaya atılmış birçok görüş arasında önemli kavramsal yakınlıklar bulunduğu kolayca anlaşılabiliyor. Bu ilişkilerin, gerçekçiliği ve gerçekçilik-karşıtlığını savunanların şu aşamada ortaya attıkları meta-ahlaksal uslamlamaları değerlendirmeye başlamadan önce, iyice belirlenip ayrıntıyla araştırılması gerek. Bu amaçla belki bir tür içerime ya da dolaylı kuramsal bağlantıya örnek oluşturacak kimi durumları ayrıştırabiliriz. Ne ölçüde gereksiz ya da gevşek görülürse görülsünler, genel ahlak anlayışımızın son gelişim aşamasında bu bağlantılar bizim için değer taşıyabilecektir. Bu doğrultuda S. Blackburn "izdüşümcülüğü (projectivism) sonuçsalcı (consequential) ahlakla bağdaştırmak doğaldır" dedikten sonra, "'kural-sonuçsalcılığının' olgun kardeşi olan 'güdü-sonuçsalcılığını' (motive-consequentialism)" yeğleyişinin nedenini açıklıyor. Yeğlenen görüşe göre "insanların uyduğu güdüler, bu insanların öyle olmalarının (ve öyle olmalarının bilinişinin) götürdüğü sonuçların iyi oluşları ölçüsünde iyidir".[9] Kaldı ki, sözleşmeciliğin belli bir biçimini genel bir normatif kuram olarak seçmenin, insanı gerçekçilik ile uzlaştırması güç olan bir konstrüktivizme bağlayacağı anlaşılıyor. Öte yandan, Aristotelesçi bir erdem ahlakını benimsemenin bir türlü gerçekçiliği içerdiği de açıktır. Ahlak kuramına tam bir otonomi ya da metafizik tarafsızlık kazandırmanın böylesi "doğal" bağlanımları (committment) ve sonuçları göz ardı etmeye götüreceği, Rawls'a karşı bir itiraz olarak öne sürülebilir.[10]

Bu yazının devamında, gerçekçiliği savunan ya da çürütmeye çalışan uslamlamaların geliştirilişinde sık sık karşılaşılıp belirlendiği halde, gereken özenle ele alınmamış olan bu tür ilişkileri bulup incelemek istiyorum. Temele çağdaş ahlaksal gerçekçilerin önemli bir bölümünün benimsediği tutarlıkçı (coherentist) bilgibilim modelini almaya istekli olduğumuz ölçüde, bu ilişkilerin dizgisel niteliğini de dikkatle çözümlememiz gerektiği inancındayım. Yine David Brink'ten bir alıntı yapacak olursak, "Farklı ahlak kuramlarının ahlak olgularının doğasına, ahlaksal tartışmaların değerlendirilebilirliğine, ahlakın gerçeklendirilebilirliğine ve üzerinde belli bir ayrıntıyla düşünmüş olduğumuz ahlaksal inançlarımıza ilişkin, farklı içerimleri olacaktır. Tutarlıkçı bir gerçeklendirme (justification) kuramı, bize sonuçları hem burada hem de başka yerde en uygun (plausible) olan ahlak kuramını onaylamamızı söyler... Ahlaksal gerçekçilik, kimi ahlaksal yargıların doğru olduğunu ve ahlak bağlamındaki bir tutarlıkçı gerekçelendirme kuramının birleşik bir ahlak kuramı elde etme yolunda sağlam, fakat silinebilir (defeasible)* gerekçeler sağlayabileceğini içerir".[11]

Gerçekten de, tutarlıkçılık, başlangıçtaki gerçekçi sezgilerimizi, sonuçta seçtiğimiz normatif kuramın içerimlerinin elverdiği kimi karmaşık uyarlamalara bağlı olarak

---

*Bu sözcükle kastedilen kavram bir kural olarak açıklayıcı ilkenin, yerini belli bağlamlarda bir başka ilkeye bırakmasıdır. (ç.n.)

gözden geçirip daha iyi bir biçimde savunabilmeyi olanaklı kılan bütünselci bir bakış açısı içeriyor. Meta-ahlak düzeyindeki kimi tartışmaların gelip dayandıkları sonuçsuzluk durumunda, uygun kavramsal ilişkileri de göz önünde bulundurarak, bu tartışmaları birinci-düzeye taşıyıp orada sürdürmeye çalışabilir, böylece orada ulaşılacak tatminkâr bir çözümün bize başlıca metafizik ve bilgibilimsel sorunlarla ilgili olarak izlenmesi gereken yolu göstereceğini ümit edebiliriz. Kuşkusuz böyle bir bütünselci çerçeve içinde her şey tam ters yönde de gelişebilir. Felsefede iyi bilinen bir doğruyu, "birinin modus ponens'inin bir başkasının modus tollens'i olduğunu" yeniden anımsatmaya gerek yok. Eğer insan, sezgi, ilke ve yargıların "geniş anlamdaki bir düşünsel dengesini (reflective equilibium)" ararken, örneğin felsefi ruhbilim alanından kaynaklanan değerlendirmeler dolayısıyla, gerçekçilik-karşıtlığının doğru olduğu inancına varırsa, başlangıçta daha çekici gelmiş olan gerçekçi seçeneğin gerektirdiği normatif tutumlardan vazgeçmeye de hazırlıklı olmalıdır. Ayrıca böyle bir durumda her şey bir anlamda ortada, kapanın elinde kalmaya hazır olacağından, doğrudan geleneksel bir gerçekçiliği savunmaya yönelmiş alçakgönüllü bir temelselcilik (foundationalism) uğruna, tutarlıkçı modelin kendisinden bile vazgeçmek söz konusu olabilir.[12] Her durumda kuşkusuz olan şey, iki düzeyli birleşik bir yaklaşımın, yalnızca tam kapsamlı bir gerçekçiliğe ilişkin genel sonuçları üretişte değil, daha da önemli olarak, bir özel savlar dizisi geliştirip ona incelik kazandırırken yararlı olacağıdır.

Bu noktada, birinci-düzeye ilişkin olarak, eldeki seçenekler ve onların sonuçlarıyla ilgili, ilk elden kimi öneriler yapmak istiyorum. Doğal olarak burada çok sayıda normatif kuram ve görüşe değinmeye olanak bulunmadığına göre, çalışmamı yalnızca birkaç ana almaşıkla sınırlıyorum. Temel meta-ahlak modelleriyle genellikle birlikte giden yararcı, Kantçı ve sözleşmeci kuramlar ile erdem ahlakı görüşleri üzerinde yoğunlaşacağım. Söz konusu görüşlerin ancak ana ögelerini ve bu farklı görüşlerde ortak olduğuna inandığım bir odağı varsayacak ve açıklamalarımı da buna göre yalınlaştıracağım. Ayrıca, yaptığım kimi belli tercihlerde kendi önereceğim gerekçe ve ölçütlere dayanmak yerine, standart içerikli görüşlerin iyi bilinen çağdaş değerlendirmelerinden de yararlanacağım.[13]

Yararcılığın tüm çekiciliği ve incelikli açıklamalar sağlamadaki tüm çabalarına karşın, bu kuramın birçok biçimine yöneltilen ciddi itirazlar, ona dayanan ya da bu kuramı savunmayı gerektiren meta-ahlak görüşlerinin geçerliliğini kuşkulu kılan birçok il bir gerekçe oluşturuyor. Böylece, öncüllerini bağımsız temeller üzerinde onaylamak durumunda kalacağımız, güçlü ve karşı koyulmaz uslamlamalar söz konusu olmadıkça, çoğu kez bizi insan istek ve beklentilerine ilişkin kimi ruhbilimsel olgulardan yararcı sonuçlar çıkarsamaya yönelten gerçekçilik-karşıtı görüşlerden desteğimizi çekebiliriz.[14] Kanımca benzer olarak, Amerikan ahlaksal gerçekçilik okulu adıyla anılan ve R. Boyd, P. Railton ve D. Brink gibi felsefecilerin temsil ettikleri doğalcı-ger-

çekçi, çoğu kez bilimselci ve indirgemeci de olan programın beklentilerini kuşkuyla karşılamak için de sağlam nedenlerimiz var.[15] Böylece, Brink'in *Moral Realism and the Foundations of Ethics*'de (Ahlaksal Gerçekçilik ve Ahlakın Temelleri) savunmayı amaçladığı kuvvetli gerçekçilik türü, uslamlamalarının incelikli niteliği ve indirgemeliğe karşıt oluşu bir yana, burada ele alamayacağım kimi nedenler dolayısıyla yeterince inandırıcı olamıyor. Bu nedenlere ekleyebileceğimiz önemli bir nokta normatif bir kuram olarak Brink'in gerçekçiliğine eşlik eden ve ona doğruluk (rightness) standartları sağladığı halde bir karar yöntemi getiremeyen nesnel yararcılığa karşı var olan isteksizliktir.[16]

Sezgici ve yeni-Aristotelesçi bir kavramlar çeşitliliği, J. McDowell, D. McNaughton, M. Platts ve J. Dancy gibi İngiliz felsefecilerinin onayladıkları, oldukça çekici bir başka gerçekçi model ile bağlantılı.[17] Bu modelin başlıca ayırıcı nitelikleri arasında, onun doğalcılık ve indirgemecilikle olan karşıtlığı, kuramsallığa karşı sık sık tavır koyan tikelci tutumuyla, güdüyü Hume'cu olmayan bilişiselci ve içselci açıklayış biçimi sayılabilir. İnsanı odağa alışı ve kimi geçerli sıkıntılara karşın ahlaksal nitelikleri eğilimsel (dispositional) ikincil niteliklerle bir koşutluk içinde kavrayışı, bu yaklaşımın avantajları arasında düşünülebilir.[18] Ne yazık ki, bu modeldeki yöntemsel sezgicilik daha aza indirgenemeyen belli bir sayıdaki temel ilkeyi onaylamayı gerektiriyor. Ayrıca Aristoteles'ten esinlenen erdem ahlakıyla birleşmiş deneyci bir bilgibilimsel sezgiciliği benimseyişi de,[19] bu görüş için sorunlarla dolu bir eylem-ödevsel (act-deontological) düzgüsel yargılar yumağı içeriyor. Ahlaksal algının görüngübilimi dışında bir ölçüte başvurmayışı ve kuramsallığa karşı tikelci önyargısı, birinci-düzeydeki içerikli vargılarına olumsuz bakan hemen herkesin gözünde, bu modeli bir gerçekçi temel olarak güvenilmez kılacaktır. Birçok felsefeci, özellikle de ussalcı kural-ödevselciliği adına doğrunun iyiye göre önceliğini savunanlar, bu olumsuz bakışı kolayca destekleyebilir. Böyle düşünen eleştirmenlere göre, aşırı eylem-ödevselciliği görüşlerine ve yeni-Aristotelesçi erdem ahlakı ilkelerine yöneltilen belli başlı itirazların önünü kesmeye olanak yoktur.[20] Üstüne üstlük, çağdaş gerçekçilerin gerekçelendirme verirken kullandıkları sezgici bilgibilim, bir çalışma hipotezi olarak onların çoğunlukla benimsedikleri tutarlıkçılığa karşıt düşmek eğiliminde görünüyor. Bize tüm bu güçlükleri giderebilen inandırıcı uslamlamalar sunulmadığı sürece, söz konusu modelin onaylanmasına kuşkuyla bakacağız. Burada, meta-ahlaksal ve birinci-düzey savlar arasındaki yakın ilişki dolayısıyla, onları bir paket olarak onaylamaya ya da dışlamaya açıklıkla olanak veren bir durum varmış gibi görünüyor.

Geçerli bir normatif kuram olmaya aday öbür çağdaş görüşler, ayrı ayrı, ya da birlikte düşünülebilen kimi yeni-Kantçı veya sözleşmeci görüşlerden oluşuyor. Aslında, zaten sorunlara batmış durumdaki geleneksel Kantçı düşünenler büyük olasılıkla ussal sezgiciliğin biçimleriyle eşleşmekteler. Buysa onlardan esinlenecek, veya onları

türetmede temel olabilecek, bir gerçekçiliğe ya da bilişiselciliğe güvenmeyi başlı başına engelleyen bir ek gerekçe. Öte yandan, D. Gauthier gibi felsefecilerin öne sürdükleri Hobbes geleneğindeki sözleşmecilik, içerikli bir ussalık idealinden kaynaklanacak sağlam bir ahlaksallık düşüncesini zenginleştirmeye olanak vermediği gibi, tatminkâr bir ahlak kuramını iyice geliştirmek için gereken ögeleri de sunamıyor.[21] Ahlakta nesnellik arayışındaki bir kimsenin yukarıkiyle eşleşen gerçekçilik-karşıtı modeli rahatlıkla onaylaması mümkün değildir. Hobbes'un düşüncelerinden türetildiği belli olan görüşüne L. J. Mackie'nin "ahlaksal kuşkuculuk" adını vermesi hiç de bir rastlantı olamaz.[22] Bir kez daha yinelemek gerekirse, ikinci-düzeyde ortaya konulan gerçekçilik-karşıtı uslamlamaların kuşku götürmez ölçüde güçlü olduklarına inanmadıkça, bu normatif tutumlarla bağdaşan meta-ahlaksal savlara karşı bir önyargı varlığını korumayı sürdürecektir.

J. Rawls ve T. Scanlon'ca geliştirilmiş, daha çok Kantçı sayılabilecek sözleşmecilik biçimleri bulunduğu gibi, A. Gewirth, A. Donagan, S. Darwall, T. Nagel ve R. Nozick'in ortaya attıkları çeşitli yeni-Kantçı öneriler de var.[23] Bu felsefecilerce öne sürülen birçok uslamlamanın ayrıntısına girmeksizin, onların kuramlarının, temele almamızı önerdikleri ilkelerin ussal gerekçelendirmesi açısından kimi avantajlar taşıdığına dikkat çekmek istiyorum. Her zaman tutarlıkçı bir çerçeve içinde çalışan Rawls ve Scanlon, uslamlamalarıyla ahlak kuramının toplumsal ve siyasal felsefeye yayılışına temel sağladıkları gibi, insan haklarıyla, eşitlik olarak kavranılan adalet düşüncesine ilişkin odak sezgilerimizi de geçerli bir biçimde savunabilmişlerdir.

Şimdiki sorumuz şu: bu sözleşmeci düşünce bize ikinci-düzeyde bir gerçekçi temel belirleyebiliyor mu, yoksa Rawls'un kendisinin de öne sürdüğü gibi, onun saptadığı doğrultuyu izleyenler almaşık gerçekçi modellerden oldukça farklı olan bir konstrüktivizme mi bağlanıyorlar? Bu türdeki bir ahlak kuramını birinci-düzeydeki kuramsal odağımız olarak ayrıcalıklı sayarsak, bir tür gerçekçilik-karşıtlığına sürüklenebilirmişiz gibi duruyor. Başka bir yerde de savunmuş olduğum gibi, Kant'tan, ve Nagel ile Nozick gibi çağdaş felsefecilerden elde edeceğimiz kimi veriler, sözleşmeci ilkeleri daha zengin ve daha sağlam olan bir meta-ahlaksal zeminle destekleyebilir.[24] Böylece ortaya konabilecek bilişiselci model –bir ölçüde değiştirilmiş olsa da– ahlak ile matematik arasında kurulan geleneksel analojiye dayandırılabilir. Yararlanılan düşünce, bu durumda matematiksel nesne ve ilişkilerin kipselci (modalist) gerçekçi açıklamalarıyla karşılaştırılabilir. Doğalcı indirgemelerden kaçınmak ve ahlaksal buyuruculuğun (prescriptivity) kendine özgü yönünü bu biçimsel-ussalcı modelle yakalamak böylece olanak bulabilir. Yine de, eski usul bir Platonculuğa kaymak, ya da bir tür sezgici değerler görüngübilimine dönülmek istenmediği sürece, ortaya böylece çıkacak bir gerçekçilik, tam anlamıyla bir gerçekçilik olabilmek için fazlasıyla "ince" ve insan-merkezci kalacaktır.[25] Her durumda, özdeki gerçekçi ögeleri vermesi bekleni-

len bilgibilimin sezgisellikten bütünüyle arınıp arınamayacağı belli değildir. Ayrıca, normatif kuramsallaştırmada yer alan aşırı biçimsellikle ussalcılığa karşı yapılan alışılmış itirazlar yine gündeme getirilebilir. Buysa, onlar için bulduğumuzu öne sürebileceğimiz gerçekçi sağlama yönteminin geçerliliğine kuşku düşürebilecek gerekçelerin bir belirtisi olarak görülebilir.

Son zamanlarda birinci-düzey ahlaksal düşüncenin bileşik kuramların geliştirilmesine yol açan birleştirilmiş ödevselci ve erekselci [ya da sonuçsalcı] yaklaşımların onaylanabilirliği üzerinde yoğunlaştığı belirtilmelidir. Böylece, normatif açıklamaların büyük bölümüne çoğulcu bir boyut aşılanmış oluyor. Bu kuramlar bir yandan hayır yapma ya da refahın [geliştirilmesinin], öbür yandan da güvenin, adalet ve özgürlüğün, eşit tutma ve eşit haklara sahip olmanın temel ilkelerini içeriyorlar.[26] Gerçekten de, eğer izlenilmesi gereken yol buysa, söz konusu ilkeler sözleşmesel bir temel ile tutarlıkçı bir gerekçelendirme sağlasın ya da sağlamasınlar, meta-ahlaksal amaçlarımızın birinci düzeyde ortaya çıkacak karmaşıklıklarla uyuşabilen bir gerçekçilik arayışını da kapsaması gerektiğini savunmak istiyorum.[27] Normatifliği kavramaya yönelik, uygun bir bilgibilimsel ve metafizik yaklaşım arayışı, ödevselci sınırlanımların kaçınılmazlığının anlaşılmasına koşut olarak gerçekleşebilir. Değere ve ahlaksal özelliklere ilişkin indirgemeciliğin sınırlarını çizişse, eylemin her eyleyen-görecesiz perspektifle birlikte var olan indirgenmesi olanaksız eyleyen-göreceli gerekçelerini izleyişi yansıtır.[28] Uygulamalardan kaynaklanan ahlaksal gereklerin akla uygun ölçüsünün daha iyi kavranması, büyük olasılıkla insan-merkezci meta-ahlaksal değerlendirmelerimizi daha da güçlendirecektir.

Benim burada bu ayrıntılı hipotezleri sınamaya girişecek yerim yok. Başarılı bir düzgüsel kuram için öne sürdüğümüz ölçütlerin uygulamasını gerçekçiliğin ölçütleriyle çakıştırmak yöntemsel açıdan ilginç olurdu; özenli bir tutarlıkçı denge izleyerek, vardığımız sonuçları uyarlamayı sürdürürdük. Tabii ki, yukarıda ana çizgilerini sunduğumuz düşünceler bizi ahlaksal gerçekçiliğe ilişkin tartışmaların sonuçlandırılmasına pek de fazla yaklaştırmış olmuyor. Bunlar olsa olsa uzun dönemli ve oldukça cefalı bir araştırma projesinin doğrultularını çiziyorlar. Yaptığımız varsayımları ve öne sürdüğümüz tercihleri tabii ki daha sağlam uslamlamalarla desteklemek gerek. Ne var ki meta-ahlaksal tartışmaları, kendisi de çözümlenmeyi gerektiren içerikli ahlak kuramsallığına bağlamakla, bu tartışmalar için ümit veren bir yön saptayabildiğimiz inancındayım. Böyle bir yönelimin, en azından savunmak istediğimiz ikinci-düzey savları desteklemekte kullandığımız kimi başlıca gerekçelerin açımlanışına katkısı olacaktır.[29]

Notlar:

1 Ahlaksal gerçekçiliğe ilişkin son dönemlerdeki tartışmalar üzerine kapsamlı bir yayın listesi için Gillespie (1988), Sayra McCord (1988) ve Timmons (1990)'a bakabilirsiniz. McNaughton (1988) başlıca argümanlara kısa bir giriş sunarken Brink (1988) daha kapsamlı ve ayrıntılı değerlendirmeler içeriyor. Son gelişmelerin iyi bir özeti Darwall, Gibbard ve Railton (1992)'de bulunabilir. Metnin devamında, Brink ve McNaughton'un savundukları farklı ahlaksal gerçekçilik biçimleri kısaca tartışılacaktır.

2 Meta-ahlak ile normatif ahlak kuramı arasındaki ayrımın yakın geçişteki bir ifadesi için bkz. Railton (1991), s. 185-6.

3 Putnam (1990), s. 180.

4 Bkz. Bower (1993), s. 246.

5 Brink (1989), s. 1-4.

6 Bkz. Sherline (1992). Doğruluk (rightness) standartı olarak kullanılacak, ancak tek tek karar süreçlerini belirlemesi beklenmeyecek, bir nesnel doğruluk kavramı kuramı için, gerçekçilik açısından yaklaşan Railton'a (1984) ve Brink'e ([1989], s. 217-290) ve aynı kuramın gerçekçilik-karşıtının da hizmetinde olduğunu ileri süren Sherline'a (1992) bakılabilir.

7 Örneğin bkz. Hare (1981) ve Brink (1989).

8 Bkz. Rawls (1980). Kant'ın özgün ahlaksal epistemolojisiyle Rawls'un konstrüktivizmi arasındaki karşıtlığın bir çözümlemesi için bkz. Heyd (1989).

9 Blackburn (1985), s. 19-20. Yine de, böyle bir güdü-sonuçsalcılığının tam anlamıyla gelişkin bir ahlak kuramı oluşturmaya temel sağlayıp sağlayamayacağı bir ölçüde kuşkulu görünüyor.

10 Ahlak kuramının "otonomisinin" savunusu için bkz. Rawls (1975) ve (1985). Bu görüşlerin eleştirisi için bkz. Hampton (1989) ve Stern (1992).

11 Brink (1989), s. 212, 250.

12 Tutarlıkçı modelin ahlak için geliştirilişinin bir klasik örneği olarak, ve (genel anlamda bir) "düşünsel denge" kavramı için bkz. Rawls (1971), s. 48-51, 120, 432, ve Daniels (1979). Ayrıca daha yakın dönemlerde verilen bir açıklama olarak bkz. De George (1990). Alçakgönüllü temelselci düşünüş için bkz. Timmons (1988). Ahlakta tutarlıkçılık ile gerçekçiliğin uzlaşabilirliği için bkz. Brink (1989), s. 130-144.

13 Bir normatif kuramın seçiminde kullanılacak ölçütlerin kapsamlı bir tartışması için bkz. Daniels (1979), Pollock (1988), Piper (1990) ve Postow (1990).

14 Yararcılığın başlıca türlerinin eleştirel özet açıklamaları için bkz. Frankena (1973), Williams (1973) ve Scanlon (1982). Kural-yararcılığının gerçekçi-karşıtı, göreceli bir bakış açısından yapılan incelikli bir savunusu için bkz. Brandt (1979), Brandt'ın kuramının eleştirisi içinse bkz. Sturgeon (1989). Hare'in gerçekçilik-karşıtı eylem-yararcılığı içinse bkz. Harsanyi (1988).

15 Sonuçsalcılığa yönelik olumlu gerçekçi yaklaşımlar ve yararcılığın kimi biçimleri için bkz. Railton (1986), Boyd (1988), Brink (1989).

16 Brink (1989), s. 211-91, ve yukarıdaki not 6.

17 Bkz. McDowell (1987), McNaughton (1988), Platts (1991), Dancy (1993). Ayrıca bkz. Wiggns

(1987).

18 Bu koşutluk görüşü McDowell (1985), Wiggins (1987), Johnston (1989)'ca geliştirilip savunuluyor. Aynı görüşü eleştirenler arasındaysa Dancy (1986), (1993) ve Wright (1988) var.

19 Sezgiciliğin yöntemsel ve bilgibilimsel kavranışları arasındaki ayrım için bkz. Williams (1988).

20 Erdemin bu tür ahlaksal gerçekçi kavrayış için önemine ilişkin olarak bkz. McDowell (1979). Erdem ahlakının daha genel bir savunusu için bkz. Pincoffs (1986) ve kimi eleştirel yaklaşımlar için de bkz. Louden (1984), Trianosky (1990) ve Montague (1992). Nussbaum (1992) dengeli bir olumlu açıklama sunuyor. Tikelciliğin az ya da çok aşırı biçimlerine Dancy (1983), (1993) ve McNaughton (1988)'un çalışmalarında rastlıyoruz. Erdem ahlakı ve eylem deontolojisi düşüncelerinin birlikte özlü bir eleştirisi için bkz. Frankena (1973). Kuramsallığa karşıt yaklaşımlara kapsamlı bir saldırıyı Louden (1982)'de bulabiliyoruz.

21 Bu noktada sözü edilen iki sözleşmeci düşünce için sırasıyla bkz. Rawls (1971), Scanlon (1982) ve Gauthier (1986). Hobbes'cu düşüncenin gerçekçi bir eleştirisi için bkz. Genova (1991). Her ikisinin daha genel bir tartışması içinse bkz. Hampton (1991).

22 Bkz. Mackie (1977).

23 Bkz. Rawls (1971), (1980), Scanlon (1982), Gewirth (1978), Donagan (1977), Darwall (1983), Nagel (1986), Nozick (1981).

24 Sözleşmeciliğe gerçekçilik karşıtı ve kontrüktivist nitelikli meta-ahlaksal yaklaşımla ilgili olarak bkz. Rawls (1980). Ayrıca bkz. O'Neill (1989), Brink (1989), s. 303-321, Virvidakis (1991).

25 Ahlak ve matematiğe ilişkin bu analoji ile ilgili olarak bkz. Nozick (1981), Nagel (1986), Lear (1988), Virvidakis (1991). Ahlak'a ilişkin daha zengin bir "içsel" gerçekçilik için bkz. Putnam (1987), (1990).

26 Böylesi "bileşik" kuramlara örnek olarak bkz. Frankena (1973), Trusted (1987), Fox ve DeMarco (1990). Temel ilkelerini geliştirişlerindeki yalıncı tutumlarına karşı düşünülebilecek itirazlar bir yana, bunların ereksel (sonuçsalcı) ve ödevselci ahlak düşünceleri arasındaki geleneksel karşıtlığın güçlüklerini göz önünde bulundurduklarını da saptamak gerekir.

27 Eylem üzerindeki ödevselci sınırlamalara sağlam bir metafiziksel temel oluşturmak için Nagel'ın geliştirdiği eyleyen-göreceli ve eyleyen-görecesiz gerekçeler ya da değerler ayrımı için bkz. Nagel (1986). Bu ayrıma yöneltilen bir eleştirel saldırı için bkz. Korsgaard (1993).

28 Eğilimselci bir ahlak gerçekçiliğinin indirgemeci bir biçimini ortaya atmış olan Bruce Bower (1993), modelinin sözleşmecilik dahil, çeşitli düzgüsel kuramlarla olan uzlaşabilirliğini, bir avantaj olarak görüyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, "...birçok indirgemesiz eğilimselci gerçekçilik için, ortaya atılan ahlak kuramı sezgiciliğin bir biçimi olmakta, ya da öyle görünmekte, ve dolayısıyla da sezgiciliğin kendisi üzerine çekmiş olduğu tüm karşı çıkışları da beraberinde getirmektedir". (1993), s. 246-7. Yine de, kendisinin öne sürdüğü açıklamayı kuşatan ciddi sorunlar bulunup bulunmadığı araştırılmalıdır. Ayrıca bu açıklamayı onun öngördüğü bütün normatif kuramlarla bağdaştırmak da her durumda güç bir iş olacaktır.

29 Bu yazının daha önceki örnekleri 1993 nisanında toplanan birinci Avrupa Analitik Felsefe Kongresi'nde ve *Yunanistan Amerikan Koleji*'nin mayıs 1993'te düzenlediği Ahlak Üzerine Konferans'ta sunuldu. Soruları ve yararlı önerileri için Profesör M. Canto-Sperber, W. Rabino-

witz, P. Tselemanis'e ve dostlarım F. Peonides, A. Hadjimoysis'e teşekkür ederim.

Kaynaklar:

- Blackburn, S. (1985), "Errors and the Phenomenology of Value", bkz. Honderich. s. 1-22.
Brandt, R. (1979), *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Oxford University Press.
- Brink, D. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brower, B. (1993), "Dispositional Ethical Realism", *Ethics* 103, s. 221-249.
- Dancy, J. (1983), "Ethical Particularism and Morally Relevant Properties", *Mind* 92, s. 530-47.
- Dancy, J. (1986), "Two Conceptions of Moral Realism", *in Proceedings of the Aristotelian Society* 60, Supplementary Volume, s. 167-87.
- Dancy, J. (1993), *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Daniels, N. (1979) "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", *The Journal of Philosophy* 76, s. 256-82.
- Darwall, S. (1983), *Impartial Reason*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Darwall, S., Gibbard, A. and Railton, P., (1992) "Toward Fin de siecle Ethics: Some Trends", *The Philosophical Rewiev* 101, s. 115-189.
- De George, R. T. (1990), "Ethics and Coherence", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 64, s. 39-52.
- Donagan, A., (1977) *The Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fox, R. M., De Marco, J. P. (1990), *Moral Reasoning: A Philosophic Approach to Applied Ethics*, Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston.
- Frankena, W. (1973), *Ethics* (2nd ed.). Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Gauthier, D. (1986) *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Genova, A. C. (1991), "Discovering Right and Wrong: A Realist Response to Gauthier's *Morals by Agreement*", *The Southern Journal of philosophy* 29, s. 21-49.
- Gewirth, A. (1978), *Reason and Morality*. Chicago: Universitiy of Chicago Press.
- Gillespie, N., ed. (1986) *Spindel Conference 1986: Moral Realism. The Southern Journal of Philosophy* 24, Supplement.
- Hampton, J. (1989), "Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?". *Ethics* 99, s. 791-814.
- Hampton, J. (1991), "Two Faces of Contractarian Thought". bkz. P. Vallentyne, der. *Contractarianism and Rational Choice, Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hare, R. M. (1981), *Moral Thinking: Its Level, Methods and Point*. Oxford: Oxford University Press.
- Harsanyi, J. (1990), "Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preferences", bkz.

Seanor, D. and Fotion, N., *Hare and Critics*. Oxford: Clarendon Press.

- Heyd, D. (1989), "How Kantian is Rawls 'Kantian Constructivism?", Yovel, Y., *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*. Dordrecht: Kluwer.

- Honderich, T., ed. (1985), *Morality and Objectivity*, London: Routledge and Kegan Paul.

- Johnston, M. (1989), "Dispositional Theories of Value", *Proceedings of the Aristotelian Society* 63, Supplementary Volume, s. 139-75.

- Korsgaard, C. M. (1993), "The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values", *Social Philosophy and Policy* 10, s. 24-51.

- Lear, J. (1988), "Ethics, Mathematics and Relativism", bkz. Sayre-McCord, s. 76-94.

- Louden, R. B. (1984) "On Some Vices of Virtue Ethics", *American Philosophical Quarterly* 21, s. 227-36.

- Louden, R. B. (1992), *Morality and Moral Theory*. New York: Oxford University Press.

- Mackie, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.

- McDowell, J. (1979), "Virtue and Reason", *The Monist* 62, s. 330-50.

- McDowell, J. (1985), "Values and Secondary Qualities", bkz. Honderich, s. 110-29.

- McDowell, J. (1987), "Projection and Truth in Ethics", Lindley Lecture, University of Kansas.

- McNaughton, D. (1988), *Moral Vision*. Oxford: Blackwell.

- Montague, P. (1992), "Virtue Ethics: A Qualified Success Story", *American Philosophical Quarterly* 29, s. 53-62.

- Nagel, T. (1986), *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

- Nussbaum, M. (1992), "Virtue Revived: Habit, Passion, Reflection in the Aristotelian Tradition", *Times Literary Supplement*, No 4657, (July 3), s. 9-11.

- O'Neill, O. (1988), "Constructivisms in Ethics", *Proceedings of the Aristotelian Society* 89, s. 1-17.

- Pincoffs, E. (1986), *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.

- Piper, A. (1990), "Seeing Things", bkz. Timmons (1990), s. 29-60.

- Platts, M. (1991), *Moral Realities*. London: Routledge.

- Pollock, L. (1988), "Evaluating Moral Theories", *American Philosophical Quarterly* 25, s. 229-40.

- Postow, B. (1990), "Piper's Criteria of Theory Selection", bkz. Timmons (1990), s. 61-5.

- Putnam, H. (1990), *Realism with a Human Face*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

- Railton, P. (1984), "Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality", *Philosophy and Public Affairs* 13, 134-71.

- Railton, P. (1986), "Moral Realism", *The Philosophical Review* 95, s. 163-207.

- Railton, P. (1991), "Moral Theory as a Moral Practice", *Nous*, 25, s. 185-190.

- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

- Rawls, J. (1974), "The Independence of Moral Theory", *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association* 48, s. 5-22.

- Rawls, J. (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy* 77, s. 515-72.

- Sayre-McCord, G., ed. (1988). *Moral Realism*. Ithaca N. Y.: Cornell University Press.

- Scanlon, T. (1982), "Contractualism and Utilitarianism", bkz. Sen, A.&Williams, B., der., *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sherline, E. D. (1992), "Moral Realism and Objective Theories of the Right", *The Southern Journal of Philosophy* 30, s. 127-140.

- Stern, R. (1992), "The Relation between Moral Theory and Metaphysics" *Proceedings of the Aristotelian Society* 92, s. 143-159.

- Sturgeon, N. (1982), "Brandt's Moral Empiricism", *The Philosophical Review* 91, 389-422.

- Timmons, M. (1987), "Foundationalism and the Structure of Ethical Justification", *Ethics* 97, 595-607.

- Timmons, M. (1990), *Spindel Conference 1990: Moral Epistemology*, in *The Southern Journal of Philosophy* 29, Supplement.

- Trianosky, G. (1990), "What is Virtue Ethics All About?", *American Philosophical Quarterly* 27, s. 335-44.

- Trusted, J. (1987), *Moral Principles and Social Values*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Virvidakis, S. (1991), "On Constructing and Discovering Moral Facts", in Funke, G. hrsg., *Akten des Siebenten Internanionalen Kant-Kongresses*. Bonn: Bouvier.

- Wiggins, D. (1987), "A Sensible Subjectivism", bkz. Wiggins, D., *Needs, Values and Truth*. Oxford: Blackwell.

- Williams, B. (1988), "What Does Intuitionism Imply?", in Dancy, J. Moravscik, J. and Taylor, C. C. W., der., *Human Agency: Language, Duty, Value*. Stanford: Stanford University Press, s. 189-98.

- Wright, C. (1988) "Moral Values, Projection and Secondary Qualities", *Proceedings of the Aristotelian Society* 62, Supplementary Volume, s. 1-26.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1994). "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney." Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 19-37.

# DUYU DENEYİ VE GERÇEK DENEY

Vehbi Hacıkadiroğlu

Locke'a göre bilgi:

> İki idenin uyuşup uyuşmadığının algılanmasıdır.[1]

Yine Locke:

> Bütün ideler Duyum ve Düşünümden gelir[2]

dediğine göre Locke için deney duyum edinme ve bunun üzerinde düşünümde bulunmadır. Demek ki Locke'a göre bir nesnenin bilgisini edinmek, önce o nesnenin bizde ürettiği duyumlardan türettiğimiz basit ideleri edinmek, sonra da zihnin bu basit ideleri birleştirip ayırarak, yani düşünüm (reflection) yoluyla, oluşturduğu karmaşık ideleri edinmektir. Yani bize dış dünyanın bilgisini sağlayan deney yalnızca duyumlardan ide türetme ve bunlar üzerinde düşünümde bulunma biçimindeki zihinsel işlemlerle başlayıp bunlarla son bulmaktadır.

Buna göre, önümde bir kalem varsa bunun verdiği duyumlarla ince uzun bir silindir, bir renk, bir sertlik ve bir uçta bir sivrilik idelerini türetirim. Yani salt zihinsel işlemlerle dış dünyadaki nesneler üzerine bütün bilgileri edinmiş oluyorum.

Oysa yalnızca kendi içimizde geçen şeyleri gözlemleyerek dışımızdaki nesnelerin bilgisini edinmek şöyle dursun, kendi dışımızda bir şeylerin, yani bir dış dünyanın, bulunduğunun bilgisini bile edinemeyeceğimiz açıktır. Öyleyse ne yapacağız? Berkeley'e uyarak "var olmak algılanmaktır" deyip Tanrının sürekli algılayışı üzerine kurgulara mı başvuracağız?

Nesnelerin duyumlarımızın nedeni olduğunu söylemek sorunu çözmüyor. Çünkü hemen "Duyularımızın bizim dışımızda nedenlerinin bulunduğunu nereden bilebiliriz?" sorusu ortaya çıkıyor. Öyle ki, Deneyci felsefenin, özellikle Locke'un öğretisi içinde bu soruları yanıtlayamadığını kabul etmek gelenek olmuştur.

Oysa kalemi karşımdan uzaklaştırdığımda bir küme duyumun yok olduğunu, kalemi geri getirdiğimde aynı duyumlar kümesinin yeniden ortaya çıktığını gözlemle-

mek, duyumlarımın birer nedeninin bulunduğunu ve bu nedenin, o, kaldırdığım zaman duyumlarımın yok olup geri getirdiğimde aynı duyumların yeniden ortaya çıkmasını sağlayan nesne olduğunu söylemek için yeterli olmalıdır. Çünkü nedenin tanımı budur.

Böylece, içinde eylemlerde bulunduğumuz, örneğin bir şeyleri yerinden uzaklaştırıp sonra geri getirebildiğimiz dünyaya 'dış dünya' ya da belki daha doğru olarak 'gerçek dünya' adını verir de, duyularımızın bu gerçek dünyada bulunan nedenlerine de 'nesne' adını verirsek, zihnimizin dışında kalan bir dış dünyanın bulunduğu ve o dış dünyada da, kalem gibi, bir yerden başka bir yere taşıyabildiğimiz ve kendilerini birtakım işlerimizde kullanabildiğimiz (örneğin kalemin kullanma yeri yazı yazma işidir) nesnelerin bulunduğu sonucuna varırız. Doğal olarak dış dünyadaki bütün nesnelerin böyle kolayca taşınır ve kullanılır türden olduğunu değil, orada en azından böyle nesnelerin bulunduğunu öne sürmüş oluyoruz.

Bu yeni bulduğumuz dünyaya 'dış dünya' ya da 'gerçek dünya' adını vermeye hakkımız vardır. Çünkü insan olarak amaçladığımız şeylerden önemli bir bölümünü, yani hazlarımızı artırıp acılarımızı azaltmayı (buna kısaca 'haz ve acılarımızı üretme' diyebiliriz) bu dünyadaki nesneleri kullanarak ve bu dünyadaki eylemlerimizle gerçekleştirebiliriz. Gerçekten, haz ve acıyı düşünmeyle üretemeyeceğimizi biliyoruz. Örneğin açlıktan kurtulmak istediğimizde bunu açlık duyumu üzerinde düşünerek değil, bir şeyler yiyerek yaparız. Yani zihnimizin etkisinin dışında bulunan bir dünya karşısındayız.

Bu önemli bir sonuçtur. Çünkü artık dış dünyanın varoluşu üzerinde tartışırken neyin varoluşu üzerinde tartıştığımızı biliyoruz demektir. Bu, birtakım zihinsel işlemlerle bulduğumuz değil, içinde, kendi eylemlerimizle haz ve acı ürettiğimiz ve başka birçok sonuçlar elde ettiğimiz bir dünyadır. Demek ki dış dünyanın ve nesnelerin bilgisini gerek Locke'un gerekse bütün deneyci filozofların öne sürdüğü gibi deneyden elde ediyoruz. Fakat buradaki deney gerçek deneydir. Nesneler de, gerçek deneylerimizde kullandığımız, kendilerinden yarar ya da zarar gördüğümüz şeylerdir.

Burada gerçek deneyi, yalnızca, duyularımızın birer nedeninin bulunup bulunmadığını araştırmakta kullandığımız için duyu-deneyiyle gerçek deney arasındaki ayrım belirsiz kalmıştır. Gerçekte bu iki tür deney hem gerçekleşme biçimleri hem de onlardan elde edilen sonuçlar bakımından birbirinden ayrılır.

Kalemle ilgili duyu-deneyi kalemin değişik durumlarda bizde ürettiği duyumları gözlemleyip bu gözlemin verdiği ideler üzerinde birtakım zihinsel işlemler yapmaktır. Bu işlemler sonucunda elde ettiğimiz bilgi kalemin kılık, renk, sertlik gibi nitelikleriyle ilgilidir. Aynı kalemle yapılan gerçek deney ise kalemi kullanarak, örneğin

onunla yazı yazarak, kalemden nasıl yararlanıp ondan ne gibi durumlarda zarar görebileceğimizi saptayarak edindiğimiz türden bilgiler verir. Kısaca, gerçek deneyden öğrendiğimiz nitelikler kalemi kalem yapan niteliklerdir. Duyu-deneyinden öğrendiklerimizse kalemle karşılaştığımız zaman onun, gerçek deneylerimizden kalem olarak tanıdığımız şey olduğunu tanımamızı sağlayan niteliklerdir.

Doğal olarak bütün nesneler kalem gibi kolayca kullanabileceğimiz türden değildir. Ayrıca bütün gerçek deneyler de kendimizin isteyerek gerçekleştirdiğimiz deneylerden oluşmaz. Bir odunu kendimiz ateşe tutarak onun ateşte yanabilen türden bir nesne olup olmadığını öğrenebildiğimiz gibi böyle bir olayı yalnızca dışardan gözlemleyerek de aynı sonuca varabiliriz. Bu tür olaylarda duyu-deneyinin verdiği bilgi yalnızca insan zihninde ortaya çıkan duyumların bilgisidir. Oysa gerçek deneyden, odunun ateşte yanıp yanmadığı gibi çok ayrı türden bir bilgi ediniyoruz.

Bunun gibi, duyu-deneyine göre bir dağ insanda belli türden bir imge üreten bir nesnedir. Oysa gerçek deneyde dağ, bir yanından öteki yanına ancak çok yorucu bir tırmanma eylemiyle geçilebilen bir engeldir. Güneş de, duyu-deneyinin bildirdiği gibi 50 cm. çapında ışıklı bir daire değil, hatta duyu-deneyi verilerinde gerçekte yapmaya hakkımız olup olmadığı bile kuşku götüren kimi düzeltmeler yaparak elde ettiğimiz gibi, dünyanın bir milyon katından da büyük küresel bir ateş parçası da değil, dünyamızı yörüngesinde tutan, onu ısıtan ve aydınlatan bir güç kaynağıdır.

Böylece, gerçek bilgiyi ancak gerçek deney verebilirken, başta Locke ve Hume olmak üzere bütün deneyci filozoflar dış dünyanın bilgisini duyu-deneyinin verdiğini ileri sürdükleri gibi idealist ve rasyonalist filozoflar da, onlardan biraz farklı biçimde de olsa, yine aynı şeyi kabul etmişlerdir. Biz bu görüşün yanlışlığını onu kabul eden filozofların içine düştükleri tutarsızlıkları göstererek kanıtlamaya çalışacağız.

Yukarda deneyci filozofların ideler arasındaki bağlantıları gözlemlediklerinden söz ettik. Gerçekte Hume zihnin ideler arasında bağlantı kurabileceği görüşüne de karşıdır. Buradaki uyuşmazlık Locke ve Hume'un töz konusundaki görüşlerinde açıkça görülür. Locke şöyle diyor:

> "Töz" adını verdiğimiz ide, var olduğunu gördüğümüz ve kendilerini taşıyan bir şey olmadan var olabileceklerine inanmadığımız nitelikleri taşıdığı varsayılan ve bilinmeyen bir şey olup, bu taşıyıcılık ve tabanlık niteliğini imlemek üzere ona 'töz' diyoruz.[3]

Böylece Locke'a göre nesneler belli niteliklerin bir töz üzerinde birleşmesinden oluşuyor. Buna karşı Hume'a göre nitelikler birbirinden ayrı görünürler ve ayrı olarak var olabilirler. Böylece Hume nesnelerin bütünlüğünü sağlayan töz için "anlaşılması olanaksız bir kuruntu"[4] diyor ve nesne kavramını da niteliklerin her zaman bir-

likte görülmesinin verdiği alışkanlığın ürünü olarak görüyor.

Gerçekte Hume ideleri "izlenimlerin düşünce ve uslamadaki soluklaşmış imgeleri"[5] olarak gördüğü için ona göre her idenin bir izleniminin bulunması zorunludur. Oysa Locke'ta karmaşık ideler basit idelerin birleşmesinden oluştuğu için onların karşılığında bir izlenimin bulunması gereksizmiş gibi görünür. Fakat yine de her ide ya basittir ve karşılığında bir izlenim bulunmalıdır ya da karmaşıktır ve karşılığında yine kendisini oluşturan basit idelerin izlenimlerinin bulunması gerekir. Töz idesi bunlardan hiçbirine uymadığına göre böyle bir idenin olanaksızlığı konusunda, Locke'un ilkelerine göre de Hume haklıdır. Üstelik Locke'un tutarsızlığı yalnızca töz idesiyle de sınırlı kalmıyor. O altın idesi için de şöyle diyor:

> Ateşte erime fakat yok olmama ve altın suyunda çözülme ideleri de bizdeki altın idesini oluşturmak için renk ve ağırlık ideleri kadar gerekli idelerdir.[6]

Locke'un burada altın için saydığı idelerden, renk idesini şimdilik bir yana bırakırsak, hiçbiri duyu-deneyiyle elde edilemez. Renk idesini öyle elde etsek bile renk niteliğinin altını altın yapan niteliklerden olduğu tartışma götürür. Buna karşın örneğin altının sıcakta eridiğini, altını eriterek sonucu gözlemlemeden yani gerçek bir deneye başvurmadan göremeyiz. Doğal olarak Locke'un burada söylemek istediği, altının ısıtılarak eritildiği, yani gerçek deneyin yapıldığı, sırada geçen olayların hepsinin çok sayıdaki duyu-deneylerinin bir araya gelmesiyle oluşacağı biçiminde yorumlanabilir. Ancak Hume'un, nedensellik idesini incelerken, bunun da olanaksız olduğunu kanıtladığını biraz sonra göreceğiz. Hume nedensellik idesini incelerken şöyle diyor:

> Nesnelerin bilinen niteliklerine bir göz attığımda neden ve etki bağıntısının onlara bağlı olmadığını hemen görürüm. Bunların *bağıntılarını* incelediğimde yan yanalık ve ardışıklık dışında bir bağlantı bulamıyorum... Böyledir diye bende izlenimi bulunmayan bir idenin bulunduğunu mu söyleyeceğim? Bu büyük bir hafiflik ve tutarsızlık olur.[7]

Yani Hume, nedenle etki arasındaki bağıntının bir izlenimini edinmediğimize göre böyle bir bağıntının idesinin bulunabileceğini düşünmenin hafiflik ve tutarsızlık olacağını öne sürüyor. Buna göre duyu-deneyinden bir yandan altının eridiği idesini bir yandan da sıcaklık idesini elde edebilsek bile "altının sıcakta eridiği" idesini elde edemeyiz. Yani Locke altının nitelikleri arasında "sıcakta erime" niteliğini saymakla tutarsızlığa düşmüştür. Üstelik sarı renk dışındaki bütün nitelikler için de durum aynıdır.

Fakat asıl şaşırtıcı olan, töz ve nedensellik konularında tutarlılığı koruyan Hume'un da altının nitelikleri konusunda aynı tutarsızlığa düşmesidir. Çünkü o da altının nitelikleri için şunları söylüyor:

Altın idesi başlangıçta sarı bir renk, ağırlık, işlenebilirlik olabilir.[8]

Töz idesini ve nedensellik idesini kabul etmeyen Hume'un altın idesinden ve "sıcakta eriyebilirlik" idesinden söz etmesindeki tutarsızlık açıktır. Gerçi burada, oldukça zayıf biçimde de olsa, Hume'u tutarsızlıktan kurtaracakmış gibi görünen bir gerekçe ileri sürülebilir. Denilebilir ki, Hume nedensellik idesinin olanaksızlığını belirtirken:

> Birliktelik ve ardışıklık iki nesnenin neden ve etki olduğunu söylemek için, bu iki bağıntı birçok örneklerde algılanmadığı sürece, yeterli değildir.[9]

diyerek, yinelenmenin algılanmasıyla nedensellik bağlantısının da kabul edilebileceğini belirtmiştir. Böylece Hume bir bağlantının idesi bulunmadan da ondan söz edilebileceğini kabul etmiş oluyor. Buna göre onun gerek altından gerekse altının renk dışındaki niteliklerinden söz etmeye hakkı vardır. Olsa olsa bunlar için 'ide' terimini kullanmayıp başka bir terim bulması gerektiği söylenebilir.

Bizde hemen hiçbir nesne ve niteliğin idesinin bulunmayıp hemen hemen bütün nesne ve niteliklerin yinelenmelerin verdiği alışkanlığın ürünü olduğu biçimindeki bu gerekçenin yeterince güçlü olmadığı açıktır. Fakat Hume'un bu konudaki görüşünün asıl zayıflığı yinelenmeye dayanan alışkanlığın ürünü olan kavramların da olanaksız oluşundan gelir. Bunu açıklığa kavuşturmak için konuyu biraz daha yakından inceleyeceğiz.

Yinelenme kuramına göre nedensellik bağlantısından söz edebilmek için A türünden bir nesne ya da olayla birlikte, ya da onun ardından, B türünden bir nesne ya da olayın ortaya çıktığını birçok kez algılamak gerekir. Yani A1, A2, A3 ... gibi olaylarla birlikte B1, B2, B3 ... gibi olayların ortaya çıktığını gözlemleyip bu gözlemlerin sayısı yeterince yükseldiğinde An'yi gördüğümüzde Bn'nin ortaya çıkmasını bekleriz. İşte nedensellik bağlantısı bu beklentide kendini gösterir. Hume A'larla B'lerin birlikte ortaya çıkışlarının sayısı ne denli yüksek olursa olsun, bundan, yeni bir A'dan sonra yeni bir B'nin geleceği sonucunun mantıksal olarak çıkarılamayacağını önemle belirtir. Ona göre buradaki durum mantıksal bir zorunluluk değil bir alışkanlık durumudur.

Oysa insan için bu türden bir alışkanlık da olanaksızdır. Olayı bir örnek üzerinde açıklamaya çalışalım. Havanın soğuduğunu ve bir kaptaki suyun donduğunu düşünelim. Burada donma olayıyla birlikte, havanın soğumasının dışında, başka birçok olay bulunabilir. Çevreye o sırada bir uğultu, bir duman, bir koku v.b. yayılmış olabilir. Suyun donması olayıyla birlikte giden olay bunlardan hangisidir? Soğuk mu, uğultu mu, koku mu yoksa duman mı? "Soğuk dışındaki uğultu, koku, duman v.b. olayların donma olayıyla ilgisi olamayacağına göre donmayla birlikte giden olayın soğuk olduğu açıktır" derseniz yinelenmeye neden kalmadan soğuk-donma bağlantı-

sını kurabiliyorsunuz demektir. Eğer bu bağlantıyı bu ilk durumda kuramıyorsanız, birlikteliğin ikinci, üçüncü... kez ortaya çıkışı da yinelenme sayılmaz. Çünkü daha önceki birlikteliği algılamış değilsiniz. Buna göre tümevarımsal bir sonuca götürme bakımından yinelenme, gerekli olduğu zaman olanaksız, olanaklı olduğu zaman da gereksizdir. Yani nitelik ve nesne kavramları Locke'un öne sürdüğü türden bir zihinsel işlemle kurulamadığı gibi Hume'un öne sürdüğü gibi yinelenme yoluyla da kurulamaz.

Birlikteliklerin yinelenmesinin insanda alışkanlıktan gelen beklentiler doğuramayacağı görüşü ilk bakışta şaşırtıcı görünebilir. Çünkü gerek Pavlov'un köpekler üzerinde yaptığı deney gerekse hayvan eğitimi üzerinde eski zamanlardan beri uygulanmakta olan yöntemler ve çocuklarla ilgili kimi gözlemler yinelenmenin beklenti doğurduğu görüşünü desteklemektedir. Ancak bütün bu deneylerin ve gözlemlerin ya hayvanlarla ya da henüz düşünüp konuşacak yaşa gelmemiş çocuklarla ilgili olduğunun unutulmaması gerekir.

Pavlov'un deneyi, en kalın çizgileriyle, sürekli birlikteliğin sağladığı alışkanlığa dayanarak, bir şey yemekte olan hayvanlarda ortaya çıkan salya salgılanmasının bir şey yemeden de başlatılabileceğini göstermektedir. Bir zil sesinden sonra kendisine besin verilen bir köpekte salya salgılanması başlamakta, bu olayın yeterince yinelenmesi durumunda da zil sesinin ardından köpeğe hiçbir yiyecek vermeden de salya salgısının başladığı gözlemlenmektedir. Salya salgısı besinin çiğnenmesi için bir hazırlık olduğuna göre bu deneyde köpek zil sesinden sonra besinin geleceğini önceden görmüş yani zil sesiyle ağızda ortaya çıkacak duyum arasındaki birlikteliğin yinelenmesinden bir bilgi elde etmiş oluyor.

Ancak bu deneyde söz konusu olan olaylar değil duyumlardır. Zilin verdiği duyum ağızda ortaya çıkacak başka bir duyumun yerini almaktadır. Bu deney sırasında laboratuvarda bulunan fakat yapılan deneyin neyi amaçladığından haberi olmayan bir insan düşündüğümüzde durumun farklı olduğu görülür. Olayların gözlemcisi durumunda bulunan bu insan için zil sesi yalnızca bir ses duyumu değildir. Anlamlı bir olaydır. Zil genellikle bir şeyleri haber vermek için çalınır. Yani gözlemci eğer zil çaldığının ayrımına varmışsa bir şeylerin olacağını beklemeye başlar. Ya çalışmaların başlaması ya da sona ermesi zamanıdır ya da önemli bir iş yapılacaktır. Böylece, zilin çalmasının hemen ardından hayvana besin verildiğini gören gözlemci zil sesinin belki de bu olayı haber verdiğini düşünebilir. Eğer böyle düşünmüşse ikinci bir olay bu düşüncesini güçlendirir ve belki de üçüncü olaydan sonra tahmininin doğru olduğu sonucuna varır. Yani düşünebilen insan için yinelenme bir beklenti yani bir bilgi vermez.

İnsanların nesne ve olayların bilgisini nasıl kazanabileceğini daha sonra görece-

ğiz. Şimdilik birlikteliklerin yinelenmesinin bilgi üretmediğini saptamış olduk. Bu, cisim kavramının ya da cisimlerin niteliklerinin oluşturulabilmesi için ideler arasında kurulması gereken bağlantının Locke'un öne sürdüğü düşünüm (reflection) yoluyla sağlanamayacağı gibi Hume'un öne sürdüğü yinelenen gözlemler yoluyla da elde edilemeyeceği anlamına gelir. Böylece, bilginin duyu-deneyi yoluyla elde edildiğini öne süren filozofların kendi kuramlarını tutarlı biçimde uygulamaları durumunda basit ideler dışında hiçbir ideden, yani gerek cisim gerekse nitelik idelerinden, söz edememeleri gerekir.

## 2

Bilginin duyu-deneyiyle elde edildiğini kabul eden filozoflar yalnızca deneyciler değildir. İdealist ya da usçu (rationalist) filozoflar için de durum budur. Onlar zihnin deneycilerin kabul etmediği türden bir etkinliği bulunduğu kabul ederek sorunu çözmeye çalışırlarsa da Kant'ın görüşleri üzerinde yapacağımız kısa bir tartışmanın onların da başarıya ulaşamadıklarını göstereceğini sanıyorum. Kant şöyle diyor:

> İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler (intuitions) kördür.[10]

Buna göre Kant zihinde hazır düşünce kalıplarının bulunduğunu ve bunların içi duyumlarla doldurulmadıkça düşüncenin oluşup bilginin ortaya çıkmasının olanaksız olduğunu öne sürüyor. Bu durumda nesnelerin bizde ürettiği birbirinden ayrı duyumları birleştirerek nesne kavramının elde edilişini Locke, Hume ve Kant açılarından şöyle açıklayabiliriz. Locke'a göre ayrı duyumlardan edinilen ayrı ideler düşünüm yoluyla birleştirilerek nesne ya da nitelik kavramı edinilmektedir. Hume'a göre burada gereken birleştirmeyi yinelemelerden doğan bir alışkanlık yapmaktadır. Kant'a göre ise duyumların anlıkta a priori olarak bulunan düşünce kalıplarını doldurmasıyla nesne kavramı oluşmaktadır.

Burada, Kant'ın getirdiği A priori kavramının, gerek nesnelerin niteliklerden oluşturulmasında gerekse doğrudan doğruya niteliklerin oluşturulmasında, yetersiz kalacağını görmek zor değildir. Gerçekten Kant, güneşin taşı ısıtma niteliğiyle ilgili olarak şöyle diyor:

> Daha kolay bir örnek olarak şunu alabiliriz: "Güneş taşa vurduğunda taş ısınır". Bu yargıyı ben ve başkaları ne kadar çok kez algılamış olursak olalım bu bir algı yargısıdır ve zorunluluk içermez; algılar bu yoldan yalnızca alışıldığı gibi birleştirilmiş olur. Fakat "Güneş taşı ısıtır" dersem algıya anlığın bir kavramını, yani neden kavramını, eklemiş olurum; bu, anlığın kavramının algısıyla sıcaklığın algısını zorunlu bir vargı olarak birleştirir ve sentetik yargı tümel geçerli yani nesnel olur ve algıdan deneye dönüşür.[11]

Yani Kant'a göre algılar, örneğimizde güneş vurması ve ısınma algısı, yinelenmenin verdiği alışkanlıkla birleşmiş olur ve bu birleşme zihnin ona eklediği a priori bir nedensellik kavramıyla zorunluluk kazanır. Oysa biz yukarda, yinelemelerden doğan alışkanlığa dayanarak algıları birleştirmenin ancak hayvanlar ya da henüz düşünme ve konuşma aşamasına gelmemiş çocuklar için geçerli olabileceğini, bunun düşünme aşamasındaki insanlar için olanaksız olduğunu gösterdik. Demek ki Kant'ın a priori kavramının eklenmesiyle zorunluluk kazanacak türden bir bağlantının ortaya çıkması da olanaksızdır. Yani idealist ve usçuların zihinde bulunduğunu varsaydıkları etkinlik de duyu-deneylerinden bilgi elde etmeyi sağlayamaz.

## 3

Buraya dek söylediklerimizden şöyle bir sonuç çıkıyor: ister deneyci isterse idealist ya da usçu olsun hemen bütün filozoflar nesne kavramlarını duyu-algılarından türetilen birtakım basit ideler ya da o türden basit idelerin birleştirilmesinden oluşan karmaşık ideler olarak görmüşler ve yalnızca zihnin basit ideleri nasıl birleştirdiği üzerinde durmuşlardır. Nitekim içinde bulunduğumuz yüzyılda Deneyci geleneği sürdüren filozoflar bu konuda daha da ileri giderek nesne ve olayların duyu-verilerinden mantıksal olarak yapılabileceğini öne sürmüşlerdir. (Anlatımda kolaylık sağlamak üzere biz de bundan sonra duyu-algıları ve bunlardan türetilen basit ideler için 'duyu-verisi' terimini kullanacağız.) Bu filozoflar yalnızca mantıksal yapıların kuruluşundan söz ettikleri için, zihnin duyu-verilerini nasıl birleştirip de nesne ve olayları ya da onların kavramlarını kurabildiği sorusunu yanıtlamak gereğini duymamışlardır.

Oysa sorunun duyu-verilerini birleştirme sorunu olmadığını gördük. Gerçekten, nesneler duyu-verilerinden oluşmadıkları gibi, bunların bilgisinin de duyu-verileriyle bir ilgisi yoktur. Yukarda, altın örneğinde, altını altın yapan niteliklerin duyu-verileriyle ilgisinin bulunmadığını, o türden niteliklerin ancak gerçek deneyle öğrenilebileceğini görmüştük. Şimdi artık gerçek deneyin nasıl bilgi verdiği sorusunun yanıtlanmasına geçebiliriz.

Burada bilginin ne olduğu üzerinde durmayacağız. Yalnız bizim sözünü ettiğimiz bilginin deneyden elde edilen ya da deneyle doğrulanabilen bilgiler olduğunu belirtmekle yetineceğiz. Doğal olarak bilginin deneyden edinilmesi ya da deneyle doğrulanması derken, edimsel olarak yapılan deneylerin sonuçlarının mantık ya da matematik aracılığıyla genişletilmesini de deneyin bir parçası sayıyoruz.

Bilginin temelinde kavramların bilgisinin bulunduğu genellikle kabul edilir. Kavramlar aynı adı verdiğimiz nesne ve niteliklerin sınıflarıdır. Doğada sınıflar değil nes-

neler bulunduğu için sınıfların ya da kavramların izlenimlerini edinmenin olanaksızlığı açıktır. Bu yüzden, kavramların bilgisinin nasıl edinilebildiği, *a priori* bir bilgi türü kabul etmek istemeyen deneyci filozoflar için her zaman bir sorun oluşturmuştur. Ben Felsefe Tartışmaları'nın ilk sayısında çıkan "Tümellerin Gerçekliği" adlı yazımda bu konuyu ele almıştım. O zaman henüz duyu-deneyiyle gerçek deney arasında bir ayırma yapma söz konusu değildi. Fakat orada sözü geçen deney bugün 'gerçek deney' adını verdiğimiz deney türüdür.

O yazıda şöyle bir örnek ele almıştım: Bir masanın üzerine ağır bir şey konulduğu zaman masanın tablası az çok bel verir. Tablanın alt yüzündeki lifler uzar, üst yüzdekiler kısalır. Demek ki masanın üzerine, diyelim 30 kg. ağırlığında demir koyarsak tabla belli biçimde bel verecektir. Bu, masanın 30 kg. demire karşı gösterdiği tepkidir. 30 kg. demir yerine 30 kg. taş ya da altın koysaydık masa yine aynı tepkiyi gösterecekti. Demek ki bu deneylerde masanın karşısına demir, taş ya da altın değil, 30 kg.'lık ağırlıklar çıkmaktadır. Masa eğer bu deneylerden bir şeyler öğrenecek durumda olsaydı demir, taş ya da altın kavramlarını değil, ağırlık kavramını öğrenirdi.

Şimdi de acıkmış bir insan düşünelim. Bu insanın açlığını gidermek için, bir şeyler yemesi gerekir. Bu, et, ekmek, peynir, yumurta gibi herhangi bir madde olabileceği gibi bunların karışımı da olabilir. Bunlardan herhangi birini yediğimiz zaman açlığımızı gidermiş oluruz. Açlığımızı gideren şeylere 'besin' adını verirsek, yediğimiz şeylerin tadı, besleyici değeri, görünüşü, pazardaki fiyatı birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, açlığımızı giderme bakımından hepsinin ortak bir niteliği var demektir. Hepsi de besindir ya da hepsi de 'besin' adı verilen nesne sınıfının birer örneğidir.

İnsanın bir besini yedikten sonra doymasını bedenin besine karşı gösterdiği bir tepki olarak nitelersek, nesnelerin kavramsal sınıflarını onların etkilerine karşı gösterilen tepkilerin belirlediğini kabul etmek gerekiyor. Kavramları belirleyen tepkiler yalnızca insan bedeninin değil, hayvan ve bitkilerin, hatta cansız nesnelerin de, tepkileridir. Bunlara genellikle insanlarda, belki bir ölçüde hayvanlarda da, ortaya çıkan ruhbilimsel tepkileri de ekleyebiliriz.

Belli koşullarda masanın ağır nesneler karşısındaki tepkisi ağırlık kavramını, acıkan insanın besinler karşısındaki tepkisi besin kavramını belirlediği gibi, susuz kalan hayvan ve bitkilerin su karşısındaki tepkisi de su kavramını belirleyecek demektir. Gerçekten, susuz kalan bir bitki bu susuzluğunu ancak belli bir su örneğiyle giderebilirse de gerçekte onun da aradığı su kavramının bir örneğinden başka bir şey değildir. Öte yandan, bir yırtıcı hayvan karşısında insan ya da hayvanların duyduğu tepki de yırtıcı hayvan kavramını belirleyecek demektir. İnsandaki ruhbilimsel tepkilerin belirleyeceği kavramların nicelik ve nitelik bakımından göstereceği değişmelerin her türlü ölçünün dışına taşabileceğini tahmin etmek zor değildir.

Böylece, kavramların canlı ve cansız nesnelerin tepkileriyle belirlendiğinin kabulüyle, bilgi sorununun en karmaşık konularından biri olan kavram sorununa yeni bir çözüm getirmek bakımından önemli bir yol alınmış olduğu söylenebilir. Artık kavramların nasıl edinildiği türünden karmaşık bir sorunla uğraşmaya gerek kalmamıştır. Kavramlar deneyler dünyasında hazır bulunmakta ve canlı ve cansız nesnelerin dış etkiler karşısındaki tepkileriyle belirginlik kazanmaktadır. Zihnin yapması gereken işlem kavramları aramak değil, deney dünyasında hazırlanıp kendisine sunulan kavramlar üzerinde gerekli işlemleri yaparak yeni bilgilere doğru ilerlemektir.

Kavramların zihne hazır olarak sunulduğunun kabul edilmesinin hemen Platon'u anımsatması doğaldır. Platon kavramlar için genellikle 'idea' terimini kullanır. Ona göre idealar kendilerine özgü bir dünyada gerçek varlıklar olarak bulunurlar. Ölümsüz ruh onları o dünyadan tanımakta ve nesnelerle duyusal ilişkiler kurduğu zaman onları anımsamaktadır. Platon ruhun ölümsüzlüğünü ve onun ideaları başka bir dünyadan tanıyabileceğini kabul edebilen bir filozof olduğuna göre, onun, ideaların deneyden elde edildiğini öne süremeyeceği açıktır. Ancak, kavramları zihnin yapmasının olanaksız olduğunu, onların zihne başka bir dünyadan (bizde düşünce dünyası karşıtı olarak gerçek deney dünyasından) gelmesi gerektiğini Platon açıkça görmüştür.

Platon'un idealarıyla bizim gerçek deney kavramlarımız arasındaki benzerlik yalnız bununla da kalmıyor.. Bizim deneyden elde ettiğimiz kavramlar herhangi bir duyusal nitelik içermediği gibi varoluşsal (uzamsal ya da zamansal) bir nitelik de taşımamaktadır. Platon'un ideaları da bütün gerçekliklerine karşın hiçbir nitelik taşımazlar. Bunu Platon açıkça söylemiş değilse de, o, idealar dünyasında her ideadan yalnızca birer tane bulunduğunu söylemiştir ki bu da aynı anlama gelir. Bu noktaya bir açıklık getirebilmek için Russel'dan bir alıntı yapalım:

> Bu noktada, Platon'un da dikkatini çeken ve çağdaş idealist filozoflar için apaçık olan bir güçlük vardır. Tanrının yalnızca bir yatak yarattığını gördüğümüze göre, onun yalnızca bir düz çizgi yarattığını düşünmemiz de doğaldır. Fakat eğer bir göksel üçgen varsa Tanrının en az üç düz çizgi yaratmış olması gerekir.[12]

Russel bundan, geometrinin idealar dünyasının en yüksek (ultimate) doğruluk derecesine ulaşamayıp görüntülerin incelenmesinin bir bölümü olarak kalması gerekeceği sonucunu çıkarıyor ve Platon'un buna yanıtının açık olmadığını belirtiyor. Oysa eğer burada bir tutarsızlık varsa bu yalnızca geometriyle ilgili olmaz. Çünkü Russell'ın yorumuna göre düşünüldüğünde, eğer idealar dünyasında sürü ideası varsa pek çok koyun, orman ideası varsa pek çok ağaç ideasının bulunması gerekir. Oysa her ideadan yalnızca bir tane bulunması ideaların doğası gereğidir. Çünkü her idea

ortak bir nitelikleri bulunan çok sayıda nesnenin o ortak niteliğini temsil eder. Eğer her ideadan birçok örnek bulunsaydı bunların ortak niteliklerinin temsilcisi olarak da yeni bir idea gerekecek ve bu sonsuza dek gidecekti.

Böylece her tür için yalnızca bir ideanın bulunuşu çok sayıda ideaların birleşmesiyle ortaya çıkan çoklu idealarn bulunamayacağı anlamına geldiği gibi, değişik basit idealardan oluşan karmaşık idealarn da bulunamayacağı anlamına gelir. Çünkü böyle çoklu ya da karmaşık idealar bulunsaydı, biri kendi başına biri de çoklu ideanın bir üyesi ya da karmaşık ideanın oluşturucularından biri olmak üzere, her ideadan en az iki tane bulunması gerekirdi.

Demek ki üçgen ideası üç tane düz çizgi ideasını içermediği gibi, sürü ideası da koyun ideasını, şeker ideası da tat, renk, sertlik v.b. idealarını içermeyecektir. Burada 'idea' terimi yerine 'kavram' terimini koymakla gerçek deneyin kavramları için da aynı şeyleri söylemiş oluruz.

Böylece gerçek deneyin kavramları Husserl'in öz ya da fenomen kavramıyla tam bir benzerlik içinde bulunuyor. Ancak Husserl öz kavramını bulmak için nesnelerin bütün duyusal ve varoluşsal niteliklerinin ayraca alınması gerektiğini düşünür. Oysa gerçek deneyle ilgili olarak verdiğimiz örnekler Husserl'in aradığı özü bulabilmek için ayraca alma gibi zihinsel bir soyutlama işlemine gerek bulunmadığını göstermiştir. Çünkü öz, gerçek deneylerimizde, nesnenin kendisinden de önce, salt dış etkilere karşı gösterilen tepkilerle belirlenerek, karşımızda bulunmaktadır.

Bilginin temel ögeleri olan kavramların gerçek deneyle nasıl kazanılacağını böylece saptadıktan sonra, şimdi de, bilgiyi anlatan önermeler oluşturabilmek üzere kavramları birbirine nasıl bağlayacağımızın araştırılmasına geçebiliriz. Örneğin su, ısınma ve kaynama kavramlarını edindikten sonra "Su ısıtılınca kaynar" önermesini kurmak üzere bu kavramları birbirine nasıl bağlıyoruz? Burada aradığımız bağlantının mantıksal ya da semantik değil, ruhbilimsel bağlantı olduğunun unutulmaması gerekir. Yani bilgiyi düzgün ve tutarlı biçimde anlatmanın değil, bilgiyi elde etmenin yolunu arıyoruz.

Bu konuda genellikle üç yöntemin adı geçer. Bunlardan biri tümdengelimdir (deduction) ki bu yöntemin dış dünya üzerine bilgimizi artırmadığı genellikle kabul edildiğinden üzerinde durmayacağız. İkincisi tümevarımdır (induction). Tümel bilgilerin edinilmesinde mantıksal ya da ruhbilimsel bir yöntem kullanmanın olanaksız olduğunu yukarda Hume'un bu konudaki düşüncelerini incelerken görmüştük.

Buna göre, dış dünyanın bilgisini edinme yöntemi olarak yalnızca varsayım ve denetleme yolu kalıyor. Yani, örneğin ateşin odunu yaktığını öğrenebilmek için ateşin odunu yakıp yakmadığını düşüneceksiniz ya da ateşin odunu yaktığını varsaya-

caksınız ve bu varsayımın doğru olup olmadığını gerçek deney yoluyla denetleyeceksiniz demektir. Burada bir soru ortaya çıkabilir. Böyle bir denetlemeye girişmek, ateşle odunun yanması arasındaki bağlantıyı hiç bilmeyen birisi için idealist olduğunu söyleyebileceğimiz türden bir sezgiyi gerektirmez mi? Fakat o türden bir sezgi gücünün gerekli olduğu söylenemez.

Gerçekten, ateş, odun ve yanma kavramlarının deneyden elde edildiğini biliyoruz. Bu kavramları deneylerinden elde etmiş olan ya da bunu deneyden elde edenlerin verdikleri bilgiyi iyice özümsemiş olan kimse bu kavramların dünyadaki örneklerinin birçok niteliklerini öğrenmiş demektir. Ateşin ve odunun birçok niteliklerini bilen bir kimse için de onun ateşte yanıp yanmadığını düşünerek bunu denetleme yoluyla öğrenmeye çalışmak önemli bir sezgi gücünü gerektirmez.

Doğal olarak bütün bilgiler ateşin odunu yakıp yakmadığı türünden sıradan bilgiler değildir. Bir hastalığın bir mikrop ya da virüsten doğup doğmadığını öğrenebilmek için hayvanlar üzerinde sayısız deneyler yapılıp yine de bir sonuca varılamamış olabilir. Işığın dalgalardan mı yoksa 'foton' adı verilen parçacıklardan mı oluştuğu sorunu günümüzde de çözülebilmiş değildir. Bu durumda dış dünyanın bütün bilgilerinin öğrenilmesi belki de hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Ancak her durumda, herhangi bir bilgiyi edinebilmek için, değişik kavramlar arasında bir bağlantı bulunup bulunmadığı üzerinde düşünmek ve varılan sonuçları denetlemek gerekecektir. Sonuç almanın yolu da varsayımda bulunmak için esin gelmesini beklemek değil, ilgili kavramlar üzerinde daha çok bilgi edinmek için çalışmak olabilir.

Burada bir de, bu yoldan elde edilen bilginin kesinlikten yoksun oluşunun açıklanması sorunu ortaya çıkıyor. Hume nedensellik bağlantısının izleniminin bulunmadığını, eğer böyle bir ide varsa bunun yalnızca yinelenmelerin verdiği alışkanlıktan doğan bir yanılmanın ürünü olabileceğini kabul ettiği için nedensellik bağlantısının kesin bir bağlantı olamayacağını öne sürmüştür. Felsefede, dış dünyanın bilgisinin kesinlikten yoksun oluşu genellikle Hume'un bu görüşüne dayanılarak açıklanmaktadır. Oysa dış dünyanın bilgisi gerçekten kesinlikten yoksunsa da, bu, Hume'un öne sürdüğü gibi, nedenselliğin izleniminin bulunmayışından değil, varsayma ve doğrulama yoluyla kazanılan bilgilerin doğrulanması yapılırken olayla ilgili bütün koşulların göz önünde tutulup tutulmadığının kesin olarak bilinmesinin olanaksız oluşundandır.

## 4

Dış dünyanın bilgisini gerçek deneyin verdiği bir kez kabul edilince felsefenin en tartışmalı konularının başında gelen "Kendi varlığının bilincinde olma" ve "Dış dün-

yanın var olduğunu bilme" gibi konularda yeterli açıklığa ulaştırabiliriz. Örneğin "Haz ve acılarımı kendi istek ve kararlarımla üretebildiğime göre var olduğumdan kuşku duyamam" diyebiliriz. Gerçi var olmak için haz ve acı üretebilir durumda olmak gerekli değildir. Hiçbir eylemde bulunamayan taş, toprak, demir gibi maddeler de vardır. Fakat haz ve acı üretebilir olmak hem var olmak hem de var olduğunun bilincinde olmak için yeterlidir. Buna göre dış dünya da "İçinde haz ve acılarımızı üretebilecek eylemlerde bulunduğumuz dünya" olacaktır. Böylece, kendi isteğimle hazlarımı artırabilip acılarımı azaltabildiğimi gözlemlediğim sürece gerek kendimin gerekse dış dünyanın varoluşundan kuşku duymam için hiçbir neden yoktur. Kendi isteğimizle haz ve acı üretebilir durumda olmak gerçek yaşamın öylesine inandırıcı bir kanıtıdır ki, günlük yaşamda "Düş görmekte olmadığıma inanmak için kolumu çimdikledim" diyenlere sık sık rastlanır. Çünkü kolunu çimdiklemek kendi isteğiyle acı üretebilmek anlamına gelir. Deneyci felsefenin kurusucusu olan Locke da:

> Tanrının bana, dışımdaki şeylerin varoluşu üzerine yeterli güven verdiğini düşünüyorum; çünkü onlar üzerindeki değişik uygulamalarımla haz ve acı üretebiliyorum.[13]

diyerek salt tasarımcı felsefenin sınırlarını bir ölçüde zorlamış fakat gerçek deneye dek gidememiştir. Yine de Locke'un felsefesinin arka planında her zaman bir gerçek deney kavramı vardır. Bu yüzden de Locke'un felsefesini mantıksal sonuçlarına götürdüğü genellikle öne sürülen Berkeley ve Hume'un gerçekte Locke'un felsefesini geliştirmek için değil onu bir düşünce oyununa çevirmek için uğraştıkları söylenebilir.

Locke'un gerçek deney kavramına çok yaklaştığı noktalardan biri de onun nesnelerin birincil ve ikincil nitelikleri arasında bulunduğunu öne sürdüğü ayrım konusunda ortaya çıkar. Çünkü Locke'a göre:

> Cisimlerin birincil niteliklerinden ideleri onların benzeridir... fakat ikincil niteliklerin bizde ürettiği idelerin onlarla benzerliği yoktur.[14]

Locke'un, aynı cinsten varlıklar olan ideler arasında bir ayrı cinstenlik bulunduğunu, bu idelerden bir bölümünün kendi nedenleri olan niteliklere benzeyip bir bölümünün benzemediğini öne sürmesinde bir tutarsızlık bulunduğunu söylemek gelenek olmuştur. Ayrıca Berkeley, nitelikleri idelerden bağımsız olarak tanımak olanaksız olduğuna göre, idelerin niteliklere benzediğini söylemekle, tanıdığımız bir şeyin tanımadığımız bir şeye benzediğini söylemiş olacağımızı öne sürmüştür.

Bu karşı çıkmanın haklıymış gibi görünmesi konunun gerçek deneyle ilgili yönünün görülmemiş olmasındandır. Locke, düşüncesinin arka planında bir gerçek deney kavramı bulunmasına karşın, durumun açıklamasını gerçek deneye dayanarak yapmadığı için tutarsız bir görüş ortaya atmış gibi görünmüştür. Birincil niteliklerin en

önemlisi olan kılık (shape) niteliğiyle ilgili bir örnek durumu açıklamaya yetecektir.

Yolda yürürken bir duvarla karşılaştığımızı ve duvarın arkasında da yolun devam ettiğini gördüğümüzü düşünelim. Duvarın uzunluğu 4 m., yüksekliği 1 m. ise duvara baktığımızda zihnimizde ortaya çıkan imge (Locke'a göre kılık idesi) aşağı yukarı 4 m. x 1 m. boyutlarında bir dikdörtgen imgesidir. Eğer duvarın tam ortası doğrultusunda yürüyorsak, duvarın arka yanına geçmek için sağa ya da sola doğru ikişer metre giderek duvarın yanından dolaşmamız gerekir. Eğer dolaşmayı değil de duvarın üstünden atlamayı yeğlersek 1 m.'lik bir yüksekliği aşmak zorunda kalırız. Gerçek deneyin verdiği bu sonuçlar duvarın imgesinden ya da kılık idesinden elde edilen sonucun aynıdır. Bu da duvarın idesiyle o idenin aslı olduğu kabul edilen gerçekteki duvarın birbirine benzediği anlamına gelir.

Ancak burada bir sorun ortaya çıkıyor. Biz baştan beri duyularımız yoluyla bilgi elde etmenin olanaksız olduğunu savunduk. Oysa şimdi, bir duvar karşısında bulunduğumuz zaman ortaya çıkan duyumların (imgelerin ya da bunlardan türettiğimiz idelerin) bize, duvarın öte yanına geçebilmek için sağa ya da sola doğru ne kadar gideceğimizi ya da ne kadar bir yükseklikten atlamak zorunda kalacağımızı önceden bildirdiğini kabul etmiş oluyoruz. Bunu nasıl açıklayacağız?

Burada, duyularla ilgili olarak söylediklerimize uymazmış gibi bir durumun bulunduğu doğrudur. Gerçekte duyularımızın bize, yalnız kılık konusunda değil, Locke'un birincil nitelikler olarak saydığı uzaklık, sayı ve devim konularında da birtakım bilgiler verdiğini görebiliriz. Üstelik duyularımızın verdiği bu bilgiler yalnızca dört köşe bir duvarın uzunluğunu ve yüksekliğini gösteren türden basit bilgiler de değildir. Çok zaman görsel alanımız içine düşen nesnelerin yerlerini bir anda saptayabiliyoruz ve belli bir yönde ilerleyebilmek için ne gibi engelleri nasıl aşmamız gerektiğini bir bakışta görebiliyoruz. Bu nasıl oluyor?

Bunu yine gerçek deney kavramına başvurarak açıklayabiliriz. Fakat bu kez gerçek deney dünyaya geldikten sonra karşılaştığımız olayların değil, çok uzak bir geçmişteki atalarımızdan başlayıp günümüze dek süregelen olayların deneyi olacaktır. Düşmandan koşarak kaçmak zorunda olan bir hayvan düşünelim. Böyle bir hayvan için, koştuğu doğrultuda önüne çıkan engellerin üstünden atlayarak mı yoksa yanından dolaşarak mı geçeceği, ne kadar bir yükseklikten atlanıp ne kadar bir uzunluğun çevresinden dolaşılacağı gibi konularda en kısa süre içinde karar vermek bir ölüm kalım sorunudur. Değerlendirmeyi başarabilenler yaşamını sürdürecek, bunu başaramayanlar elenecektir. Yani günümüze dek gelen canlılar duyumları aracılığıyla çevresinin topografyasını imgelemekte kendi cins ya da türlerinin gerektirdiği ölçüde başarılı olabilenlerdir.

Böylece duyumlarımızın bize ne gibi bir yarar sağladığı da daha açık olarak orta-

ya çıkmış oluyor. Biz çevremizin bilgisini, yani çevremizdeki şeylerden yararlanma, onlara karşı koyabilme, kısaca onlarla ilişkilerimizi düzene sokabilme olanağı sağlayan gücümüzü gerçek deneylerimizden ediniriz. Bu deneylerimiz sırasında bizde, o deneylerin içerdiği nesne ve olaylarla ilgili birtakım duyumlar ortaya çıkar. Sonra başka zaman ve yerlerde o duyumlar yeniden ortaya çıktığı zaman biz yine aynı türden nesne ve olaylar karşısında bulunduğumuzu anlarız. Yani duyumlar bize nesne ve olayların bilgisini (knowledge) değil, ne olduklarını gerçek deneylerimizden bildiğimiz nesne ve olaylardan hangilerinin karşısında bulunduğumuzun haberini (information) verir. Doğal olarak duyularımızın verdiği haberler de bilgi kadar önemlidir. Çünkü bizim için yaşamsal bir önemi olan bir maddenin karşımızda ya da elimizin altında bulunduğundan haberimiz olmazsa o nesneyle ilgili bilgimizden yararlanmamıza olanak yoktur. Öyle bir nesnenin karşımızda ya da elimizin altında bulunduğunu bize haber veren de duyularımızdır.

5

Şimdi de duyularımızın bize doğrudan bilgi vermediğini az ya da çok görmüş olan iki çağdaş düşünürden söz ederek konuyu daha da aydınlatmaya çalışalım. Bu düşünürlerden ilki Wittgenstein'dır ve duyuların doğrudan bilgi vermediği konusunda yalnızca bir ilk adım atmakla kalmıştır. Wittgenstein şöyle diyor:

> Şöyle bir durum düşünelim. Belli bir duyumun yeniden ortaya çıkışları üzerine bir günce tutmak istiyorum. Bu amaçla o duyumu bir "S" imine bağlıyorum ve bu duyumun ortaya çıktığı her gün için bir takvime bu imi yazıyorum. Bu imin bir tanımını vermenin olanaksız olduğunu hemen anlarım.[15]

Wittgenstein bir duyumu tanımanın ve o duyum yeniden ortaya çıktığı zaman bunun eski duyum olduğunu bilmenin olanaksız olduğunu belirtiyor ki buna karşı çıkabileceğini sanmıyorum. Gerçekten böyle bir duyumun belirlenebileceğini söylemek sonsuz boşlukta tek başına durmakta olan bir nesnenin yerinin belirlenebileceğini söylemeye benzer. Böyle bir belirlemenin olanaksız olduğu kabul edilince, kendilerini belirleyemediğimiz duyumlardan yararlanarak herhangi bir şeyi belirlemenin olanaksız olduğunu da kabul etmek gerekir. Bu da duyumlarımızın bize doğrudan bilgi veremeyeceği anlamına gelir.

Buraya dek Wittgenstein'a karşı çıkılamazsa da ben onun bundan sonrası için söylediklerine katılamıyorum. Çünkü o, duyumlarımızı belirlemenin yolunu o duyumları sözcüklere bağlamakta buluyor. Ona göre bir çocuk kırmızı bir şey gördüğü durumlarda genellikle çevresindekilerden 'kırmızı' sözcüğünü de işitir. Bu görme ve işitme birliğinin yinelenmeleri sonunda da kırmızı rengi 'kırmızı' sözcüğüne bağlı olarak tanımış olur. Wittgenstein bunu açıkça söylemiyorsa da ondan yukarda yaptı-

ğımız alıntıya onun şu sözleri de eklenince bu sonuca varmak gerekiyor:

> Bu rengin kırmızı olduğunu nasıl biliyorum? "İngilizceyi öğrendim" demek buna yanıt olabilir.[16]

Ancak Wittgenstein'ın burada bir çelişkiye düştüğü söylenebilir. Çünkü kırmızıyı henüz tanımamış olan bir çocuk için 'kırmızı' sözcüğü de bir ses duyumundan başka bir şey değildir. Bu, kendi başına belirlenemeyen bir renk duyumunun yine kendi başına belirlenemeyen bir ses duyumuna bağlı olarak belirlenebileceği anlamına gelir. Yani biraz önce yaptığımız benzetmeye başvurursak, sonsuz boşlukta yerlerini belirleyemediğimiz iki şeyin, birbirine bağlandıkları zaman yine sonsuz boşluktaki yerlerinin belirlenmiş olacağını söylemek gibi bir şey.

Wittgenstein'ın bu görüşünün, renkler, kokular gibi basit duyumlar için değilse bile, nesnelerin bilgisi bakımından doğruya çok yakın bir yönü vardır. Gerçekten, bir çocuğun, sözgelimi evdeki iskemle ve koltuklar arasında bir sınıflandırma yaparak değişik kılık ve renklerde gördüğü iskemlelerin tek bir ad altında birleştirilecek kadar birbirine benzediğini, buna karşı iskemlelerle koltukların ayrı adlar almaları gerekecek kadar birbirinden farklı şeyler olduklarını anlayabilmesi için bir ömür yetmeyebilir. Dildeki sözcükler bu sınıflandırmayı öylesine kolaylaştırır ki, çocuğun bu eşyanın ne olduğunu dile bağlı olarak öğrendiğini söylemek tam doğru olmasa bile doğruya son derece yakın bir saptama sayılabilir.

Ancak basit duyumlar için durum farklıdır. Çocuk bütün mavilerin birbirine bütün kırmızıların da birbirine benzediğini, buna karşı mavilerle kırmızıların birbirinden çok farklı olduğunu bir bakışta görebilir. (Doğal olarak bu, çocuğun, aynı rengin değişik tonları ya da birbirine az çok benzeyen renkler arasındaki ayrımı da hemen görebileceği anlamına gelmez.) Burada sorun artık maviyle kırmızıyı birbirinden ayırt etmek değil, bu iki rengin verdiği duyumları bir nesneye ya da olaya bağlı olarak belirleyebilmektir ki bu da ancak gerçek deneye bağlı olarak gerçekleşebilir. Örneğin çocuğun, büyüğü mavi küçüğü de kırmızı renkte iki topu bulunsa, gördüğü mavi renkleri büyük topun, kırmızıları da küçük topun renkleri olarak tanıyabilir. İşte iskemle ve koltuklarla ilgili durumlarda Wittgenstein'ın söylediklerini doğru olarak değil de doğruya çok yakın olarak niteleyişimiz de bundandır. Çocuk iskemle ve koltuğun ne olduğunu yine gerçek deneyden öğrenir. Adlar yalnızca sınıflandırmaya yardımcı olur.

Wittgenstein'ın duyumların belirlenmesiyle ilgili görüşü daha ilk adımda gerçek deneyden sapmakla birlikte yine de bizim daha önce belirsiz olarak bıraktığımız basit duyumlar konusunun aydınlanmasına yardımcı olmuştur. Biz daha önce, nesnelerin niteliklerinden söz ederken, altının renginin duyu-verileriyle öğrenilebileceğini kabul etsek bile öteki niteliklerin ancak gerçek deneyle belirlenebileceğini belirtmiştik. Şim-

di görüyoruz ki renkler, sesler, kokular gibi basit nitelikleri de duyu-deneyinden tanımak olanağı yoktur. O türden nitelikleri de ancak, daha önce gerçek deneyden tanımış olduğumuz nesnelere bağlı olarak (tıpkı çocuğun kırmızı ve maviyi toplarının renklerine bağlı olarak tanıması gibi) tanıyabiliriz.

Bilginin duyu-deneyinden elde edilemeyeceğini açıkça belirten çağdaş bir düşünürün Simone Weil olduğunu görüyoruz. S. Weil şöyle diyor:

> Duyum, kendimiz ve dünya üzerine bize hiçbir şey öğretmez... Duymayı bir nesneye bağlamadan önce duyum seçilemez.[17]

Böylece Simone Weil'in, duyumların verdiği bilgi konusunda, Wittgenstein'ın söylediklerini söyledikten sonra daha da ileri gittiğini görüyoruz. Wittgenstein duyumların bir sözcüğe bağlanmadıkça seçilemeyeceğini söylüyor. Weil ise duyumların bir nesneye bağlanmadıkça seçilemeyeceğini söylüyor. Yani duyumlarımızı tanıyabilmemiz için daha önce nesneleri (doğal olarak duyumlara bağlı olmadan) tanımış olmamız gerekiyor. Öte yandan Weil'in, duyumların bilgi vermediği konusunda aşırıya kaçtığını da görüyoruz. Şöyle diyor:

> (duyumlar) ne bir madde, ne bir uzam ne de bir zaman içerir ve kendileri dışında bize hiçbir bilgi vermezler, bir bakıma onlar bir hiçtir.[18]

Böylece o, duyumların, bilgi verme kadar önemli olduğunu yukarda belirttiğimiz, haber verme işlevi üzerinde hiç durmamış oluyor ki bunun bir eksiklik olduğunu belirtmek gerekir. Öte yandan Simone Weil bilgiyi yalnızca bedensel tepkilerin bilgisi olarak gördüğü için gerçek deneyin nasıl bilgi verdiği konusunda görüşü yetersiz kalıyor. Şu görüşler onundur:

> Gördüğümüze inandığımız şey gördüğümüz şey değil, bizim bedensel tepkimize uygun olan şeydir.[19]

> Doğanın basit algılanışı bir danstır ve algılamayı bu dans sağlar.[20]

Yani Simone Weil'e göre, sözgelimi bir merdivenin bilgisi, o merdiveni çıkmak için insan bedeninin harcayacağı çabanın bilgisidir. Bu, merdivenin bilgisi bakımından doğru olabilir. Genellikle bedensel tepkilerimizin gerçek deneylerimizin önemli bir bölümünü oluşturduğu doğrudur. Ancak her öğrendiğimiz şeyi bedenimizin ilgili nesneye nasıl tepki gösterdiğine bağlı olarak öğrenmiş olamayacağımız da açıktır.

Bir odun parçasının ateşte yanabilir olduğunun, aynı görünüşteki bir demir parçasının ise yanamaz olduğunun bilgisinin bedensel tepkilerimizle bir ilgisi olamaz. Bir odun parçasının yandığını gördüğümde, elim yandığı zaman duyduğum acıya benzer bir acı duymadığıma göre bu iki yanma biçimi arasında bir benzerlik bulmam bile kolay değildir. Yani bilgi gerçekten tepkilerin bilgisidir. Fakat S. Weil'in, kavramların yalnızca insan bedeninin tepkileriyle belirleneceği görüşünde olduğu anlaşılı-

yor. Bu, idealist öğretideki insan zihni yerine insan bedenini koymaya benzetilebilir ki yine idealist öğreti içinde kalmak anlamına gelir. Oysa biz yukarda, kavramların canlı ya da cansız her türlü nesnelerin tepkileriyle belirlenebileceğini gösterdik.

## SONUÇ

Nesneler üzerine bildiklerimizi duyu-deneylerinden değil de gerçek deneylerden öğrendiğimizi öne sürmekle yalnızca deneyci ya da gerçekçi filozofların değil, Platon'dan günümüze dek gelen bütün filozofların epistemoloji öğretilerine karşı çıkan bir tutum almış oluyorum. Üstelik bu, yalnızca ayrıntılarla da sınırlı kalmayan büyük ölçüde köktenci bir karşı çıkmadır.

Geleneksel epistemolojiden ayrılış iki önemli noktadadır. Birincisi duyu-deneyinin bilgi vermediğiyle ilgilidir. Bu konuda, bütün bilgimizi duyu-deneyinden kazandığımızı öne süren Locke ve Hume'un görüşlerindeki tutarsızlıklar gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun ardından bu tutarsızlıkların idealist filozoflarda da aynı ölçüde bulunduğu Kant'tan verilen örneklerle gösterilmiştir. Buna karşı bu konuda Platon'un görüşlerine tam bir uyum vardır.

Geleneksel epistemolojiden ikinci ayrılma kavramların doğruca gerçek deneyden elde edildiği ve hiçbir kavramın gerek duyusal gerekse uzam-zamansal hiçbir içeriğinin bulunmadığıdır. Burada kavramların nereden edinildiği konusunda Platon'un görüşünden uzaklaşılmış, buna karşı kavramların içeriksizliği konusunda yine Platon'la uyuma girilmiştir. Ayrıca gerçek deney kavramlarının içeriksiz olma bakımından Husserl'in öz kavramıyla yakınlığı da gösterilmiştir.

Geleneksel epistemolojiden böylesine bir ayrılmada dolaylı yollardan uyuşma olanakları bulunabileceğini sanmadığım için görüşlerimi ödünsüz olarak açıklamaya çalıştım. İlk bakışta böylesine aykırı görünecek olan görüşlerin bir tek yazıyla genel bir kabul görmesi şöyle dursun, az çok anlayışla karşılanmasının bile beklenemeyeceğini biliyorum. En büyük isteğim dilimizde henüz bir alışkanlık kazanmamış olan felsefe tartışma türünün başlamasına uygun bir ortam hazırlayabilmektir.

Notlar:

1 J. Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çev: Vehbi Hacıkadiroğlu, IV, i, 2.

2 A.g.y., II, i, 2.

3 A.g.y., II, xxiii, 2.

4 D. Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford, 1978, s. 222.

5 A.g.y., s. 1.

6 J. Locke, İnsan Anlığı..., II, xxiii, 10.

7 D. Hume, A Treatise..., s. 77.

8 A.g.y., s. 16.

9 A.g.y., s, 87.

10 I. Kant, Critique of Pure Reason, Dolphin 1951, s. 55.

11 R. P. Wolff, Ten Great Works of Philosophy, Mentor, Prolegomena, s. 334.

12 B. Russell, History of Western Philosophy, G. Allen and Unwin Ltd., 1961, s. 139.

13 J. Locke, İnsan Anlığı..., IV, i, 3.

14 A.g.y., II, viii, 15.

15 L. Wittgenstein, Philosophical Investigations 258.

16 A.g.y., 381.

17 S. Weil, Leçons de Philosophy, Plon, 1989, s. 35-36.

18 A.g.y., s. 37.

19 A.g.y., s. 41.

20 A.g.y., s. 43

Denkel, Arda (1994). "Düşünme, Dil ve Anlamı." Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 38-54.

# DÜŞÜNME, DİL VE ANLAM[1]

Arda Denkel

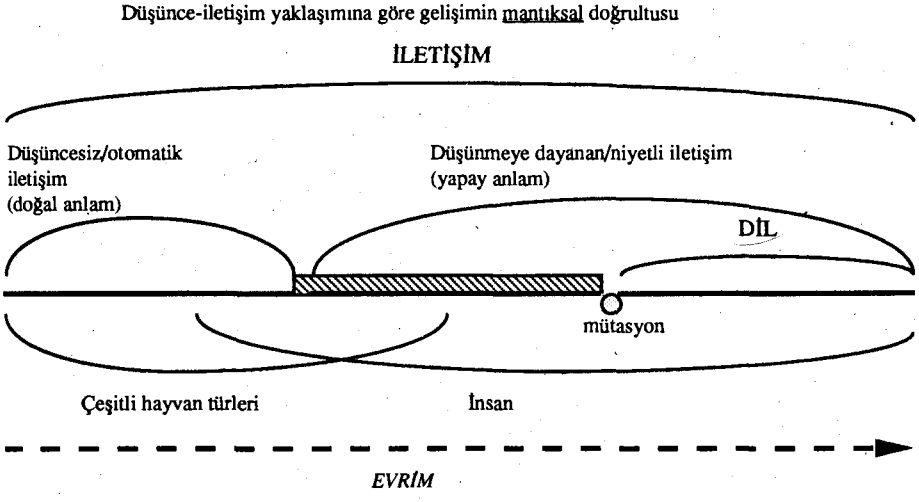
## I

Bir tümcenin anlamını, bu tümceyle başkalarına iletilmesi amaçlanan düşünceden (yani bildirimden anlaşılan şeyden) yola çıkarak belirlemeye çalışan bir kuram geleneği vardır. Buna göre, "İnsanda değişik düşünceler bulunmakta ve bundan hem kendisi hem de başkaları yararlanıp zevk almakla birlikte, bu düşünceler insanın içinde, başkalarınca görülemez ve onlardan gizli olarak ve kendiliklerinden açığa çıkamayacak biçimde bulunurlar. Düşüncelerin iletişimi olmadan toplumsallığın kolaylık ve üstünlükleri de olmayacağından, insanların, düşüncelerini oluşturan o görünmeyen ideleri başkalarının da bilmesini sağlayacak kimi dışsal duyulur imler bulmaları gerekliydi"[2] Kökenleri ilkçağa dayanan bu görüş, İngiliz düşünürü John Locke'un yapıtında –yalın olsa da– klasik biçimine kavuşturulmuş, geçen yüzyılın sonlarından, yaklaşık yirmi beş yıl öncelerine kadar da başatlık ölçüsünde bir etki yapmıştır. Sözü edilen gelenek içinde ortaya atılan en gelişkin kuram 1988 yılında ölen Paul Grice'ınkidir.

Bu geleneğin önemle vurgulanması gereken olumlu bir yönü var. "Düşünce-iletim" diye adlandıracağım bu yaklaşım, insan dillerindeki anlam olgusunu daha genel bir düzlemde iletişime bağlayarak, hem anlamı hem de dili evrimsel bir çerçeveye oturtmayı olanaklı kılıyor. İnsanlardaki iletişimin hayvanlarınkiyle ortak olan yanlarını saptayıp, birini öbürüne bağlayan evrimsel basamakları belirlemeye zemin oluşturabiliyor. Öte yandan böyle bir yaklaşımın iletişim ve anlama ilişkin bir evrimselliği kavrayabilmesi için iki ek varsayıma daha gereksinimi var. İlk varsayım, anlamı bütüncü değil, birimci olarak düşünmek koşulu. Birimci hipoteze göre, iletilecek her bir düşünce kendi başına bir anlamsal içerik birimi oluşturur. Her bildirim, anlamını kendi başına ve başka anlamlardan bağımsız olarak taşır. Farklı bildirimler arasında kimi yakın mantıksal ilişkiler tabii ki olacaktır; ancak bunlar bağımsız anlamlar arasındaki ilişkilerdir.

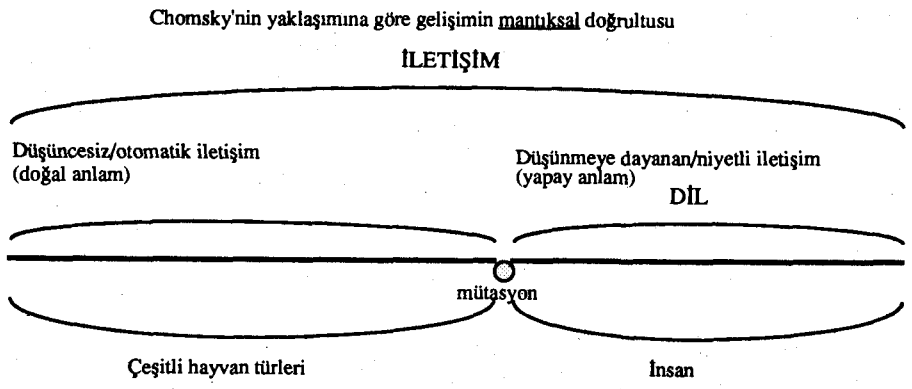
Evrimsel bir kuram için gerekli olan ikinci varsayım, anlamın sentaks ve semantik yapıdan soyutlanarak düşünülebileceğidir. Bunun için, önce, dildeki tümceleri ileti-

şimsel evrimin ancak son aşamasında geliştirilmiş olan, bu aşamaya özgü araçlar olarak kavramak gerekir. Dil, iletişim için zorunlu sayılmamalıdır. Anlam taşıyan birimler, dilsel olabilen, fakat dilsel olmaları *gerekmeyen* fiziksel olgular, yani genel iletişim araçları olarak düşünülen "söylenimler" biçiminde saptanmalıdır. Söylenim kavramının kapsamı tümcelerle bildirim yapmaktan, örneğin göz kırpmaya, havlamaktan kadeh kaldırmaya, tüy dikleşmesinden yüz kızarmasına kadar, iletişime yarayan her türlü aracı kapsayan geniş bir yelpazeye yayılacaktır. Bu varsayımlar bağlamı içinde görüldüğünde, bir anlam kuramı, iletilen bir düşünceyi ona araç olan söylenime bağlayan ilkeleri saptar; söylenimin nasıl olup da bir anlam taşıdığını, bu söylenimin iletmeye yaradığı düşünceye nasıl bağlandığını açıklamayı amaçlar. Yukarıki düşünceleri bir şema ile özetleyelim:




Ana çizgilerini belirlemeye çalıştığım yaklaşım, en azından ilk bakışta, çağımızın ünlü dilbilimci ve düşünürü Noam Chomsky'nin kimi görüşleriyle taban tabana karşıt düşüyor. Chomsky, az ileride daha ayrıntıyla değineceğimiz Descartes gibi, *gerçek* anlamdaki dilin yalnızca insanlarda bulunduğunu, yani bunun "türe özel" (species specific) bir nitelik olduğunu düşünüyor. Farklı hayvan türlerine baktığımızda, onlarda insanınkine doğru karmaşıklaşıp olgunlaşan, değişik gelişmişlik düzeylerindeki dillerin varlığını gözlemleyebiliyoruz. Sözcükleri kurallara uyarak bir araya getirmekle elde edilen tümcelerden oluşan dilleri bizden başka hiçbir hayvan türü ortaya koyamamış. Bu yalnızca insana özgü bir başarı. Dolayısıyla farklı türlerde bu anlamdaki dilin evrimsel aşamaları olarak değerlendirebileceğimiz düzenekler bulamıyoruz. Chomsky'nin bu öne sürdükleri, Descartes'ın ünlü *Metot Üzerine Konuşma*'sının 5. bölümünün son sayfalarını sanki olduğu gibi yineliyor. Yine aynı çerçeve içinde kalarak Chomsky şöyle devam ediyor: "Dil bilen bir kişi, her biri belli bir biçim ve an-

lam, ya da anlam potansiyeli taşıyan sonsuz sayıdaki birbiriyle örtüşmeyen önermelerin oluşturduğu bir öbeği belirleyen kimi kural ve ilkeleri öğrenmiş durumdaki bir kişidir. En düşük zekâ düzeyinde bile, bu bilginin kendine özgü kullanımı, şimdi betimlenen anlamdaki özgürlük ve yaratıcılığını korur: İnsan bir yadırgama ya da alışmamışlık duygusu duymadan sınırsız çokluktaki söylenimleri anında kavrayabilmek yetisindedir... Eğer bu doğruysa, insan dilinin hayvan iletişim dizgelerinin evrimi olduğu konusunda kafa yormak da boşunadır."[3] Chomsky, dil kullanma yeteneğinin "evrensel gramer" dediği ve insanların doğuştan sahip olduklarını ileri sürdüğü kimi bilgilere dayandığını düşünüyor. Onun doğuştancılık konusunda Descartes'tan ayrıldığı yer, bunların zihnimize Tanrı tarafından konulduklarını onaylamak yerine, beynimizin fiziksel yapısından kaynaklandıklarını, evrimdeki bir mutasyonun sonucu olduklarını savunuyor olması.... Chomsky türlerin evrimi kuramına karşı çıkmıyor; onun yadsıdığı şey *dilin* hayvanlardan insanlara doğru bir evrim geçirmiş olduğu. Bu öğretiyle bağlantılı olarak Chomsky'nin benimsediği bir başka sav da iletişimin dilin birçok işlevinden yalnızca biri olduğudur. Ona göre dil ile, iletişim yanı sıra düşünür, araştırır, toplumsal alışverişte bulunur, yaratıcı yazı yazmak gibi birçok başka şey de başarırız. İletişim dilin başlıca ya da temel işlevi olarak bile görülemez.[4] Örneğin dili iletişim yapmaktan çok felsefe düşünüp yazmakta kullanan insanlar vardır. Chomsky'nin konuya yaklaşımını öncekine koşut bir şema ile özetleyelim:




Kanımca tüm bu değerlendirmeler ve onların geçerlilikleri önemli bir ölçüde dil dediğimiz şeyi nasıl tanımlamak istediğimize, onun sınırlarını nereden çekmeye hazırlandığımıza bağlı. Biraz keyfi (ve kimi düşünürlere karşı döngüsel) olmak pahasına, bir yandan dile iletişim dışında başka işlevler yükler, öbür yandan da onda görülen yapısal nitelikleri, yani morfoloji, sentaks ve semantik kuralsallık ve dizgeselliği,

dil için zorunlu sayarsak, Chomsky'nin istediği tanıma ulaşırız. Ben şu anki tartışma çerçevesinde Chomsky'nin varsaydığı böyle bir tanımı en azından şimdilik onaylamaya hazırım. Dolayısıyla, doğuştancılık savı dışta bırakılmak üzere, dilin yalnızca insanlara özgü olduğunu ve onlarca iletişim dışında da kullanıldığını onaylayabilirim. Şimdi, bundan çıkarsanabilecek bir mantıksal sonuç, *dilin kendisinin* çeşitli gelişim aşamalarından geçmek anlamında bir evrim geçirmediğidir. Ne var ki, Chomsky'nin öne sürdüğü gibi, insan dilinin hayvan iletişim dizgelerinin bir evrimi olmadığını *aynı* öncüllere dayanarak öne süremezsiniz. Dili onun istediği gibi tanımlamakla tutarlı olarak, *anlamın* çeşitli hayvanlarda görülen iletişim dizgeleri aşamalarından sonuçtaki dilsel iletişim evresine bağlanan bir evrim sürecinden geçtiğini öne sürebiliriz. Dilin kendisi değilse bile, iletişim ve anlam, oldukça belirgin bir biçimde izlenebilen bir evrim geçiriyorlar ve sonuçta da dil aşamasına ulaşılıyor.[5] Ayrıca tarihsel olarak dilin, iletişim araçlarının geçirdiği evrimin bir ürünü olması, sağladığı zengin olanaklar dolayısıyla onun insanların yaşamında başka önemli işlevler taşımasıyla tutarlı olan bir olgu. Kuşku yok, evrimsel yaklaşım Chomsky'nin inançlarıyla uyuşmuyor. Ne var ki, bu yaklaşım Chomsky'nin ona karşı öne sürdüğü gerekçelerle de çelişmiyor. Sonuç olarak, şimdi savunmayı amaçladığım türdeki bir evrimsel yaklaşımın yukarıda tartıştığımız itirazlardan etkilenmediğini saptamış oluyoruz.

Burada düşünce-iletim kuramının içerikçe nasıl olduğu, ya da nasıl olması gerektiği konusuyla ilgilenmeyeceğim. Yapmak istediğim, bu yaklaşıma yöneltilen iki eleştiri türünü ele almak. Bu tür eleştirilerin ortaya koymaya çalıştığı şey, yukarıda belirlediğimiz varsayımlara dayandırılan bir anlam kuramının, içeriği ne olursa olsun, kimi olanaksızlıklar üzerine kurulduğu. Düşünce-iletim yaklaşımının son çeyrek yüzyılda gözden düşmesinde etkili olan bu eleştirilerden biri, aslında hiç de yeni sayılmaz. Yakın geçmişte Donald Davidson tarafından yeniden gündeme getirilmiş olmasına karşın bu uslamlamayı ana çizgileriyle Descartes'ta da bulabiliyoruz. Her iki düşünür de söylenimlerin anlamlarını saptadığı varsayılan niyet veya inanç gibi düşünce içeriklerinin *dilsel* bir tasarım ortamı dışında var olamayacaklarını öne sürüyor. Eğer bu eleştiri geçerliyse, birinci şemadaki üzeri taralı örtüşme alanı gibi bir şeyden söz edilemeyecek, yani Chomsky'nin modeli doğrulanmış olacak.

## II

Descartes felsefesinin zihinselciliği su götürmez; bilindiği gibi bu filozof modern öznelciliğin de babası sayılır. Ona göre düşünce özdekten bağımsız bir varlık türü olarak, bütünüyle kendine özgü ölçütlerle kanıtlanıp belirlenebilen bir şeydir. Dolayı-

sıyla bir varlığın düşünebildiğini, yani onun bir anlık ya da zihin olarak var olduğunu öne sürebilmek için, gövdeye veya genel anlamda fizikselliğe ilişkin ölçütlere gerek yoktur. Ancak bu, zihinsel varlığı ve onu belirleyen düşünceyi ilgilendiriyor. Fiziksel bir varlığın, örneğin bir canlının, düşünceye de sahip olup olmadığını, yani bir canlıda onun gövdesiyle etkileşen bir anlık bulunup bulunmadığını saptamaksa başka bir şey: Burada düşünme yetisinin *fiziksel* olarak tanıdığımız bir nesneyle nasıl olup da bağlılaşım içinde sayılabileceği, yani o gövdeyle bağlantılı bir tinin var olduğunun hangi gerekçeye dayanarak öne sürülebileceği gündeme geliyor. İşte bu sonraki amaç için Descartes gövdeye ilişkin bir özellik olan konuşma eylemini, canlı varlıkların düşünme yetisi ile donatılmış olmalarının zorunlu ve yeterli koşulu saymıştır. Bunu en az üç ayrı metinde oldukça açıklıkla dile getiren Descartes'a göre, zekâca geri olanlar dahil, insanların tümü, sözcükleri düşüncelerini anlaşılır kılacak bir biçimde düzenleyebilirler. Oysa hiçbir hayvan, ne ölçüde iyi beslenirse beslensin, nasıl bir eğitim görürse görsün, böyle bir şeyi başaramayacaktır. Bu, onların konuşmak için gerekli olan organlarının yeterince gelişmemiş oluşundan dolayı da değildir. Saksağan ve papağanlara kimi sözcükleri söylemeyi öğretebiliyorsunuz; ne var ki onlar bu sözcüklerle tümceler kurmayı hiçbir zaman başaramıyorlar. Buna karşılık, konuşma organları özürlü olan sağır ve dilsiz insanlar bile, ne yapıp edip düşüncelerini başkalarına iletebilecek im dizgeleri geliştiriyorlar. Bu, diyor Descartes, hayvanlardaki ussal yetinin insanlardakinden daha sınırlı olmasından değil, onlarda böyle bir yetinin hiç bulunmadığının kanıtıdır.[6] "Hayvanların bizler gibi konuşabiliyor olmamaları, bunu yerine getirecek organlarındaki bir eksiklik dolayısıyla değil, düşünce yetisine sahip bulunmamalarındandır."[7] "Gövde içinde sarılı ve saklı kalan düşüncenin varlığına (presence) ilişkin tek kesin belirti ve işaret sözdür."[8] Böylece Descartes düşüncenin varlığı için deneysel, nesnel ve fiziksel bir ölçüt belirlemiş oluyor. Ancak ölçütü böylesine kesin bir zorunlu ve yeterli koşul biçiminde sunuyor olması, bunun –en azından günümüzün verileri ışığında– oldukça kolaylıkla çürütülebilmesine olanak veriyor. Hiçbir zaman iletişim kuramayacak ölçüde zekâ özürlü insanlar bulunduğu gibi, sağırlar için geliştirilen dili oldukça etkili bir biçimde öğrenmiş olan şempanzeler de var bugün.[9] Bu olgular Descartes'ın ölçütünü deneysel anlamda çürütüyor. Kaldı ki aynı ölçüt, gelişkin kimi bilgisayarlara ilişkin olarak, bugün "yapay zekâ" dediğimiz şeyi, *gerçek* zekâ olarak değerlendirmeyi gerektiriyor.[10]

Descartes'ınki gibi bir ölçüt yumuşatıldığında çok daha güçlü bir uslamlama elde ediliyor. Örneğin Willard Quine ve kendisini izleyen felsefeciler, dili olmayan yaratıkların davranışlarına niyetlilik gibi düşünsel içerikler yüklediğimizde, (düşünen yaratıklar olarak) kendimizi onların yerine koymak yanılgısını işlediğimizi vurgulamışlardır.[11] Bu bizi Davidson'a getiriyor: ona göre, canlılara inanç ve niyet gibi düşünsel içerikler yüklemek, ancak bu yaratıkların ortaya koyduğu dilsel beceri ölçüsünde ge-

çerlidir ve yine ancak bu ölçüde olumlanabilir. Dilsel davranış serimlemeyen yaratıklara bilinçlilik, niyet ya da inanç atfetmek temelden yoksun kalır, diyor Davidson. Çünkü eldeki deneysel veri bu tür atıf, yorum ve bunlara dayanarak yapılacak açıklamaları temellendirmeyecek, tüm bunlar deneyce belirlenmiş olmaktan geri kalacaktır: Bir başka deyişle, aynı deneysel veri, birbirleriyle uyuşmayan birden çok sayıdaki açıklamayı aynı ölçüde destekleyecektir.[12] "Dile dayanmadıkça, kimi zaman güvenle öne sürebildiğimiz açıklamaların gerektirdiği ince düşünce ayrımlarını yapamayız... (Örneğin,) köpek sahibinin evde olduğunu biliyor, diyoruz. Oysa bu köpek (sahibi olan) Bay Smith'in, ya da (aynı kişi olan) banka müdürünün evde olduğunu da biliyor mu?"[13]

Kolayca anlaşılabileceği gibi, Davidson Descartes'ın koşullarından yalnızca zorunlu olanını seçti ve onu bu kez bir yaratıkta düşüncenin *varoluşuna* değil, o yaratığın davranışına düşünsellik *yüklenilmesine* uygulayarak kullandı: daha yumuşatılmış, ancak çürütülmesi daha güç olan bir sav elde etti! Ne var ki, birini eleştirirken ortaya atılan savlar dönüp dolaşıp eleştireni de etkileyen vargılar içerebiliyor. Bu açıdan bakıldığında Davidson'un yumuşatarak güçlendirdiği koşul sorunlardan arınmış değil. Örneğin Davidson, öne sürdüğü dilsel davranışla sınırlamakla, kendini dilsel olan dışındaki hiçbir davranışın niyetli olamayacağı gibi bir görüşe bağlamış oluyor. Diyelim ki bu pürüz, niyete dayandığı ileri sürülecek şeyin *"dilsellik ölçüsünde* karmaşık olan davranış" biçiminde düşünülmesiyle[14] giderildi. Ortadan kaldırılması gereken başka birçok güçlük varlığını hâlâ sürdürecektir. Çünkü, bu düzeltmeyle bile, biz insanların karmaşık olmayan tüm edimlerimiz niyetsiz davranışlar olarak değerlendirilecek. Örneğin adam öldüren biri, "tetiği çekmek" gibi yapıca yalın olan davranışına niyet yüklenemeyeceğinden suçsuz sayılacak; yani bir katil, katil sayılmayacak.. Sorunları ortadan kaldırdıkça onlara yenileri ekleniyor; Davidson'un koşulu, saçma sonuçlar içeriyor.. Peki bütün bunlar bir yana, değindiğimiz bu pürüzlerin ötesinde, koşulun yakalamayı başardığı doğru bir şey de yok mu? Eğer varsa, bu doğruluğa yaklaşmak amacıyla, geri kalan güçlükleri de bir bir gidermeye çalışacağım. Davidson eleştirisinin gerçek gücünü ortaya çıkararak bunun düşünce-iletim yaklaşımını etkilemediğini göstermek istiyorum.

Belki de Davidson'un öne sürdüklerini davranış türlerine değil, *kimi türdeki yaratıkların* kimi davranışlarına uygulamak gerekiyor. Çünkü düşünen canlılar olan bizlerin, birbirimizde görüp niyetli olarak yorumladığımız davranışların birçoğu hem dilsel değil, hem de yalın. Üstelik dil-dışı davranışlarla yaptığımız iletişim de, yaşamımızda oldukça önemli bir yer ve işlev taşıyor. Bakışlarımız, yüz ve gövde hareketlerimiz, ses tonumuz, başkalarına yönelik duygu, niyet ve düşüncelerimizi aktarmakta bizlere oldukça güçlü olanaklar sağlıyor. Telefon konuşmalarında kimilerimizin bulduğu kuruluk ve eksiklik, işte bu kanallardan yararlanamamak yüzünden.. Da-

vidson'un savlarını olduğu gibi onaylayanlar, yaşamın tüm bu yönüne de sırt çevirmek zorunda kalacaklar. Demek ki eleştiri daha da yumuşatılarak, dilsel davranışın varlığı, eylemi yapan *canlının* düşünebilen bir yaratık olmasına zorunlu koşul kılınmalı. Düşünceye dayandığını söyleyebilmek için her bir eylemin dilsel olmasını gerektirmek yerine, ancak dilsel eylem üretebilen yaratıkların sorumluluk taşıyabilecek, düşünen ve kendisi seçerek eyleyebilen varlıklar oldukları ileri sürülmeli; böylesi yaratıkların öbür eylemleri de, geçerli durumlarda, niyetlilikle nitelenebilir kılınmalı.

Burada daha önce Chomsky'nin eleştirilerine ilişkin olarak ele aldığımız kimi sorular yeniden gündeme geliyor. O aşamada birer varsayım olarak onaylayabileceğimi belirttiğim kimi savların aslında bir eleştirici süzgecinden geçirilmeleri gerek. Önce, bir iletişim araçları dizgesini diller arasına koyabilmek için onun ne ölçüde karmaşık olmasını bekleyeceğimiz sorgulanmalı. Örneğin hayvanlarda sıkça rastlanan ilkel imleme dizgeleri dil olarak görülecek mi, yoksa dil denilen şeyin en az insanınki düzeyinde karmaşık bir dizge olması mı beklenecek?[15] Önceki seçeneğe olumlu bakmak Davidson'un amacıyla çelişir. Oysa, Descartes ve Chomsky'nin de savundukları sonraki seçeneğin içerdiği birçok güçlük var.. Önce, dile ölçüt olarak niye insanlarınkinin kullanıldığını sormak gerek. Çünkü böyle bir gerçeklendirme verilmedikçe, Davidson'un uslamlaması insan dışındaki canlılara düşünce atfetmeyi *keyfi* bir biçimde engellemiş olur. Ayrıca aynı dili kullandıkları söylenen insanlar arasında, serimlenen dilsel davranışın karmaşıklığı açısından büyük farklar bulunur. Bir edebiyatçının dili kullanışıyla bir çobanınki arasında derin nitelik ve nicelik ayrılıkları vardır. Aranılan karmaşıklık düzeyi bunların hangisininkidir? İşitme özürlülerin imleri diller arasına kabul edilecekse, şempanzelerin başarıları ne olacaktır? Bir kez bu yol tutulunca, Descartes'a sorun olan şeyler Davidson'un başını da ağrıtmaya başlıyor.

Ölçütü saptamaya çalışırken doğan bu sorunlar giderilse bile, yine onlarla ilgili ve bu kez *bilmeye ilişkin* olan (epistemolojik) sorunlar güçlük yaratmayı sürdürecekler. Düzeltilmiş biçimiyle Davidson'un zorunlu koşulu artık olsa olsa *hangi yaratığın* düşünceye dayanan davranışlarda bulunabildiğini saptıyor; yoksa hangi davranışın niyetli olduğunu göstermiyor. Böyle bir şeyi başaramadığını az önce gördük. Gelgelelim, düşünebilen bir yaratığın *her* eyleminin düşünceye dayandığı da öne sürülemez. Örneğin biz insanların her hareketimiz niyetli değildir; birçok şeyi kendiliğinden yapar, üzerinde düşünmeyiz bile. Yüzümüze yapışan sineği kovalar, kaşınır, uykuda döner, çevreye boş bakışlar atar, ya da refleks hareketler yaparken aynı şeyleri hayvanların da yapışlarından çok farklı bir konumda değilizdir.

Tüm bunların ötesinde, deneysel gerçekler bir yana, davranışında hiçbir karmaşıklık gözlemlenmeyen bir yaratığın, (buna rağmen) düşünen bir yaratık olması da *çelişik* bir şey değil. Dolayısıyla böylesi durumlar bizim onları bilebilirliğimiz dışında

olanaklı olabilirler. Kısacası Davidson'un savı, bilgibilimsel bir uslamlama olarak da, amacına ulaşmaktan geri kalıyor. Ayrıca, ortaya düşüncenin *neden* gelişkin ve karmaşık bir davranış gerektirdiğinin tatminkâr bir açıklaması konmadığı sürece, olgusal açıdan da bu savların bir kesinliği ya da bağlayıcılığı olamayacaktır. Kuramsal bir temellendirme olarak, böyle bir şeyin dilsel davranışı zorunlu kıldığı, çünkü düşünmenin ancak bir dil *kullanılarak* gerçekleşebildiğini öne sürmek isteyenler çıkabilir. Ancak bir "düşünce dilinin" gerekliliğini savunan bu oldukça aşırı iddialı savı, Descartes-Davidson yaklaşımıyla karıştırmamak gerek. Bu filozoflar dilin varlığını düşünceyi yürütebilmek için zorunlu olan bir araç konumunda değil, düşüncenin varlığının bir belirtisi sayıyorlar. Onların yaklaşımları içinde dilsel davranış, bir yaratığın belli bir karmaşıklık düzeyiyle başa çıkabiliyor olmasının kanıtı yerine geçiyor. Örneğin, düşünmenin neden karmaşık bir davranış gerektirdiğini açıklamak için, Davidson niyet ve inançların dil kullanımını da zorunlu kılan, ortak neden durumundaki kimi temel zihinsel işlevlere dayandıkları gibi, daha az iddialı bir görüşle yetinebilir. Nasıl yapılacağı bir yana, düşünselliğin neden ancak dilsel olandan çıkarsanabildiği gösterilmedikçe, ölçütün neden özellikle bu tür davranış düzeyinde seçildiği de tatmin edici bir gerekçeden yoksun kalacaktır.[16]

## III

Düşünce-iletim yaklaşımına karşı Descartes ve Davidson'un getirdikleri eleştirileri değerlendirmeye olanak veren bir ortam, henüz konuşma çağına girmemiş bebeklerin bakıcılarıyla kurdukları iletişimsel ilişkilerle belirleniyor. Bir yaşına yeni ulaşmış çocukların yetişkinlerinki ölçüsünde karmaşık inanç ve niyetlere dayanan davranış biçimleri serimlemedikleri doğrudur. Yine de bu aşamadaki çocukların bakıcılarıyla yoğun bir dil-dışı iletişimsel alışveriş içinde olduklarını da gözden kaçırmamalıyız. Dil-dışı iletişim, yetişkinlerin de dil yanı sıra sıklıkla kullandıkları bir bilişi aktarım kanalı. İlginç olan şeyse, dilsellik öncesindeki küçüklerin dil-dışı *iletişimde* serimledikleri davranış karmaşıklığının yetişkinlerinkine oldukça yakın, kimi durumlarda da eşit, oluşu. Deneyimsel ruhbilimcilerin gözlemlerine bakılırsa, ısrar, olumsuz tepki, rica, haz ifadesi vb. serimlemeler için küçükler yetişkinlerinkiyle aynı ses tonu ve vurgulama biçimlerini kullanıyorlar. Yine bunun gibi, söylenimlere eşlik eden, parmakla gösterme, arama, belirli cisimleri ellerle evirip çevirme, reddetme davranışı, iyiniyet, kırgınlık gibi tutumları serimleyen davranış tipleri de yetişkinlerinkiyle sıkı bir koşutluk içinde.

Davidson'u izleyenler burada sayılanlara karşı çıkacaktır. Örnek olarak gösterilen

eylemlerin hiç de karmaşık olmadığını, dil-öncesindeki çocukların –kimi hayvanların yaptığına benzer bir biçimde– yetişkinlerde gördükleri davranış biçimlerini öykünüyor, yani taklit ediyor olabileceklerini öne süreceklerdir.[17] Böyle düşünen birine göre, dil öncesi çocuklarla yetişkinler arasındaki önemli fark, dilsel davranışı yalnızca yetişkinlerin serimlemeleridir; dolayısıyla çocuklar ve hayvanlar değil, ancak yetişkin insanlar düşünebiliyor olmalılar.

Bu tepki, iletişimsel söylenimin niteliklerini, bağlamını ve önceki başka bağlamlarda ortaya konmuş davranışlarla olan ilişkilerini, olduğu gibi göz ardı ediyor.[18] Bir canlı, örneğin bir çocuk, kimi belli durumlarda öylesine uygun ve tutarlı bir davranış ortaya koyabiliyor ki, kendiliğinde pek de karmaşık olmayan bu eylem birimi, bağlamlarıyla olan ilişki bütünü içinde düşünüldüğünde, niyetlilik dışındaki tüm yorumları geçersiz kılacak incelikli bir seçimin belirtisi olabilir. Üstelik bağlama ilişkin olarak ortaya konan bunun gibi bir "uyarlama esnekliği", kimilerine göre "niyetliliğin tek belirgin kanıtıdır".[19] Bu yol izlenerek, dilsel davranışı olmayan kimi canlıların da niyetli iletişimsel eylemlerde bulundukları öne sürülebilir.

Konuşma çağı öncesindeki çocuklara ilişkin olarak Descartes'ın durumu belli bir sıkıntı içeriyor. Çünkü hem dilin varlığını düşünce için zorunlu bir belirti sayar, hem de bunu insanı hayvandan ayıran kesin bir ölçüt olarak görürseniz, henüz konuşma çağına girmemiş çocukları zihni olmayan makineler gibi değerlendirip hayvanlarla aynı kefeye koymak sonucuyla karşı karşıya kalırsınız. Böyle bir sonuçsa tam bir kuramsal felaket gibi duruyor: Bir yandan *aynı* yaratığın önce hayvanken sonra, yani büyüdükçe, tür değiştirerek insanlaştığını, yani önce zihinden yoksunken daha sonra bir anlık kazandığını öne sürmeyi gerektiriyor, öte yandan da, Descartes için büyük bir önem taşıyan doğuştan düşünceler kuramını olanaksız kılıyor. Sanırım burada Descartes için tek çıkar yol, dilsel becerinin çocukların (baştan beri sahip oldukları) anlıklarında bir potansiyel yetenek biçiminde var olduğunu, ve bu yeteneğin zaman içinde uyarımlarla aktüelleştiğini öne sürmek. Bu filozof çocukların dile getiremediği doğuştan düşünceler için de buna benzer bir açıklamaya başvurmuştur. Bilindiği gibi, böyle bir manevraya yanıt olarak, Locke, doğuştan potansiyelimiz olmayan hiçbir şeyi hiçbir zaman başaramayacağımıza, yani yapamayacağımız bir şeyi zaten yapamayacağımıza göre, Descartes'ın bu potansiyelci görüşü açısından, insanların bilip düşündüğü *hiçbir* şeyin sonradan öğrenilmiş sayılamayacağını vurgulamıştır.[20] Böylece Locke Descartes felsefesinin içerdiği bir saçma sonucu ortaya koymayı amaçlıyor.

Davidson'un uslamlamasına ilişkin, tartışmak istediğim bir nokta daha var. Onun söylediği gibi, eldeki deneysel verinin davranışı niyetlerle açıklamayı belirlemekten geri kalması için, yapılan niyet yüklemi içinde alabildiğince ince ayrımlar bulunması

gerek. Çünkü bir yaratığa ne ölçüde ince ayrımlı bir düşünce atfedilirse, eldeki veri o ölçüde çok sayıda almaşık açıklamayı olumlar. Uslamlamanın görünürdeki gücünün önemli bir kaynağı da zaten bu noktadan başka bir şey değil. Oysa bir köpekten söz ederek, sahibinin evde olduğunun farkındaymış gibi davranıyor dediğimizde, onun aynı zamanda Bay Smith'in ve dolayısıyla bir banka müdürünün de evde olduğuna inandığını öne sürmüyoruz. Dilsel davranışı olmayan yaratıklara yalnızca yalın düşünceler atfettiğimiz ölçüde, Davidson'un eleştirisi de geçerliliğini yitirmiyor mu?

Kanımca artık Descartes-Davidson doğrultusundaki bir eleştirinin gerçek gücünün nerede bulunduğu, onun neyi olanaksızlaştırdığı belirginleşti. Dilsel davranışı zorunlu koşul sayan bir eleştiri, aslında ne düşüncenin kendisi, ne de düşündüğü söylenen yaratıklar için geçerli. Bu zorunlu koşulun nitelediği şey, *karmaşık* olan düşünce ve buna sahip olduğu öne sürülebilecek yaratıklar. Uslamlamanın asıl gücü, *karmaşık ve incelikli* düşünceyi ancak ve ancak dilsel davranışa ve onu serimleyen yaratıklara yükleyebiliriz, deyişinde. Sanırım, bu noktayı onaylamak zorundayız. Ne var ki, onayladığımız bu şey, düşünce-iletim yaklaşımına herhangi bir tehdit oluşturmadığı gibi, evrimsel bir kuramı da engellemiyor. Karmaşık düşüncenin yalnızca dil kullanan insanlarda var olabildiğini, buna karşılık tıpkı bizim çocuklarımız gibi, birçok türdeki hayvanın da, oluşturdukları *yalın* düşünceleri birbirlerine iletebildiklerini, bir sorunla karşılaşmadan öne sürebilmek durumundayız.

## IV

Evrimsel bir anlam kuramının doğru olabilmesi için düşüncenin dili olmayan yaratıklarda da bulunuyor olması gerekiyor. Yalın bir düşünsel düzey söz konusu olduğu zaman bu koşulun karşılanabileceğini savunarak evrimsel yaklaşımın olanaklılığını korumaya çalıştım. Böyle bir kuram, dildeki anlamlılığa benzer bir şeyin dil-öncesi canlılarca yaratıldığını göstererek, uzlaşım ve dilsel yapının adım adım bu anlamlılıktan türediklerini ortaya koymayı amaçlıyor. Belki değişik türlerde farklı karmaşıklık düzeylerindeki dilsel yapılar gözlemlemiyoruz ama, son basamağını dilselliğin oluşturduğu, giderek karmaşıklaşan bir iletişim düzenekleri spektrumu ile karşı karşıyayız. Sözünü ettiğimiz dil-öncesi anlamlılık dil-öncesi düşüncelerin kimi uzlaşım-dışı söylenimlerle iletilebiliyor olmasına bağlı. Böyle bir şey olanaklı değilse, dil gibi son derece karmaşık bir anlıksal/davranışsal yapının ansızın insan türünde ortaya çıkışı, temeli davranışa dayanan evrimsel bir açıklamadan yoksun kalır. Burada Chomsky'ye katılmak pek zor; tüm bu değişimi tek bir mutasyonla gerçeklendiremeyiz. Bu düşünürü izleyecek olursak, hayvanlardaki daha ilkel iletişim biçimleriyle

bağlantıları kurulamayan ve gelişim çizgisi (filojenisi) izlenemeyen bu dil dediğimiz dizgenin birdenbire belirişi, bir tür mucize gibi durmaya başlar. Ayrıca Chomsky'nin başlangıçta değindiğimiz savına uyarak, dilin insan türü için yaşamsal bir gerekliliği bulunduğunu ve bu nedenle de uyarlama açısından başarılı bir mutasyonun ürünü olan bu olgunun insan doğasında da türe özel bir nitelik olarak kaldığını ileri sürmek de yeterli bir gerekçe değildir. Çünkü aynı değerlendirme başka birçok gelişkin hayvan türü için de geçerliyken, yine Chomsky'ye göre bu türlere dilsellik atfedilemiyor. Burada hayvanların ve insanların zekâ düzeyleri arasındaki farklılıktan yarar ummak da geri tepen bir silaha sarılmak olur; çünkü böyle bir yol, evrimsel yaklaşımın tam içinden geçmek zorunda kalacak olan bir yoldur. Kaldı ki, bu doğuştancı görüş türlerin evrimi düşüncesine genelde de aykırı düşüyor. Doğada mutasyonlar arka planda belli birikimler ve süreklilikle oluşmadan gerçekleşmiyor. Gerçekleşebilseydiler, aradaki başka memeli hayvan türleri atlanarak, insan türüne daha ilkel yaratıklardan doğrudan geçilebilmiş olurdu. Yinelemek istiyorum; dilin evriminden söz etmek için dille noktalanan iletişim basamaklarını saptamak yeterlidir. Dilin temelindeki evrimsel birikim işte bu gelişim çizgisindedir.

İlginç olan bir şey, bu bağlamdaki düşünceleri Chomsky'ninkilere uymadığı halde, Davidson'un uslamlamasının sonuçta bu doğuştancı öğretinin ekmeğine yağ sürüyor olması. Bu açılardan Davidson'un yaklaşımının Chomsky'ninkinden oldukça farklı olduğunu vurgulamak gerekiyor. Sonraki düşünürün doğuştancı savları Davidson'un davranışçılığa belli yakınlıkları olan tutumuyla karşıtlık içindedir. Yine de, eğer Descartes ve Davidson'un ileri sürdükleri sav doğru olup düşünme dilsel davranışı zorunlu kılıyor olsaydı, hem dilin hem de düşüncenin insanla birlikte, birdenbire ortaya çıktığını onaylamak gerekir, bu iki üstün nitelik yalnızca insanın doğasına özgü sayılmış olurlardı. Dil ve düşünme, koşullara uyarlama gereği karşısında gelişim düzeyleri birbirini izleyen türlerin dereceli bir süreç içinde kurup oluşturdukları düzenek ve yetilerin ürünleri olarak kavranamazdı. Bunun Descartes'a nasıl yarayacağı belli: Yalnızca insanların dilleri vardır, çünkü düşünce, yani zihin, yalnızca insanlarda bulunur, bu her üçü de birbirlerini gerektiren şeylerdir, diyecek. Böylece Descartes'ın savunduğu, ve kendisinden sonraki, Lamettrie gibi kimi düşünürlerin kuvvetle karşı çıktıkları bir görüşe, insanın hayvanlardan kökten farklı olduğu savına geliniyor. Bu görüş doğruysa dil, canlılar olarak geliştirip başardığımız bir şey olmaktan çok, temelde bir doğa (ya da Tanrı) vergisi; yani yalnızca biz insanların doğuştan (innata) sahip olduğumuz bir yetenek. Dil bu anlamda bir doğal yetenekse, kökten değişik ailelere bağlı dillerin nasıl olup da öylesine farklı sentaks ve morfolojilere sahip olabildikleri bir bilmeceye dönüşür. Eğer dil doğuştan sahip olduğumuz bir yetiyse, böylesi bir çeşitlilik niye? Bu çeşitliliği doğuştancı öğreti açısından anlaşılır göstermek için Chomsky'nin ortaya attığı "temel yapı" ve "yüzey yapısı" arasındaki ay-

rım ve "evrensel gramer" kavramları, dilbilimciler arasında "tartışmalı" (controversial) sayılan konuların ötesine aşamamış, bilimsel veri düzeyine hiçbir zaman ulaşamamıştır.[21] Burada Chomsky'nin doğuştancılık savlarının felsefi yetkinliği üzerinde daha fazla durmayı düşünmüyorum.[22]

## V

Son olarak, düşünce-iletim görüşüne karşı yine Davidson'un ortaya attığı, ancak bu kez Descarteşçı olmayan, bir başka eleştiriyi ele alıyorum. Bu eleştiri Quine'ın ünlü "kökten çeviri" (radical translation) ortamlarına dayandırılıyor. "Kökten çeviri" derken, aralarında ortaklık bulunmayan dil ve kültürlere bağlı iki bireyin, bir yardım görmeksizin ve yalnızca deneysel veriden yararlanarak birbirleriyle anlaşmaya çalıştıkları bir durumu anlıyor, Quine. Kullandığı bir örnekte, (başat) uygarlıktan bütünüyle yalıtılmış koşullarda yaşayan bir insan topluluğuyla karşılaşıp bunların dilsel davranışını kendi dilinde yorumlamaya çalışan bir dilbilimciyi kurguluyor. Quine, böyle bir çevirinin "belirsiz" kalacağını, çünkü eldeki deneysel verinin dilbilimcinin yapabileceği farklı yorum ve tahminlerden belli birini saptamaktan geri kalacağını öne sürüyor.[23]

Şimdi Davidson'a dönelim. Bir çözümleme veya açıklamada, açıklanan (çözümlenen) şey ile onu açıklayan (çözümleyen) arasında kurulan eşdeğerliğin bakışımsız (asimetrik) olması gerekir. Açıklanan kavramın daha yalın ve temel kavramlara indirgenebilmesi buna bağlıdır.[24] Aynı ilke düşünce-iletim kuramları için de geçerlidir. Bu tür kuramlar anlam dediğimiz şeyi söylenimlerle iletilen düşünceler dolayımıyla açıkladıklarına göre, düşüncenin anlama göre daha yalın ve kolay anlaşılır bir şey olması beklenecektir. Burada konu edilen bakışımsızlığı değişik biçimlerde yorumlayabiliriz. Örneğin *bilgisel* açıdan yorumlandığında, bakışımsızlık, inanç ve niyetlerin çözümledikleri tümce anlamlarından deneysel olarak daha erişilir ve yalın olmalıdır. Buna göre birinin ne düşündüğünü bilebilmek için önce onun tümcelerinin anlamını bilmek gerekmezken, böylesi anlamları kavramak için önce o kişinin ne düşündüğüne ilişkin varsayımlar yapmak gereklidir.[25] Öte yandan *varlıksal* açıdan bakışımsızlıksa, bir yaratığın dili olabilmesi için önce düşünebilmesi gerekirken, düşünmek için bir dil bilmesinin gerekmemesidir. Bir başka deyişle, dil-öncesi düşünen yaratıklar yanı sıra, düşünmediği halde dil kullanabilen yaratıklar bulunmamalıdır.

Davidson eleştirisini şöyle dile getiriyor: Dilsel anlamlılığı düşünsel içerik ya da ruhbilimsel kavramlara indirgemeye çalışan bir kuram geçerli olamaz, çünkü anlam ve düşünce, yani semantik ile ruhbilimsel olanlar birbirlerine *bakışımlı* olarak bağlı

olan şeylerdir. Davidson'a göre anlam ile düşünce karşılıklı olarak bağımlı olduğundan, bakışımsızlık beklentisi de boş bir kuruntudur. Bütünüyle yabancı bir dilde söylenen bir tümceyi kavrayabilmek için, onu söyleyenin ne düşündüğünü anlamak, ya da tahmin etmek elbette gerekecektir. Ama bunun yanı sıra, o kişinin niyet ve inançlarını (yani düşüncesini) anlayabilmek için de, kullandığı sözcük ve tümcelerin anlamlarını saptamak aynı ölçüde gerekli bir şeydir. Adamın ne düşündüğünü, söylediklerinin ne anlama geldiğinden bağımsız olarak kavrayamayız ki.. Davidson burada tıpkı Quine gibi, bizimkine tamamen yabancı bir kültür ve dile bağlı olan birinin söylediği şeylerden anlam çıkarma işlemini kastediyor. Eğer, diyor, düşünce-iletim yaklaşımının gerektirdiği gibi bir bakışımsızlık bulunsaydı, yabancının tümcelerini, salt olarak onun düşüncelerini kavramak yoluyla anlardık. Ne var ki, kökten bir yorum, tümcenin söylenmesine temel olan ince ayrımlı ve karmaşık niyetlerin anlam için veri ya da kanıt sayılmalarına izin veremez. Çünkü "... incelikle ayrımlanmış niyet yüklemlerine dille söylenen şeyin yorumundan bağımsız olarak anlam kazandırmamız mümkün değildir.... Birisinin niyetlerini, inançlarını ve sözlerini yorumlamak, tek bir girişimin ögeleridir. Bu girişimin belli bir parçasını geri kalanlardan bağımsız olarak tamamlayabileceğimizi varsayamayız".[26] "Birinin inanç ve niyetlerini belli bir ayrıntıyla kavramak onun söylediklerini anlamaktan bağımsız olamaz."[27]

Davidson bu görüşlerini, yine Quine'dan alıp benimsediği *bütünselcilik* varsayımıyla temellendiriyor. Ona göre, tıpkı dil gibi anlık da bütünselci bir dizge. Bir dilin önermeleri birbirlerine salt mantıksal ilişkileri de aşan, öylesi semantik bağlarla bağlıdırlar ki, yalıtılmış olarak hiçbir önerme kendi başına bir anlam ya da doğruluk değeri taşımaz. Örneğin, "Bu kitap masanın üzerindedir" gibi olgusal bir önerme için bile, tek başına bir anlam taşımak ya da doğru olabilmek söz konusu değil. Gerçekte kitap masanın üzerinde duruyor olsa bile, bu olgu önermeyi yalnız başına doğrulayamıyor, anlamlandıramıyor. Bu yaklaşıma göre önemenin doğruluk ve anlamı, dilin tüm öbür önermeleriyle birlikte kazanılan bir şey. Dolayısıyla yabancının söylediği yalın tümceleri tek tek anlamaya çalışarak, adım adım ilerleyen bir yorumlama yöntemi izlemeye de olanak yok. Davidson'a bakılırsa düşüncelerimiz arasında buna benzer bir karşılıklı bağımlılık söz konusu. Niyetler kimi inançları zorunlu kıldıklarından, birine bir inanç yükleyebilmek için bunu daha geniş bir inanç ve niyet öbeği içine yerleştirmiş olmamız gerekiyor. Bir kez bütünselcilik varsayılınca, yabancının herhangi bir inancını belirleyebilmek, kendisinin birçok başka ve daha incelikli inancını da belirlemeyi gerektirdiği, ve bu da dili kullanmayı zorunlu kıldığı için, yabancının dilini bilmeden onun hiçbir niyetini belirlemeye olanak kalmıyor. Kökten yorum hem dilsel hem de anlıksal olarak bütünselci olmak zorunda.[28] Demek ki düşünce-iletim yaklaşımının ortaya koymaya çalıştığı çözümlemenin iki "kefesi" arasında en azından bilgisel bir bakışımlılık var. Dolayısıyla, ya çözümlemenin kendisinden, ya da onu bir in-

dirgeme olarak görmekten vazgeçmek gerekiyor.

Bu eleştirinin bütün gücünü bütünselci varsayımdan aldığı açıklıkla belli. Oysa en başta da belirttiğimiz gibi bu varsayım düşünce-iletim yaklaşımınca paylaşılan bir görüş değil. Bir görüşü, onun onaylamadığı bir savı varsayarak eleştirmek döngüsellik olacağına göre, Davidson da burada bundan payını alıyormuş gibi duruyor. İkinci olarak belirtilmesi gereken de şu: Bu uslamlama başarılı olsa bile ancak bir *bilgisel* bakışımlılık belirleyebilir. Davidson'un tartışmaları içinde varlıksal bakışımsızlığı sarsabilecek bir yön bulamıyoruz. Dil öncesi düşünce, başkalarının düşüncelerini anlamak için önce onların dilini bilmenin gerekiyor olmasıyla bir arada ve tutarlı olarak var olabilir. En önemlisi olan üçüncü noktaya geliyoruz: Düşünce-iletim kuramlarının ortaya attıkları çözümleme bilgisel ya da varlıksal değil, *kavramsal* bir çözümleme.[29] Bu bakımdan Davidson'un eleştirdiği şey, çürütmeyi amaçladığı yaklaşımın ilgilendiği konunun dışında kalıyor. Çünkü düşünce-iletim yaklaşımı başkalarının kastettiği anlamların nasıl keşfedileceğini değil, anlam kavramının ne olduğunu belirlemeye çalışan bir kuram.

Felsefede moda tıpkı günlük yaşamdakine benziyor. Revaçta olan yaklaşım türü belli bir süre için almaşıklarını dışa itiyor, hatta hor görüyor. Bu da birçok felsefeciye modanın dışında kalan yaklaşımların artık yaşam sürelerini doldurmuş oldukları ve onların bir daha ortaya çıkmamak üzere geçmişte kaldıkları inancını aşılıyor. Yani bir dönemin rüzgârına kapılanlar ona takılıp kalıyorlar. Oysa felsefe tarihine atılacak kısa bir bakış, hemen her düşüncenin, yine tıpkı gündelik yaşamımızın modaları gibi, belli bir aralıktan sonra yeni bir hava ve yeni bir anlayışla yeniden gündeme girdiğini ortaya koyacaktır. Bu olgu felsefenin doğasıyla ilgili; felsefe, anlayışımızın derinleşmesine karşın ortadan kaldırılamayan, tam olarak çözülemeyen sorunların disiplini. Bugün bütünselci anlam kuramları hâlâ moda. Başat olan paradigmaları, zayıflıklarının görülmesini engelliyor. Oysa Davidson'cular kalıcı olduklarını sanmamalılar; çünkü onlar da yarının dünü olmaya mahkûmlar.

Notlar:

1 Bu yazının bir bölümünü 9 Mart 1994'te Hacettepe Üniversitesi Dilbilim Anabilim Dalı öğrencilerine bir bildiri olarak sundum. Aynı bildiri *Dilbilim Araştırmaları* 1995'te yayımlanacak.

2 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (Türkçesi: Vehbi Hacıkadiroğlu), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 262. Bu parçanın çevirisine ilişkin bir eleştiri yapmak gereğindeyim. Sayın Hacıkadiroğlu'nun çevirisi Locke'un kendi ifadesindeki amaçsallığı ortadan kaldırdığı için, bu filozofun kuramı için verdiği gerekçeyi de silip süpürüyor. Özgün metinde, insanın kendisi gibi başkalarının da yararlanıp zevk *alabilecekleri*, gözlenlenemeyen düşüncelerden söz

ediliyor. Dolayısıyla Locke'a göre, bu düşünceleri sözlerle başkalarına iletmenin gerekçesi (ve amacı) elde edilecek bu yarar ve zevk. Sayın Hacıkadiroğlu'nun çevirisindeyse, insanda bulunan düşüncelerden başkaları zaten zevk alıp yararlandıklarına göre, iletişim yapmanın gerekçe ve amacı da ortadan kaldırılmış oluyor. Ayrıca, çevirinin bu ilk tümcesi bana sanki bir olanaksızlık ifade ediyormuş gibi geliyor: Eğer başkaları benim düşüncelerimi göremiyorsa, ben bunları onlara iletmediğim sürece, düşüncelerimden nasıl olup da yararlanıp zevk alabiliyorlar?

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun notu: Sayın Denkel'e bu düzeltmesi için teşekkür ediyorum. Tümcenin ikinci bölümünün, birinci bölümdeki kaba yanlışlığa karşı okuyanları uyarmış olduğunu umuyorum. Doğrusu şöyle olacaktı:

İnsanda, kendisi gibi başkalarının da yararlanıp zevk alabileceği, çok değişik düşünceler bulunmakla birlikte.....

3 Noam Chomsky, "Knowledge of Language", *Times Literary Supplement*, 15 Mayıs 1969.

4 Chomsky, *Reflections on Language*, Temple Smith, London, 1976, ss. 69, 71.

5 Bkz. Arda Denkel, "Hayvan İletişiminde Anlam", *Felsefe Tartışmaları*, 11, 1992, ss. 82-94; "Hayvanlarda İletişim", *İnsancıl*, 3/28, 1993, ss. 6-8.

6 Bkz. *Metot Üzerine Konuşma* (Türkçesi: K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 52-3.

7 Newcastle Markisi'ne mektuptan: Bkz. *Materialism and the Mind-Body Problem*, David Roshental (der.), Prentice-Hall, New Jersey, 1971, s. 22.

8 Henry Moore'a mektuptan. Bkz. *a.g.y.*, s. 24. Descartes şu iki ayrı şeyi bir arada savunuyor: (a) dil yalnızca insanların sahip oldukları bir şeydir, ve (b) düşünce yalnızca insanların sahip oldukları bir şeydir. Ona göre hem *b a*'yı mantıksal olarak içeriyor, hem de *a b*'yi gerektiriyor. Bu eşdeğerliğe (karşılıklı içerime) dayanarak Descartes *a*'nın doğruluğunu *b*'nin doğruluğuna kanıt sayıyor. Evrimsel yaklaşımın *a*'yı onaylamasını engelleyen bir durum yok. Bu yaklaşımın karşı çıkması gereken şey (en azından yalın düşünceye ilişkin olarak) *b*'nin doğruluğu olduğuna göre, evrimci görüş *a*'nın *b*'yi gerektirdiğini de yadsımak zorunda.

9 Bkz. A ve B Gardner, "Two Way Communication with an Infant Chimpanzee", Schrier ve Stolnitz (der.), *Behaviour of Non-Human Primates*. Londra, Academic Press, 1970.

10 Descartes'ın öne sürmek istediği şey tabii ki bunun tam tersi O, hayvan ya da makinelerin kimi çok özelleşmiş alanlarda bizden daha üstün yetenekler serimleyebileceklerini, ancak böyle bir şeyin onların zekâ ya da anlık taşıdıklarına kanıt oluşturmayacağını öne sürüyor. Çünkü, diyor, bu özelleşmiş alanların dışına çıkıldığında hayvan ve makinelerin yetenekleri de ortadan kalkar. İnsansa, yetenek düzeyini her durum bağlamında, değişen her koşulda gösterebilen bir yaratıktır. Ne var ki, Descartes böyle diyerek bu ayrımı niceliksel bir ölçüte dayandırdığından kendi düalist savını tehlikeye sokarak, özdekçiliği savunmaya oldukça uygun bir ortam hazırlamış oluyor. Örneğin teknoloji gelişir de birçok alanda (ve giderek tüm alanlarda) yetenekleri insanınkini aşan bilgisayarlar imal edilirse Descartes'ın ölçütüne göre bunlara anlık atfetmek gerekecek. Karşımıza bizimki kadar yetenekli maymunlar getirseler bu ölçüte göre onları da düşünen yaratıklar olarak değerlendirmek durumunda kalacağız. Descartes böyle olasılıkları "moral olarak olanaksız" diye nitelendiriyor. Tabii ki bu ileri sürdüğü şey mantıksal ya da deneysel anlamdaki bir olanaksızlık olmamalı, çünkü konu ettiği-

miz durumda bu iki olanaksızlık türü de söz konusu değil. Deneysel ve mantıksal olanaksızlıklar dışında düşünülecek bir "moral olanaksızlık" kavramınınsa ne olduğu pek belli değil. Eğer Descartes bununla "böyle şeyler olmamalı" demeye getiriyorsa, felsefi açıdan doyurucu bir gerekçe verebilmiş olmuyor. Çünkü akla hemen gelebilecek bir soru, bunların "neden olamayacağı" olacak...

11 Bkz. W. V. O. Quine, *Word and Object*, M.I.T. Press, Massachusetts, 1960, ss.218.

12 Bkz. Davidson, *Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1985, s. 164. Deney verisinin herhangi bir savı olumlamamasından, onu olumladığı halde "belirlemekten geri kalışını" (underdetermination) ayırt etmek gerekiyor. Sonraki durum aynı verinin birden çok savı eşit olarak olumlamasıyla doğuyor. Bu nedenle de böylesi bir olumlama geçerli bir deneysel temellendirme olmuyor.

13 Bkz. *a.g.y.*, s. 163. Aynı kaynakta Davidson yukarıdakini tamamlayan ikinci bir uslamlama daha kuruyor. Bu ikincisi, düşünen bir yaratık olabilmek için başka bir yaratığın dilini yorumlayabiliyor, anlayabiliyor olmanın gerektiğini öne sürüyor. İletişim için başka canlılara düşünce atfedebilmek gerekeceğine göre, bunu gerçekleştirebilmek için o canlıların dillerini yorumlayabilir durumda olmak, yani bir dili kullanabiliyor olmak gerekir, diyor Davidson. Ne var ki, böyle bir savı onaylamak için önce Davidson'un kendi kuramını varsaymak gerekiyor. Aynı nedenle, kendisinin uslamlamasını onaylamak için ilk önce düşünce-iletim yaklaşımını yadsımak gerekeceğine göre, burada evrimsel yaklaşımı tehdit eden bir şey yok. Kuşkusuz Davidson'un bu savları da düşünce-iletimi yadsıyor ama, bunu bir *varsayım* olarak yaptığına göre, içinde kullanıldığı argümanı *döngüsel* kıldığından burada daha ayrıntıyla tartışılmayı gerektirmiyor.

14 Davidson buna pek yatkın görünmüyor. Bkz. *a.g.y.*, s. 164.

15 Bu ayrıma ilişkin Bkz. Jonathan Bennett, "Thoughtful Brutes", *APA Proceedings and Addresses*, Cilt 62, 1988.

16 Bkz. Colin McGinn, *The Character of Mind*, The University Press, Oxford, 1982, s. 75-6.

17 Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşması*'nın 54'üncü sayfasını bununla karşılaştırınız.

18 Bkz. J. Ryan, "Early Language Development", M.A.K. Richards (der.) *The Integration of a Child Into a Social World*, The University Press, Cambridge, 1974, s. 202. Davidson bu eleştiriyi öngörüyor: bkz. *a.g.y.*, s. 159.

19 Bennett, *a.g.y.*, s. 203.

20 *Deneme*, I. Kitap, 1, v; ayrıca bkz. vi-xii.

21 Bkz. Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, M.I.T. Press, Massachusetts, 1965; *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1968; *Reflections on Language*, Temple Smith, London, 1976.

22 Chomsky ile Hilary Putnam arasındaki buna ilişkin tartışma için bkz. *Readings in Philosophy of Psychology*, Ned Block (der.), Methuen, London, 1981, ss. 279-361.

23 Bkz. Quine, *a.g.y.*, 2. Bölüm.

24 Bkz. Gareth Evans ve John McDowell, *Truth and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1976, s.xv, xvi; Anita Avramides, *Meaning and Mind*, M.I.T. Press, Massachusetts, 1989, s. 82.

25 Bkz. Avramides, *a.g.y.*, s. 83. Burada "önce" zamansal değil mantıksal anlamda yorumlanmalıdır.

26 Davidson, *a.g.y.*, s. 127.

27 *A.g.y.*, s. 144.

28 Bkz. Donald Davidson, *Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 255-7. Ayrıca bkz., Avramides *a.g.y.*, s. 84 ve sonrası.

29 Avramides buna "derin bilgisel" adını veriyor. Bkz. *a.g.y.*, s. 93 ve sonrası.

Yıldırım, Cemal (1994). "Bilimsel Yöntemin Yeterlik Sorunu." Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 55-62.

# BİLİMSEL YÖNTEMİN YETERLİK SORUNU

Cemal Yıldırım

Bilime iki yönden bakılabilir: (1) düzenli ve güvenilir bir bilgi birikimi; (2) olgu dünyasını anlama çabası. Bilgi birikimi bir sonuçtur: bilimde olgusal olarak doğrulanan genelleme ve ilkeleri kapsar. Anlama çabası ise dünyada olup bitenlerle beklentilerimiz arasında uyum kurma, beklentilerimize ters düşen olguları açıklama, bilgi sınırımızı genişletme arayışıdır. İnsana özgü bu arayış tarih boyunca değişik aşamalardan geçmiş, değişik yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. İlkel dönemlerde animistik, daha sonra astroloji ve teoloji gibi "metafiziksel" diyebileceğimiz arayışlara girildiğini görmekteyiz. İlk yetkin örneklerine Helenistik dönemde rastladığımız bilimsel etkinlikler, 17. yüzyılda bir yanda Galileo ve Kepler'in çalışmalarında, öte yanda Bacon ve Descates'in felsefelerinde değişik açılardan belirginleşen bir yöntem kimliği kazanır.

Bu yazıda bilime bir bilgi birikimi olarak değil, bir araştırma yöntemi olarak bakacağız. Yanıtlamak istediğimiz başlıca soru, bilimsel yöntemin etkinlik sınırlarına ilişkindir: olgusal dünyada pek çok kılgısal ve kuramsal probleme çözüm getirmede üstün etkinliği bilinen bilimsel yöntemin, çözümünde ya da açıklamasında yetersiz kaldığı problem var mıdır? Başka bir deyişle, insanoğlu değişik sorunlarına çözüm arayışında bilimsel yöntemle yetinebilir mi? Yoksa, tarih boyunca olduğu gibi, "bilgi çağı" dediğimiz günümüzde de teolojik veya ideolojik türden bağnaz öğretilerin yanı sıra büyü, fal, astroloji gibi gizemli pratiklere gereksinim sürüp gidecek midir?

Bu soruya kesin bir yanıt vermek kolay değildir, kuşkusuz. Bir kez, pek çok sorunda olduğu gibi bunda da yerleşik alışkanlıkların, duygusal koşullanmaların hemen kırılabileceği beklenmemelidir. Sonra, bilimsel yöntemi gereğince işler kılmak belli bir düzeyde bir eğitimi, deneyim birikimini gerektirir. Ama bizi şimdi ilgilendiren sorunun bu boyutu değil, bilimsel yöntemin etkinlik gücünün belli alanlarla sınırlı kalıp kalmadığıdır. Bilimciler bir yana çoğu bilim felsefecilerinin gözünde de, hangi alanda olursa olsun, bilimsel yöntemin işlerliğine sınır yoktur: bir problem çözülebilir nitelikte ise, çözüme hiç değilse ilkede, bilimsel yöntemle ulaşılabilir. Çözümü bilim-

sel yönteme elvermeyen bir problem ya anlamsız, düzmece bir sorundur, ya da, çözüme kapalı gizemli bir sorundur.

Bu görüşte olanlar, bilimsel yöntemin tüm uygulama alanlarında aynı başarıyı göstermediğinin ayırdındadırlar, kuşkusuz. Örneğin, fizik, kimya, astronomi, hatta bir ölçüde de biyolojide tanık olduğumuz göz kamaştırıcı başarılarla karşılaştırıldığında, psikoloji, sosyoloji gibi insan davranış ve ilişkilerini inceleyen bilim dallarında ulaşılan sonuçların son derece sönük kaldığı bilinmektedir. Öyle ki, bu çalışmaların gerçek anlamda bilim olup olmadığını tartışanlar bile vardır. Kimine göre bu az gelişmişliği yansıtan geçici ve eğreti bir durumdur. Kimine göre ise sıkıntı, bilimsel yöntemin belli alanlar dışında, doğası gereği, içine düştüğü yetersizliği açığa vurmaktadır. Dahası, bu yetersizlik insan bilimleriyle biyolojide değil, Heisenberg'in belirsizlik ilkesinin ortaya koyduğu gibi, atom-altı fizikte de söz konusudur.[1]

Tartışmamızda anlam karışıklığını önlemek bakımından öncelikle bilimsel yöntem sözünden ne anladığımızı kısaca belirtmekte yarar görmekteyiz. Olasıdır ki, görüş ayrılığı hiç değilse bir yanıyla kavram kargaşasından kaynaklanmış olsun! Bilimi kısaca gözlem–hipotez bağlamında problem çözme etkinliği diye tanımlayabiliriz. Bu etkinlikte izlenen yöntem eldeki probleme çözüm bulmak, bulunan çözümü ya da çözüm seçeneklerini (açıklayıcı hipotezleri) olgulara giderek yoklamaktır. Düzensiz örneklerine günlük düşünmede de rastladığımız bu yaklaşım özünde bir sınama-yanılma-yanılgıyı ayıklama sürecidir. Burada kesin doğruluk savına yer yoktur. Bulunan her çözüm, yoklanan her kuram ya da hipotez olgusal olarak ne denli doğrulanmış olursa olsun kesinlik kazanmaz, yeni deney veya gözlem sonuçlarıyla her zaman yanlışlanmaya açıktır. Bilimde, mantık ve matematikte gördüğümüz türden ispat yoktur.

Kalın çizgilerle verdiğimiz bu belirlemeye ilişkin birkaç nokta özellikle belirtilmelidir:

> (1) Bilimsel yöntem kuralları belli, adım adım izlendiğinde uygulandığı probleme kesin çözüm getiren bir algoritma değildir. Özellikle buluş aşamasında izlenmesi gereken hiçbir kuraldan söz edilemez. Buluşun belli bir yöntemden çok, sezgi, yaratıcı imgelem ve bir ölçüde de deneyim birikiminin ürünü olduğu söylenebilir. Bilimde önemli olan çözüme *nasıl* ulaşıldığı değildir. Bu bir rastlantı, bir esin olabileceği gibi ussal bir çıkarım da olabilir. Önemli olan ulaşılan çözümün olgusal verilerle doğrulanmasıdır. Doğrulama aşamasında, buluşun tersine, kuralları az çok belli yöntemden söz edilebilir. Bilim adamı doğruluğunu yokladığı bir hipotez veya kuramdan, olgusal verilerle doğrudan karşılaştırılabileceği "öndeyi" denen birtakım spesifik sonuçları mantıksal olarak çıkarsama yoluna gider. Öyle bir çıkar-

samaya elvermeyen hiçbir sav veya ilkeye bilimde yer verilmez.

Buna göre, bilimsel yönteme önerilen bir çözüm veya açıklayıcı hipotezin, belirttiğimiz biçimde, olgusal olarak yoklanıp kanıtlanması süreci olarak bakıldığını söyleyebiliriz. Buluş ise çoğunluk kuralları belirsiz, öznel bir süreç sayılmaktadır. Bu demektir ki, araştırma sürecinde, bilimsel yöntemin etkinlik alanı doğrulama aşamasıyla sınırlı kalmaktadır.[2]

(2) Değineceğimiz ikinci nokta araştırmaya konu olguların niteliğine ilişkindir. Denebilir ki, bilimsel yöntemin en başarılı uygulama alanı nicel belirlemeye elveren maddesel nesnelerin devinim ve özellikleridir. Galileo ve daha sonra başta John Locke olmak üzere kimi filozoflar deneylerimizin iki kümede toplandığı görüşündeydiler: (a) nicel belirlemeye elveren oylum, biçim, ağırlık, devinim gibi nesnel özelliklere ilişkin algılarımız; (b) nicel belirlemeye elvermediği söylenen tat, koku ve ses gibi öznel özelliklere ilişkin duyumsamalarımız. Galileo'ya göre, doğanın matematiksel dilini kullanan bilim nesnel özelliklerle sınırlıydı; "öznel" dediği özelliklerin duyumlarımız dışında bir gerçekliği yoktu.

Bu ayırımın, Newton mekaniğinin paradigma konumuna gelmesiyle daha katı bir tutuma dönüştüğü, evrenin belli kurallar çerçevesinde işleyen kocaman bir makine ya da kurulmuş bir saat modeliyle algılandığı görülür.

19. yüzyılın sonlarına gelinceye dek etkisini sürdüren bu anlayış geçerliğini yüzyılımızda büyük ölçüde yitirmiştir. Ne var ki, bilim karşıtı çevrelerin bu dar anlayışı bilimin asal özelliği sayma, bilimi karalama çabalarında bu imajı kullanma tutumları da bugün de sürmektedir.

(3) Gözden kaçmaması gereken bir nokta da bilimsel yöntemin, inanç ve davranışlarımızı biçimleyen değerleri, yönelik olduğumuz amaçları oluşturma ve seçme ölçütlerini içermediğidir. Değer ve amaçlarımıza ilişkin seçeneklerimizi belirleme konusunda bilim bize ışık tutabilir elbet. Dahası belli bir amaca ulaşmada en doğru ve etkili araçları seçmede de bilimsel bilgiden yararlanabiliriz. Ancak yaşamı anlamlı kılan değerlerin ne olduğunu, herhangi bir bağlamda hangi amaca yönelmemiz gerektiğini bilimden öğrenemeyiz. Durum estetik değer ve beğenilerimiz için de aynıdır. Sanat ve ahlak alanlarındaki değer yargılarımızın oluşumu büyük ölçüde kültürel ortama bağımlı bir olaydır. Bilim bu bağımlılığı nesnel bir olgu olarak belirleyebilir, ama beğeni ve değer yargılarımızı oluşturma işlevini yüklenemez.

Burada oldukça yaygın olan yanlış bir anlayışa da değinmeden geçemeyeceğiz: "Değer ve değer yargılarımızı oluşturma bilimin işlevi değildir," dediğimizde, bilim-

sel etkinliğin duygu ve değerlere yabancı kaldığını ileri sürmüyoruz. Tüm etkinliklerimiz gibi bilimsel etkinlik de, değişik ölçülerde de olsa, insanın psiko-sosyal özelliklerini içermektedir. Örneğin, içtenlik, dürüstlük, bilgelik, sorumluluk ve güzellik gibi önemsediğimiz değerler vardır. Bu değerlerin, üstü örtük de olsa, bilimde de yansıdığı yadsınamaz. Burada belirtilmek istenen şey bilimin bunların neden önemsenmesi gerektiği açıklamasını veremeyeceğidir.[3] Bu türden evrensel değerlere gerekçe bulma ussal argümanı aşan bir olaydır.

(4) Değineceğimiz son nokta yöntem–prosedür ayırımına ilişkindir. Klasik görüşe göre bilimin amacı evreni, evrenin belli kesimlerinde olup bitenleri anlamaktır. Giderek daha ağırlık kazanan başka bir görüşe göre ise bilimin amacı uygulamaya yönelik bilgi üretmek, üretilen bilgiyi kullanarak doğa güçlerini denetim altına almaktır. Denebilir ki, bilim anlamaya yönelik olduğu ölçüde kuramsal, uygulamaya yönelik olduğu ölçüde kılgısaldır. Böyle bir ayırımın birçok hallerde kesin olduğu söylenemezse de, kimi belirgin örnekleri gösterilebilir. Örneğin, Einstein'ın relativite kuramları kuramsal bilimin, Marconi'nin telsiz iletişim üzerindeki çalışmaları kılgısal bilimin çarpıcı örnekleridir. Kuramsal–kılgısal ayırımının salt amaçla bağlı kalmadığı, yöntemi de içerdiği söylenebilir; öyle ki, bilimsel yöntem deyince akla daha çok kuramsal bilim gelmektedir. Ancak yukarda verdiğimiz tanım kuramsal bilimle sınırlı değildir; kılgısal bilimi, dahası "sağduyu" dediğimiz günlük düşünmeyi de kapsayan işlerlik alanı geniş bir yöntemden söz etmekteyiz. Kuşkusuz, uygulamaya yönelik çalışmaların spesifik prosedürler yönünden önemli farkları vardır. Ancak kuramsal bilimin değişik dallarında da bazı prosedür farkları gösterilebilir. Burada belirtmek istediğimiz nokta, bilimsel yöntemin üzerinde çalışılan konuya veya izlenen amaca görecel prosedürle karıştırılmamasıdır. Yöntem terimi tüm araştırma kollarında geçerli ortak yaklaşımı dile getirmektedir.

Şimdi sorumuza dönebiliriz: Bilimsel yöntem insanın her dönemde sergilediği bilme ve anlama uğraşlarının tümü için yeterli midir; yoksa kimi çevrelerin ileri sürdüğü gibi nicel belirlemeye elveren maddesel devinim ve özelliklerle sınırlı mıdır?

Bu soru, etkisi günümüzde de süren ideolojik nitelikte bazı katı tutumların ilgi odağı olmuştur. Bir uçta, 19. yüzyılda bir akıma dönüşen bilimcilerin tutumu; öbür uçta, teolojiye ve diğer gizemci öğretilere yatkın çevrelerin tutumu. Bilimcilere göre, bilgi ve doğruluğun tek güvenilir kaynağı bilimdir; gerçeklik tüm boyutlarıyla bilimsel araştırmaya açıktır; bilim dışı sav ve öğretiler, kaynakları ne olursa olsun, birer aldatmacadır. Karşıt görüşe göre ise bilim yüzeyde kalan kaba, materyalist bir uğraştır; bilimsel yöntemin etkinlik alanı mekanik devinimlerle sınırlıdır; görüntülerin gerisin-

de asıl gerçeklik, spiritüel varlık ve oluşumlar bilime kapalıdır.

Sorumuza yanıt ararken, bu iki aşırı, karşıt tutumun tartışmasını bir yana bırakarak, daha ussal ve ılımlı yaklaşım içinde kalan görüşleri gözden geçireceğiz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi bilimsel yöntemin uygulandığı her alanda aynı başarılı sonucu verdiği söylenemez. Özellikle "insan bilimleri" diye bilinen sosyoloji, psikoloji, siyasal bilim, ekonomi ve tarih gibi alanlarda ulaşılan sonuçların, doğa bilimlerinde ortaya konan performansın çok gerisinde kaldığı bilinmektedir. Bu yetersizlik, belli bir ölçüde de olsa, biyolojide, dahası atom-altı fizikte de kendini göstermektedir.

Bu durum birbiriyle bağdaşmaz görünen başlıca iki yoruma yol açmıştır. Daha çok bilim felsefecilerinin temsil ettiği birinci yoruma göre, bilimsel yöntem asal nitelikleriyle evrenseldir. Türü ve alanı ne olursa olsun, anlamlı ve olgusal içerikli her problemin çözümü er ya da geç bilimsel yöntemle sağlanabilir.[4] Bazı alanlarda inceleme konusu oluşum ve ilişkilerin, deney ve ölçme prosedürlerine elvermesi çok değişkenli, karmaşık yapılarından kaynaklanan geçici bir sıkıntıdır. İlerleyen teknolojinin de sağladığı daha duyarlı araç ve oluşturulacak yeni prosedürlerle güçlüğün çok geçmeden üstesinden gelinebileceği rahatlıkla söylenebilir.

Öte yandan, daha çok metafizik eğilimli kimi düşünürlerin görüşüne göre, bilim gözlemsel olguları açıklamada gösterdiği tüm başarıya karşın gerçeğe ulaşmada yeterli değildir. Örneğin, evrenin anlam ve düzeni, canlıların sergilediği ereksel davranış biçimleri, insanda belirginlik kazanan bilinç, değerlendirme ve eleştiri gücü gibi konularda bilimin doyurucu bir açıklamasından söz edilebilir mi? Yaşam işlevleriyle bir bütün olarak algıladığımız canlı bir organizmayı parçalarının bir toplamı olarak ele almak yerinde bir yaklaşım mıdır? Canlılara özgü "bireysellik" diyebileceğimiz bu şey bilimsel yöntemle çözümlenebilir mi? Davranışlarımızın her biri fiziksel ya da kimyasal değişiklikler olarak açıklansa bile, o değişikliklerin yönelik olduğu amaçlar göz önüne alınmadıkça sonucu yeterli bulabilir miyiz? Oysa, fizik, kimya ve astronomi bir yana biyolojide bile amaç türünden kavramlar bilim dışı sayılmaktadır. Bu bir bakıma yerinde bir tutum olabilir. Gerçekten, her alanda amaca dayalı açıklamaların çoğunluk kolaya kaçan düzmece açıklamalar olmaktan ileri geçmediği görülmüştür. Ancak bu amaç ve benzeri kavramları tümüyle dışlamak için geçerli bir gerekçe olmadığını savunan saygın düşünürler vardır. Aşağıdaki alıntı yüzyılımızın seçkin filozofu A. N. Whitehead'ın yerleşik yöntem anlayışına duyduğu doyumsuzluğu yansıtmaktadır:

> Bilimsel yöntemin parlak başarısı yadsınamaz. Ama yönteme elvermiyor diye bir problemi sınırlama ya da yok sayma yoluna gidemeyiz. Diyelim ki problem bir hayvan vücudunun işleyişini anlamaktır. Yapılan incelemele-

rin, canlı organizmalara özgü bazı fonksiyonların belli amaçlara yönelik olduğunu gösteren sonuçlar ortaya koyduğunu biliyoruz. Diğer bazı fonksiyonların da fizik ve kimya yasalarıyla açıklanmaya elverdiği bilinmektedir. Şimdi bunu gerekçe göstererek ereksel davranışları bir yana itmek probleme nasıl bir çözüm getirir? Aslında yerleşik tutumda bu soruya yer bile verilmemektedir. Tam tersine, pek çok bilim adamının canlı organizmalara ait fonksiyonların hiçbir yanıyla ereksel olmadığını ispat *amacıyla* son derece ince deneylere giriştiklerini görüyoruz. Dahası, bunlardan bazılarının hayvanlar gibi insan davranışlarının da hiçbir bakımdan ereksel olmadığını ısrarla vurgulayan yazıları çıkmaktadır. (Demek ki, giriştikleri deneyler ve yazdıkları raporlar da hiçbir amaca yönelik değildir!) Bilim adamlarının, kendi uğraşlarının hiçbir amaca hizmet etmediğini ispata koyulmaları gerçekten ilginçtir.

Denebilir ki, nedensel açıklamalarda erek ya da amaç kavramına başvurmak boş açıklamalara yol açan sakıncalı bir tutumdur. Buna bir itirazım yok. Ne var ki, öyle bir sakınca var diye var olan bir problemi de görmezden gelmek doğru olur mu?[5]

Whitehead'ın doyumsuzluğunu paylaşmamak kolay değildir. Gerçekten biyologların açıklama girişimlerinde başvurdukları kavramların her zaman eldeki problem için yeterli olduğu söylenemez. Doğal seleksiyon gibi büyük ölçüde kanıtlanmış bir kuramın bile evrime ilişkin bazı olguları açıklamada yetersiz kaldığı bilinmektedir. Canlı dünyada gördüğümüz tüm oluşum ve gelişmelerin "rastlantı varyasyonlar", "çevreye uyum", "var olma savaşımı" ve benzer kavramlarla yeterince açıklandığını söylemek güçtür. Bir kez, evrimin giderek daha karmaşık ve üstün nitelikli türlerin ulaşımına yönelik olması olayını salt mekanik açıklama modeline indirgeme doyurucu olmaktan uzaktır. Sonra, çevreye uyum ve yaşam savaşımı, içgüdüsel de olsa, ereksellik içermemekte midir? Annenin yavrusuna duyduğu sevgi hangi biyo-kimyasal çözümlemeye elverir?

Bu sorular yalnız filozofların değil, kimi biyologların da kafalarını kurcalayan, henüz yanıtlayamadıkları sorulardır. Kaldı ki, bu türden sorular karşısında katı tutumlu bilim adamlarının da sürgit sessiz kalacağı beklenemez. Nitekim aralarında tanınmış adların da bulunduğu kimi bilim adamlarının son yıllarda yerleşik normları aşan arayışlar içine girdiklerini görüyoruz. Bu arayışların büyük ilgi çeker bir ürünü, "karmaşıklık" (complexity) denen disiplinler arası yeni bir kuramdır. Henüz kurgusal hipotez aşamasında olan bu kuramın, değişik alanlarda bugüne değin göz ardı edilmiş bazı can alıcı sorulara ışık tutmakla kalmadığı, doyurucu yanıtlar getirme umudunu da verdiği ileri sürülmektedir.[6]

Bir bakıma teolojiyi andıran karmaşıklık kuramının dayandığı ana düşünce, "kendiliğinden düzenlenme" (self-organization) diye belirlenen bir kavramdır. Kendiliğinden düzenlenme, doğal, sosyal ve psikolojik tüm alanlarda kaos ile yetkin düzen arasında yer alan oluşumları kapsamaktadır. Çöl fırtınasında çöken ve yeniden oluşan kumulların düzenli biçimleri; piyasa ekonomisinde dengelerin beklenmedik bir anda çöküşü, yeniden kuruluşu; dingin bir havanın ansızın bozulması, hortum, kasırga biçimlerinde fırtınaya dönüşmesi, vb. olaylar bu kapsama giren örneklerdir.

Newton mekaniğinin büyüsünde Laplace'ın sözünü ettiği yetkin düzende tüm olup bitenler kesin öndeyilere elveren nedensel ilişkiler içindedir. Kaos, tam tersine, hiçbir öndeyiye elvermeyen tam belirsizliktir. Örneğin fırtınaya kapılmış iki yaprağın belli bir anda nasıl bir konumda olacağı, belli bir yörede hava koşullarının bir yıl ya da bir ay sonra nasıl seyredeceği belirlenemez. Kaos kesiminde belirsizlik her olgunun çok değişkenli bir oluşum olmasından, ya da, son derece basit ve eğreti bir etkinin bile sonucu değiştirme olasılığından kaynaklanmaktadır. Kaostan yetkin düzene doğru açılan ara kesimde olguların değişken sayısı giderek azalmakta; basit, eğreti etkenlerin sonucu değiştirme gücü yok denecek düzeye inmektedir. Öyle ki, bu kesimde yetkin düzene yakın alanda yer alan bilimlerin (fizik, kimya, astronomi) öndeyi güçlerinin yüksek, kaosa yakın alanda yer alan bilimlerin (psikoloji, sosyoloji, vb.) öndeyi güçlerinin düşük olması kaçınılmazdır. Bu nedenle, kaosa yakın alanda bilimsel yöntemin görecel yetersizliğini seçici ya da eğreti sayma görüşünü paylaşmak kolay değildir.

Geçmişte teoloji veya metafiziğin açıklar göründüğü (ama gerçekte açıklanmayan), bilimin de henüz açıklamakta yetersiz kaldığı evrenin amaç ve işleyişine ilişkin bazı temel sorunlar ortada durdukça çözüm arayışları sürecek, karmaşıklık kuramı türünden kurgusal hipotezler ortaya konacaktır. Burada, "paradoks" diyebileceğimiz bir ikilemle karşı karşıyayız. Bir yanda doğa-üstü güç ve anlamlara yer vermeyen bilim; öte yanda, bir tür tanrısal "dizayn" izlenimi veren evrensel uyum ve oluşumlar! Örneğin, bilinen fizik ve kimya yasalarının geçerli olduğu bir dünyada canlıların ortaya çıkması ve evrim sürecine girmesi açıklaması olanaksız görünen bir olaydır. Termodinamiğin ikinci yasasını alalım: buna göre, evrende karmaşık düzenli oluşumlara yönelme şöyle dursun, tüm durumlarda tekdüzeliğe düşme "eğilimi" egemendir. Bir bardak çay kendi haline bırakıldığında giderek soğur, ama daha fazla ısınmaz. Aynı şekilde demir pas tutar, ama pas demire dönüşmez. Oysa geniş bir açıdan bakıldığında hemen her alanda düzene yönelik pek çok oluşum görmekteyiz. Alınan izlenim evrenin hiç değilse belli kesimlerde kaostan düzene, daha karmaşık düzenlere gittiğidir. Öyleyse, değişik olgu kümelerinde yansıyan kendiliğinden düzenlenme denen oluşumlara son yıllarda gösterilen ilgi yadırganacak bir gelişme değildir.

Ancak hemen belirtmeliyiz: karmaşıklık kuramını gelip geçici bir moda, metafiziksel bir heves sayan bilim adamları da vardır. Tanınmış fizikçi Daniel Stein, örneğin, "Benzer görünen birtakım değişik olayları 'self-organizasyon' gibi gizemli bir kavram altında toplama çabasının gereği var mıdır?" sorusuyla tepkisini ortaya koymaktadır.[7] Gerçekten, bu kavramın en azından Bergson'un "yaşam atılımı" (élan vital), ya da Hans Driesch'in "entellechy" kavramından daha az gizemli olup olmadığı sorgulanmalıdır.

Karmaşıklık (complexity) kuramının bilimsel saygınlığı, son çözümlemede, olgusal olarak yoklanmaya ne derece elverdiği ile ölçülecektir, kuşkusuz. Ama kuram daha olumlu bakan bir bilim adamının (Rockfeller Üniversitesi fizik profesörü Mitchell Feigenbaum) şu sözleri ilginçtir: "Açık konuşalım: daha önce görmediğimiz şeyleri şimdi görmeye başladık; daha önce nasıl soracağımızı bilmediğimiz soruları şimdi sorabiliyoruz. Bilim de zaten bir bakıma soru sormak ve yanıt aramak süreci değil midir?"[8]

Karmaşıklık kuramı uzur süredir dışlanan metafiziğin bilimle buluşma mesajını taşımaktadır!

Notlar:

1. H. Mehlberg, "The Method of Science: Its Range and Limits", *Science and Freedom*, (s. 124-133), Martin Secler and Warburg Ltd., London, 1955 ve Th. litt, M. Hartmann, S. Hook, vb. "Discussion", (s. 141-155), a.g.y.
2. Bu görüşe tümüyle katılmayan, bilimsel buluşun da *geniş anlamda* bir mantığı olabileceği tezini işleyen bilim felsefecileri de vardır. Bkz. C. Yıldırım, *The Pattern of Scientific Discovery*, O.D.T.Ü., Ankara, 1981.
3. Bkz. C. Yıldırım, "Bilimsel Nesnellik ve Değer Yargıları", *Felsefe Tartışmaları*, 13. Kitap, 1993.
4. H. Mehlberg, a.g.y.
5. Bkz. J. W. N., Sullivan, *Limitations of Science*, "Penguin Books", London, 1938.
6. Bkz. Robert Wright, "Science, God and Man", TIME, January 4, 1993 ve M. D., Lemonick, "Life, The Universe and Everything," TIME, February 22, 1993.
7. Bkz. M. D. Lemonick, a.g.y.
8. Bkz. M. D. Lemonick, a.g.y.

* 15. sayıda çıkan "Bilim Felsefesine Toplu Bir Bakış" adlı yazımda 20. sayfanın başındaki formül şöyle olacaktır:

$$A$$

$$H \rightarrow A$$

$$i.H$$

Soykan, Ömer Naci (1994). "Witgenstein'ın "Felsefe ve Metafizik" Karşısındaki Tutumu." Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 63-75.

# WITTGENSTEIN'IN "FELSEFE VE METAFİZİK" KARŞISINDAKİ TUTUMU*

Ömer Naci Soykan

## *1. Giriş*

Wittgenstein felsefesinin, aralarında örtük ve açık bazı bağıntılar bulunmasına karşın, iki ayrı dönemde ele alınması konusunda genel bir uzlaşımın var olduğu söylenebilir. Onun "felsefe" ve "metafizik" karşısında aldığı tavır, her iki dönemde de esas bakımından aynıdır. İlkinde felsefe, genel olarak dil üzerine bir çözümleme, açık kılma, aydınlatma etkinliği iken, bu aynı anlayış, ikinci dönemde de daha bir çeşitlendirilerek, çeşitli imgelerle zenginleştirilerek sürdürülür. Metafizik ise ilk dönemde, konuşulamayan, susulması gereken yerde konuşmak, dünyanın sınırlarını aşmak çabası olarak görülür ve böyle bir çabanın felsefe adına yapılmaması önerilir. Bu anlayış da ikinci dönemde yine korunur: metafizik, burada, dilin sınırlarının üstüne üstüne gitme denemesi olarak yine boş bir çaba diye nitelenir. Ve bu düşünce, bu son dönemde birinciye oranla çok daha zengin imgelerle çeşitlendirilir. Ama öte yandan bu "zenginleştirme", metafizik ve felsefe karşısında alınan tavrın, birinci döneme göre pek açık olmayan bir biçim almasına da neden olur. Bu da felsefe ile metafizik arasındaki ayrım sınırının belirsizleşmesine yol açar. Sonuçta, bu konuda Wittgenstein üstüne yapılan yorumlamalar da alabildiğine çeşitlenir.

## *2. Birinci Dönem*

Kestirmeden söylenirse, Wittgenstein'ın felsefeyi tanımlaması, onun şu ünlü cümlesinde dile gelir: "Felsefe bir öğreti değil ama bir etkinliktir." Bu cümleyi iyi anlamak için onun aralarında bulunduğu diğer cümlelere de bakmalı: "Felsefenin amacı, düşüncelerin mantıksal aydınlanmasıdır. (...) Bir felsefe yapıtı başlıca açıklamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, <felsefi cümleler> değil, ama cümlelerin anlaşılır hale gelmesidir. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve karanlık olan düşünceleri açık kılmalı ve keskin olarak sınırlamalıdır."[1] Tüm bilgi edinme uğraşını bilime veren Wittgen-

*Yazarın "FELSEFE VE DİL. Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma" adıyla yakında yayınlanacak olan kitabından iki bölüm.

stein'ın felsefeyi herhangi bir türden de olsa, bilgi veren, bir şey öğreten bir çaba olarak görmesi saçma olurdu. Felsefe ne bir doğabilimi ne psikoloji ne de herhangi bir bilimdir. Felsefenin bilimler karşısındaki yeri, her biri için aynıdır: açıklama etkinliği. Felsefenin işinin bilgi vermek, düşünce üretmek olmayıp, verilmiş düşünceleri çözümleyerek açıklamak olarak belirlenmesi, felsefenin alanını daraltmış olmaz mı? Bu, felsefenin bir şeyden el çekmesi demek olduğuna göre, böylece felsefe etkinliğinden bir şey yitirmiş olmuyor mu? Wittgenstein'la birlikte "çözümleyici felsefe"den yana olanlar, buna "hayır" diyor: tersine, böylece felsefe, bütün bilgi-düşünce alanlarında iş gören bir üst-etkinlik olur, alanı daralmak bir yana genişler. Bize göre, burada belki bir <alan daralması> söz konusu değildir ama bir <alan atlaması> olduğu açıktır. Ve atlanan alan ise <yitirilmiş ülke> olarak görülebilir. Özellikle bu yitirilmiş ülke, felsefenin, *philo-sophia* (bilgelik sevgisi)nın kendisi, felsefenin öz yurdu ise: ahlak (ve estetik), pratik felsefe.

Öteden beri temel bir felsefe disiplini olarak bilinen bilgi kuramı'nı da Wittgenstein, psikoloji felsefesi olarak niteler. O, bu amaçla, filozofların öteden beri yapa geldikleri, düşünce süreçlerinin incelenmesi yerine, dilin, dilsel işaretlerin incelenmesini öneriyor.[2] Sanırım, Wittgenstein burada J. S. Mill'i göz önünde bulundurmaktadır. Mill'e göre, bilinç olaylarını araştıran psikoloji tüm felsefenin temelidir. Dolayısıyla bilinç olaylarını, Wittgenstein'ın deyişiyle "düşünce süreçleri"ni araştıran psikoloji felsefesi (bilgi kuramı), kendi yerine düşüncelerin ortaya konduğu dilsel işaretlerin açık kılınması etkinliğine bırakmalıdır. Bu etkinlik de dilsel işaretlerin, genellikle söylendikte dilin mantıkça bir aydınlatılmasıdır.

Wittgenstein'ın "monizm" (bircilik), "dualizm" (ikicilik) gibi felsefi izmleri eleştirmesi ilginçtir, doğrusu biraz da tuhaftır: "... mantıkta hiçbir yetkin sayı yoktur ve bundan dolayı hiçbir felsefi monizm ve dualizm vb. yoktur. (...) Hiçbir yetkin sayı yoktur."[3] Bir "monist" ya da "dualist" dünya görüşüne bir ya da iki sayısının diğer sayılar karşısında tam, yetkin, kusursuz görülmesi ile mi varılmıştır? Her şeyi tek bir ilkeye indirgeyen bir monizme, örneğin yalnızca madde tözünü kabul eden bir monizm olarak materyalizme, bundan dolayı o, bir sayısını yetkin sayı olarak görüyor diyebilir miyiz? Belki öyle bir monizm, aynı zamanda, örneğin Pythagoras'çı bir sayı mistisizmi ise o zaman Wittgenstein'ın eleştirisi kabul edilebilirdi. Ama tüm "monizm", "dualizm" ve benzerlerinin bir sayı mistisizmi olduğunu söylemek olası değil.

Wittgenstein'ın felsefi şüphecilik (septisizm) karşısındaki tavrı her iki döneminde de aynıdır. Onun bu sorunu ele alışını daha sonra inceleyeceğiz. Şimdilik şuncasını söyleyelim: Şüphecilik ortaya bir sav atıldığında, bir soru sorulduğunda, ancak o zaman haklılık kazanır. Böyle bir şey yokken şüphe etmek istenmesi açıkça saçmadır.[4]

Wittgenstein'ın ünlü sözlerinden biri de şudur: "Bir soru genellikle sorulabiliyor-

sa, öylece o yanıtlana*bilir* de." "*Bilmece* yoktur."[5] Fakat yanıtı verilemeyen bir "soru" ile hiç karşılaşılamaz mı? Elbette, ama o zaman dilin ve dünyanın dışına çıkılmıştır. Ve böyle bir soruya da Wittgenstein'ın izni yoktur. O, ancak metafizik bir soru olurdu.

Felsefede metafizik cümleler ortaya koymamalıdır. "Felsefi şeyler üstüne yazılmış çoğu cümle ve soruları" Wittgenstein, saçma bulur.[6] Bu metafizik cümleler, doğru olmadıkları gibi yanlış da değillerdir. Felsefe hemen hemen tümüyle bunlarla kaplıdır. Hem genellikle Wittgenstein'ın cümle kavrayışını bütün olarak ortaya koyma ihtiyacıyla hem de özellikle burada son bir tür olarak karşımıza çıkan metafizik cümleleri bu bütün içinde daha iyi görebileceğimiz düşüncesiyle, tüm cümle türlerinin bir sınıflamasını yapmak istiyoruz: 1. Dünya ile ilgili cümleler. Bunlar, dünyaya ilişkin şey-durumunu, dünyada olduğu öne sürülen bir şeyi yansıtan, resmeden önermelerdir. Wittgenstein'ın asıl "cümle" dediği bunlardır. Onları genellikle *olaysal* önermeler diye niteleyebiliriz. Örneğin, "Bu masanın uzunluğu iki metredir." cümlesi böyle bir önermedir. Bu önerme doğru ve yanlış olabilir. Ama o, doğru da olsa, yanlış da olsa anlamlı bir önermedir. "İnce Memed'in yazarı Aziz Nesin'dir." cümlesi, anlamlı ama yanlış bir cümledir. Bu cümlelerin doğruluklarını, onların kendileri bize vermez. Bunun için ilgili şey-durumuna bakmak, deneye başvurmak gerekir. Bu nedenle onlar için "zorunlu doğru" denemez. 2. Mantıksal-matematiksel cümleler: Doğrulukları ve yanlışlıkları kendilerinden çıkan önermelerdir. Örneğin, i. "yağmur yağıyor veya yağmıyor." ii. Yağmur yağıyor ve yağmıyor." iii. "2+2=4". Bunlar bir şey söylemezler. Sözde cümledirler. Onların doğru olup olmadığını anlamak için onlardan başka bir şeye bakmayız. Bunu bize onların kendileri söyler. Bunlara mantıkta "totoloji" ve "çelişme" (sırasıyla ilk iki örnek), matematikte "eşitlik" denir. Zorunluluk, ancak bu tür önermeler için söz konusudur. Bunların anlamları yoktur; çünkü onlar bir şey-durumunu resmetmezler. Ama onlar saçma değildirler. 3. Olasılık cümleleri: Bunlar, ne <1> gibi bir şey-durumu resimleridir ne de <2> gibi bir şey söylemeyen cümlelerdir. Olasılık cümleleri tahminlerdir. Örneğin, "Yağmur yağması olasılığı %40'dır." cümlesi yağmur yağması gibi bir şey-durumunu betimlemez. Ancak kesinlik yoksunluğunda başvurulan olasılık cümlesi, bir olayı betimlemez ama onun meydana gelme koşulları hakkında kesin olmayan bilgi verir. 4. Bilim yasalarını dile getiren cümleler: Bu cümleler, <1> türünden olan bilimin cümlelerinin olanaklı biçimleri olarak ifade edilebilirler. Onlar, biçim olmaları bakımından mantıksal, olağan cümlelerle ilişkileri olmaları bakımından da bir ölçüde olgusal karakterlidirler. Ama onları, bilim cümleleri ile karıştırmamalı. 5. Metafizik cümleler: Bu tür cümleler, varlık üzerinde, evrenin tümü üzerinde bilgi vermek iddiasındadırlar. Metafizik cümleler, hem evreni tümüyle dile getirmek hem evren hakkında empirik olmayan, zorunlu, kesin, değişmez bilgiler vermek istiyor. Örneğin "Dünya özünde kötüdür." cümlesi. Bu cümle sentetik a priori

bir cümle olarak karşımıza çıkıyor. Sentetiktir; çünkü dünya hakkındadır. A prioridir; çünkü doğruluğunu kanıtlayacak kendi dışında hiçbir dayanağa, kanıta ihtiyaç göstermeksizin zorunlu doğru olduğu inancındadır; sanki mantık cümlesi gibi. Demek ki metafizik cümleler, mantıksal ve dünya ile ilgili cümlelerin bir karıştırılmasından meydana gelmişlerdir. Onların doğrulukları da hiçbir şekilde denetlenemez. Onlar ne doğru ne yanlış olabilen ne de anlamlı cümlelerdir. Onlar, anlamsız, saçmadırlar. Bu nedenle onlar söylenmemelidirler, ortaya konulmamalıdırlar. Biz, evrenin ne-olduğunu bilemeyiz. (Evrenin nasıl olduğunu bilimler söyler.) Dilimizin sınırları buna yetmez. Bunun için burada susmalıyız. TLP'nin son cümlesi "ne hakkında konuşulamıyorsa, orada susmalı" buyruğudur. Bunun anlamı şudur: "susmazsanız, saçmalayacaksınız, yani metafizik yapacaksınız." Wittgenstein'a göre filozof "mistik" olmak zorundadır. *Mistik*, bazı şeyleri dile getiremeyeceği zaman susan kişidir. Metafizik cümlelerin felsefeden kaldırılmasını isteyen Wittgenstein, onların önemsiz olduğunu söylemiyor; tersine bunlar mantıkça saçmadır ama yaşamamız bakımından önemlidirler diyor. Önemli şeyler, bazen saçma oldukları için değer kazanırlar.

Wittgenstein'ın birinci döneminin sonuna geldiğimiz bu yerde, ona son bir soru sormak istiyoruz: "Senin bu *Tractatus*'unun kendisi ne kitabıdır? Ondaki cümleler, yukarıda sıraladığımız türlerin hangisine girer?" "Hiçbirine" diyor Wittgenstein. Öyleyse bizim beş türde topladığımız cümlelerden başka bir altıncısı daha mı var? Wittgenstein'ın buna da yanıtı "hayır" olurdu. Bize göre, Wittgenstein için alınyazısı olan paradoks da buradadır. O, bu paradoksu aşmak için şöyle bir metafor kullanır: "Benim cümlelerim şu yolla açıklar ki, beni anlayan, bu cümleler sayesinde –onların üzerinde– bu cümleleri aşıp yukarı çıktığında, sonunda onları anlamsız diye bilir. (O, onların üstüne çıktıktan sonra, deyim yerindeyse, merdiveni fırlatıp atması gerekir.) Onun bu cümleleri aşması gerekir, bundan sonra o dünyayı doğru görür."[7] Demek ki TLP, felsefe (?) yapmak –doğrusu: mantık ve bilim yapmak– için ve metafizik yapmamak için bir el kitabı, bir kılavuz ve deyim yerindeyse bir "amentü" olarak görülüyor. Yine de sorumuzun yanıtını aldığımızı söyleyemiyoruz. Wittgenstein'ın merdiveninden çıkanlar, kuşkusuz böyle düşünmezler. Ama unutulmasın: O, kendi merdiveninden çıkmadı. Gerçi bunu denedi. TLP'yi yazmakla "sorunlarımızın son çözümüne vardığıma inanıyorum" dediğinde, orda burda birkaç yılı felsefesiz (?) geçirdiğinde. TLP merdiveninden çıkmak, felsefeye elveda demektir.

### *3. İkinci Dönem*

Kısa bir "ara"dan sonra, "yeniden" felsefeye "dönen" Wittgenstein'ın bu ikinci döneminde felsefe ve metafizik karşısındaki tutumu, dendiği gibi, esas bakımından de-

ğişmemiş, ama daha bir çeşitlenmiştir. Şimdi bu çeşitlenmeyi göz önüne koymak istiyoruz.

Wittgenstein'ın felsefe karşısındaki tavrını olumlayıcı ve olumsuzlayıcı diye ikiye ayırarak burada ele almak istenebilirdi. Ama o zaman bu ayırma her zaman geçerli olamayacaktı. Çünkü felsefe, Wittgenstein'da bazen metafiziğe karşı olumlu bir şey olarak gösterilirken bazen de o ya metafizik olarak görülür ya da benzeri biçimde yapılmaması gereken bir şey olarak nitelenir. Kesin olmayan tüm bu ele alış biçimleri, felsefe ile metafiziği bir öbeklendirme içinde sunmamızı engelliyor. Bu nedenle, Wittgenstein'ın felsefe-metafizik hakkındaki görüşlerini önce örneğin, olumlayıcı sonra olumsuzlayıcı bakış açılarından vermeyi değil, fakat bu ayrımı düşüncelerin ele alınışı içinde ortaya koymak istiyoruz.

Felsefe ve metafiziğe ilişkin sözler, çoğunlukla iğretilemelerle dile gelir. Zaten onlar hakkında kesin yargıda bulunamamanın başlıca nedeni de budur. En çok kullanılan mecazlardan biri "hastalık" iğretilemesidir. Wittgenstein, "Filozof bir soruyu bir hastalık gibi ele alır." diyor.[8] Demek ki burada felsefe sorusu, ilkin daima rahatsızlık veren bir şey, adeta bir bela gibi görülüyor ve sonra da bu belanın def edilmesi, hastalığın sağaltılması gerektiği belirtiliyor. Ve kuşkusuz gündeme sağaltım teknikleri geliyor. Bu yöntemler nelerdir? Örneğin, bu "hastalık" bir "düğüm" olarak görüldüğünde, yöntem düğümü açmak olacaktır. "Felsefe, içini saçma sapan düğümlerle doldurduğumuz düşünmemizdeki bu düğümleri açar. Ama bu amaçla o, bu düğümlerin oldukları gibi aynı karmaşık hareketleri yapmak zorunda kalır."[9] Felsefenin sonucunun değil, ama işleyişinin karmaşık görünmesi bundandır. Karmaşıklık bizim düğümlenmiş anlama yetimizden kaynaklanır, felsefenin el attığı konudan değil.[10] Wittgenstein, felsefedeki bu tür oluşumları "gölge gibi oluşumlar" diye niteliyor. Onlarda anlaşılmayan bir dil-mantığı var. Felsefede her yeri kaplayan bu "gölgeler" yüzünden hiçbir şey tekin değil.[11] Deyim biçimlerinin bu tür çarpık kullanımları üstümüzde büyü etkisi bırakır. Felsefe bu büyülemeye karşı bir savaştır; bir anti-büyüdür.[12] Büyü, hiçbir şey olmadığı yerde sanki birşey varmış gibi bir izlenim bırakır. "Felsefi düşünmede sorunlar görüyoruz, konuldukları yerde hiçbir sorun yok. Ve felsefe, orada hiçbir sorun olmadığını göstermeli."[13] Ancak böyle bir sağaltımı yapacak filozof, her şeyden önce, kendisi sağduyunun kavramlarına erişebilmelidir. Ama bu, filozofa sokaktaki adamda olduğu gibi hazır olarak verilmiş değildir. Filozof, sağduyunun kavramlarına kendi çabasıyla varacaktır. Bunun için de onun "öncelikle, anlama yetisinin birçok hastalıklarını kendi kendisinde iyileştirmesi" gerekir.[14]

Sağaltıcı filozofun tüm çabasına rağmen, yine de "felsefede hiçbir düşün-hastalığı kesip koparılamaz."[15] Filozof, deyim yerindeyse, cerrah değil, ama belki tedavi edici başka bir uzman hekim, ama sanırım en iyisi bir pratisyen, bir "aile doktoru"[16] olarak

görülmelidir. "Düşün hastalığı, kendi doğal sürecinde gitmek zorundadır ve yavaş iyileşme en önemli şeydir."[17] Eğer hastalık daha da ağırsa hekimin (filozofun) yapacağı bir şey yoktur. O zaman hastalığı ortaya çıkaran yaşam tarzını değiştirmek gerekecektir.[18]

Wittgenstein, felsefe hastalıklarının bir temel nedeni olarak "tek yanlı perhiz"i gösterir. Bu, düşünmenin yalnızca bir tarz örneklerle beslenmesidir.[19] Bu tarz bir düşünme, bir bakış açısı körlüğü demektir. Düşünmenin başka tarz örneklerle beslenmesi, bakış açısını değiştirebilmeyi olur kılar. "Felsefede her zaman şu sorulmalıdır: Bu sorun nasıl görülmeli ki, o çözülebilir olur."[20] Çözülecek sorunda onu sorun yapan kavram düzenlemesidir. Çözüm, bu "yanlış" düzenlemenin yeniden "uygun" biçimde kurulmasıdır. Buradaki bir yetisizliği Wittgenstein, şu renkli benzetmeyle dile getiriyor: "Biz burada, öküzün yeni renkte boyanmış ahır kapısı önünde durması gibi dururuz."[21] Aslında "ahır", her zamanki ahırdır; yani sözcükler, kavramlar olağan dilin her zamanki sözcükleridir. Fakat ahır nasıl öküzün görmeye alışkın olmadığı renge boyanır da öküz, ahır önünde şaşkın şaşkın bakakalırsa, biz de bildik sözcükler, şimdiye dek alışmadığımız bir biçimde bir araya getirilince öylece şaşırmamalıyız; tersine sözcükleri ait oldukları düzene koymalıyız; onlar kendi evinde (olağan dilde) nasıl iseler, onları öyle düzenlemeliyiz.

Diyelim ki biz insanlar, hiç konuşmasaydık; ama geri kalan her şeyi yapsaydık. O zaman yine "felsefi sorunlarımız" olur muydu? "Felsefe sözel dilin bir yaratığı mıdır? Sözel dil, felsefenin var olması için bir koşul mudur? Daha doğrusu şöyle sorulsaydı: Bizim sözel dilimizin alanı dışında da felsefeye benzer bir şey var mıdır?"[22] Wittgenstein, bu soruya açık bir yanıt vermiyor. Ama onun buradaki şu sözleri, yanıtı ondan almamıza yardım ediyor: "Felsefe, felsefi sorulardır; yani <felsefi sorunlar> diye adlandırdığımız şey, belirli, bireysel rahatsızlıklardır. Onlardaki *ortak olan şey*, dilimizin çeşitli alanları arasındaki ortak olan şey kadardır." Felsefi sorunların bireysel rahatsızlıklar olarak nitelenmesiyle sözel dil olmadan da veya sözel dilin dışında da felsefenin olacağı düşüncesinin ifade edildiği izlenimi ilkin bize veriliyor. Ama sonra bu rahatsızlıklardaki ortaklıktan söz edilmesi ve bunun dilde de bulunması, bireyde ve dilde olmak üzere, her iki ortaklık arasında adeta bir koşutluk görülmesi karşısında Wittgenstein'ın soruya kesin yanıtının ne olduğunu belirlemek güçleşiyor. Yine de sanırım, şu kadarı söylenebilir: Felsefi sorunlar dilsel sorun olarak ortaya çıkarlar; ama onların kökü yaşama iner. Zaten dil de temelini dil oyunları olarak yaşamsal uzlaşımda buluyordu. Yaşamanın dil yolundan uç verdiği bir rahatsızlık, bu yol tıkandığı (sözel dilin olmadığı) varsayımıyla ortadan kalksa da yaşama, bireyin yaşaması olduğuna göre, onda bir yerden patlak verebilir.

Wittgenstein, her ciddi felsefi sorunda emniyetsizliğin, kararsızlığın sorunun kö-

küne dek indiğini söyler. Ve o, büsbütün yeni bir şey öğrenildiğinde de bu duruma hazırlıklı olunması gerektiğini sözlerine ekler.[23] Demek ki her felsefe sorunu sui generis (nevi şahsına münhasır) bir şey olarak karşılanmalı. Her bir sorun yeni bir şeydir. O, öteki felsefe sorunlarıyla ortak olarak, böyle bir ortaklığın üyesi olarak anlaşılmamalı. Bu durum, kuşkusuz, filozof için de söz konusudur: "Filozof, bir düşün topluluğunun yurttaşı değildir. Onu filozof yapan budur."[24] Filozof yalnızdır. Çünkü her felsefe sorunu tek başına durur. Aralarındaki ortaklık, sadece, yukarıda da söylendiği gibi, her birinin dile gelir olmasındadır.

Wittgenstein, gerçi TLP'de ve sonraki yazılarında da birçok kez hocası Russel'ı kökten eleştirmişti. Ama onun hiçbir Russel eleştirisi şunun kadar aşağılatıcı olmamıştı: "Bazı filozoflar (veya onlara ne denecekse), <problem yitimi> diye adlandırılabilen şeyden mustariptirler. O zaman onlara her şey tamamen yalın gelir ve hiçbir derin sorunun artık var olmadığı görülür; dünya geniş ve düz olur ve her derinliği yitirir ve onlar ne yazarlarsa, sonsuz sığ ve bayağı olur. Russel ve H. G. Wells bu ıstıraba sahiptirler."[25] Verilen adlar bir yana, felsefede problem yitimi sık kullanılan bir deyimdir. Ve çoğu kez de karşıt görüşlü filozofları dışardan eleştirmede etkili imge veren bir deyimdir. Bunu da yine bir yana bırakırsak, Wittgenstein'ın bu sözlerinden bize kalan şudur: Filozof, yarası olan, yarası sürekli kanayan, hiç kabuk bağlamayan, bağlasa da onu kendi tırnaklarıyla kanatan kişidir. Problem onun kendisindedir. O, onu önünde hazır bulmuyor. Ancak böyle bir kişi için dünya düz ve sığ değildir; onun yazdıklarında kendi "kanı" vardır; onlar bayağı, yavan olmaz. Felsefe sorunlarını mekanik yapıda görmemeli. Aksi halde problem yiter, yok olur. Oysa problem canlıdır, yaşamsaldır. Bizim felsefe yapmamız, yaşıyor olmamızdan ayrı bir şey değildir. Biz, mesai bitince işi biten felsefe memuru değiliz. Biz işini eve götüren "serbest meslek erbabı"yız.

Ama bir de madalyonun öbür yüzü var. Ciddi, derin felsefe problemleriyle karşı karşıya olduğumuzu sandığımız bir anda kendimizi "felsefe yapmanın arka sokağı"na kolayca düşmüş bulabiliriz. "Orada sanılır ki, ödevin güçlüğü güç ele geçirilebilir görünüşlerden, çabuk elden kaçan şimdinin yaşantısından veya bizim betimlememiz gerektiği benzeri şeylerden ibarettir. Olağan dilin bize çok ham göründüğü yerde; öyle görünüyor ki, gündelik yaşamın üstüne söz ettiği fenomenlerle değil, ama <kolayca ortadan kaybolan, kendi ortaya çıkışı ve yok oluşuyla o tür fenomenleri aşağı yukarı meydana getiren fenomenlerle> meşgulüz."[26] Demek ki felsefe "fenomenleri", günlük yaşam fenomenlerinin altında bulunuyor, onları ortaya çıkarıyor; her ne kadar kendileri hiç de sabit değilseler de. Onların bu uçuculuğu karşısında günlük dilimiz yetersiz kalır. Öte yandan böyle bir tutum, felsefeyi yaşamla değil, tersine yaşamı felsefe ile temellendiren bir tavırdır. Felsefe yaparken, diyor Wittgenstein, bu fenomenler, onların üzerine kendi tuttuğumuz ışık ile ilkin bize tuhaf aydınlanma için-

de görünürler.[27] Demek ki tuhaflık bizden kaynaklanıyor. Felsefe fenomenleri, örneğin fizik fenomenler değildir, bizden bağımsız karşıda dursun.

Wittgenstein'a göre felsefe, mantık ve matematik felsefesi bir yana, diğer alanlarında cümlelerin doğruluğuna-yanlışlığına bakmaksızın cümlelerden bir malzeme oluşturur. Bu ikisi ise yalnız doğru cümlelerle ilgilidir.[28] Felsefede bir nesne üstüne yalnızca ne söyleneceği değil, aynı zamanda nasıl söyleneceği de öğrenilmelidir. Bu, nesnenin nasıl bildirileceği yöntemidir.[29] "Bizim güçlüğümüz, bir şeyin *nasıl* düşünüldüğünü tasavvur etmemizdeki yetisizliğimizden meydana gelmiyor."[30] Güçlük, onun gerçeklikte meydana geldiği sırada, bizim ona yanıltıcı bir deyim biçimiyle bakmamızdan meydana geliyor.[31] Uygun olmayan jestlerin, yani söz dışı ifadelerin bir sözel deyime sokulması da bir başka güçlüğü doğurur. Burada bir "çeviri" yanlışı söz konusudur. Yine bir başka güçlük de şudur: "Felsefede güçlük, bildiğimizden fazlasının söylenilecek olmamasında bulunur. Örneğin, iki kitabı doğru sıralamayla yerleştirdiysek, onları bu suretle kendi nihai yerlerine koyduğumuza kanaat getirmedeki gibi."[32] Ama eğer "Kitapları doğru sıraladık." deseydik, ortaya hiçbir güçlük çıkmayacaktı. Çünkü bildiğimizden fazlasını söylemeye yeltenmiş olmayacaktık. Oysa "kitapların nihai yerleri" deyimiyle bildiğimizden fazlasını söylemeye çalışıyoruz. Bunun Wittgenstein'da başka bir ifadesi de dilin sınırlarını zorlamaktı. Bu tarz felsefe, artık metafizik adını alacaktır. Yukarıda, dilin sınırlarının üstüne üstüne gidilmesi olarak gördüğümüz ethik cümlelerin bu oluşum tarzı, şimdi başka tür cümlelerde de olmakla yine metafizik olarak karşımıza çıkıyor. Aslında bu, TLP'nin son cümlesinde dile gelen konuşulamayan yerde konuşmak olarak anlaşılacak olan şeydi de: "Felsefenin sonuçları, herhangi bir bayağı saçmalığın keşfi ile dilin sınırlarının üstüne üstüne giderken anlama yetisinin edindiği yamuk yumukluklardır."[33] Ama felsefe (metafizik) böyle yapmakla dilin gerçek kullanımına halel getiremez. Felsefe dili temellendiremez. "O, her şeyi olduğu gibi bırakır."[34] Metafizik anlamında felsefe, demek ki hiçbir şey yapmaz, ama yapar görünür. Bir metafizik soru, bazen doğabilimsel bir soru biçiminde görünebilir: "Maddenin en küçük yapıcı öğeleri nelerdir?"[35] Ama bu soru, öte yandan bir felsefe sorusu için tipik olan olanak sorusuyla ilintilidir. "Nasıl olabilir"i sormak bir felsefe sorusudur. Ama bu soru bizi şaşırtır. Çünkü bu sırada biz, olmayan bir şeyi düşünürüz. "<Olay olmayan şey nasıl düşünülebilir? *King's College* yanmadığı halde, o yanıyor diye düşünürsem, buna göre, o yanıyor olayı var olmaz. O halde onu nasıl düşünebiliyorum? Var olmayan bir hırsızı nasıl asabiliriz?> Yanıtımız şu biçimde formüle edilebilirdi: <Eğer o var değilse onu asamam, ama o var değilse onu arayabilirim.>"[36] Olmayan şey, beklenebilir mi? Aranabiliyorsa, neden beklenebilmesin? Ama olmayan şey tutulmaz. Demek ki olmayan şeye yönelik edimlerimiz, yalnızca onun gıyabında olur. Ama onun gıyabında, ona yönelik yaptığımız bir eyleme dayanarak, sanki o varmış sanısına kapılmamalı. İşte felsefenin olanağı araştırma-

sının sakıncası, araştırılanın var olan bir şeymiş gibi sanılmasıdır. Olanakta iken kendini olanda sanmak bir şaşkınlıktır. "Bir felsefe sorunu şu biçime sahiptir: <Yolumu şaşırdım.>"[37] Bu, şu demektir: Felsefe (metafizik) sorunu diye bir "sorun" gördüğümüz yerde hiçbir sorun yoktur. Ve felsefenin ödevi de orada bir sorun olmadığını göstermektir; yani metafiziği ortadan kaldırmak. Bu, Wittgenstein'ın aradığı *tastamam* açıklıktır. "Ama bu yalnızca, felsefe sorunlarının *tastamam* ortadan kaybolması gerektiği anlamındadır."[38] Wittgenstein'ın bu ifadesi, genellikle söylendikte "çözümleyici Felsefe"nin felsefe (metafizik) karşısındaki keskin anti-metafizik tutumunun bir örneğidir.

Felsefenin "felsefe" sözcüğünün kullanımından, anlamından söz etmesini Wittgenstein, bir üst-felsefe olarak anlamıyor. Ona göre bir üst-felsefe yoktur. Aksi olsaydı "durum, <imlâ kuralı> sözü ile de ilgili olan imlâ kuralı durumuna uyar; ama o durumda öyle ikinci bir düzen yoktur."[39] İmlâ kuralının "imlâ kuralı" sözü için geçerli olması halinde nasıl bir "üst-imlâ kuralı"ndan söz edilemezse, felsefenin "felsefe" sözünden söz etmesi durumunda da bir "üst-felsefe"den söz edilmeyecektir. Ancak burada iki "düzen"in ya da katmanın olmadığını söylemek, katmandan ne anladığımıza bağlıdır. Ya da nerede iki düzenden söz etmeye izin olduğu söylenmelidir. Wittgenstein, bu konuda bir şey söylemiyor. Esasen, o bu ikinci döneminde ne matematikte ne mantıkta bir "meta" (üst) düzenden söz etmediği gibi, açıkça bir meta-matematik yoktur der. (Yoksa Wittgenstein'ın ontolojisi şimdi tek katmanlı bir ontoloji midir? –Bana öyle geliyor.)

Felsefede bir sorun çözmek için yüksek bir bedel ödemek gerek: Olmayan bir soruna kapı açmak. "Felsefede, çoğunlukla, *orada* olduğu gibi *burada* da çok az bir güçlük vardır diyerek ancak bir sorunu çözer. Demek ki o, daha önce asla orada olmayan bir soruna kapı açmak suretiyle ancak bir sorunu çözer."[40] Ama doğrusu, felsefede soruya yanıt verme değil, soruyu soruyla def etmektir.[41] Çünkü Wittgenstein, felsefi soruyu doğru düzenlenmiş olarak görmez. Ona yanıt vermek, onun doğru konulduğunun kabulünü varsayar. Onu ortadan kaldırmak için ona yöneltilecek başka bir soru ise, onun bir dayanağını saçmaya götürecek bir soru olmalıdır.

Wittgenstein, felsefede bir tür mitoloji yapma tehlikesinin olduğundan söz eder. Bu da simgeciliğin ya da psikolojinin mitolojisidir. Herkesin bildiği ve kabul etmesi gerektiği şeyi basitçe söylemek yerine böyle mitolojilere başvurmak tehlikesidir söz konusu olan.[42] Ben eğer bir şeyi basitçe, olağan dille ifade edebiliyorsam, onu örneğin birtakım mantık simgeleriyle ya da psikolojinin kavramlarıyla ortaya koymakla yaptığım mitolojiden başka bir şey değil ya da bir tür büyüden. Psikologlar bir yana, bu eleştiri sembolik mantıkçılara yöneltilen ve onların kulağına küpe olması gereken bir eleştiridir. Zira onlar bazen çok basit bir ifadeyi bir yığın simge ile yazdıklarında

hem kendilerini hem çevresindekileri büyülemiş olmaktan kaçınmalılar.

Bölümün başında belirttiğimiz gibi, felsefenin hem olumlu hem olumsuz anlamda alındığı, hem metafizik sayıldığı hem metafiziğe karşı görüldüğü birçok örneği şimdiye dek ele almış bulunuyoruz. Ve bunların bazılarında felsefenin hangi niteliği aldığı açıkça belli değildi. Wittgenstein'ın şimdi ele alacağımız bir düşüncesinde bu belirsizlik tamamen kaybolur ve felsefe-metafizik ayrımı kesin bir tanımla açıkça ortaya çıkar: "Felsefe araştırmaları: kavramsal araştırmalar. Metafiziğin esası: onun şeylerle ilgili araştırmalarla kavramsal araştırmalar arasındaki ayrımı karıştırması. Metafizik soru, daima, sorun kavramsal bir sorun olmasına rağmen, şeyle ilgili bir soru gibi görünür."[43] İlkin burada birbirinden kesin olarak ayrılmış iki alan görüyoruz: şeyler, olgular alanı ve kavramlar alanı. (Esasen bu ayrım, daha önce, özellikle "psikoloji felsefesi"nde de açıkça görülmüştü.) İkincisi felsefe bu ikinci alanda kalmalı, ötekine, olgular alanına geçmemeli deniyor. Daha doğrusu, felsefe kavramlar alanında olduğu halde kendini olgular alanında sanmamalı. Sanırsa, ortaya metafizik çıkar. Her metafizik soru, daima böyle bir görünümdedir. Yukarıda andığımız "Maddenin en küçük yapıcı öğeleri nelerdir?" sorusu da böyle bir karıştırmanın ürünüdür. Gerçi bu soruda bir "tuhaflık" olduğu seziliyor. Ama o nedir? Şu bir yanıt olabilir: "Maddenin yapısı" olgular alanında bulunan, bilimin konusu olan bir sorundur. Ama "en küçük yapıcı öğe" sadece bir kavramdır ve onun "gösterdiği şey", bir şey, bir olgu olarak ortada değildir. Bu kavram, uygun bir kavramsal çözümlemeye tabi tutulsa, sonunda, yine o "şey" karşıda duran bir şey olmaz. Böyle sanmak metafiziktir.

Felsefe-metafizik ayrımı tanımı, gerçekten de "Çözümleyici Felsefe"nin tutumu bakımından tipiktir. Ama burada şu sorulmalıdır: Kavramlarla şeyler arasında *çizilen sınır*, geçişken, geçit verir bir sınır mıdır, değil midir? Geçişkense, bu sınırı geçenlere niçin yasak konuluyor? Geçişken değilse, "biçimsel kavramlar" bir yana "sahici kavramlar" bir şeyi temsil ettiklerine göre, onlar üzerinde yapılacak çözümleme gibi bir çalışmanın temsil edilen şeylere de yönelik olacağı kendiliğinden açıktır. Yoksa karışıklığa neden olan her kavramın sahici olmayıp, biçimsel ya da bunun gibi bir nitelikte kavram olduğu mu söylenecek? Örneğin, "en küçük yapıcı öğe", "küme" kavramı gibi görülemeyeceğine göre, "Tanrı" kavramı gibi mi görülecek? (Kendimizi bu soruları yanıtlamakla sorumlu görmüyoruz.) Wittgenstein da kendi tanıtımının ardından şöyle sorar: "Peki bir kavramsal araştırma ne yapar? O, insan kavramlarının doğa-tarihinin bir araştırması mıdır? –İmdi, doğa-tarihi bitkileri ve hayvanları betimler diyoruz. Ama olabilir miydi ki: bitkiler bütün ayrıntılarıyla betimlenmiş olsaydı ve bunun üzerine onların yapısındaki daha önce görülmemiş olan benzerlikleri gören bir kimse daha ortaya çıksaydı? Demek ki onun bu betimlemelere yeni bir düzen getirmesi. O, örneğin şöyle diyor: <Bu kısmı bu kısımla değil, tersine daha çok şu kısımla karşılaştır!> (...) Ve bu sırada o, *menşe*den zorunlu biçimde söz etmez; ama buna rağmen ye-

ni düzenleyiş de bilimsel araştırmaya yeni bir yön *verebilirdi*. O, <Ona böyle bak!> der –ve bu, türlü türlü yararlara ve sonuçlara sahip olabilir."[44] Ancak, burada söylendiği gibi filozofun bilim adamına bir öneride bulunması için obje alanının bütün ayrıntılarıyla bilinmiş olması gerekir. Tamamen varsayımsal olsa da böyle bir durumda, bilim adamının daha önce görmediği bir şeyi filozofun salt kavramsal düzenlemeye bakarak görebileceği ilk bakışta akla uygun geliyor. Fakat o obje alanının tümüyle bilinmesi, aynı zamanda, en uygun kavram düzenleniminin yapılmış olması demek değil midir? Botanikçi bilgileri tümüyle bilmişse, en uygun kavram düzenini de kurmuş demektir; aksi halde tümüyle bilmiş olmazdı.

Wittgenstein'a ilişkin sözlerimi, onun felsefedeki ereğini, çok renkli ve böyle olduğu için de çok yönlü yorumlara açık, mecazlı bir deyişiyle dile getiren bir sözüyle bitirmek istiyorum: "Felsefedeki ereğin nedir? –Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yerini göstermek."[45] Bu mecaz çok yola kapı açar; ama o, şöyle bir yola açılmamalıydı: Almanca felsefe dünyasında önemli bir yeri olan "Merkur" dergisinde çıkan ve sonra da Wittgenstein'ın tüm yazılarını yayınlayan Almanya'nın en büyük birkaç yayınevinden biri olan "Suhrkamp Verlag"ın ayrıbasımı yaptığı bir yazı, Wittgenstein'ın bu sözünü şöyle yorumlayarak son bulur: "Ama soran kimdir? Yanıtlayan kimdir? Ve sinek kimdir? Bu, bir deva bulmaz üçlemedir: üç birdir. Burada hiçbir çıkış yoktur. Burada yalnızca sinek şişeleri vardır ve git gide artan sinek şişeleri."[46] [Bu "yorum"u buraya almamın biricik nedeni: Avrupa felsefesinde en profan temalarda bile Hıristiyan motiflerinin nasıl kullanıldığını bizim felsefecilerimizin ve felsefe okuyucularımızın gözü önüne koyacak bir örnek vermek. Ve onların Hıristiyan-Avrupa felsefesine bakarken, bu öğeyi göz ardı etmemelerine, "evrensel olan felsefe"de evrensel olmayanın da bulunduğunu hesaba katmalarına yardımcı olmak.] Bizim yorumumuz alçakgönüllüdür: Şişenin içindeki sinek, yolunu şaşırmış filozoftur. Sinek, camı görmediği, ayrımlamadığı için her uçma teşebbüsünde cama toslar. Filozof, dilin sınırlarını görmediği için dilin ve dünyanın sınırının üstüne üstüne gider ve ona çarpar. Ve ama ikisi de uslanmaz, bu hareketlerini durmaksızın yaparlar; çünkü onları çevreleyen sınırların ayrımında değildirler. En iyisi onların içine düştüğü bu kapandan onları kurtarmak. Yol açıktır. Şişenin tıpası yok. Ama onlar yolu kendi başına bulamaz. İşi kavramlara, sözün kullanımına, kısacası dile ışık tutmak olan "Wittgenstein" adlı bu mantıkçı-filozof, şişenin dışından sineğin (şaşkın filozofun) bu halini görüyor, çıkış yolunu da. Ve o sineğe ve şaşkın filozofa yolu gösteriyor; sineğe "Uç", filozofa "Felsefe yapma!" diyor.

Notlar:

1 Tractatus logico-philosophicus [TLP] 4. 112

2 Bkz. TLP 4. 1121

3 TLP 4. 128 ve 5. 453 ve 5. 553

4 Krşl. TLP 6. 51

5 TLP 6. 5

6 Bkz. TLP 4. 003

7 TLP 6. 54

8 Philosophische Untersuchungen [PU] 255

9–10 Philosophische Bemerkungen [PB] 2

11 Bkz. Brown Book [BRB] Schriften 5, s. 216

12 Bkz. Blue Book [BLB] Schriften 5, s. 51

13 Philosophische Grammatik [PG] I, 9

14 Krşl. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik [BGM] V, 53

15 Zettel [Z] 382

16 Bu deyimle, Almancası "Hausartzt" olan sözcüğün kullanım alanına gönderimde bulunmak istiyorum.

17 Z 382

18 Bkz. BGM II, 23

19 Bkz. PU 593

20–21 Remarks on Color [RC] 11, 12

22 PG I, 141

23 Bkz. RC 15

25–25 Z 455/456

26–27 PG I, 120

28 Bkz. PB 60

29 Bkz. RC 43

30–31 BLB Schriften 5, s. 56

32 Bkz. not: 30, s. 75

33–34 PU 119/124

35–36 Bkz. not: 30, s. 63/56

37–38 PU 123/133

39 PU 121

40 Bemenkungen über die Philosophie der Psychologie [BPP] I, 1000

41 Bkz. BGM III, 5

42 Bkz. PB 24

43 Z 458 ve BPP I, 949

44 BPP I, 950

45 PU 309

46 Erich Heller, Ludwig Wittgenstein, Unphilosophische Betrachtungen, Merkur, Heft 142, 1959.

Misch, Georg (1994). "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi." Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 76-89.

# TİN BİLİMLERİ KURAMI İÇİNDE YAŞAMA FELSEFESİ DÜŞÜNCESİ*

Georg Misch
Çev: Doğan Özlem

Dilthey (1833-1911), 70. doğum gününde dostları ve öğrencilerine hitap ederken, sözlerini şöyle bağlamıştı: "Hedefi görüyorum. Yolda kalırsam, umuyorum ki, genç yoldaşlarım ve öğrencilerim yolun sonuna kadar gideceklerdir." O, hedefini *yaşama* kavramıyla ifade etmişti. Bu kavram onda önemli bir sistematik ağırlığa sahipti, felsefesinin merkez kavramıydı. O, yaşamaya poetikten ve tarihten hareketle yaklaşan ve yaşamayı kavrama/anlama çabasını bir sistematiğe bağlamak isteyen bir filozoftu. Ve bu sistematik aynı zamanda felsefe ile bilimi, özellikle de tinsel-tarihsel yaşamayı konu edinen bilimleri birbirine bağlamalıydı. Bazı öğrencileri, ölümünden sonra eserlerinin toplu yayınını üstlenip gerçekleştirdiler[1] ve eserlerini *tinsel dünya*[2] başlığı altında topladılar. Bu makale bu toplu basımdan yola çıkılarak kaleme alınmıştır.

Burada onun sistematik temel eseri *Einleitung in die Geisteswissenschaften*'e (Tin Bilimlerine Giriş) bağlı kalınarak tüm eseri değerlendirilmeye çalışılacaktır. *Einleitung* 1883'de yayımlandı. Aslında eser, düşünülen ikinci cilt için bir materyal olması amacıyla planlanıp yazılmıştı; fakat bu ikinci cilt tamamlanamadı.

Dilthey'ın *Einleitung*'u, yayımlandığında pek etki yaratmamıştı. Almanya dışında Anglo-Fransız bilimin pozitivizmi egemendi. Sadece J. S. Mill'in "Mantık"ı, ünlü 6. bölümünde "Logic of Moral science"ı ele alıyordu. Dilthey, tin bilimleri problematiği üstüne Almanya dışında fazla bir şey bulamayacağını anladı. Bu nedenle yeniden tin bilimlerinin anayurduna, Almanya'ya yöneldi ve Kant ve Herder, Goethe ve Ranke geleneğiyle ilgi kurdu. Ne var ki bu Alman zemininde tin bilimlerinin temellendirilmesi hareketi, Dilthey'ın yöneliminden tamamen başka bir yönde yürüyordu. Yeni Kantçıların ağırlıklarını koydukları bu hareket, doğrudan doğruya Kant'ın epistemolojik temellendirme tarzına geri dönmüş ve hızla konstrüksiyonlara dalmıştı. Burada, Kant ve Fichte tarafından oluşturulan ve Lotze tarafından bilimlere uyarlanan bir etik

*G. Misch, *Vom Leben-und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys* (Wilhelm Dilthey'ın Yaşama ve Düşünce Çevresi), Frankfurt/M., 1947, s. 37-51.

idealizmden yola çıkılıyordu. Burada öyle bir formalizm hüküm sürüyordu ki, tin kavramı etiğin içine alınıyor ve tarih bir teleolojik zorunluluk altında görülüyordu. Öyle ki tin kavramı, insan bireyliğinin bir değer biliminin nesnesi kılınıyor ve bu değer biliminin bilgisi doğabilimsel yasa bilgisinin yanına konuluyordu. Böyle bir girişimin kuramsal çerçevesini Kant zaten vermişti. Lotze, empirik bilimi bir teleolojik hale ile taçlandırıyordu. O her yerde nedensel/açıklamacı bilim kuramının mekanizmini etik amaçsallıkla bağdaştırma peşindeydi. Yeni Kantçılıktan kaynaklanan bu konstruktif/sistematik form, Rickert'in doğa bilimleri ile kültür bilimleri ve doğabilimsel kavram kurmanın sınırları üstüne yazdığı kitaplarla, 1900-1914 yılları arasında öylesine egemen oldu ki, tin bilimleri alanında eşsiz bir dehaya sahip olan Max Weber bile bu kavrayış tarzı içinde yolunu şaşırdı.*

Pozitif bilimin son kuşak temsilcileri, öbür yandan, kavramlarla çalışan filozofa karşı tavır aldılar: *Generalia sunt et facilie et levia.* Pozitif bilimciler, felsefi genelleştirme tarzını, deneysel bilimlerden arda kalan işe yaramaz süprüntüleri refleksiyon süpürgesiyle bir araya toplama girişimi sayıp afaroz ediyorlardı. Fakat öbür yandan, bu tavırları anlayışla karşılansa bile, onlar, bilimin kendisini, bizzat Kant'ın Newton fiziğini nihai sayması gibi, nihai sayma dogmatizmine düşüyorlardı. Ve bu dogmatizmin kendisi, Dilthey'a, yönelmek istediği insan ve kültür dünyası açısından bir tehlike olarak görünüyordu. İşte bu görünüm içinde Dilthey'ın özgünlüğü özellikle şu noktalarda kendini göstermiştir: O, gücünü tinbilimsel araştırmanın yaratıcı ve verimli sonuçlarından alıyor ve tin bilimleri için bir sistematiği, yine bu bilimlerin veriminden hareketle geliştirmek istiyordu. Bunun gibi, o bizzat bilimsel etkinliğin anlamını kavramaya çalışıyor, bunu da tarihsel ve sistematik düşünme tarzları arasındaki karşılıklı ilişki aracılığıyla, yorucu analizler içinde ortaya koymaya çabalıyordu. Ve o, tinsel gerçekliğin sağlam, nesnel olarak görülmesini sağlayacak araçlar oluşturmak üzere refleksiyona başvuruyordu. Onun yorucu temellendirme çabası kitaplarında kalmış değildir, hâlâ devam ettirilmektedir. Burada sözcüğün iki anlamında bir temellendirme gerekiyordu: 1. Bir şeyin temeli, o şey üstüne refleksiyonla tanınır; 2. O şey üstüne çalışma, bulunan temelden hareketle sürdürülür. Dilthey'ın 1911'deki ölümünden sonra ortaya çıkan geç etkisi, yine de onun özel *tarih* araştırmalarıyla sınırlı kalmıştı. O, ölümünü izleyen yıllarda, en çok tin tarihi çalışmalarıyla anılmıştır. "Dilthey tin tarihinin en geniş çerçevede araştırılması ve yazılmasını en büyük görev olarak koymuştu." Bu yargı, günümüzün önemli filozoflarından birinin yargısıdır ve Dilthey hakkındaki yaygın bir kanıyı dile getirir. Oysa tin tarihi felsefe ile ilgiliyse de, felsefe değildir. Felsefe, neliği gereği sistematiktir. Aralarında Husserl ve Rickert gibi

---

Yeni Kantçı (özellikle Rickertçi) kültür bilimi kuramcılığı ve Max Weber için bkz. Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Dilthey'ın çağdaşlarının bulunduğu, tarihten ve kendi tarihinden kopuk salt sistematik yönelimli bir felsefe tarzının temsilcileri, sistematik felsefe yapma tarzı ile tarihsel yönelimli felsefe yapma tarzları arasına bir uçurum açmışlardı. Husserl 1911 tarihli polemiklerle dolu kitabı "Kesin Bilim Olarak Felsefe"de, Rickert bir savaş yazısı olan 1920 tarihli "Yaşam Felsefesi"nde bunu yapmışlar; yaşama ve tarih iblisinin karşısına kesin bir mantık düşüncesiyle çıkmışlardır. Rickert şöyle yazıyordu: "Bugün tüm düşünme kuramsal olarak öyle 'canlı' ve 'hareketli' ve öylesine bir sapma içindedir ki, artık hiçbir şey mantıksal olarak nüfuz edilemez durumdadır." Anlaşılacağı üzere burada kendisine hücum edilen şey, sistematik felsefe ile tarih arasında bağ kurma düşüncesidir. Ve felsefe ile tarih arasındaki bağı vurgulayan özgül bir felsefi eğilim, Dilthey'la birlikte gürbüzleşmiştir. Burada, salt sistematik yönelimin yetersizliğinden hareketle, felsefi sistem oluşturmanın yeni bir tarzını geliştirmek söz konusudur. Felsefe yapmanın bu yeni tarzı, baz olarak, Dilthey'ın ölümünden sonra yayımlanan tüm eserlerinin kapağına konulan adla (*"Tinsel Dünya. Yaşama Felsefesine Giriş"*), "tin"i ve "yaşama"yı almıştır. Dilthey'ın üstlendiği bir başka görev de, yine bir kitabının adıyla (*"Tin Bilimlerine Giriş"*) tin bilimlerini yaşama felsefesi zemininde temellendirmektir. O bu görevi, bir "tarihsel akıl eleştirisi" aracılığıyla yerine getirmek istemiştir. Bu, Kant'ın "salt akıl eleştirisi"nin bir eşleşiği olacaktır. Tarihsel akıl kendini salt aklın karşısına koyar. Bir salt bilinç yoktur; bilinç tarihseldir. Ve insan bilincinin *tarihselliği*, tin bilimlerinin temellendirilmesi çabası içinde tanınmalıdır. Dilthey'ın Wartenburg'la mektuplaşmasında, tarihin felsefi anlamını yeni bir geleceğe, özgür, güçlü, teşvik edici bir ifade biçimine taşıma görevi dile getirilir.

Aslında bu daha Alman Tarih Okulu tarafından konuşmuş olan bir görevdir. "Yaşama felsefesi", bu görevi, felsefenin pozitif bilimlerle olan ilişkisini ve hatta genellikle "bilimsel geçerlik" denilen şeyin yaşamadan hareketle bir eleştirisini yaparak yerine getirmek ister. Dilthey'ın "yaşama felsefesi"ni diğer yaşama felsefelerinden ayıran özgül yön burada belirir. "Yaşama felsefesi" adı, Nietzche, Schopenhauer, Bergson ve daha eskilerden Pascal gibi filozofları çağrıştırır. Bu filozofların hepsi, yaşamanın irrasyonalitesini yeniçağ biliminin karşısına koyan, yaşamanın bilinebilirliğinden şüphe eden, bilimsel nesnelliğin değerine şüpheyle bakan filozoflar olarak, *olumsuz* bir tavra sahiptirler. Dilthey'a göre bu filozofların hemen hepsi şu düşünce yolunu izlemişlerdir: Bilimlerin bu yaygınlığı, hegemonyası ve üste çıkmalarının dışında, insan yaşamının ne olduğunu bulup ortaya çıkarmak. Dilthey da tüm eserlerinde, bilime bu çoşkulu bağlanış karşısında hep bir temkinlilikle hareket eder ve bu bakımdan bu filozoflar grubuna yakın durur. O modern yazında bu filozoflar grubu içine yerleştirilmiştir. Örneğin Max Scheler'in "Bir Yaşama Felsefesi Denemesi"nde, Nietzsche, Bergson ve Dilthey, ardı sıra incelenir. Oysa Dilthey, irrasyonalist bir yaşam felsefesi peşinde değildir; tam tersine o bir yaşama epistemolojisi veya daha iyi bir ifadeyle

yaşama kavramlarıyla çalışacak bir epistemoloji geliştirmek ister. Bunun yolu da felsefe ile tarihi birbirine bağlamaktan geçer. Bu modern denemenin amacı şudur: Yaşamayı yine yaşamadan hareketle anlamak. Ve bu nedenle de gerçekliğe Kant'ta olduğu gibi transzendental veya Husserl'de olduğu gibi fenomenolojik bir tavırla yönelmek reddedilir.

Dilthey'ın denemesi, felsefeyi bir "kesin bilim" haline getirme denemeleriyle (Husserl) olduğu kadar, pozitif bilimleri yüceltme denemeleriyle de (pozitivizm) kutupsal bir karşıtlık içindedir. Buna rağmen onu bilime bağlayan bir yön vardır. Bu yönün ne olduğunu görmek için felsefenin tarihle bağıntısına yönelmek gerekir. Tüm yeniçağ felsefesi tarihine damgasını vuran ve onun özgül iç rahatsızlığının ve huzursuzluğunun kaynağında yatan bir *motif* vardır: Yaşama karşısında takınılan dinsel, fakat mistik olmayan, Hıristiyanca tavır ile Greklerde doğduğu şekliyle felsefe ve bilime özgü düşünme tarzı ve tavrı arasındaki çekişme. Yaşama filozofları arasında özellikle Pascal, bu çekişmeyi kendinde yaşayan tipsel örnek olmuştur. Yeniçağ felsefesi, antik felsefeden, sırtını Hıristiyan aşkıncılığa dayamasıyla ayrılır. Gerçi ortaçağın Anselmus örneğindeki Hıristiyan aşkıncılığı yeniçağ felsefesinde de yaşamaya devam eder; fakat bu aşkıncılık artık kaba ve basit sayılmaktadır. Bu nedenle yeniçağ felsefesi Hıristiyan aşkıncılığı bir sistem formu içinde yenilemek ister. Ve yeniçağ felsefesinin klasik sistemlerinde, yakından bakıldığında, yukarıda sözü edilen çekişme, rahatsızlık dolu gerilim, bu sistem formu içinde iyice su yüzüne çıkar: Hiç şüphesiz felsefi sistem formu, aksiyon ve genel tanımlardan hareketle diskursif, hatta düşçizgisel bir dedüktivizme dayanır; *per continuum et nullibi interruptum mentis motum.* Bu, tam da metafiziğin izlediği yoldur. Yeniçağ felsefesinin tüm klasik sistemleri, birer metafizik olarak, etiği varlık bilgisi üzerinde, bir ontolojik zeminde temellendirmek isterler. Fakat tam burada bir çatlak meydana gelir. Çünkü *logos* kendini hep kozmik alanda göstermekte, buna karşılık *ethos* hep öznel ve ruhsal kılınmaktadır. Metafizik sistem formu, ethos'u bir türlü kuşatamamakta, çareyi, onu öznel, ruhsal ve dolayısıyla ikincil kılmakta, onu rastlantısallığa terk etmekte bulmaktadır. Bu, Greklerden beri, felsefi sistemciliğin, metafizik konstrüksiyonculuğun yumuşak karnı, zayıf noktası olarak kalmıştır. Buna karşılık ethos'u logos'tan ayırma, onu kozmik bağıntı ve kozmik belirlenimden çözme girişimi, sadece felsefi sistemciliğin yetersizliğinden dolayı değil, hatta daha çok böyle bir kozmik belirlenim altında insana gösterilen yerin rahatsız edici darlığından dolayı ortaya çıkmıştır. Formel konuşmak gerekirse, Grek ontolojisi ve ontolojik mantık ile Pascal'ın sözünü ettiği "kalp mantığı" arasında bir karşıtlık vardır. Platon'un temaşa ile temaşa edilen nesne arasında kurduğu bağıntı, var olanın, *toon*'un bilgiye öngeldiğini söyleyen her türlü ontolojik/metafiziksel düşünme şekli, bu kalp mantığına, *ordre du coeur*'e karşıttır. Aslında bu düşünme şekli, ilginç bir şekilde yeniçağ bilimine de sinmiştir. Galiei tipik bir Platoncudur. Onun ideali

empirik bilimi Grek metafiziği örneğinde kurmaktır. Onun tüm çabası ve özlemi şudur: "Akıl", kozmik düzenin eşleşiği, *vinculum rationis* olarak, matematiksel doğa biliminin temellendirilmesiyle yetkinliğe ulaşacaktır. Fakat insanın ve "kalp"in ne olacağı ve yeri burada sorulmamaktadır. Oysa Hıristiyanlık, gerçeklikle, özellikle yaşamayla bağı, kendine özgü bir şekilde *vinculum fidei et amoris* olarak kurmuştu. Hatta yaşama, Augustinus'ta, gerçekliğin ancak insanın kendini-bilme ediminde kendini açacağı zemin olarak gösterilmişti. Öyle ki, *yaşama* terimi, karakteristik olarak, Augustinus aracılığıyla dinsel/felsefi bir temellendirme içinde kullanılmış oluyordu.

Yaşama felsefesi kendini-bilmenin kaynağını, geriye baktığında Augustinusçu etik/dinsel bilinç içinde bulur ve bu bilinci Aşkın-olanla mevcut çatlak dolayısıyla dünyevileştirir ve antik ontoloji ve antik metafizikle rekabete girer. Grek kozmolojisi ile tartışma içinde, *tinsel dünya* hakkında konuşabilmemiz de, dinsel inanç dünyasının bu şekilde dünyevileştirilmesi sayesinde olmuştur. Bunun gibi, modern toplum kavramımız da *corpus mysticum*'un dünyevileştirilmiş bir şekli olmuştur. Kısacası, yaşama felsefesi içindeki kullanımıyla *yaşama* kavramı, felsefenin temel kavramı olarak, antik gelenekte Parmenides'ten beri var olanın, *toon*'un, bu Greklere özgü kavramın yerini almıştır. Var olan, toon, Aristoteles'ten beri, felsefenin temel bilimini, yani ontolojiyi tanımlamakta kullanılan kavram olagelmiştir. Ontolojiyi ve metafiziği tahtından indiren devrimci girişimde, paradoksal görünse de, Kant öncü olmuştur.

Çünkü Kant yeniçağ felsefesine sinen iç rahatsızlık karşısında, açık, dolaysız bir ayırım koymuştur. O, bilginin temelleri ile ahlakın temellerini sistematik olarak birbirinden ayırmıştır ve böylece felsefi sistematikte yeni bir form ortaya çıkmıştır. Artık klasik sistemlerin düzçizgisel yolundan değil, salt akıl eleştirisinin ortaya koyduğu sonuçlardan yola çıkılacaktır. Bu gelişim içinde, metafizik yoluyla elde edildiğine inanılan ve en yüksek yere, zirveye oturtulan varlık bilgisinin yerine, fenomenlere yönelik bir yasa bilimi oturacaktır. Pratik akıl eleştirisiyle de, hep bir aşkıncı pozisyon içinde bir metafizik problemi olarak ele alınmış olan etik problemi ve en genelinde eylem problemi, kişinin etik iradesine ve bu iradeye dayalı eylemine yerini bırakacaktır. Yeniçağın klasik sistemlerine sinmiş olan panteist birlik idesi, Grek ontolojisi model alındığından, teori-praksis karşıtlığını bir türlü gideremiyordu. Kant bu karşıtlığın aşılması konusunda bir mümkün çözüm getirmiş oluyordu. İnsan aklının sonsuz dramı, insan aklının üç temel ediminde, yani bilme, isteme/eyleme ve hissetme/yargı verme edimlerinde yatıyordu. Akıl kendindeki bu üç temel edimi bir birleşime sokamıyordu. Grek ontolojisi, isteme/eyleme ve hissetme/yargı verme edimlerini, bilme ediminin ve dolayısıyla theoria'nın boyunduruğuna sokmuştu. O ancak bu sayede doğru-iyi-güzel özdeşliğini ileri sürebilirdi. Kant bu edimlere kendi haklarını vermek istedi. Fakat bunu yaparken o da konstrüksiyondan kurtulamadı. Fakat felsefe, sistematik kuruluşu bakımından Kant'la birlikte çok boyutlu yeni bir form kazan-

mıştı. Bu çok boyutluluk sayesinde örneğin Fichte, "Ben" kavramından hareket eden, hatta bir ölçüde praksisi theoria'nın önüne koyan bir temellendirmeden yola çıkabilmişti. Bu temellendirme, Fichte'den sonra, yaşama felsefesi tarafından daha ileriye götürülmüştür. Kant, istemeye/eylemeye bilme'den bir ölçüde bağımsız bir yer, bir özerklik tanımakla, yaşama felsefesinin, praksis felsefesinin önünü açmış oluyordu. Fakat yaşama felsefesi, Kant'ın açtığı bu yolda yine Kant'a karşı çıkacaktır. Çünkü Kant, sonuç olarak teorik akıl ve pratik akıl, logos ve ethos arasına kalın duvarlar da örmüştü. Yeniçağ biliminin koyduğu, Aydınlanmanın katmerleştirdiği bilme-isteme, bilgi-inanç ayırımı, Yeniçağ epistemolojisinin bir ürünüdür. Özellikle Aydınlanma, "metafizikten epistemolojiye" sloganı altında, bunu yapmıştır. Fakat böyle bir tavırla logos ile ethos arasında bağ kurmak konusunda hiçbir çıkış noktası bulunamazdı. Ne var ki 18. yüzyılda metafiziği def etmeye yönelik epistemolojik tavır, felsefenin bu yüzyıldaki nihai tavrı da hiç olmamıştır. Hatta tersine, tarihsel açıdan bakıldığında, epistemolojinin önem ve etkisi sınırlı kalmış, giderek onun ve bu arada bilim idesinin bile aşılması gerekmiştir.

Çünkü epistemoloji, her ne kadar karşıt yönlerden hareket etmiş olsalar da, Kant'ta da Hume'da da, "bilim"i model ve örnek alan bir entelektüel zeminde çalışmıştır. Ve bilim, fenomenler arasındaki bağıntıların bilgisine ulaştıran bir etkinlik olmakla sınırlandırılmıştır. Bu fenomenalist zemin üzerinde, epistemoloji içinde empirist ve rasyonalist yönlerde açılan iki cephe arasındaki karşıtlık, açık bir okullar arası savaşa dönüşmüştür. Aynı fenomenalist zemin üzerinde, gerçekliğin (fenomenlerin) bilgisine tutuklatılmış olan bilimin yaşama ile bağı koparılmış, onun yaşama açısından irdelenmesi isteği ve yaşama içindeki değeri, arka planda hep bastırılmıştır. Böylece bilim, sadece fenomenal bilgi üreten bir masum etkinlik olarak görülmüş ve onun yaşamanın şekillenmesindeki etkisi ve gücü görmezlikten gelinmiştir. Aslında bu durum, bilimin ortaya çıktığı Grek antikitesinde de böyleydi. Greklerin theoria'sı, sadece açıklardı, bu arada yaşamayı da (ikincil kılsa da) açıklardı; fakat kendisinin yaşama içindeki etkisi, gücü hakkında hiçbir şey söylemezdi. Yeniçağ felsefesi, Greklerin en iyi örneğini ontoloji ve metafizikte gördükleri "bilim"i, fenomenlerin bilimi yapmıştı. Fakat tıpkı Grekler gibi onu yaşamadan soyutlamıştı. Bu inceltilmiş, daraltılmış ve yaşamadan soyutlanmış bilim kavramına sıkı sıkıya sarılındığı sürece, epistemoloji ve genelinde bilgi öğretisi ile etik arasına konulan Kantçı ayırımın aşılması mümkün olamazdı. Çünkü felsefe, fenomenler arasındaki bağıntıların saptanmasıyla sınırlandırılmış olan bir etkinliğe sahip olan bilimden, insan yaşamı üstüne hiçbir refleksiyon geliştiremez. Ve 19. yüzyılın ikinci yarısında epistemolojiyi bir kez daha egemen kılmak isteyen filozoflarda da, bilim ve insan yaşamı düalizmi sürekli olarak kendini göstermiştir. Bu filozoflar, çareyi, felsefeyi bir "çifte kavram"la tanımlamakta bulmuşlardır: Felsefe bir yanıyla, ister Kantçı ister pozitivist olsun, bir bilim öğretisi;

diğer yanıyla tinsel/düşünsel etkinliğin özgür, dâhice ve dâhiye özgü ve mentaliteye bağlı bir şeklidir. Bunun, felsefenin parçalanması olacağı açıktır. Çünkü bu iki yön, birbirinden tamamen yalıtılmıştır. Şu da açıktır ki, felsefeyi böyle belirlemek, burada konstrüktif bir tarzdan hareket edildiğinin kanıtıdır. Burada, felsefenin alabileceği çeşitli şekillerden biri, yani bilim öğretisi, tam bir indirgemecilikle "felsefe" sayılıyor, diğerine de belli bir hoşgörü payıyla ikinci bir yer gösteriliyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında felsefede durum buydu: Bir yanda sırtını epistemolojiye dayamış bir "bilimsel felsefe" tarzı, öbür yanda Nietzsche, Kierkegaard, Tolstoy, Maeterlinck gibilerince sürdürülen özgür/dâhice bir yaşama yorumu yapma tarzı. Ve bunlar birbiriyle karşıt bir konumdaydılar. İşte Dilthey, bir yaşama filozofu olarak, bu dualizmi üretken bir şekilde aşmaya yönelmiştir. Ona göre, bu dualizm, felsefe ile bilimleri, özellikle tin bilimlerini birbirine bağlamakla aşılabilirdi.

Üzerinde durduğum her iki motif Dilthey'da birleşmişlerdir. Bu durumu, en basitinden, yine Kant'tan hareketle kavrayabiliriz. Kant'ın epistemolojisi felsefe ile bilim (ve tabii doğa bilimi) arasında nasıl bağ kurulabileceğine bir örnektir ve Kant bu bağı salt akıl eleştirisinden hareketle kurabilmişti. Dilthey ise felsefe ile tin bilimleri arasındaki bağı, salt akıl eleştirisinin karşısına bir *tarihsel akıl eleştirisi* koyarak kurar. Ve böylece epistemolojinin alanı da genişletilmiş olur. Kant, Newton'un klasik mekaniğini gözeterek kendi epistemolojisini geliştirmişti. Bu, doğa bilimlerini örnek alan bir epistemolojiydi. Dilthey bu "doğabilimci epistemoloji" yanında, bir *tin bilimleri epistemolojisi*ne yönelecek ve tabii ki Newton mekaniğine değil, Alman Tarih Okulu'nun verimine dayanacaktır. Amaç, tarihsel-filolojik bilimleri kendi ayakları üstünde durur hale getirmek, onları "doğabilimci bilim"in tahakkümünden kurtarmaktır. Bu bilimler, veri tabanı olarak *yazılı eserler* (belles lettres) üzerinde yükseleceklerdir. 1870'li yıllara bir bakalım: Klasik temsilcisinin Helmholtz olduğu büyük doğa araştırmacıları ve doğa filozoflarının yanında, tin bilimlerinde de büyük adlar vardır: Dilthey'ın yanı sıra Semper, Rudolf Haym, Alois Riegl, vd.. Doğa araştırmasında da, tin bilimlerinde de, her yerde, her şeye el atan evrensel bir araştırmacı ruh vardır ve bu araştırmacılar aynı zamanda yaptıkları bilimin ilke ve yöntemleri üzerine düşünmeyi de ihmal etmezler. Araştırmacılık ve felsefi refleksiyon, verimli bir etkinlik ortamında bir araya gelirler. Canlı, verimli bir bilimsel etkinlik içinde, araştırmacılar, sürekli olarak yaptıkları işin neliğini, niteliğini, birey olarak insan açısından ne ifade ettiğini, insani amaçlar bakımından değerinin ne olduğunu sorarlar. Theodor Mommsen, araştırmacıyı, araştırma heyecanı ile araştırma sonuçlarının insan açısından değeri sorusu arasında sıkışmış bulur: "Hepimiz kalfayız; hiçbirimiz usta değiliz."

Fakat Kant'tan hareketle bakıldığında, Dilthey'ın denemesinde Kant'ın denemesinden daha başka ve daha fazla bir şey de görülür: Dilthey için epistemoloji, kendi başına bir değere sahip değildir ve epistemoloji geliştirmek de kendi başına bir amaç

olamaz. Kant, insan bilgisinde mükemmelliği amaç edinen klasik sistemci felsefenin, yani *okul felsefesi*nin *dünya kavramı* karşısına, felsefeyi insan bilme, isteme/eyleme ve hissetme/yargı verme edimlerinin bir bilimi haline getirmek suretiyle, insana ait bir dünya kavramını, yani insana göre bilinebilir olan bir dünya kavramını koyar. Böylece insan ve insan aklı, böyle bir felsefe içinde, kendini, yaşamayı şekillendiren güç olarak da tanıma imkânını bulmuş olur ki, böyle bir felsefenin merkez kavramı ancak "insan" olabilir. Ne var ki Kant, üç temel edime koşut olarak geliştirdiği üç eleştirisinde, daha önce de değinildiği gibi, teorik, pratik, estetik/teleolojik yönler arasındaki bağıntıyı konstrüktif yönden kurmuştu. O, bir sıra izleyerek teoriden praksise ve oradan estetik/teleolojik görüye geçer ki, insan aklının dramı, Kant'ta da kendini göstermiş olur. İnsan aklı Kant'ta da bunları birlikli bir şekilde ele alamamakta, ancak aralarında konstrüktif bir bağ kurabilmektedir. Bu noktada Greklerin yapay doğru-iyi-güzel özdeşliğine de dönülemez; çünkü onlar insan aklının dramını iyi ve güzeli doğru'nun tahakkümüne sokmak suretiyle zorlama bir yoldan sona erdirmeyi denemişlerdir. Kant bilimi matematiksel doğa bilimi ile eşdeğer kılmakla ve bilimsel bilgiyi *fenomenler*in bilgisiyle sınırlamakla, bilgi ile amaçlılık arasında *olumsuz* bir ayırım ortaya koymuş oluyordu. Kant'a göre amaçlılık ancak etik içinde ele alınabilir, fenomenlere ve bilimsel etkinliğe asla taşınamazdı. Onun metafizik ile etik arasındaki geleneksel bağı koparan ünlü sözlerini, yani inanca yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırmak isteği duyduğuna ilişkin sözlerini anımsayalım. Teolojinin A. Ritschl ile birlikte yararlı hale getirmek istediği bu olumsuz ayırım, her şeyden önce insanın kendisi hakkındaki bilgisi bakımından önemlidir. İnsan varoluşunun karakterizasyonunda Fichte'den beri bilme ediminin önüne geçirilmiş olan isteme/eyleme ediminin somutlaşma alanı olarak tinsel gerçeklik, ilkece, fenomenalist bilim tarafından ele alınmaya elverişli değildir. Hele matematik, tinsel gerçekliğe, praksise nasıl uygulanabilir ki? Yukarıda 1870'li yıllarda bir çift-anlamlı felsefeden söz edildiğine değinilmişti. Bilim öğretisi olarak felsefe, bu konuları kişinin pratik tutumuna, inanç ve eylemlerine yönelen "öteki" felsefeye bırakmıştı belli bir küçümsemeyle. İşte şimdi felsefe, Dilthey'la, Kant'ın olumsuz yönden kurduğu bir bağıntıyı, felsefe ve tin bilimleri bağıntısını *olumlu* yönden kurmaya girişmiştir. Bu bağıntıyı olumlu kurmak gerekir; çünkü tin bilimleri tam da, insan varoluşuna özgül içeriğini veren gerçeklikleri araştırma konusu yaparlar ve insanı yine insandan hareketle bilmek üzere insanın bu gerçeklikleri kendi çabasıyla nasıl oluşturduğuna ilişkin bir bilgiye ulaşmak isterler. Dilthey, bir notunda, ilkeyi şöyle koymuştur: "Tin bilimlerinde ne gerçekliğin sade bir betimlenişine ne de gerçekliğin bir parça-içeriği üstüne soyutlamalara başvurulmalıdır. Birincisi kuru bir deneycilik, ikincisi gerçeklikten kopuk bir konstrüksiyondur. Gerçek bir tin bilimi, hızla ve güçlü bir şekilde akan bir ırmağı geçmeye yarayan bir köprüye, bizi akıntı üzerinden asıl denize götüren bir gemiye benzer... Yaşama bu akıntıdır, bu

denizdir; o hiçbir yerde durmaz. Tin bilimi bu akıntının, bu denizin üstünde hareket eder. Tin biliminin yaşamayla bu ilişkisini göremeyenler ve bu ilişkiden hareket edemeyenler, ya soyutlamalara ve konstrüksiyonlara dalıyorlar veya soyutlama ve konstrüksiyonlardan nefret edenler, olgusal olana, teknik olana kaçıyorlar."

Dilthey, yaşama üstüne bilgiyi *bilimsel bilgi* olarak elde etmeyi sağlayacak yöntemsel tutamağı, yine de Kant'ta bulur. Bu, Kant'ın eleştirelciliğinin Protestan arka planına bir geri dönüşü ifade eder. Kant ahlaksal bilinci varlık bilgisinden ayırmış ve aklın inanca yer açmak üzere bir pratik tavır takındığını söylemişti. Dilthey bunu hemen bilimsel açıdan verimli hale getirmeye çalışır. Çünkü bilgi, *ontik* olanın veya *fenomenal* olanın bilgisiyle artık sınırlandırılamaz; tinsel yaşamın da bir bilgisi vardır. Tinsel yaşama *tarihsellik* karakterine sahiptir. Böylece tarihsel olanın bilgisi, ontik veya fenomenal olanın bilgisi karşısına konulur. Kant'ta pratik akıl ilkesi, etik/dinsel bir ilkedir. Dilthey, bu ilkeyi, tin bilimlerinin takınması gereken deneysel tavrın dayanacağı bir baza dönüşürken, onu aynı zamanda dünyevileştirir. Tin bilimleri ontik veya fenomenal bir baza dayanmazlar ve böyle bir baza ihtiyaçları da yoktur. Tin bilimlerinin dayandığı baz, pratik aklın işlevlendiği bir alan, yaşama alanıdır. İnsanın gerçek yaşama alanı tarihtir ve dolayısıyla insan tarihi içinde ve tarihsel olarak kavranılabilir.

Böylece Dilthey'ın tavrı, Protestanca bir tavır olarak, Katolikliğe karşıt bir ilkeden yola çıkmış olur. Katoliklik, adı üstünde (to katholou: evrensellik), bilgide amacı, bir evrensel/tanrısal akıl düzeninin bilgisine ulaşmak olarak koymuştur. Katoliklik, böylece onto-teolojik bir nesnel akıl bilgisini, her şeyin önüne koymuş olur. Oysa Dilthey için insanı tanımakta böyle bir tanrısal akıl düzenine başvurmak yanıltıcıdır. İnsan hakkındaki bilgi, onto-teolojik bir nesnel akıl bilgisini öngerektirmez. Tam tersine bilginin kendisini yaşamanın içinde ve yaşamaya ait bir ürün olarak kavramak gerekir. Bilginin kendisi bir kez böyle belirlendikten ve o praksis alanına bir kez alındıktan sonra, bu belirlemeyi artık öylesine genişletmek mümkündür ki, bilginin ne olduğu artık ancak tarihsel gerçeklik içindeki tüm değişkenliğiyle tin bilimlerine özgü bir deneyim tarzı ve yöntemsellikle ortaya konabilir. Artık bilginin ontik/teolojik bir kökeni yoktur; onun yeşerdiği toprak tarihtir. Ve tin bilimlerinin konusu da, zaten bizzat tarihtir. Tin bilimlerinin mantıksal/epistemolojik özgüllüğü de burada ortaya çıkar. Bu bilimlerin konusu/nesnesi ontik veya fenomenal bir dünya değil, tarihi kendileri aracılığıyla tanıyabileceğimiz şeyler, kendileri de tarihsel ürünler olarak, *ifade edilmiş şeyler*, yazılı eserlerdir. Tinsel nesneler olarak yazılı eserler, bunlar ister din eseri veya sanat eseri, hatta isterse felsefi bir metin olsun, insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak, kendilerine başvurduğumuzda bizimle konuşurlar. Onlar, varlıktan, ontik veya teolojik bir zeminden hareketle değil, kendi özgül anlamlarından hareketle bilinirler. Tinsel nesneler, kendileri insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak, aynı za-

manda yaşamayı şekillendiren şeylerdir de. Bir tinsel nesne olarak herhangi bir hukuk sistemi, insan tarafından şekil verilmiş bir düşünsel düzenektir, ama aynı zamanda geçerli olduğu zaman dilimi içinde yaşamayı da şekillendirir. Kısacası yaşama, insan tarafından şekil verilmiş şeyler olarak tinsel nesneler içinde şekillenir. Ve biz, her biri kendi özgüllüğüne sahip bu tinsel nesnelerin dilini anlayabiliriz. Çünkü kendini tarihsel süreç içinde *ifadeler*de, tinsel nesnelerle açığa vuran tinsel yaşama, kendi tekilliğinde kalamayan, her zaman ve mutlaka diğer insanlarla gerçek/fiili bir bağ içinde olan bilen kişinin, bu bağ içinde dışa vurabilen yapıcı/oluşturucu güçleri ile meydana getirilir. Tinsel gerçeklik insan yapımı bir alandır. İnsanın "kendilik"i diye bir şey yoktur; insan yaşamı her zaman diğer insanlarla birlikte oluşturulan bir ortamda geçer. İnsanın ontik doğası diye bir şey de yoktur; insan tarihsel bir doğada yaşar. Bu nedenle, tin bilimlerine özgü analizin konusu kılınmış olan şeyler, tinsel nesneler, doğal nesneler gibi bir doğal belirlenimin, daha özel olarak bir psişik sürecin ürünleri gibi görülemezler. Yine bu yüzden tinsel yaşama, öznel bir etkinlikle de anlaşılamaz. Bir başka deyişle, kişi kendini gözleyerek, içebakışçı bir yönteme başvurarak kendini anlayamaz. Çünkü o, doğal/psişik donanım ve belirleniminden daha fazla bir şey olarak, bizzat tinsel bir oluşum, başkalarıyla birlikteliğinin bir ürünüdür. Bu yüzden kendimizi anlamının yolu tinselliğin analizinden, "insanlığın yüksek denizi"ne dalmaktan geçer. Çünkü tinsel dünyada her şey, bu arada kendimiz, bütünden hareketle ve bütünün parçası olarak anlaşılır. Dünyagörüşleri, felsefeler, dinler açısından bakıldığında görünüm şudur: Örneğin bir din veya felsefe, kendi söylemleri içinde dile getirdikleri tüm evrensellik iddialarıyla, tarihsel dünya içinde bir tekilliğe sahiptirler. Yani dinler ve felsefeler, insan tarafından şekillendirilmiş tinsel nesneler olarak, yaşamayı zamanla sınırlı olarak şekillendiren diğer tinsel nesneler yanında birer tinsel nesne olarak tekillik gösterirler. Protestan teoloji içinden bakarak Katolik teolojiyi eleştirmek bir şey, Protestanlığı veya Katolikliği, insan tarafından şekil verilmiş ve yaşamayı şekillendiren şeyler olarak tarihsel dünyanın anlaşılması bakımından anlamak bir başka şeydir. Ve Dilthey'ın burada ulaştığı sonuç şu olur: Tinsel dünyayı anlamak için doğal/psikolojik bir temellendirmeye de, herhangi bir "felsefe"ye de başvurulamaz. Tin bilimcilerin temellendirilme zemini hermeneutik olmalıdır. Buradan hareketle Dilthey, hermeneutiği, giderek bir "felsefenin felsefesi" konumuna yükselterek merkeze yerleştirir.

Dilthey böylece yaşama felsefesinin dayanacağı mantıksal zemini genişletme görevini de üstlenmiş olur. Bu görev, Kant'ın bilim öğretisinde yaptığı reform ve Fichte ve Hegel'in aynı reformu devam ettirmelerinden beri, sistematik felsefeyi rahat bırakmayan bir görevdir. Rahatsızlığı yaratan şey şudur: Tin bilimlerinin nesnesi özgül ifadelerdir, dilsel eserlerdir. Fakat bu eserler, dilin sınırsız imkânlarının kullanılmasının, dilin kuşatılmaz, ele avuca sığmaz serbestisinin ürünleridir. Bu nedenle, bu eserlerin

analizi, ancak, analizde kullanılacak kavramların da canlı, plastik, özgül kavramlar olmalarıyla mümkündür. Üstelik bu analiz, zorunlu olarak, mantığın üç temel elemanına, yani kavram, önerme, çıkarım elemanlarına başvurularak yapılabilir. Mantıksal argümantasyon teknikleri, her bilişsel etkinlik gibi hermeneutik etkinlik için de aynı şekilde zorunludurlar. Burada hermeneutik açısından yapılması gereken, ister istemez aynı mantıksal teknikle kullanılacağı kavram ve önermelerin, geleneksel tekbiçimliliğe sahip olmadığını, mantıksal kuruluşları bakımından değil, fakat yapıları bakımından farklı olduklarını göstermektedir. Aristoteles'ten beri mantık, kavramda genelliği, önermede tümelliği, çıkarımda gidimliliği (Diskursivitaet) gözetir. Aristoteles mantığı bir genellikler mantığıdır ve tekil olana ancak genelle bağıntısı bakımından ikincil bir yer ayırır. Oysa tin bilimlerinin kullanacağı kavramlar, konusunun tarihselliği, yani her zaman dilimi içinde tekil kalması nedeniyle, genel kavramlar olamaz. Yukarıda da belirtildiği gibi, tin bilimlerinin kavramları da ister istemez mantıksal açıdan genel kavram formunda inşa edilebilirler; fakat bu form, onların yapı bakımından farklılığını görmeyi engellememelidir. Dilthey, tin bilimlerine özgü kavramları *tip kavramları* olarak niteler. Tip kavramları, tekil özdeşler arasındaki tüm ortak özellikleri ifade eden Aristotelesçi anlamda *genel kavramlar* değildirler, olamazlar. Onlar, özdeş olmayan, benzer olan tekillerdeki benzerlik derecesini aşmayan temel özellikleri, yani *karakteristikleri* bir arada ifade eden kavramlardır. Gerçekten de tarih araştırmasına ve bir tinsel dünya analizine uygun kavramlar, ancak bunlar olabilirler. Aslında hermeneutiğin mantıksal temelleri çok daha geniş tutulmalıdır. Öyle ki bu sayede doğa bilimi ile tin bilimi arasında bizi rahatsız eden karşıtlık ve bu arada Hegel mantığı da aşılmalıdır. Aslında kavramların genelliğinden sadece mantıksal formları itibariyle söz edilmeli, yapıları ve oluşturulmaları bakımından tüm genel kavramların aslında tip kavramları oldukları gösterilmelidir. Bu, doğa bilimlerinin kavramları için de tabii ki geçerli olacaktır ki, iki bilim grubu arasına konulan mantıksal karşıtlık (Rickert) bu yolla aşılabilir. Hegel mantığı da aşılmalıdır; çünkü o da "diyalektik mantık" adı altında, genel kavramcı Aristoteles mantığının bir versiyonundan başka bir şey değildir. Sonuçta Dilthey, tin bilimlerinin bağımsızlığını bizzat mantık içinde temellendirmek ve bilim öğretisini daha fazla parçalamamak ister.

Tinbilimci akım, 1870'li yıllarda Almanya'da felsefeye yöneldiği sırada, doğabilimci akım ile tam bir karşıtlık içindeydi. Tin bilimleri, klasik mekanik içinde yetkinliğine ulaşmış görünen doğa bilimleri karşısında, kendi özgül haklarını savunmak zorunda kalmışlardı. Doğabilimci pozitivizm yanında, daha sonra Husserlci fenomenalizm/fenomenolojizm ile de savaşmak zorunda kalınmıştı. İki bilim grubu arasındaki karşıtlık, hafiflemiş de olsa, bugün de devam ediyor. Dilthey bu karşıtlık içinde tin bilimlerinin özgül haklarını savunur ve onlara bir felsefi temel kazandırmak isterken, öbür yandan bu karşıtlığın aşılmasına da gayret etmiştir.

Dilthey tinbilimcilere şu uyarıda bulunmuştu: "İnsan eylemini ve insan eserlerini anlamak için duyulan her coşkulu heyecan, ancak, bu heyecana sonluluk bilincinin eşlik etmesi halinde sağlıklı sonuçlara götürülebilir." Fakat bu sonluluk bilinci, kendi gerçek gücünü ortaya koymak için doğa biliminin desteğine muhtaç değildir. Bu onu doğa bilimine karşıt kılmaz, sadece onun bağımsızlığını gösterir. Doğa bilimi ile tin bilimi arasındaki karşıtlık, modern fizikte ortaya çıkan fiziksel kavram kurmadaki dönüşümle birlikte, zaten aşılır görünmektedir. Modern fizikçiler artık klasik fiziğin "genel kavramlar"ına itibar etmiyorlar. Dilthey bu yeni gelişimi göremeden öldü. O, kendi zamanının doğabilimci epistemolojisinin fenomenalist temel tezini sarsabilecek durumda da değildi. Hele önünde Helmholtz'un klasik mekaniği dururken. Yine de o bir çıkış noktası bulabilmişti: "Yaşama sahnesi için kulisin arkasında olup bitenler önemsizdir." Bunlar dikkatli söylenmiş sözlerdir ve sahnenin arkasının bilinmeye değer olmadığını hiç de ifade etmezler. Hatta Dilthey, insanı doğal malzemeden inşa edilmiş, sürekli değişen, dönüşen bir doğa nesnesi olarak gören Goethe'nin genetik doğa felsefesine sempati duyar. Fakat çağının mekanizmi onun böyle bir doğa felsefesine yönelmesine set çeker. Dilthey, günümüzün modern fiziğinin yapısını bilmeden, "anlama"yı, gerçekliğe nüfuz etmenin, şeyleri bilmenin, *cognitio rei*'nin tinbilimsel yöntemi olarak, nedensel/açıklamacı kuramın şeyleri nedenleriyle ve kendilerine dönerek bilme anlayışının, *cognitio circa rem*'in doğrudan doğruya karşısına koyar. Onun anlama yöntemi, kendi tekilliğine sahip tinsel nesneleri yine bunların kendilerinden hareketle ele alma, yaşama hakkındaki bilgiyi yine yaşamadan çıkarma yöntemidir. Fakat tarihsel gerçeklik burada fenomenal konumundan, doğayla bağından koparılmış da değildir. Dilthey'a göre, insan, her şeyden önce "psiko-somatik bir yaşama birliği"ne sahiptir. Goethe bir defasında, insanın değerinin, içine doğduğu tinsel çevre kadar kendi doğasına ve gücüne bağlı olduğunu söylemişti. Aslında Dilthey için de, kulisinin "önemsiz" olduğu "yaşama sahnesi", doğadan hareketle yaşamaya, yaşamadan hareketle doğaya, yani kulisten sahneye ve sahneden kulise gidip gelinen bir yerdir. Dolayısıyla doğa kendini yaşamaya soktuğu kadar, yaşama da kendini doğaya sokar. Fakat önemli olan, her sahnenin tekilliğidir; her tiyatro eserinde olduğu gibi bir defada oynanır. Dilthey şöyle der: "İnsanın psiko-fizik bütünlüğü tekil bir bütünlüktür. Bu, tüm diğer canlılar için de böyledir. Olumlu konuşmak gerekirse, dünyanın gizi tekilliktedir. Bu tekillik kendini tarihe de sokar."

Bu nedenle doğa ve tin bilimleri karşıtlığını formel mantığa dayalı bir konstrüksiyonla zorunlu bir karşıtlık olarak göstermek uygun olmaz. Bilimde bir dönem (örneğin günümüz) için yaşanan ve o da görünüşte kalan bir şey olarak böyle bir karşıtlığa tüm zamanlar için bir geçerlilik yüklemek yanlıştır. Böyle bir konstrüksiyonu, Windelband 1894 yılındaki rektörlük konuşmasında, epistemolojik zeminden hareketle, "Tarih ve Doğa Bilimi" başlığıyla ortaya koymuştu. Daha sonra Rickert, bu konuşma-

daki Leibnizci/Kantçı konumlamadan hareketle, bu karşıtlığı her iki bilim grubundaki farklı kavram kurma teknikleri yönünden pekiştirdi. Rickert'e göre, her iki bilim grubu arasındaki ayırım, genel bir tekil arasındaki mantıksal karşıtlığa ve buna bağlı olarak yasa ve olgu arasındaki karşıtlığa indirgenebilir. Rickert doğabilimsel yasa bilgisini genelleştirmeye, tinbilimsel bilgiyi ise tekilleştirmeye dayatıyordu. Fakat o genelleştirme ve tekilleştirme kavramlarını geleneksel formel mantık zemininde anlıyor, Dilthey'ın tip kavramları üzerinde gereken ciddiyetle durmuyordu. O tam bir formalizme, salt mantıktan hareketle konumladığı, fakat gerçekte yetersiz kalan bu karşıtlıktan yola çıkarak, iki mümkün kavrama/kavramlaştırma formu ayırmıştı. O bu iki mümkün formu, her iki bilim grubunun, konularının içeriğine ve bilgisel amaçlarına bağlı olarak kullanabileceklerini söylüyordu. Birincil amaçları bakımından doğa bilimleri genelleştirici, tin bilimleri tekilleştiricidir. Fakat gerektiğinde doğa bilimleri tekilleştirmeye, tin bilimleri de genelleştirmeye başvurabilirler. Bu Rickertçi konstrüksiyona karşı, Dilthey tin bilimleri için öyle konuşuyordu: "Tarihte eşbiçimlilikler ile tekillikler arasında canlı bir ilişki vardır. Tekil, kendi başına değildir; onda bir eşbiçimlilik-tekillik bağıntısı içerilmiştir ve tekilde yönlendirici olan bu ilişkidir... Tin bilimlerinin sistematik özgül doğası, genelin tekille bağıntısında kendini gösterir." Goethe de şöyle dememiş miydi: "Nedir ki genel? Özel bir haldir o. Peki tekil nedir: Milyonlarca özel hal." Empirik mantık ile formel mantığı sınıf mantığı aracılığıyla birleşime sokan *tip kavramı*, işte tam da burada yerini bulur. Tip kavramı, bir nesneyi veya yapıyı, bizzat bu nesne veya yapının değişkenliği ve dolayısıyla tekilliğiyle kavramamızı sağlar. Ve böylece doğa bilimleri için de, modern fiziğin gelişimine bakıldığında, Windelband ve Rickert'in konstrüksiyonları, imkânsızı mümkün kılmaya gayret eden bir konstrüksiyon olarak reddedilmelidir. Dilthey, Aristoteles'ten beri geleneksel mantık kuramı altında ve ontoloji–metafizik zeminden hareketle hep ikincil kılınmış ve hatta bir yana bırakılıp kaderine terk edilmiş görünen *amaç-eylem-değer bağlamı*na, kısacası tinsel dünyaya, praksise uygun bir *tip mantığı*nın taslağını ortaya koymuştur. Fakat Dilthey, bu arada böyle bir tip mantığıyla açıklamacı doğa bilimleri için de geçerli olabilecek bir mantıksal zemin oluşturmuş oluyordu. Artık doğa bilimleri için de, bir olguyu bir yasa altına koyarak *genellikle* açıklamak diye bir şey söz konusu olamaz. Doğa bilimleri de tekili (olguyu) ancak tekilde içerilmiş olan ve sürekli değişkenlik gösteren tekil-genel bağıntısı temelinde "açıklayabilirler". Ve bu "açıklama", mekanizmin/pozitivizmin bir kalıntısı olarak "olguyu yasa altına koymak" veya Aristoteles mantığında olduğu üzere "tekili genel altına koymak" suretiyle gerçekleştirilebilir bir şey olmaktan çıkar. Her "açıklama", tekili, Goethe'nin "özel hal" saydığı bir "genel" ile bağıntısı temelinde açıklar. Sonuçta, her açıklama tekil bir açıklamadır. Bu doğa bilimlerinin "yasa bilimi" olma ideallerinin de sonucudur. Tek bir örnek: Kimyasal oluşumlar, şu ana kadar saptanabilmiş 92 elementten hareketle "açıklanır".

Fakat şu veya bu elementin ortaya her çıkışında açıklama tablomuz değişmek zorundadır. Çünkü doğanın da bir tarihi vardır; o da bir tekillikler alanıdır. Bu, her "açıklama"yı, doğa tarihinin belli bir anına ilişkin bir tekil açıklama kılar. İnsan yaşamının sahnelendiği tinsel dünya için geçerli olan tekillik, doğa için de geçerli olur.

Bu nedenlerle, genelleştirme ve tekilleştirme karşıtlığından hareket eden Yeni Kantçı *naif* epistemolojiyi de bir yana bırakmak gerekir. Sadece modern fizikte değil, modern biyoloji ve zoolojideki yeni gelişmeler, böyle bir karşıtlığın yapaylığını iyice göstermiştir. Şimdi, Dilthey'ın tip mantığına bilim kuramında bir yer açmanın zamanıdır. Çünkü yaşama felsefesi, tin bilimlerine bir mantıksal/epistemolojik temel ararken, genellikle tüm bilimsel etkinliğin dayandığı mantıksal temellerin genişletilmesi gerektiğini de ortaya koymuştur. Ve günümüzde Dilthey'ın postulatlarını ilerletecek düşünsel araçlar fazlasıyla mevcuttur.

Notlar:

1 1924

2 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt V ve cilt VI. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Erste Haelfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Zweite Haelfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Paedagogik. Leipzig/Berlin, 1924.

*Yazar hakkında:*

*Georg Misch*, 1878'de Berlin'de doğdu. 1919'dan 1933'e kadar Göttingen Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalıştı. 1933'de Nazi Almanyası'nı terk etti. 1939-46 yılları arasında İngiltere'de bulundu. 1946'dan ölüm yılı olan 1965'e kadar Almanya'nın değişik üniversitelerinde çalıştı.

*Misch*, Dilthey Okulu'nun (J. Wach, H. Freyer, E. Rothacker, F. W. Bollnow, vd.) en önemli temsilcilerindendir ve 1920'lerde Dilthey'ın tüm eserlerinin basımında görev almıştır. Dilthey'ın ve Husserl'in öğrencisi olarak, hermeneutik ile fenomenolojiyi kendine özgü bir tarzda bağdaştırmaya yönelik eserleriyle, hem hermeneutik hem fenomenoloji için önemli bir yere sahiptir.

*Başlıca eserleri:* Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften (Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi), 1924; Der Weg in die Philosophie (Felsefeye Giden Yol), 1926 (2. Baskı 1949); Lebensphilosophie und Phaenomenologie (Yaşama Felsefesi ve Fenomenoloji), 1930 (3. Baskı 1964); Vom Lebens-und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys (Wilhelm Dilthey'ın Yaşama ve Düşünce Çevresi), 1947; Geschichte der Autobiographie (Otobiyografi Tarihi), I. Cilt: Eskiçağ, 1907, II. Cilt: Ortaçağ, 1949, III. Cilt: Geç Ortaçağ ve Yeniçağ Başları, 1962. (Çev.)

Taşpınar, Bülent (1994). "Kierkegaard'da Dolaylı İletişim." Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 90-98.

# KİERKEGAARD'DA DOLAYLI İLETİŞİM

Bülent Taşpınar

## I

Bu yazıda amaçlanan, Kierkegaard felsefesinde varoluşun dolaylı iletişimini vurgulamaktır, çünkü Kierkegaard, insan varoluşunun bir varlık kipliği, bu kiplikte *öznelliğin* gerçeklik olduğunu ve böylesi bir gerçekliğin iletişiminin dolaysız, yani nesnel olarak sağlanamayacağını ile sürer. Bu nedenle, ilk önce Kierkegaard'ın varoluş felsefesinden söz etmek istiyorum. İkinci olarak, Kierkegaard'a göre nesnellik ve öznellik nedir sorusuna yanıt arayacağım. Ardından, onun dolaylı ve dolaysız iletişimden ne anladığını inceleyeceğim. Daha sonra insan varoluşu ile iletişim arasındaki ilişkiye ışık tutacağım. Son olarak, Kierkegaard'ın insan varoluşunun öznellik olduğu ve bu yüzden iletişimin dolaysız sağlanamayacağı yolundaki savının gerekçelerine ilişkin görüşlerime yer vermeye çalışacağım.

## II

Kierkegaard "varoluş" deneyimini çağdaş bir anlamda kullanmış ilk filozoftur. "Varoluş" deyiminden ne anlıyordu? Her şeyden önce o, soyut düşünceye değil, somut düşünceye yönelmişti çünkü soyut düşünceyle, varoluşuna ilişkin kaygılarıyla var olan bir birey *olarak* insan unutulmuştu. "Daha da önemlisi" der Kierkegaard, "insan olmanın ne demek olduğu unutulmuştur."[1] Dolayısıyla, Schacht'ın da belirttiği gibi,[2] onun için öncelikle yanıtlanması gereken tek soru vardı: İnsan olarak var olmanın anlamı nedir?

Kierkegaard nesnel düşünceye karşıdır; nesnel düşüncenin bireyin tüm içten duygulanımlarının, yani tutkular, sevme duyguları, iğrenmeler, ilgiler vb., yok olmasına yol açacağına inanır. Öznel düşünceyi nesnel düşüncenin karşısına çıkarır çünkü öznel düşünür, var olan bir birey olarak *gerçek* varoluşunun[3] derinliklerini tanıtarak felsefe yapar. İşte bu yüzden o, zamanın Danimarka'sında baskın olan Hegelgil, özellikle Hegelgil sonrası geleneği yadsır. Buna karşın, bazı yorumcuları tarafından "aşırı bir

Hegelgil" olarak yaftalanmaktan kurtulamamıştır.

Kierkegaard Hegel'e "soyut düşünür" adını takar. Schacht'ın da belirttiği gibi, "Kierkegaard tüm bu geleneğe, özellikle Hegel'e yeğinlikle karşı çıkar."[4] Kierkegaard için Hegelgil felsefede bireyin varoluşu yitmiştir; çünkü Hegel'e göre gerçek olan us-saldır, ussal olan gerçektir ya da Kierkegaard'ın deyişiyle: "dışsal olan içseldir, içsel olan dışsaldır."[5] Bununla birlikte Kierkegaard, Hegel'den ayrımlı olarak, kendi felsefi kurgusunun sınırları içerisinde, var olan bireyi gerçek varoluşunu ayrımsadığı en uyanık durumda tanımak ister. Yani Kierkegaard'ın felsefesi şunu duyurmayı amaçlar: Yaşamınızı boşa harcamayın, zamanınızı öldürmeyin, vaktinizi uykuda geçirmeyin, *uyanın ve insan olun!*

Dolayısıyla Kierkegaard'ın tüm yaşamı boyunca üzerinde düşündüğü, bir yolunu bulup insanlığı eşi benzeri görülmemiş, doymak nedir bilmez uykusundan uyandırmaktır. İlk yazılarında Kierkegaard şöyle der:

> Kişi her şeyden önce kendini bilmeyi öğrenmelidir. (gnothi auton[6]) Kendini içsel olarak anlamadıkça ve ardından, izlemekte olduğu yolu görmedikçe yaşamı erinç ile anlam kazanmayacaktır.[7]

Zamanın akışında sonsuzluğun parıltısını yakalayan birey, kendi varoluşuyla uykudan uyanmış olan varlıktır. Kierkegaard'a göre, uyanmanın en uygun yolu, korkunç bir korkudur (Angst[8]). Var olan her birey kendi içerisinde böyle korku dolu bir durum taşır; çünkü Kierkegaard'a göre korku, "özgürlük olasılığı" olarak betimlenebilir. Bu olasılık korkuyu gerektirir ve "korku", Rollo May'in öne sürdüğü gibi, "içsel bir çatışma içerir."[9] Dolayısıyla, "korku bireyi güçsüz kılar."[10] Bu yüzden korku, içsel bir durum, bir çatışma durumu betimler.

Olasılık söz konusu değilse, birey hiçbir biçimde korku duymayacaktır. Gerçekte, Kierkegaard'a göre "korku ve suçluluk duygusu, gizil güç olarak ne denli aşırıysa kişi o denli yaratıcı olur."[11] Bunun için, tüm uyanıklığıyla yüreğinde böylesi korkunç bir korku taşıyan ve bu duygudan bir türlü kurtulamayan insan, var olan bir birey olarak varoluşuna olan uyanıklığını sürdürebilecektir. Demem şu; Kierkegaard'ın "varoluş" deyiminden anladığı, yalın bir deyişle, varoluşun var olan bir birey olarak insanın, somut, öznel ve uyanık yaşamı olduğudur.

Varoluş, uyanık birey yaşamının bir parçası ya da durumudur; o, yaşamı boyunca bu en duyarlı sorumluluğu sürekli olarak kendi içerisinde taşır. Oysa varoluş, bir düşünce içeriği olmaya uygun değildir; kişi varoluş üzerine düşünmeye başladığı anda varoluş yiter. O an için yalnızca şu söylenebilir: "üzerine düşünmeye asla hiçbir olasılık tanımayan bir nen vardı; yani bir şey var olagelmişti." Bu yüzden, olağandışılığı nedeniyle anlaşılamaz olan varoluş, yalnızca ona inanmak, onu ayrımsamak yoluyla

benimsenebilir. Öyleyse varoluş, hiçbir biçimde ussal değildir. Yani o, kavramsallaştırılamaz ve bir düşünce nesnesi olarak ele alınamaz. Dolayısıyla bence varoluş, var olan bir birey olarak insanın *beklenmedik aykırıkanısal* (paradoksal) *durum*udur.

Varoluşa ancak duygularla, anlık eylemlerde ve düşüncenin az öncesinde ya da sonrasında, yani bir anda ortaya çıkan anlık bir parıltıyla yaklaşılabilir ama düşünceyle yaklaşılamaz. İşte bu nedenle, Kierkegaard "düşünülemeyen bir şey var, yani varoluş"[12] der. Bundan dolayı Kierkegaard'a göre, varoluş her şeyden önce tikellik içerir, bunun için düşünce varoluştan soyutlanmalıdır; çünkü tikel olan düşünülemez, yalnızca tümel olan düşünülebilir";[13] öyleyse, düşünce ile var olmak bir araya getirilemez.

Bu nedenden dolayı Kierkegaard, ayrımlı bir zaman anlayışı ortaya koyar; çizgisel bir süreçten başka bir şey olmayan, doğa bilimlerinin saniyelere, dakikalara, saatlere vb. dayanarak nesnel süreçlerin tümünü ölçmek için kullandığı zaman, yani geçici zaman; ve hiçbir biçimde eş zamanlı olmayan, her şeyi varoluşsal anlara ilişkin olarak ölçen öznel zaman, yani varoluşsal zaman. Kierkegaard'a göre, bireyin yaşam zamanının değeri yaşamış olduğu yıllarla değil, varoluşsal anlara ilişkin ölçülmelidir. "Zaman" bir varoluşsal anlar süreci olarak anlaşılırsa, varoluş ile zaman denk kılınmış olur. İşte bu, onun "tam bir sonsuzluk duygusu" adını verdiği durumdur. O, "kesin ölümsüzlük kesinlikle bireyin öznelliğinde yatar"[14] der. Öyleyse, öznelliğin tam bir sonsuzluk duygusuna iye olma durumu, var olan bireyin, o yolla yaşamını belirlediği kesin ölümsüzlük olduğu söylenebilir.

## III

Kierkegaard'a göre bireyin öznelliği, sonsuzluğun en yüce yararından başkası olmayan, birey öznelliğinin gelişim sürecinde amaçlanmış yararın, benimsenme gizil gücüdür. İşte bu yüzden öznel olmak, bir gerçeklikte bir özne olmak durumuna gelmektedir; öznel olma ödevi, öznelliğin bulgusunu sağlamaktadır. Ona göre gerçeklik sorusu, yalnızca var olan özel bir insan olduğunun ayırdında olan biri tarafından ele alınabilir. Var olduğu sürece bu soruyu ele alan birey, beklenmedik aykırıkanısal olarak öncesiz ve sonsuz gerçekliğe yakınlaşma durumundadır. Böylesi beklenmedik aykırıkanısal durumda bile, tam bir içsellik duygusuyla yüklü olarak öznel gerçeklik arayışında olmak, bir benimseme sorunudur. Dolayısıyla öznel gerçeklik, bir benimseme, içsellik ve öznellik sorununa dönüşür. İşte bu yüzden Kierkegaard'ın yana yakıla belirttiği gibi, gerçeklik öznelliktir.

Kierkegaard, "gerçeklik yalnızca kendi başına onu eylemde üreten özel birey için

vardır"[15] der. Bu kimilerine köktenci bir öznellik anlayışı olarak görülebilir, görünüşte öyledir ama Rollo May'in de öne sürdüğü gibi şunun unutulmaması gerekir: "Kierkegaard ve bu devinimde yer alan diğerleri, bunun, "akılcı" dizgenin yapay nesnelliğine karşıt olan gerçek bir nesnelliğe giden yol olduğuna inanmaktaydılar."[16] Tillich'in de belirttiği gibi bu düşünürler, "insanın anlık deneyimine, "öznellik"e, nesnelliğin karşıtı olduğu için değil, nesnelliğin ve öznelliğin kökleştiği bir yaşam deneyimi olduğu için yönelmişlerdir."[17] Kierkegaard'a göre, *"nesnel onaşma NE söylendiği üzerinedir, öznel onaşma NASIL söylendiği üzerinedir."*[18] Bir şeyin nasıl söylendiği, kendi varoluşunda var olan birey tarafından, kendi söz içeriğine yönelik olarak beslenen ilişkiye karşılık gelir. Nesnellik, üzerinde odaklanan ilgi düşünce içeriğinden başkası değildir. Oysa öznellik üzerinde odaklanan ilgi, içselliktir. Bu yüzden, varoluş uğruna nesnellik aramak yanlıştır ama öznellik aramak kararlılıktır; çünkü bir karar etmenidir. "Benzer, yalnız benzer ile anlaşılır ve eski bir ilke: *quid quid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur."*[19] Kierkegaard için varoluş, ardıl olarak birini diğerinden ayrı tutarak düşünce ile varlığı birbirinden ayırır. Kuşkusuz bu, varoluşun düşünceden yoksun olduğu anlamına değil, varoluşta düşüncenin yabancı bir ortam olduğu anlamına gelir. Gerçekte, soyut düşünce, yani nesnellik, soyutu somut olarak anlama arayışı içinde olmasına karşın, öznel düşünür buna karşıt olarak, soyutu somut olarak anlamalıdır.

Öyleyse öznel olma ödevi, bireyin kendisini özsel olarak insan olmanın ne olduğunu varoluşta açık ve seçik bir biçimde belirten bir araca dönüştürmesidir. Bundan dolayı öznelliğin yalnızca tek alana, varoluşa iye olduğu ve bu yüzden iletişimin, somut bir varoluşsal iletişimden başkası olmadığı, yani öznel düşünürün varoluşsal iletişimi olduğu görülmektedir.

## IV

Gerçeklik de zaman gibi, ayrımlı iki ayrı anlayışta anlaşılabilir. Nesnel anlayış sınırları içerisinde gerçeklik, bir doğrulamadır. Buna karşın ikinci anlayış, bir benimseme yolu olsa da bu anlayışta, yani öznel anlayışta, gerçeklik var olan bireyin içselliğiyle alınmış bir karardır. Yani gerçeklik, öznelliktir ve öznel bireyin yaşam sürecinin varoluşsal anlarında ortaya çıkar. Gerçeklik, var olan bireyin yaşama ödevinde ortaya çıktığından, iletişimi hiçbir biçimde sağlanamaz. Dahası, tanımlanamaz. Bu nedenle Kierkegaard'a göre varoluşsal gerçekliğin kesin olarak iletişimi asla sağlanamaz. Bu konuda Broudly şöyle der:

> Kierkegaard, insan varoluşunun bir varlık kipliği, bu kiplikte öznelliğin

gerçeklik olduğunu ve böylesi bir gerçekliğin iletişiminin dolaysız sağlanamayacağını ileri sürer. Gerçeği nesnel olarak betimlemeye adandığı sürece, felsefenin en önemli gerçeklik kipliğini, yani insan varoluşunu betimleyemeyeceğini söylediği görülür. Böyle bir varlığın, eğer hiçbir biçimde iletişimi sağlanamıyorsa, dolaylı iletişiminin sağlanması gerekir.[20]

İletişimin de ayrımlı iki anlayışta ele alınabileceği açıkça görülmektedir; varoluşsal sorunun iletişimi, dolaysız ya da dolaylı sağlanabilir. Her şeyden önce, *ilkesel olarak*, bireyin varoluşsal gerçekliğinin iletişimi dolaysız sağlanamaz ve bir anda anlaşılamaz; dolaylı imler yoluyla anlaşılması gerekir. Kierkegaard'a göre, "her şeyden kopuk olarak var olan (öncesiz ve sonsuz olanın yaşamını belirlemek isteyen) öznelik, *(existerende)* kendi iletişimini bir biçimde sağlamayı ister; bunu dolaysız sağlaması olası değildir çünkü bu bir çelişkidir."[21] Dahası o, şunu da belirtmeden geçemez: "Örneğin; seviye düşmüş bir kişi, kendi iletişimini en iyi bir biçimde sağlamak isteyebilir ama bu, her zaman ancak dolaylı olarak olasıdır."[22] İşte Kierkegaard da kendini bu yolla anlar.

Kierkegaard için, iletişim üç anlamda olasıdır: iletici, alıcı ve nesne. Genelde öğretmen, öğrenci ve öğretilen nesne benzeri bir ilişki söz konusudur. O, nesnenin bir bilgi olması gerektiği konusunda ayak direr. Tüm bilgiler, *ya* bir şeyin bilgisi *ya da* benlik bilgisidir. Ayrıca, ona göre sanat ve bilim arasındaki ayırım unutulmuştur. Kişisel varoluşun tümünün *(Existens)* iletişimi, bir sanat olarak sağlanmalıdır çünkü her birimiz varoluşun ne olduğunu biliriz. Hepimiz varoluşun ne olduğunu bildiğimize göre, ortada iletişimi sağlayacak nesne yok demektir. Ortada hiçbir biçimde bir nesne yoksa, varoluşsal olanın bir biçimde iletişimini sağlamaya çaba göstermek, dolayısıyla, bilgi değil, gerçekleştirmedir. Öyleyse nesne, yukarıda gösterildiği gibi, bilgi değil, bir sanat, bir gerçekleştirmedir. Varoluşsal olarak arada hiçbir dolaysız ilişki bulunmadığından, tüm iletişimlerin bir *çift yansıma*dan geçmesi gerekir. Kierkegaard'a göre, bunlardan ilki, içerisinde iletişimin sağlandığı, ikincisi ise içerisinde iletişimin yeniden alındığı yansımadır.

Bu yüzden Kierkegaard, "dolaylı iletişimlerin tümü dolaysız iletişimden ayrımlıdır, dolaysız iletişim her şeyden önce, aldanma içerir çünkü varoluşsal olanın dolaysız iletişimini sağlamaya çabalamak, aldanmak demektir"[23] der. İletişim denilince, o, iletişimi dört biçimde düşünür: (1) NESNE, (2) İLETİCİ, (3) ALICI, (4) İLETİŞİM. İletişim yansıtıldığında, bilgi iletişiminin tümü dolaysız iletişimdir, buna karşın yeterlilik iletişiminin tümü dolaylı iletişimdir. Dolaysız iletişimde, yani bilgi iletişiminde, "nesne" yansıtılır. Kierkegaard'a göre, "bu durum en düşük denelsel bilgiden en yüksek olanına dek açıkca görülür. "Nesne", her zaman için yansıtılandır. "İletici", "Alıcı" ve "İletişim", tümüyle geri tasarda kalır."[24]

Dolaylı iletişim yöntemi, eytişimsel devinimin geçici olarak kesilmesine dayalıdır. "Öznellik yani içsellik, gerçeklik olduğunda, gerçeklik nesnelliğe, diğer bir deyişle beklenmedik aykırıkanıya (paradoksa) dönüşür."[25] Ama der Kierkegaard, "nesnel düşünce her ne zaman kendi yetkisi içerisindeyse, onun dolaysız iletişim biçimi de sıradadır; çünkü öznellik ile yapılacak hiçbir şey olmadığı düşünülmez."[26] Nesnel bir belirsizliği savunan öznel düşünür, deneyimini çapraşık, çift ağızlı ve dolambaçlı bir biçime dönüşmüş bulur. Bu durumda, kişi, öznel gerçekliğin iletişimini nasıl sağlayacaktır? Öznel gerçekliğin dolaysız olarak iletişimini sağlamak, bu gerçekliğin, deneyimi genel anlamlara çeviren kavramlarda nesnelleştirilmesini içerir. Burada Kierkegaard sorar: İlineksel değil, *özsel olarak* öznel olanı nesnelleştirmek, kendisiyle çelişen bir durum değil midir? Bu bir gizi paylaşmak kadar kendi kendisiyle çelişik değil midir?

Peki, öznel gerçekliğin iletişimini dolaysız sağlamaya çalıştığımızda ne olur? Öncelikle, böylesi bir gerçekliğin iletişimi, bir biçimde sağlanacaksa, dolaylı sağlanmalıdır. Öyleyse, Kierkegaard'ın öne sürdüğü iletişim sorunu, soruna ilişkindir ama soruna özdeş değildir denebilir.

## V

Birçok kez belirttiğim gibi, varoluşsal gerçekliğin iletişimi sağlanamaz, öznel düşünür, gerçekliğini kendi varoluşsallığında bulur. Dahası, gerçeklik dışarıdan biri tarafından anlaşılmaya çalışıldığında, yalnızca olasılık olarak anlaşılabilir. Kierkegaard'a göre, her birey, bu olgunun ayırdında olduğu sürece, öncelikle varoluşa yönelik bir ilişki sağlayabilmek için, olasılık biçiminde bir varoluşsal iletişimi sürdürmeye özen gösterecektir. Olasılık biçimindeki iletişim iki insan arasında sürdükçe, alıcıyı varolma sorunuyla yüzleşmeye zorlar.

Kierkegaard için, çağdaş çağın asıl sıkıntısı, her şeyi nesnelleştirmesidir; dolayısıyla çağdaş çağın asıl şanssızlığı, ilkellikten yoksun olması, doğal sonucu ise gerçek ilkel soruların asla ortaya çıkmamasıdır. Bunun altında, Kierkegaard'ın *"çağdaş çağın iğriliği"*[27] adını verdiği neden yatar. *İki Çağ* adlı eserinde yana yakıla şunu söyler: "Günümüz çağı, duygudan yoksundur."[28] Her insan varoluşu *(Existents)*, ilkelliğe sahip olmalıdır. Bununla birlikte ilkel varoluş, her zaman asıl olanın yeniden incelenmesini içerir. Bu durum, ancak ilkel bir tinde en açık bir biçimde görülebilir.

İlkel bir tinin önemi nedir? Kierkegaard şöyle yanıtlar:

> "Önemli olan, tümüyle yepyeni bir şey üretmek değildir; çünkü gerçekte, *güneşin altında yeni olan hiçbir şey yoktur, asıl sorun, evrensel olarak insan*

olanı sil baştan incelemektir. Bu, en derin anlamda doğruluktur. İlkellikten tümüyle yoksun olmak ve sonuçta her şeyi özdevinimsel biçimde kılgı olarak kabul etmek için, sil baştan incelemek; bunun sonucu olarak da buna benzer biçimde sürdürüyor olmanın sorumluluğundan kaçınmak, *işte iğri olan budur."*[29]

Bu yüzden Kierkegaard, *iletişimin anlamı nedir?* sorusunun hiçbir biçimde gündeme getirilmemesini de iğrilik sayar; işte bunun için o, önemsiz görülen bu küçük soruyu, olabildiğince yalın bir biçimde açımlamak eğilimindedir.

Bu nedenden dolayı, nesne ya da iletişim üzerindeki yansımaya göre bir ayırım yapar. Bu ayırım, onun tüm tasarısının kesinkes etmenidir; çünkü Kierkegaard'a göre her yerde insanların düşünüşleri, *iletişimin ne olduğu* ile değil, *neyin* iletişimini sağladıkları ile doldurulmaktadır; bu çağdaş zamanların en temel yanlışıdır.

Ayrıca ona göre, tüm iletişimlerin dolaysız olması, dolaylı iletişim diye bir şeyin var olduğunun unutulmuş olması, doğal olarak çağımız döneminin bir yanlışıdır. İşte bu nedenle Kierkegaard, insanların, varoluşsal olanı bir varoluş iletişimi *(Existents-Meddelelse)* olmaktan çıkarıp, tümüyle bir öğreti olmaya aktardıklarını gözlemler. Bununla birlikte varoluş, bir betimleme uğruna, dolaysız iletişimle asla nesnelleştirilemez. Hiç kimse, betimlemek adına bile olsa, varoluşundan kurtulamaz; betimleyebilmişse artık varoluşta değil demektir. Öyleyse varoluşsal düşünmede, Heisenberg ilkesine benzer bir ilke işlev göstermektedir.

## VI

Kierkegaard'ın, insan varoluşunun öznellik olduğu ve bu yüzden iletişimin dolaysız sağlanamayacağı yolundaki savının nedeninin, dolaysız iletişimin belirli imgeleri tükettiğine ya da tüketmeye çalıştığına olan inanından kaynaklandığına inanıyorum. Buna karşın varoluşsal düşünme, özü gereği belirsiz ve eytişimseldir. Kierkegaard, "varoluşu düşündüğümde, onu ortadan kaldırıyorum ve artık onu düşünüyor olmuyorum"[30] demektedir. Sanatsal çağrı, dolaysız iletişim değildir. Ona denelsel anlam veren hiçbir doğrulanabilir gönderme bulunmamaktadır; ne de genel olarak onaylanmış sözdizimi kurallarına göre düzenlenmiş olan, gerekli koşullu anlamlarla oluşturulmuştur. Öyle ki, "gerçekliğin iletişimini sağlamak, *acı çekmektir."*[31]

Sonuçta, varoluşsal düşünme bir varlık kipliği olduğundan, insan olmak, varoluşsal olarak düşünmektir. Varoluşsal düşünme, ne felsefe, ne sanat, ne de her ikisinin birleşimidir, o felsefe ile sanatın gerekli koşuludur.

Özetle, bu yazımda; (1) varoluşun, bireyin yaşam biçimini belirlediği beklenme-

dik aykırıkanısal (paradoksal) durumu olduğunu, (2) böylesi beklenmedik aykırıkanısal durumda, var olan birey öznelliğinin, şimdiki durumunun kararlılıktan başkası olmadığını ve (3) bu kararlı durumda, iletişim sorununun, yalnızca varoluşsal düşünmeye ilişkin olarak çözümlenebileceğini göstermeye çalıştım.

Notlar:

1. *"Soren Kierkegaard's Journal's and Papers"*; ed. ve çev. Howard V. Hong, Edna, Hong, (Bloomington: İndiana Üniversitesi Basımevi, 1967), cilt 1, s. 268.
2. Richard Schacht, "On 'Existentialism', *Exitenz*-Philosophy and Philosophical Anthropology", *American Philosophical Quarterly*, 11 (1974), s. 29.
3. Bu kavram sonradan Jaspers tarafından "olası varoluş" olarak adlandırılacaktır.
4. a.g.e. s. 300-301.
5. Soren Kierkegaard, *"Concluding Unscientific Postcript"*, çev. D. F. Stevenson, W. Lowrie, (Princeton, Princeton Üniversitesi Basımevi, 1968), s. 123.
6. Bu Yunanca kavram Türkçe'ye "kendini" sözcüğü ile aktarılmıştır.
7. *"Soren Kierkegaard's Journal's and Papers"*, ed. ve çev. Howard V. Hong, Edna, Hong, (Bloomington: İndiana Üniversitesi Basımevi, 1967), cilt, 5, s. 36-37.
8. Türkçe'ye "korku" (nesnesiz korku) olarak çevirebildiğimiz "Angst" kavramının İngilizce'deki uygun karşılığı "anxiety" sözcüğüdür. Bu kavram sonradan Heidegger tarafından "Sorge" (tasa, kaygı) olarak adlandırılacaktır.
9. Rollo May, *"The Meaning of Anxiety"*, s. 37.
10. Soren Kierkegaard, *"The Concept of Anxiety (Dread)"*, Princeton: Princeton Üniversitesi Basımevi, 1957), 2. Bası, s. 92.
11. a.g.e., s. 92.
12. Soren Kierkegaard, *"Concluding Unscientific Postcript"*, çev. D.F. Stevenson, W. Lowrie, (Princeton, Princeton Üniversitesi Basımevi, 1968), s. 271.
13. a.g.e., s. 290.
14. a.g.e., s. 180.
15. Soren Kierkegaard, *"The Concept of Anxiety (Dread)"*, Princeton: Princeton Üniversitesi Basımevi, 1957), 2. Bası, s. 123.
16. Rollo May, *"The Meaning of Anxiety"*, s. 31.
17. Paul Tillich, "Existential Philosophy", *History of Ideas*, 1944, 5:1, s. 67.
18. Soren Kierkegaard, *"Concluding Unscientific Postcript"*, çev. D.F. Stevenson, W. Lowrie, (Princeton, Princeton Üniversitesi Basımevi, 1968), s. 181.
19. Her ne biliriz, onu bilgimizin içeriği olarak biliriz. a.g.e., s. 51.

20. Harry O. Broudley, "Kierkegaard on Indirect Communication", *Journal of Philosophy*, 9 (1961), s. 225.

21. *"Soren Kierkegaard's Journal's and Papers"*; ed. ve çev. Howard V. Hong, Edna, Hong, (Bloomington: İndiana Üniversitesi Basımevi, 1967), cilt, 1, s. 259.

22. a.g.e., s. 259.

23. a.g.e., s. 274.

24. a.g.e., s. 283.

25. Soren Kierkegaard, *"Concluding Unscientific Postcript"*, çev. D.F. Stevenson, W. Lowrie, (Princeton, Princeton Üniversitesi Basımevi, 1968), s. 183.

26. a.g.e., s. 70.

27. *"Soren Kierkegaard's Journal's and Papers"*; ed. ve çev. Howard V. Hong, Edna, Hong, (Bloomington: İndiana Üniversitesi Basımevi, 1967), cilt 1, s. 300.

28. Soren Kierkegaard, *"Two Ages"*, çev. W. Lowrie, (London ve New York: Oxford Üniversitesi Basımevi, 1940), s. 97.

29. *"Soren Kierkegaard's Journal's and Papers"*; ed. ve çev. Howard V. Hong, Edna, Hong, (Bloomington: İndiana Üniversitesi Basımevi, 1967), cilt 1, s. 306.

30. Soren Kierkegaard, *"Concluding Unscientific Postcript"*, çev. D.F. Stevenson, W. Lowrie, (Princeton, Princeton Üniversitesi Basımevi, 1967), s. 274.

31. *"Soren Kierkegaard's Journal's and Papers"*; ed. ve çev. Howard V. Hong, Edna, Hong, (Bloomington: İndiana Üniversitesi Basımevi, 1967), cilt 1, s. 314.

Örs, Yaman (1994). "Felsefede "Popülizm": Sözde Hoşgörü İlkesi." Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 99-108.

# FELSEFEDE "POPULİZM": SÖZDE HOŞGÖRÜ İLKESİ

Yaman Örs

*Bir Değer Olarak Hoşgörü*

Tutum ve davranışlarımızla ilgili değerlendirmelerimizi anlatan sözcüklerle değerler felsefesinde ve ilgili toplum bilim dallarında kullanılan terimlerin genelde bir çekiciliği vardır. Kuşkusuz burada "doğru", "iyi", "yerinde", "demokrat" gibi niteçler, "sevgi", "erdem", "dürüstlük", "eşitlik" vb. adlarla belirtilen ve "olumlu" anlamlar yüklediğimiz terimleri anlatmak istiyorum, onların "olumsuzluk" taşıyan karşıtlarını değil.

Bu tür sözcüklere yüklenen anlamlar, kişiden kişiye, toplumdan topluma, ekinçten ekince ("kültürden kültüre"), yerine göre uğraştan uğraşa vb. önemli ayrımlar gösterebilmektedir. Örneğin ilke olarak "insan hakları'nı" benimsememiş ya da savunmayacak kişi ve toplumsal düzen görünüşte yok gibidir. Ancak terimin anlam içeriği tartışma konusu olduğunda kuşkusuz durum değişecek, arada yerine göre büyük ayrılıklar doğacaktır – demokrasiye karşı olanların siyasal örgütlenmesinden eşcinsellere yönelik tutuma ya da belli inançlardaki kişilerin okullardaki giyimine dek çok değişik toplumsal-siyasal değer sorununda gözlemlediğimiz gibi.

Bunu da genelde doğal karşılamak durumunda değil miyiz? İster birey, ister küçük topluluk ve genel toplum düzeyinde olsun, insanlar arasında kalıtsal, gelişim ve eğitime bağlı, ekinçsel, ruhbilimsel vb. büyük ayrımlar bulunmakta, bunlar da onların benimsedikleri değerlere yansımaktadır. Bunun yanında, tutum ve davranışlarımızın söz konusu olduğu belli başlı her durum birer değer sorunu oluşturmakta; bunların altında da ilke olarak birer çıkar, yaklaşım, anlayış, kişilik, konum (ya da "rol") vb. çatışması yatmaktadır. İşte bir değer olarak Hoşgörü'nün burada önem, anlam kazandığını söyleyebiliriz. Onu benimsemiş olan kişi(ler), kendisininkinden değişik görüş, tutum ve davranış biçimleri bulunan başka insanlara bu ve benzeri yönlerden değişik olma hakkını tanıyacak, durumu edilgin olmanın ötesinde etkin olarak benimseyecektir. Kuşkusuz her değer ilkesinde, örneğin demokraside olduğu gibi, hoşgörü ilkesi de ancak karşılıklı beklentilerin karşılanması ile yaşamda gerçeklik kazanabilir. Başka bir anlatımla bir değer olarak hoşgörü tek yönden gelen bir tutumla

karşılıklı davranışlara bütünüyle yansıyamaz; öyle bir durumda zamanla karşıtı olan Hoşgörüsüzlüğü doğuracaktır.

*"Popülizm" ve Sözde Hoşgörü*

Başlıktaki "popülizm" sözcüğüyle bu bağlamda (ve kendi açımdan genel olarak da) şunu anlatmak istiyorum: başta halk ya da toplumun çoğunluğu olmak üzere değerlerimizi yönelttiğimiz çocuklar, öğrenciler, gençlik, sporcular, sanatçı topluluğu, teknik kişiler, yöneticiler, siyasa adamları vb. bir "hedef kitleye" aşırı hoşgörü ile, onlara sorumluluk yüklemeden yaklaşmak; ilgili bireyler, özellikle de bir kümenin çoğunluğu söz konusu olduğunda onları yanlışlarından dolayı "bağışlayıvermek". Böyle bir yaklaşım kanımca gerçekte yüzeyseldir ve görünüşünün tersine söz konusu insanlara yerine göre bir tür "tepeden bakmanın" sonucu da olabilir; çünkü başkalarına (ve kuşkusuz kendine) değer vermek, onlardan belli bir olumlu beklenti ve onlara sorumluluk yükleme anlayışıyla ilişkilidir.

Kuşkusuz bu tür "popülizm", insanlar arasında ayrıcalık yapmama, eşitlik ilkesini benimseme, halkın gelişmesi, mutluluk ve gönenci için çaba gösterme gibi olumlu tutumları içeren Halkçılık ilkesinden oldukça değişiktir. Belki, çağımızdaki tüm toplumsal-siyasal olumsuzluklara karşı gelişen demokratikleşme olgusunun bir yan ürünü olarak da görülebilir. Ancak o, olumlu olmaktan çok yerine göre onu benimseyenlerin hedef kitle ile ilgili gerçek amaçlarını saklayan bir yönlendirme biçiminde ortaya çıkabilmektedir; örneğin halkı, onun alışılagelmiş değerlerini, tutum biçimlerini yücelterek iktisadi sömürünün daha kolay yürütülebildiği "popülist demokraside" olduğu gibi.

İnsanlara popülizme uygun bakış açısında, yine yüzeyde bir hoşgörü varmış gibi görünmektedir; bu, bir ölçüde gerçek de olabilir. Ama kanımca o, önemli ölçüde yalancı, sözde bir hoşgörüdür. Çünkü kişiler, toplum kesimleri burada edilgin bir konumdadırlar. Böyle bir anlayışa göre herkesin daha çok "kendi işine" bakması gerekmekte, öteki insanların yaptıkları ile ilgili eleştirel değerlendirmeler, daha çok "başkalarının yaşamlarına karışma" biçiminde yorumlanabilmektedir. Popülist yaklaşımı besleyip sürdürenlere, bunda çıkarları bulunanlara karışmak ise onların açısından kuşkusuz yapılabilecek en büyük "yanlışlardan" biri olacaktır. Ya da yüzeysel bir "sivil toplum" anlayışı ile tüm eleştiriler devlete, onun kurumlarına yöneltilmekte, bu arada "işlerini yürütenler", özellikle iktisadi sömürgenler hoşgörü ilkesinin dokunulmazlığından yararlanmaktadırlar.

Felsefe etkinliğinin bu açıdan görülmesi ya da bu yaklaşımın felsefeye uygulanması, tartışmamızın ilerlemesi ile ortaya çıkacaktır.

*Felsefe mi, Felsefeler mi?*

Geleneksel, ussalcı felsefecilerin olağan savlarından biri, ortak noktaları önde gelen, bütünlük gösteren, özellikle de belli yöntemi bulunan bir bilim etkinliğinden çok tek tek bilimlerin var olduğudur. Sanat alanında ise yararlanılan ortam ya da işlenen araç, kullanılan teknikler, ortaya çıkan ürünler gibi yine temel açılardan gerçekten bir çeşitliliğin bulunduğu su götürmez: bir ilk bakışta yazını, müziği, resmi düşünelim. Peki, felsefe alanının kendisinde durum nedir?

Alanları ile ilgili daha başka temel yöntembilgisi konularında olduğu gibi, genelde felsefecilerin bu soru üzerinde açıklıkla düşünmüş, düşünmekte oldukları kanısında değilim. Kuşkusuz böyle bir soru, yazarınızın hep üzerinde durduğu, üç temel yöntembilgisi sorusu ile de yakından ilgilidir: Ne? Neden? Nasıl? Bu soru sözcüklerini açarsak: Çalışma alanımın içeriği ya da konu birimleri nelerdir? Onun amacı (amaçları) nedir? Bu amaca ulaşmak için ne gibi araç(lar) ya da yöntem(ler) kullanıyorum?

Felsefenin tek olarak görülebilecek bir etkinlik mi, yoksa çoğul mu olduğuna yukardaki soruların ışığında değişik temel yönlerden yaklaşılabilir: Felsefecilerin ilgi ya da çalışma alanları, felsefenin altdalları açısından; tek bir amaç ya da amaçlar bakımından; etkinliğin yönteminin tek ya da birden çok mu olduğu yönünden. Yöntembilgisinde genelde olduğu gibi burada da ilgili sorular ve onlara aranabilecek yanıtlar birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olduğundan, konumuzun işlenmesi sırasında onlar ilişkisellikleri ölçüsünde birlikte ele alınabilecektir.

Ancak bunun ötesinde, felsefede çoğulluk söz konusu olduğunda kuşkusuz usumuza ilk gelecek nokta yaklaşım ayrılıkları olacaktır. Bunu ötekiler gibi bir soru terimiyle anlatmak istersek, onu *"Hangi ya da ne gibi bir yaklaşımla?"* biçiminde dile getirmemiz gerekebilir; kuşkusuz *öteki üçüyle yakından bağlantılı olarak.* Örneğin değişik konularda çıkan felsefe dergilerine, felsefe kongreleri vb. değişik toplantılardaki konu çeşitliliğine, felsefe kitaplarını tanıtan yayınlardaki çok değişik başlıklara bir bakmak bu etkinlikteki (ya da "felsefi") çoğulluğu bize gösterecektir. Ancak buna karşı şu ileri sürülebilir: Özellikle günümüzde öylesine bir uzmanlaşma aşamasına gelmiş olan bilimlerdeki, eskisine oranla belki o ölçüde olmasa da değişik anlatım yollarının geliştiği sanat dallarındaki çeşitlilik daha mı azdır? Bu, yerinde bir saptama olarak görünüyor. Özellikle çağlar boyunca dünyayı anlama ve açıklama gibi ortak bir amacı paylaşmış olan bilim ve felsefe etkinliklerinin bu açıdan karşılaştırılmaları yerindedir. Böyle bir karşılaştırma, değişik yaklaşımlı felsefecilerce, kuşkusuz değişik sonuçlar çıkarmaya yönelik de olsa yapılmaktadır.

Ancak bir ilk saptamadan sonra bu konuda söylenecekler var. Bilim etkinliğindeki çok değişik bilim dallarında her türlü konunun yazılı ve sözlü iletişimle işlenişi,

konularının sınırları ve aralarındaki ayrım ne olursa olsun, birbirinden çok da değişik olmayan yaklaşımlarla ve konu birimlerinin yakınlığı ölçüsünde birbirlerine benzerlik gösteren yöntem-altyöntemler bütünlüğü içinde olmaktadır. Kuşkusuz en başta toplum ya da insan bilimlerinden olmak üzere, bilim etkinliğinde değişik bilim adamlarının yorumları, kuramsal yaklaşımları, seçtikleri altyöntem ya da teknikler bilimsel bilgi üretimini de etkileyebilmektedir. Ancak bütün bunlar birbirinden ne ölçüde ayrı düşerse düşsün, aradaki benzerlikler felsefedeki durumla karşılaştırıldığında çok öne çıkmaktadır. Felsefe etkinliğinde bu açılardan benzerlikten çok ayrılıkların olduğunu güçlük çekmeden söyleyebiliriz. Dünyanın, bilimin konu birimlerini, içeriğini çok büyük ölçüde belirleyen, etkinlik için önemli bağlayıcılığının bulunduğunu söyleyebileceğimiz "ontolojisi", onun yapı ve işleyişi, felsefede pek geçerli olmamıştır; çünkü felsefeciler bu konuda kendilerine çok büyük bir özgürlük tanıyagelmişlerdir. Bu, insanın dünyayı açıklayıcı bilgi edinmesinin sorgulandığı "epistemoloji" alanı için de geçerlidir; ancak geleneksel felsefe çizgisini yürütenlerin bu alandaki bilimsel çalışmaların ne aşamalara ulaştığını bilmelerini kuşkusuz pek bekleyemeyiz.

Öte yandan, felsefenin ilgi alanları olarak başta bilimler olmak üzere bellibaşlı insan etkinliklerinin çoğul olma niteliği önde geliyorsa, *bunların her birinin kavramsal düzeyde eleştirel bir yorumla ele alındığı felsefe etkinliği nasıl "tekil" olabilir?* Mantık; matematik felsefesi; bilim felsefesi, bunun içinde yer alan örneğin canlılık bilimlerinin felsefesi; sanat felsefesi, onun kapsamında görsel sanatların felsefesi; günlük yaşamın değer yargılarının kavramsal-mantıksal sorgulanması; etik, bu arada siyasal felsefe vb. alanlarında felsefe yapış, konulara yaklaşım, onları ele alış, uygulanan yöntem ya da teknik açılarından acaba yerine göre çok önemli ayrılıklar yok mudur? Bunların arasından değişik dalları kendilerine ilgi alanı olarak seçen felsefeciler arasında genel olarak felsefe anlayışları, yapışları, akımları vb. yönlerden belirgin ayrımların bulunduğu (ve bulunacağı) söylenemez mi?

Bütün bunların ötesinde, yukardaki ve benzeri soruların yanıtı "evet değil" ise, o zaman tek bir felsefe etkinliği mi vardır? Felsefe öyle mi ortaya çıkmıştır? Olmuştur? Olagelmiştir? Felsefenin çok değişik ilgi alanlarına, altdallarına ilke olarak uygulanacak tek bir yöntemi mi vardır? Biliminkiyle karşılaştırıldığında ne gibi bir durum ortaya çıkmaktadır? *Viyana Çevresi'ndeki bilim adamı ve felsefecilerle onların genel çizgiler içinde "izleyicilerinin" bilim ve felsefede yöntem konusunda ileri sürdüklerine ne denebilir? Bilim tek bir etkinlik mi, çoğul mu? Peki, felsefe?*

Kanımca açıkça görülüyor ki yeni olguculuk ya da mantıksal empirizme karşı çıkan geleneksel felsefecilerin kendi etkinliklerinin temel konumu ile ilgili "ciddi" kavramsal-mantıksal sorunları bulunuyor. Bir durumun sorun olup olmadığı ise kuşkusuz kişinin, kişilerin bakış açısı ile belirlenebilir ya da ortaya çıkar. Büyüğü olsun kü-

çüğü olsun, "filozoflar" için de bu düşünsel-tutumsal ilke geçerli değil mi?

*Felsefede Kim "Hoşgörülü".*

Kimi, belki de çoğu geleneksel felsefeci için mantıksal empirizm felsefeye öyle sınırlar getirmiştir ki, bu etkinlikte onun tarihi boyunca bulduğumuz çeşitlilik, varsıllık, çokseslilik neredeyse yitirilme tehlikesi ile karşılaşmıştır. Neyse ki çağımızın K. Popper, P. Feyerabend gibi (görünüşte değişik akımların) "aklı başında" felsefecileri, son yıllarda da "postmodernizm" akımının yaratıcı ve izleyicileri çok haklı gerekçelerle felsefenin sınırlarının daralmasına engel olmuşlardır... Viyana Çevresi için, felsefeye yaklaşım ve yöntem açısından örnek oluşturan bilim etkinliğinin kendisinin ise nesnellik, ussallık, açıklayıcı bilgi üretimi vb. temel yönlerden nasıl da eleştirilebilir olduğu ortaya kondu! Bu alanda T. S. Kuhn'un adını anımsatmaya acaba gerek var mı? Bilim etkinliğinin iç işleyişi açısından, bu etkinlikte söz konusu ilkeler arasında tümevarım ve doğrulamanın değil, Popper'in dile getirdiği gibi yanlışlanacak sayıltıların bulunduğunu anlamadık mı? O zaman örneğin Hans Reichenbach'ın Bilimsel Felsefesi'nin, genelde de tüm yeni olguculuğun artık bir geçerliliği kalmış mıdır?

Türkiye Felsefe Kurumu'nun, Reichenbach'ın 100. doğum yıldönümü dolayısıyla düzenlediği toplantıda da buna benzer savlar ileri sürülmüştü. Bu arada Kurum'un yetkilisi, benzeri eleştirilerden sonra genç bir felsefecinin sorusuna yanıt olarak, Reichenbach adına bir toplantı düzenlenmesini onun bu ülkede geçirdiği yıllara bağlıyor, yoksa onun böyle bir toplantıya konu oluşturacak çapta olmadığını söylüyordu. Sunuş yapan felsefecilerimizden biri de, yeni olgucu felsefenin örneğin kendi önermelerini eleştirip düzeltebilme özelliğini çok yerinde buluyor; ancak felsefede "polislik" olarak nitelediği ve bu felsefenin kendi doğrularını savunması olarak dile getirebileceğimiz eğilimi yeriyordu. *Felsefe Tartışmaları*'nın alanın yöntembilgisi ile ilgilenmiş okuyucusuna, bu ve benzeri savların ele alınması yabancı gelmeyecektir.

*Tartışmalar*'da yine daha önce değinilmiş olan ve belki "her felsefecinin, felsefe akımının kendi doğrusu" olarak adlandırabileceğimiz eğilime buradaki bağlamımızda yeniden çok öz biçimde değinebiliriz. Şu soruyu, gelmiş geçmiş ve şimdiki tüm felsefeciler, felsefe okulları için soralım: *"Kim, hangi akım, önermelerinin doğru olmayabileceği, zaman içinde yanlışlanabileceği, daha doğrusu elenebileceği üzerinde derinden düşünmüş: savlarına karşı çıkanların düşüncelerini gerçekten dikkate almıştır?"* (Bu arada, hangi ahlaki değerler ya da etik felsefecisi, kendi değer dizgesinin, siyasal, günlük yaşama yönelik, eğitimle ilgili vb. görüşlerinin değişebileceğini kabul etmiş ya da kestirebilmiştir?) Varsa, bunların sayısı nedir? Felsefelerinin şu ya da bu yönden, ne ölçüde değişebileceğini kabul etmişlerdir? Mantıksal tutarsızlık, çelişki, ussal çıkarımların yerinde olmayışı vb. gibi genelde düşünülenlerin dışında, bilimdeki

önermelerin yanlışlanabilirliği ilkesinin bir karşılığı felsefede söz konusu olmuş mudur? Dünyayı anlama ve açıklama bağlamında temel bir sav olmak anlamındaki "metafizikte" yanlışlanabilirlik söz konusu mudur, değil midir? "Evet" ise nasıl? "Hayır" ise, "metafiziğin" savlarının geçerliğini ne yolla değerlendirebiliriz? (Daha önce ne yolla değerlendirebilmişlerdir?)

Yeni olgucular, kendi alanları için bilimdeki gibi bir yöntemsel kaygı taşırlar, bir işleyiş biçimi ararlarken ne düşünüyorlardı? Kanımca açık bir biçimde söylenebilir ki işin özünde onların yukardakinden değişik bir düşünceleri yoktu. Kanımca onlar, *felsefede bilimdeki empirik-mantıksal gerekçelerin karşılığı olabilecek bir kavramsal-eleştirel-mantıksal-anlambilgisel temel, bir dayanak arayışı* içindeydiler. Bugün, onların açtığı yolda kararlılık gösteren felsefecilerin felsefe yapış biçimlerinin temelinde de bu yatmaktadır. Mantıksal empirizm açısından geleneksel felsefede temelden yanlış olan nokta, "gerekçesizlik" olarak adlandırılabilir. "Her felsefe ve felsefecinin kendine göre gerekçeleri vardır" denecekse (denmektedir de), bu bir hoşgörü değil, olsa olsa yukarda belirtilen anlamda "popülist" bir görecelik olacaktır.

Felsefenin genelinde etkin bir hoşgörü gerçekten söz konusu mudur sorusuna burada ayrıntılı yanıt vermek bir yana, böyle bir hoşgörüyü etik açısından olmasa da bir biçimde kanımca yine yeni olgucularda buluyoruz: Onlar, geleneksel felsefenin ürünlerine bir "hoşgörüyle" bakmak durumundadırlar. ('Felsefede hoşgörüyü' bir kavram ya da bir sorun olarak ilk kez ortaya attığı belirtilen R. Carnap bu konuda ne diyebilirdi, bilemiyorum.)

*Felsefe Akımları: İçerik, Sınırları, Çoğulluk, Çoğulculuk*

Bir bilim dergisinin yayın sorumlusu arkadaşım, etik alanı ile ilgili bir sunuşun tartışma bölümünde felsefede düşünceye sınır konmasının yanlışlığını ileri sürüyordu. Temel ve uygulamalı bilimlerde değer sorunlarının tartışılması, tartışmayı bir *felsefe etiğinin* olup olmayacağı konusuna getirmişti. Bir etkinliğin etiği ise, denebilir ki en başta onu yürütenlerin alanları ile ilgili sorumlulukları konusunu gündeme getirecektir. *Yaptıklarımın dayanakları nelerdir?* Onları daha iyi (yararlı, güzel, kapsamlı, etkili...) yapamaz mıyım? Dürüstlük ilkesine yeterince bağlı kaldım mı? Etkinliği yürütürken çalıştığım konularda, gerçekleştirdiklerimde, başarılarımda başkalarına neler borçlu olduğumu biliyor muyum? Özellikle benden genç olanlara iyi örnek olabiliyor muyum? Etkinliklerimi başkaları ile, değişik toplum kesimleri ile nasıl paylaşabilirim? *Çalışma ürünlerimin alanım ve genelde toplum için olumsuz sonuçları neler olabilir?*

Bu tür soruların, bellibaşlı insan etkinlikleri arasında özellikle bilimle ilgili olarak sorulduğunu okuyucum kuşkusuz bilmektedir. En başta da çoğu felsefeci tarafından; çünkü onlar bilim etkinliğini onun yöntem, işlemsellik, bilgisel ürünleri, uygulamaya

yönelik sonuçları vb. değişik yönlerinin ötesinde etik yönleriyle sorgulamayı özellikle benimsemiş, denebilir ki iş edinmişlerdir. Bunda onların insan, yurttaş, aydın, en azından okumuş, düşünen kişiler olarak kuşkusuz hakları vardır. Ancak biraz önce dile getirilen soruların benzerlerini bilim bağlamında soran felsefeciler, genel olarak bu tür soruları kendi alanlarına yöneltmemişlerdir. Bu açılardan felsefedeki durum olabilir? Felsefe yapışın, belli bir felsefe akımını izleyip ona uygun "yöntem(ler)i" benimsemenin, belli düşünsel dayanaklara dayanmanın, belli önermeler ileri sürmenin vb. ortaya çıkardığı etik sorunları yok mudur? *Felsefeciler, felsefelerinden, onu yapış biçimlerinden, onun ürünlerinden, yerine göre toplumdaki genel sonuçlarından, ürettikleri etik yaklaşımı ve görüşlerinden sorumlu değillerse, neden sorumludurlar?*

Geleneksel, ussalcı, insan merkezli felsefecilerle genelde empirist felsefecilerin, bu arada maddecilerin, daha da ilerisi yeni olgucuların arasında ussalcı öğeler taşıyanlar, bu tür soruların hesabını ne ölçüde verebileceklerdir? Örneğin, dizgeli bir önermeler ağı olan (bilimsel) bilginin tek bir "temellendirilmiş doğru inanma" biçimindeki önermeye indirgenmesi; özellikle bilimlerde sürekli söz konusu olan nedenselliğin yanlış bir varsayım olduğunun düşünülmesi; bilimde (bilimsel bilgi üretiminde) tümevarımın söz konusu olmadığının savunulması ve benzeri "büyük" savlar, ilgili alanlarda gerçekten olup bitenlerle ne ölçüde bağdaşmaktadır? Tek yönlülüğe karşı çıkma savıyla varılan "aşırı" yorumlara yönelik sorular yanıtlanabilmiş midir? "Yönteme hayır" yaklaşımının ve benzerlerinin, bilime ilkece karşı çıkan ve duraksamadan "gerici" olarak nitelendirebileceğimiz düşünüş biçimlerine, dünya görüşlerine, siyasal akımlara destek oluşturmasının hesabını kim, kimler verecektir?

Savlarında yorum açısının çok geniş tutulmasından dolayı mantıksal-dilsel oyunların, kaçamakların, dayanaksız çıkarımların neredeyse kural durumunda olduğu *geleneksel felsefede, terimleri, genel olarak sözcükleri birden çok anlamda kullanma eğiliminin de yaygın olduğunu görüyoruz.* Oysa geleneksel felsefecilerin yerine göre öylesine eleştirdikleri bilimde, bir ilke, temel bir beklenti olarak her terim belli bir genel bağlamda tek bir anlamda kullanılmak durumundadır. Felsefe çevrelerinde bir yandan iletişim konusuna görünüşe göre gittikçe ağırlık verilirken, bir yandan da bu çok temel kavramsal-dilsel-iletişimsel noktanın yeterince dikkate alındığını, alınacağını söyleyebilir miyiz?

Yeni olgucu felsefenin ışığında bakıldığında, felsefenin dünya ile ilgili doğrudan bilgi üretebilecek bir etkinlik olma savının geçerliği artık hiç kalmamıştır. Yazarınızın sürekli biçimde vurguladığı gibi, bu işlevi bilim tümüyle üstlenmiştir. *Bir üst etkinlik olarak felsefenin kavramsal-anlambilgisel-mantıksal-eleştirel yorumu ise bilime olduğu ölçüde bellibaşlı tüm etkinliklere, insan yaşamının önemli her yönüne yönelmiştir.* Yinelemek gerekirse, bilim ve felsefe birbirlerinin karşıtı, "rakibi" değil, insanın dünyayı anlama ve

açıklama amacına uygun olarak bütünleyicisidirler. Reichenbach'ın Bilimsel Felsefesi de bilimin felsefe etkinliğine uyarlanmış bir türü ya da biçimi değildir. O, mantıkçı empirizmde genelde olduğu gibi etkinliğin temel kaygılarında, yürütülmesinde bilimden esinlenmiş, yöntembilgisel açıdan (matematik/simgesel mantık koşutluğunda olduğu gibi) onunkine koşut gelişmelerle temellendirilmiş felsefedir.

Felsefenin bilimsel bilgi türünden ürünler verebilecek bir etkinlik olduğu savının, belirtik ya da örtük biçimde sürdüğünü görüyoruz. Bunu, yerine göre dolaylı da olsa anlatan sözcükler var. Örneğin "epistemolog'lardan" söz eden felsefecilerin bulunduğunu gözlüyoruz. Dünyanın, doğa ve evrenle insan birey ve toplumların yapı ve işleyişlerinin açıklanması dayanaksız savlar ileri süren "felsefi ontolog'ların" işi olmaktan nasıl çoktan çıkmışsa; insanın dünyayı açıklayıcı bilginin ne olduğu, elde edilmesi, gelişmesi gibi temel yönlerini empirik, kavramsal vb. açılardan açıklamak işlevi de artık "epistemolog" felsefecilere düşmemektedir. Psikoloji, nörobiyoloji, moleküler psikobiyoloji, beyin dokubilimi ve biyokimyası gibi bilim dalları bu alanda çok büyük atılımlar yapmıştır. Burada felsefeye düşen çok temel görev ise bütün bu etkinliklerin ürünlerini kavramsal-eleştirel açıdan birlikte ele alıp yorumlamak; konuyu, beyin-us ilişkisi gibi felsefe evriminde geliştirilmiş sorunsalların ışığında görmeye çalışmak olmaktadır. Kuşkusuz bunu en başarılı biçimde, ilkece bilimsel felsefeyi, çağdaş empirizmi benimsemiş olanlar yapabilirler.

Tartışmamızın bu aşamasında, bu bölümde belirtilenler ve yazının bütünü dikkate alınarak şunlar söylenebilir: Etik ve estetik gibi öznelliğin, bireysel ayrılıkların önde geldiği değer üretimi dallarının dışında, *evriminin içinde bulunduğumuz üst etkinlik düzeyinde felsefenin örneğin bilimdeki gibi yönelebileceği, "empirik" anlamda bir içeriği olamaz.*

İkinci olarak, *her insan etkinliği gibi felsefenin de, amacı ile karşılaştırıldığında yöntembilgisel, yöntemsel, insanın us yetilerinden vb. kaynaklanan sınırları bulunacaktır.* Nasıl örneğin bilimin dünyayı açıklama gücü sınırsız değilse; felsefenin de bilimsel öndayanaklarla önermeleri, günlük yaşamdaki yargılarımızı, estetik beğenilerimizi, sanat etkinliğini, etik seçimlerimizi, siyasal yaşamımızı vb. kavramsal-anlambilgisel açıdan eleştirip yorumlamasının sınırları olmak durumundadır. (Kuşkusuz bu konunun yeterince işlenmesi çok kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir.)

Üçüncüsü, bölümün başlığındaki çoğulluk ve çoğulculuk konuları, felsefe etkinliğindeki hoşgörü ilkesi ile çok yakından ilişkilidir. Bir etkinlikte çeşitlilik varsa, daha nicel bir anlatımla orada bir çoğulluğun bulunduğunu söyleyebiliriz. *Felsefede çoğulluk,* örneğin alana genel yöntembilgisel yaklaşım, ilgi alanları olarak belli felsefe dallarının seçimi, değişik yöntem ("teknik") anlayış ve uygulamaları, yeğlenen terimler, genelde dilin kullanılış biçimi gibi *çeşitli temel açılardan kendini göstermektedir. Çoğul-*

*culuk ise, bu durumun benimsenmesi olarak düşünülmelidir. Kuşkusuz bu sonuncusu, bir bakıma hoşgörü ilkesinden anlaşılan ne ise, onun bir başka terimle, bir başka açıdan anlatımı olarak da görülebilir.*

*Yeni Olguculuk ve Felsefede Hoşgörü*

Yukardaki saptamaları bir benzetimle açıklığa kavuşturmamız gerekirse, toplumsal-siyasal değer kavramları olarak laiklik ve demokrasinin kendi görüş ve içeriklerinin bulunmadığını anımsayabiliriz. Bunlardan birincisi değişik inançların, ikincisi de ülkelerin yönetimi ile ilgili çok ayrı görüşlerin, bunları savunan toplum kesimlerinin bir arada bulunabilmelerini sağlayan birer ilkedirler. Çoğulculuk, bu ikisi ile çok yakından bağdaşmaktadır. Çoğulluk ise, örneğin çok belirgin bir biçimde Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi değişik budunsal kökenli, değişik ekinçleri, inançları bulunan insan topluluklarının bir arada oluşunu bize anlatmaktadır. *"Popülist demokrasi'de" bu iki kavram karıştırılmakta, çoğulluk durumu önemli ölçüde (onda pek bulunmayan) çoğulcu siyasal yaşamın yerine konmaktadır.*

Bu karıştırmanın çok benzeri, felsefedeki hoşgörü ilkesinin "sözde" ya da "yalancı" oluşunda kendini göstermektedir. Yeni olgucular, kendi temel yaklaşımlarını ortaya koyarken kaçınılmaz ve çok gerekli olarak öteki akımların görüş içeriklerinin yöntembilgisel dayanaksızlığını da sergilemişler, sergilemektedirler. Bunun başka türlü algılanması, algılayanın ruhbilimsel durumu ve felsefe etkinliğinden ruhsal beklentisi ile ilgili olsa gerektir. (Doğal olarak "polislik" nitelendirmesini ve benzeri yakıştırmaları anlatmak istiyorum.)

"Hoşgörü", "yöntembilgisel sınırlara karşı çıkma", "geniş düşünce" ve benzeri anlatımlarla savunulan felsefi tutumlar, bunları savunan felsefecilerin ilgi alanlarına yaklaşımları ve çalışma ürünleri ile birlikte incelendiğinde, karşımıza şu durum da çıkmaktadır: Felsefenin yöntembilgisel konumu, işlev ve yöntemleri konusuna yeterince eğilemeyen felsefeciler, onun geçmişteki abartılmış konumunun özlemi içindedirler. *Alanın tarihine durağan gözle baktıkları için onun evrimsel değişimini, çağımızdaki dönüşümünü algılayamamaktadırlar.* Açık seçik yöntembilgisel soruların sorulmaması, felsefe alanının bilimle, yazınla, sanat eleştirmenliğiyle ve onun değişik yönlerden bir ölçüde kesişebildiği başka "komşu" alanlarla karıştırılmasına neden olmaktadır. Kendileri bilim etkinliğinde bulunmayan, yazınsal sanat ürünü vermeyen, kendini görsel sanatlarda, sahne sanatlarında vb. yetiştirememiş felsefeciler, bu eksiklerini kendi etkinliklerini sulandırarak gidermek eğiliminde görünüyorlar. Oysa ilkece onların bu alanlarla ayrıca ilgilenmelerine kimsenin engel olduğunu sanmıyorum. Romancı bilim adamları, besteci ya da solist hekimler, mühendisler, yöneticilikte başarılı mimarlar yok mu?

*Kişiyle etkinliği birbirinden ayırmazsak, isteklerimizi alanımızın "temellendirilmesine" yansıtabiliriz. Burada en az bu ölçüde önemli, felsefe açısından daha anlamlı olan nokta, alanlar arasındaki etkileşim ilişkisinin, (yöntembilgisel) benzerlik ilişkisi ile karıştırılmasıdır: Sanat, teknik, felsefe arasındaki ilişkiler, bu etkinliklerin benzer olduklarını göstermiyor.*

Bütününün bir uğraş oluşu yadsınan felsefe etkinliğinin birtakım altbölümlerinin birer uğraşmış gibi algılanabileceği "ontolog", "epistemolog" gibi adlandırmalar ne ölçüde yerindedir? Burada, geleneksel felsefe çevrelerinde bilim felsefesinde yeni olgucu yaklaşımla ilgili olarak alaycı bir biçimde kullanılan "metodolog" terimi üzerinde de durmayacağım. Ancak buradaki konumuzun temel kavramı olan felsefede hoşgörü konusunda, dolaylı da olsa bizleri düşündürmesi gereken bir alıntı yapmak istiyorum.

Reichenbach'ın savunduğu gibi, devletin üretim araçlarını elinde bulundurup bulundurmaması, yasalarda boşanmanın kolaylaştırılıp kolaylaştırılmaması, ya da atom bombasını denetleyen bir dünya hükümetinin kurulup kurulmaması gibi birçok sorun üzerinde değişik düşünebiliriz. Bu tür sorunları ise, ancak anarşist bir ilkeye karşı olacak demokratik bir ilke üzerinde anlaşırsak tartışabiliriz. (Buradaki bağlamımızda, "anarşist" sözcüğünün yerine "popülist" nitelendirmesini koyabiliriz; anlamlarını doğrudan karşılaştırmak ne ölçüde güç olsa da.) Filozofumuz kendi ilkesini şöyle dile getirmektedir: *"Herkes, kendi ahlaki buyruklarını biçimlendirmek ve tüm öteki insanların bunları izlemesini istemek hakkına sahiptir."* (1, s. 295) (Reichenbach'ın, yapıtının etikle ilgili bölümlerinde tartıştığı gibi buradaki "buyruk", kuşkusuz dilek, istek anlamındadır ve bunların güçlü bir biçimde dile getirilişidir.)

Yeni olgucuların ya da mantıkçı empirisistlerin felsefe etkinliğindeki temel saptamaları, yukardaki toplumsal-siyasal ilkeye koşut olarak şöyle bir felsefe (ve felsefe etiği) ilkesinin ışığında görülebilir: *"Her felsefeci, kendi yöntembilgisel önermelerini ortaya koymak ve tüm öteki felsefecilerin bunları izlemesini istemek konusunda özgürdür."*

Kaynaklar:

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

(Yazarın, Tartışmalar'ın 15. kitabında "FELSEFE ve SINIRLAR" olarak çıkan yazısının doğru başlığı, "FELSEFE ve SINIRLARI" olacaktır.)

Kojeve, Alexandre (1994). "Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not." Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 109-125.

# ÖNCESİZ-SONRASIZLIK, ZAMAN VE KAVRAM ÜZERİNE BİR NOT*

Alexandre Kojève
çev: Hakkı Hünler

## *SEKİZİNCİ DERS*

Hegel ile birlikte üçüncü olanağa ilerliyoruz: yani, Zaman ile Kavram'ı özdeşleştiren bir olanağa.

Felsefenin tan vaktinde, Parmenides, Kavram'ı Öncesizlik-Sonrasızlık ile özdeşleştirmişti. Bu andan itibaren, Zaman'ın Kavram ile, mutlak Bilgi ile, *epistèmè* ile veya hakikat ile *hiçbir* ilişkisi kalmamıştı; son olarak da, İnsan'ın, Kavram'ın taşıyıcısı olarak zamansal Dünya içerisinde Bilgi'nin empirik varoluşu olduğu ölçüde, Zaman'ın İnsan ile ilişkisi kalmamıştı. Üstelik, Kavram'ın Dünya içerisindeki bu *zamansal* varoluşu, Parmenides'in bakış açısına göre anlaşılmaz bir şeydir. İnsan'ın *zamansal* varoluşu, tıpkı kendisi de Kavram'ı Öncesizlik-Sonrasızlık ile özdeşleştiren Spinoza'ya göre olduğu ölçüde, Parmenides'e göre de anlaşılmazdır.

Platon ile birlikte İnsan'ın varoluşu Bilgi için zorunlu hale gelir. Bilgi –yani Kavram–, şimdi bir *bağıntı*dır. Bu yüzden mutlak Bilgi zorunlu olarak iki öge içerir ve bunlardan biri ancak güçlükle "İnsan" diye adlandırılabilir. Fakat, Kavram *öncesiz-sonrasız*dır ve Zaman'ın dışına yerleştirilen Öncesiz-Sonrasızlık'a aittir. Öncesiz-Sonrasız olan, kuşku yok ki, Öncesiz-Sonrasızlık değildir. Öncesiz-Sonrasız Kavram, zaten Zaman'a Parmenidesçi-Spinozacı Kavram'dan daha yakındır. Ama Öncesiz-Sonrasız olan, Öncesiz-Sonrasızlık'ın kendisi değilse bile, yine de Öncesiz-Sonrasızlık'a aittir ve ait olduğu Öncesiz-Sonrasızlık'ın Zaman ile hiçbir ilişkisi yoktur.

Ancak Aristoteles ile birlikte, Zaman mutlak Bilgi'ye götüren bir yol oluşturur. (Öncesiz-Sonrasız) Kavram'ın ait olduğu Öncesiz-Sonrasızlık, bu durumda,

---

*Çevrilen metin: "A Note on Eternity, Time and Concept", *Introduction to the Reading of Hegel* (Complete Text of the Sixth through Eigth Lectures of the Academic Year 1938-1939), Allan Bloom (ed.), trans. James H. Nichols, Jr., Cornel University Press, Ithaca and London, 1969, s. 130-149.

Zaman'ın *içerisine* yerleştirilmiştir. Nitekim, Zaman, ancak kendisinin *öncesiz-sonrasız* ("öncesiz-sonrasız dönüş") olması ölçüsünde, *mutlak* Bilgi'nin içerisine dahil olur.

Kant, bu pagan anlayışla ilişkisini kesen ve bizzat metafizikte *ölümsüz* bir "ruh"a sahip olan *tarihsel* İnsan'ın antropolojisi olan Kutsal Kitap'taki ve *Romalılara Mektup*'taki felsefe öncesi Yahudi-Hıristiyan antropolojisini hesaba katan ilk kişidir. Kant'a göre, Kavram *–öncesiz-sonrasız* kalmakla birlikte– Zaman olarak ele alınan Zaman'a aittir.

Bu yüzden, Kavram ve Zaman'ı bir araya getirmek yönünde burada sadece tek bir ilerleme olanağı kalıyor. Bunu yapmak ve önceki anlayışların doğurduğu güçlüklerden kaçınmak için, Kavram ile Zaman'ı *özdeşleştirmeliyiz*. İşte Hegel'in yaptığı şey de budur. Hegel'i Platon, Aristoteles ve Kant tarzında büyük bir filozof yapan da onun bu büyük keşfidir.

Hegel, Kavram ile Zaman'ı özdeşleştiren ilk kişidir. Hegel'in kendisi de, çok ilginç bir şekilde, birçok ifadesinde bundan söz eder, oysa şematik açıklamamda kullanmış olduğum apaçık formülleri öteki filozoflarda boş yere arayıp dururuz. Hegel, daha başlangıçta, önceden alıntılamış olduğum paradoksal önermenin bulunduğu *Fenomenoloji*'nin Önsöz'ünde bu özdeşlikten söz ediyordu: *"Was die zeit betrifft,...so ist sie der daseiende Begriff selbst"* (*Zaman*'a gelince, Zaman empirik olarak mevcut olan Kavram'ın kendisidir). Hegel, bunu VIII. Bölüm'de de sözcüğü sözcüğüne tekrarlar.

Bu önerme, felsefe tarihinde son derece önemli bir dönüm noktasına işaret eder. Parmenides-Spinoza'yı göz önünde bulundurmazsak, bu tarih içerisinde iki büyük dönemin bulunduğunu söyleyebiliriz: Platon'dan Kant'a kadar uzanan dönem ve Hegel ile birlikte başlayan dönem. Kavram ve Zaman'ı özdeşleştirmeyen filozofların, Tarih'in –yani her birimizin bizzat kendisi olduğuna inandığımız insanın varoluşunun– yani *özgür* ve *tarihsel birey*in bir açıklamasını veremeyeceğini (kuşkusuz bunu kanıtlamadımsa da) daha önce söylemiştim.

Demek ki, Hegel tarafından ortaya serilen reformun temel amacı, Tarih olgusunun bir hesabını verme isteğidir. Hegel'in felsefesi (veya daha doğru bir deyişle Hegel'in "Bilim"i), *fenomenolojik* düzeyinde, içerisinde *özgür ve tarihsel bir birey* olduğunu *bildiği* bir Dünya'da yaşadığını gören İnsan'ın varoluşunu betimler. Bu felsefe, *metafizik* düzeyinde ise, içerisinde İnsan'ın kendi kendisine böyle *görünebileceği* Dünya'nın ne olması gerektiğini bize anlatır. Son olarak, *ontolojik* düzeyde sorun, böyle bir dünyanın mevcut olması için Varlık'ın kendisinin ne olması gerektiğini anlamaktır. Hegel, ancak real Kavram (yani kendisini, empirik olarak mevcut olan bir Söylem ile kendisine açımlayan Varlık) Zaman ise, bunun olanaklı olduğunu söyleyerek yanıt verir.

Bundan ötürü, Hegel'in *bütün* felsefesi veya "Bilim"i, alıntılanan şu önermede

özetlenebilir: "*Zaman*, empirik varoluş içerisinde" –yani real Uzay veya Dünya içerisinde– "*orada* olan Kavram'ın kendisidir."

Fakat, kuşku yok ki, bu önermeyi okumuş olmak, Hegelci felsefenin ne olduğunu bilmek için yeterli değildir; sözgelimi tıpkı *öncesiz-sonrasız* Kavram'ın Zaman'a *ait* olduğunu söylemenin Kant'ın felsefesinin ne olduğunu bilmek için yeterli olmadığı gibi. Bu kısaltılmış formülleri geliştirmek zorunludur. Formülü *bütünüyle* geliştirmek de, söz konusu felsefenin *bütününü* (bu felsefenin yaratıcısının, temel formülü geliştirmesinde hiçbir hata yapmamış olduğunu varsayarak) yeniden kurmaktır.

Kuşkusuz burada, Hegel felsefesinin bütününü, empirik olarak mevcut olan Kavram ve Zaman özdeşliğinden kalkarak yeniden kurmaya çalışmamız mümkün değil. Zaman ve Kavram arasındaki bağıntıya ilişkin öteki anlayışları tartışırken yaptığım kısa yorumlar gibi, birkaç çok genel belirlemeyle yetinmek zorundayım.

Hegel'in felsefesinin amacı, Tarih olgusunun bir açıklamasını vermektir. Bu belirlemeden şu sonuca varılabilir ki, Hegel'in Kavram ile özdeşleştirdiği Zaman, *tarihsel* Zaman'dır, içerisinde insani tarihin geliştiği Zaman'dır veya daha iyi bir deyişle kendisini (sözgelimi, yıldızların hareketi olarak değil, ama) evrensel Tarih olarak gerçekleştiren Zaman'dır.[1]

Hegel, *Fenomenoloji*'de oldukça radikaldir. Nitekim, Hegel (kitabın sonuna yakın bir paragrafın sonunda ve son paragrafın başlangıcında, s. 563) Doğa'nın Uzay olduğunu söyler, oysa Zaman Tarih*tir*. Başka deyişle: doğal, kozmik bir Zaman yoktur; Zaman, ancak *Tarih*'in, yani *insan* varoluşunun –yani *konuşan varoluşun*– var olduğu ölçüde vardır. Varlık'ı Tarih'in akışı içerisinde kendi Söylemiyle açımlayan İnsan, "empirik olarak mevcut olan Kavram"*dır (der daseiende Begriff)* ve Zaman da, bu Kavram'dan başka bir şey değildir. İnsan olmaksızın, Doğa, *Uzay* olacak, *yalnızca* Uzay olacaktı. Bir tek İnsan, Zaman içerisinde bulunur ve Zaman, İnsan'ın dışında mevcut değildir; bu yüzden İnsan, Zaman'*dır* ve Zaman, İnsan'*dır* – yani Doğa'nın "empirik (uzamsal) varoluşu içerisinde var olan Kavram"dır *(der Begriff der da ist)*.

Fakat Hegel diğer yazılarında daha az radikaldir. Bu yazılarında, o, kozmik bir Zaman'ın varoluşunu kabul eder.[2] Ama Hegel, böyle yapmakla, kozmik Zaman ile tarihsel Zaman'ı özdeşleştirir.[3]

Fakat şu anda bunun bir önemi yoktur. Eğer Hegel her iki Zaman'ı özdeşleştiriyor ve yalnız tek bir Zaman kabul ediyorsa, onun Zaman hakkında söylediği her şeyi genel olarak (burada bizi ilgilendiren tek şey olan) *tarihsel* Zaman'a uygulayabiliriz.

İmdi, çok ilginç bir şekilde, Zaman üzerine nihai metin, *Jenenser Realphilosophie*'nin "*Doğa* Felsefesi"nde bulunmaktadır. Mr. Alexandre Koyrè, Hegel'in gençlik yazılarındaki izleğinden sonuç çıkaran bir makalede bu metnin bir çevirisini ve yoru-

munu yapmıştır: bu makale, benim *Fenomenoloji* yorumumun kaynağı ve temelidir. Burada sadece Mr. Koyrè'nin çözümlemesinin örtük olarak değindiği temel sonuçları birkaç sözcükle yeniden ortaya koyacağım.

Söz konusu metin, Hegel'in incelemekte olduğu Zaman'ın (biyolojik ve kozmik değil) tarihsel Zaman olan Zaman olduğunu bize açıkça gösteriyor. Aslında, bu Zaman'ın ayırt edici niteliği Geleceğin önceliğidir. Hegel-öncesi felsefenin göz önüne aldığı Zaman'da, hareket, Şimdi yoluyla Geçmiş'ten Geleceğe doğru uzanıyordu.[4] Öte yandan, Hegel'in kendisinden söz ettiği Zaman'da, hareket, Geleceğe yol açmakta ve Geçmiş yoluyla Şimdi'ye doğru uzanmaktadır: Gelecek » Geçmiş » Şimdi (» Gelecek). Bu ise, aslında tamamıyla *insani* –yani *tarihsel*– Zaman'ın özgül yapısıdır.

İmdi, bu *metafizik* Zaman çözümlemesinin *fenomenolojik* (veya daha doğrusu antropolojik) yansımasını irdeleyelim.[5] Gelecek tarafından ortaya çıkarılan hareket, İstek'ten doğan harekettir. Bu, özgül olarak insan İsteğinden –yani yaratıcı İstek'ten– yani real, doğal Dünya'da mevcut olmayan ve mevcut olmamış bir varlığa yönelen İstek'ten doğan hareket anlamına gelir. Ancak o zaman, hareketin Gelecek tarafından ortaya çıkarılmış olduğu söylenebilecektir, çünkü Gelecek tam da (henüz) mevcut olmayan ve (daha önce) mevcut olmamış olan şeydir. İmdi, İsteğin ancak mutlak olarak varoluşa *sahip olmayan* bir varlığa yönelebileceğini biliyoruz, yeter ki İstek olarak ele alınan bir başka İsteğe yönelsin. Nitekim, İstek bir *yokluğun* varlığıdır: Bende suyun yokluğu var olduğu içindir ki, su içmek isterim. Demek ki, aslında bu, bir geleceğin şimdi içerisindeki varlığıdır: yani, gelecekteki içme ediminin varlığıdır. İçmek istemek, bir şeyi (suyu) istemektir, yani: bu nedenle şimdiye göre eylemektir. Ama, bir istek adına isteğe göre eylemek, (henüz) mevcut olmayan şeye –yani geleceğe– göre eylemektir. Bu yüzden böyle eyleyen varlık, kendisinde Geleceğin öncelik kazandığı bir Zaman içerisindedir. Fakat diğer taraftan, Gelecek, ancak real (uzaysal) Dünya'da böyle eyleyebilecek bir varlık varsa, gerçekten öncelik kazanabilecektir.

İmdi, Hegel, *Fenomenoloji*'nin IV. Bölüm'ünde, bir başka İsteğe yönelen İsteğin zorunlu olarak Kabul Edilme İsteği olduğunu gösterir, ki bu İstek –Efendi'yi Köle ile karşıtlaştırarak– *Tarih*'i yaratır ve (Doyum yoluyla kesin bir şekilde aşılmadıkça) harekete geçirir. Bu yüzden: kendisinde Geleceğin öncelik kazandığı Zaman, kendi kendisini gerçekleştirerek, *bu* Zaman devam ettiği sürece devam eden Tarih'i yaratır; ve bu Zaman da, ancak Tarih devam ettiği sürece –yani, toplumsal bir Kabul Edilme amacıyla yapılan insani edimler gerçekleştirildiği sürece– devam eder.

İmdi, eğer İstek bir *yokluğun* varlığı ise, empirik bir *gerçeklik* değildir: pozitiv bir tarzda doğal –e.d. uzaysal– Şimdi'nin içerisinde mevcut değildir. Tam tersine, Uzay'daki bir delik veya bir "boşluk" gibidir: bir boşluk, bir hiçliktir. (Deyim yerindeyse, bu "boşluk" içerisindedir ki, salt zamansal Gelecek, uzaysal Şimdi içirisindeki

yerini alır.) İsteğe ilişkin olan İstek hiçbir şeye ilişkin değildir. Bu yüzden, onu "gerçekleştir"mek, bir şey gerçekleştirmemektir. Yalnızca Geleceğe ilişkin olmada bir gerçekliğe ulaşamayız ve bunun sonucu olarak da gerçekten hareket halinde değilizdir. Öte yandan, eğer şimdiki (ya da daha doğrusu uzaysal) gerçeği olumluyor veya onaylıyor isek, bir şey *istemeyiz;* bu yüzden, Gelecek ile ilgimiz yoktur, Şimdi'nin ötesine ulaşamayız ve bunun sonucu olarak da hareket etmeyiz. Bu yüzden: İstek kendisini *gerçekleştirmek* için bir *gerçekliğe* ilişkin olmalıdır; fakat ona pozitiv bir tarzda ilişkin olamaz. Bu nedenle, gerçeklik ile *olumsuz bir biçimde* ilgisi olmalıdır. Bu yüzden, İstek, real veya şimdiki durumda verili olan şeyi olumsuzlama İsteğidir. İsteğin gerçekliği de, verili *gerçekliğin olumsuzlanmasından* çıkar.[6] İmdi, olumsuzlanmış gerçek, olmaktan *kesilmiş olan* gerçektir: *geçmiş* gerçektir veya *gerçek* Geçmiş'tir. Gelecek tarafından belirlenen İstek, ancak bir gerçeği olumsuzlamış olması –yani bir *geçmiş* olması– koşuluyla, bir gerçeklik (yani doyurulmuş İstek) olarak görünür. *Geçmiş*'in, içerisinde *Geleceğe* göre (olumsuz bir biçimde) oluşturulma tarzı, real *Şimdi*'nin niteliğini belirleyen şeydir. Ve ancak Gelecek ve Geçmiş tarafından belirlenmiş olan Şimdi, insani veya tarihsel Şimdi'dir.[7] Bu yüzden, genel olarak şunu söyleyebiliriz: *tarihsel* hareket, Gelecek'ten doğar ve kendisini Şimdi içerisinde veya zamansal Şimdi olarak *gerçekleştirmek* için Geçmiş'in içerisinden geçer. Hegel'in incelemekte olduğu Zaman, öyleyse, insani veya tarihsel Zaman'dır: gelecek için *şimdi* içerisinde bir Tasarı oluşturan ve Tasarı'nın, *geçmişin* bilgisinin temeli üzerinde oluşturulduğu, bilinçli ve istemli eyleme ilişkin Zaman'dır.[8]

Dolayısıyla, tarihsel Zaman ile ilgileniyorum ve Hegel, bu "Zaman'ın *empirik olarak mevcut olan* Kavram'ın kendisi" olduğunu söyler. Şimdilik, "Kavram" terimini bir yana bırakalım. O zaman, Hegel, Zaman'ın *empirik olarak mevcut olan* bir şey, bir X olduğunu söylüyor. İmdi, bu iddia, Hegelci (tarihsel) Zaman nosyonunun tam bir çözümlenişinden çıkarsanabilecektir. İçerisinde Geleceğin öncelik kazandığı Zaman gerçekleştirilebilir, mevcut olabilir, yeter ki *olumsuzlansın* veya yok edilsin. Zaman'ın mevcut olabilmesi için, o halde, Zaman'dan başka bir şey de var olmak zorundadır. Bu diğer şey, her şeyden önce (adeta, şeylerin durduğu yer olan) Uzay'dır. Dolayısıyla: Uzay olmadan Zaman yoktur; Zaman Uzay'ın içerisinde olan bir şeydir.[9] Zaman, Uzay'ın (çeşitliliğin) *olumsuzlanmasıdır;* nitekim, Zaman, bir şey ise ve hiçlik değilse, bu, *Uzay*'ın olumsuzlanmasından dolayıdır. İmdi, gerçekten mevcut olan –yani *direnç gösteren*– şey, gerçekten olumsuzlanabilir. Fakat, direnç gösteren Uzay doludur: yayılımlı *madde*dir, real Uzay'dır – yani doğal *Dünya*'dır. Dolayısıyla, Zaman, bir *Dünya* içerisinde mevcut olmak zorundadır: demek ki, Zaman, gerçekten, Hegel'in söylediği gibi, "ist da", bir Uzay içerisinde *var olan* ve *empirik* Uzay içerisinde –yani duyulur bir Uzay veya bir doğal Dünya içerisinde– *var olan* bir şeydir. Zaman, bu Dünya'yı, onun her an geçmişin hiçliğine batmasına yol açmakla, *yok eder.* Nitekim,

Zaman, Dünya'nın bu yok edilişinden başka bir şey değildir; ve yok edilen real Dünya var olmasaydı, Zaman yalnızca saf hiçlik olurdu: Zaman var olmazdı. Bu nedenle, *var olan* Zaman, o halde, gerçekten "empirik olarak mevcut olan" -e.d. real bir Uzay veya uzaysal bir Dünya içerisinde mevcut olan- bir şeydir.

İmdi, görmüştük ki, (kendisinde Geleceğin öncelik kazandığı) real Dünya içerisindeki Zaman'ın varlığı, (bir başka İsteğe yönelen) İstek diye adlandırılır ve bu İstek, kendisini gerçekleştiren Eylem, İnsan'ın öz varlığı olduğu için, özgül olarak insani bir İstek'tir. Zaman'ın Dünya içerisindeki varlığı, dolayısıyla, *İnsan* diye adlandırılır. Zaman, İnsan*dır* ve İnsan, Zaman*dır*.

Dolayısıyla, Zaman (yani Gelecek » Geçmiş » Şimdi ritmine sahip tarihsel Zaman), kendi empirik -yani uzaysal- bütünsel gerçekliği içerisindeki İnsan'dır: Zaman, İnsan'ın Dünya içerisindeki Tarihidir. Ve aslında İnsan olmaksızın, Dünya'da Zaman olmazdı; İnsan'ı barındırmayan Doğa, yalnızca real bir Uzay olurdu.[10] Kuşkusuz, hayvan da isteklere sahiptir ve bu isteklere göre real olanı olumsuzlayarak eyler: Tıpkı insan gibi yer içer. Fakat, hayvanın istekleri *doğal*dır; bu istekler *var olan* şeye yönelirler ve bu nedenle var olan şey tarafından *belirlenirler;* bu isteklere göre meydana getirilen olumsuzlayıcı eylem *özsel olarak* olumsuzlayamaz, var olan şeyin *özünü* dönüştüremez. Dolayısıyla, Varlık, kendi *bütünlüğü* -yani kendi *gerçekliği*- içerisinde bu "doğal" istekler tarafından değiştirilemez; Varlık, bu isteklerden ötürü özsel olarak değişmez; kendi kendisine *özdeş* kalır ve bu nedenle Varlık, Uzay'dır, Zaman değil. Kuşkusuz, bir hayvan, içerisinde yaşadığı doğal Dünya'nın görünüşünü dönüştürür. Fakat, hayvan ölür ve yeryüzüne, ondan almış olduğu şeyi geri verir. Ve hayvan kendi nesli tarafından aynen yinelendiği için, hayvanın Dünya'da meydana getirdiği dönüşümler de yinelenir. Bu nedenle de, Doğa, kendi bütünlüğü içerisinde ne ise o olarak kalır.[11] Öte yandan, İnsan, kendi Savaşlarının ve Çalışmasının olumsuzlayıcı Eylemi yoluyla, bir başka İsteğe -yani doğal dünyada gerçekten mevcut olmayan bir şeye- yönelen doğal-*olmayan* insan İsteğinden doğan Eylem yoluyla Dünya'yı *özsel olarak* dönüştürür.[12] Yalnızca İnsan özsel olarak yaratır ve yok eder. Dolayısıyla, doğal gerçeklik, ancak insani bir gerçekliği içeriyorsa, Zaman'ı içerir. İmdi, insan, Gelecek hakkında oluşturduğu fikre göre özsel olarak yaratır ve yok eder. Gelecek hakkındaki fikir de, real şimdi içerisinde, bir başka İsteğe yönelen bir İstek formunda -yani toplumsal bir *Kabul Edilme* İsteği formunda- görünür. İmdi, *bu* İstekten doğan Eylem, Tarih'i doğurur. Bu nedenle, ancak *Tarih*'in olduğu yerde *Zaman* vardır.

Dolayısıyla: *"die Zeit ist der daseiende Begriff selbst"* şu anlama gelir: *Zaman*, Dünya ve kendi real Tarihi içerisindeki İnsan'dır. Fakat, Hegel şunu da söyler: *"Geist ist Zeit."* Yani, *İnsan*, Zaman*'dır*. Bunun da ne anlama geldiğini az önce görmüştük: İnsan, bir başka İsteğe yönelen İstektir -yani Kabul Edilme İsteğidir- yani bu Kabul Edilme

İsteğini doyurmak adına yapılan olumsuzlayıcı Eylemdir – yani kanlı prestij savaşıdır – yani Efendi ile Köle arasındaki ilişkidir – yani Çalışmadır – yani sonunda evrensel ve tek tip Devlet'e ve bu Devlet içerisinde ve yoluyla gerçekleşen yetkin İnsanı açımlayan mutlak Bilgiye ulaşan tarihsel evrimdir. Kısacası, İnsanın Zaman *olduğunu* söylemek, Hegel'in *Fenomenoloji*'de İnsan hakkında söylediği her şeyi söylemektir. Bu da, mevcut evrenin ve Varlığın kendisinin de böyle olmak zorunda olduğundan söz etmektir ki, kendisini böyle tasarlayan İnsan *mümkündür* ve *gerçekleştirilebilir*. Bu nedenle, Tin'i ve Zaman'ı özdeşleştiren önerme, Hegel'in bütün felsefesini özetler, tıpkı yukarıda sayımı yapılan öteki şematik formüllerin, bir Platon'un, bir Aristoteles'in vb. bütün felsefesini özetlediği gibi.

Fakat bu şematik formüllerde sözü edilen şey, *Kavram*'dır. İmdi, Hegel buna ek olarak, yalnızca "Geist *ist Zeit*" demekle kalmaz, o aynı zamanda *"die Zeit ist der* Begriff *der da ist"* der.

Kuşkusuz, bunlar, aynı şeyi söylemenin iki farklı yoludur. Eğer İnsan Zaman *ise* ve eğer Zaman "empirik olarak mevcut olan" Kavram *ise*, İnsan'ın "empirik olarak mevcut olan Kavram" olduğu söylenebilecektir. Bu nedenle de, aslında Dünya'daki tek konuşan varlık olarak insan, cisimleşmiş Logos'*tur*, Logos cisimleşir ve böylece doğal Dünya içerisinde empirik bir gerçeklik olarak mevcut olur. İnsan, *Begriff*'in *Dasein*'ıdır ve "empirik olarak mevcut olan Kavram" İnsan'dır. Dolayısıyla, Zaman'ın "empirik olarak mevcut olan Kavram" olduğunu söylemek, aslında Zaman'ın İnsan olduğunu söylemektir, yeter ki İnsan kendisini Hegel'in *Fenomenoloji*'de tasarladığı gibi tasarlasın. Bu nedenle, Hegel'in *Fenomenoloji*'de İnsan hakkında söylediği her şey, Zaman için de geçerlidir. Ve bunun tersine, Zaman'ın (yani Tin'in) "görünüşü" (Erscheinung) veya "Phänomenologie"si hakkında söylenebilecek her şey, Hegel tarafından *Fenomenoloji*'de söylenmiştir.

Dolayısıyla, Zaman ile Kavram'ın paradoksal özdeşliğini kavramak için, *Fenomenoloji*'nin bütününü bilmek zorundayız. Bir yandan, şunu da bilmek zorundayız ki, söz konusu Zaman, insani veya tarihsel Zaman'dır – yani kendisinde Geçmiş yoluyla Şimdi'yi belirleyen Geleceğin öncelik kazandığı Zaman'dır. Öte yandan da, Hegel'in Kavram'ı nasıl tanımladığını bilmek zorundayız.[13]

O zaman, Hegel'e göre Kavram'ın, *Begriff*'in ne olduğuna kısaca değinmek burada bana düşer.

Hegel, *Fenomenoloji*'nin VII. Bölüm'ünde, *kavramsal* anlamanın *(Begreifen)* bir *cinayete* eşdeğer olduğunu söylüyordu. Öyleyse, Hegel'in incelemiş olduğu şeyi anımsayalım. Anlam (ya da Öz, Kavram, Logos, İde, vb.) empirik olarak mevcut olan bir varlıkla cisimleştiği sürece, bu Anlam ya da Öz, bu varlık kadar *yaşar*. Örneğin, "köpek"in Anlamı (ya da Özü) duyulur bir varlıkta cisimleştiği sürece, bu Anlam (Öz)

*yaşar:* o, koşan, içen ve yemek yiyen real, canlı köpektir. Fakat, "köpek"in Anlamı "köpek" sözcüğüne geçtiği zaman –yani onun kendi Anlamıyla açımladığı duyulur gerçeklikten *farklı* olan *soyut* Kavram haline geldiği zaman– Anlam (Öz) *ölür:* "köpek" *sözcüğü* koşmaz, içmez ve yemek yemez; onun içerisinde Anlam (Öz) yaşamaktan *kesilir* – yani *ölür*. Bunun nedeni de, empirik gerçekliğe ilişkin *kavramsal* anlamanın bir *cinayete* eşdeğer olmasıdır. Kuşkusuz, Hegel, şunu çok iyi bilir ki, bir köpeği öldürmek, onu Kavramı aracılığıyla anlamak için –yani ona bir ad vermek veya onu tanımlamak için– zorunlu değildir; böyle yapmak için, köpeğin ölmesini beklemek de zorunlu değildir.[14] Bununla birlikte, Hegel, eğer köpek *ölümlü* olmasaydı –yani yaşam süresi özsel olarak *sonlu* veya sınırlı olmasaydı–, köpeğin Kavramını –yani *cansız* sözcük haline dönüşen real köpekte cisimleşen Anlam (Öz) nedenini– köpekten (bir anlam verilmiş) sözcük halinde –yani soyut Kavram halinde–, (Kavramı gerçekleştiren) köpekte değil, (Kavramı düşünen) insanda –yani Kavramın kendi Anlamı aracılığıyla açımladığı duyulur gerçeklikten *başka* bir şeyde– mevcut olan Kavram halinde ayıramayacağımızı söyler. *Benim* (köpek hakkındaki) Kavramım olan "köpek" Kavramı, dolayısıyla, canlı köpekten *başka* bir şey olan ve *dışsal* bir gerçekliğe dair canlı bir köpeğe *ait* olan Kavram – işte bu Kavram, ancak köpek *özsel olarak* ölümlüyse olanaklıdır. Yani, Kavram, köpek ölürse ya da varoluşunun *her* anında yok edilirse, olanaklıdır. İmdi, her an yok edilen bu köpek, tam da Zaman içerisinde süreklilik gösteren, Geçmiş'te veya Geçmiş *olarak* yok edilmek üzere Şimdi içerisinde her an yaşamaktan ya da mevcut olmaktan kesilen köpektir.[15] Eğer köpek öncesiz-sonrasız olsaydı, Zaman'ın dışında ve Zaman olmaksızın mevcut olsaydı, "köpek" Kavramı, asla köpeğin kendisinden *ayrılmazdı*. O zaman, "köpek" Kavramının empirik varoluşu (Dasein), yaşayan köpek olurdu, (düşünülen ya da dile getirilen) "köpek" sözcüğü değil. Bu nedenle, Dünya'da *Söylem* (Logos) olmazdı; empirik olarak mevcut olan Söylem de yalnızca İnsan (aktüel olarak konuşan İnsan) olduğu için, Dünya'da İnsan olmazdı. Kavram-Sözcük, kendisini duyulur *hic et nunc*'tan ayırır; fakat, Kavram-Sözcük, kendisini, ancak *hic et nunc* –e.d. uzaysal varlık– zamansal olduğu için ve *hic et nunc* kendisini *Geçmiş* içerisinde yok ettiği için, böyle ayırabilir. Ve kendisini Geçmiş'e *gömen* real olan, kendisini Şimdi içerisinde Sözcük-Kavram formunda (real olmayan olarak) *korur*. Söylem Evreni (İdealar Dünyası), bir çağlayanın üzerinde oluşan daimi gökkuşağıdır: çağlayan da, Geçmiş'in hiçliği içerisinde yok edilen *zamansal real* olan.[16]

Kuşkusuz, Real olan, Zaman içerisinde *real* olarak *sürer*. Fakat, zaman içerisinde sürmesiyledir ki, Real olan, kendi öz *hatırlaması* olur: o, her bir anda Özünü veya Anlamını gerçekleştirir ve bu demektir ki, Geçmiş içerisinde yokoluşundan sonra kendisinden geriye kalan şey Şimdi içerisinde gerçekleşir; bu geriye kalan ve onu yeniden gerçekleştiren şey de onun *Kavramıdır*. Şimdiki Real olanın Geçmiş içerisine gömül-

düğü anda, onun Anlamı (Özü) *kendi kendisini* gerçekliğinden (Varoluşundan) *ayırır;* onun sözcük haline geçmesine yol açarak, gerçekliğin *dışında* bu Anlamı koruma olanağı da burada görünür. Bu sözcük de, kendi Geçmişini –yani, Sözcük-Kavram'da "öncesiz-sonrasız olarak" korunan bu aynı Geçmişi– Şimdi içerisinde *gerçekleştiren* Real olanın Anlamını açımlar. Kısaca, Kavram, ancak Dünya *zamansal* ise, ancak *Zaman* Dünya'da empirik bir varoluşa sahip ise, Dünya'da empirik bir varoluşa sahip olabilir (ki bu varoluş insani varoluştan başka bir şey değildir). Zamanın empirik olarak mevcut olan Kavram olduğunu söyleyebilmemizin nedeni işte budur.[17]

Dolayısıyla: Dünya'da empirik olarak mevcut olan Zaman var olmadıkça, Dünya'da Kavram yoktur. İmdi, görmüştük ki, Zaman'ın Dünya'daki empirik varoluşu insan İsteğidir (e.d. İstek olarak bir İsteğe yönelen İstek'tir). Dolayısıyla: İstek olmaksızın kavramsal anlama olmaz. İmdi, İstek, olumsuzlayıcı Eylemlerle gerçekleştirilir ve *insan* İsteği ise salt prestij uğruna ölesiye Savaş Eylemi ile gerçekleştirilir. Bu savaş da, Efendi'nin Köle üzerinde zafer kazanması ve Köle'nin, Efendi'nin hizmetinde çalışmasıyla gerçekleşir. Köle'nin bu çalışması, Efendi'nin İsteğini *doyurarak gerçekleştiren* şeydir. Bu yüzden ve aynı zamanda, Hegel'in IV. Bölüm'de çok açık bir biçimde söylediği gibi, çalışma olmadan Kavram olmaz; *Denken* ve *Verstand*'ın, Anlama ve Düşünce'nin doğması –yani Dünya'nın kavramsal anla(n)masının doğması– Köle'nin Çalışması sayesinde olur.

İmdi, olayı anlıyoruz. Çalışma ve ancak Çalışmadır ki, hakikaten *yeni* gerçeklikler yaratarak *özsel* bir tarzda Dünya'yı dönüştürür. Yeryüzünde sadece hayvanlar olsaydı eğer, Aristoteles haklı olurdu: Kavram, öncesiz-sonrasız türlerde cisimleşir, öncesiz-sonrasız olarak kendi kendisine özdeş olurdu; ve Platon'un olduğunu iddia ettiği gibi, Zaman ve Dünya dışında mevcut olmazdı. Ama o zaman da, Kavram'ın türlerin dışında nasıl mevcut olabildiği, bir *sözcük* formunda zamansal Dünya içerisinde nasıl mevcut olabildiği anlaşılabilir olmazdı. Dolayısıyla, İnsan'ın nasıl mevcut olduğu anlaşılabilir olmazdı – İnsan ki, e.d. örneğin bir köpek olmayan, ama bununla birlikte "köpek"in Anlamının (Özünün), kendisinde tam da köpekte olduğu ölçüde mevcut olduğu –çünkü, insanda "köpek" Sözcük-Kavramı vardır– varlıktır. Bunun olanaklı olması için, kavram tarafından açımlanan Varlık özsel olarak zamansal olmak zorundadır – yani sonlu veya Zaman içerisinde bir başlangıca ve bir sonuca sahip olmak zorundadır. İmdi, doğal nesne değil, hatta hayvan ya da bitki de değil, ama yalnızca insan Çalışmasının ürünü özsel olarak zamansaldır. İnsan çalışması, uzaysal doğal dünyayı *zamansallaştıran* şeydir; dolayısıyla Çalışma, bu Dünya'dan başka bir şey olduğu halde, doğal Dünya'da mevcut olan Kavram'ı doğuran şeydir: dolayısıyla, çalışma, Dünya'da İnsan'ı doğuran şeydir; Çalışma, salt olarak doğal Dünyayı, içerisinde İnsan'ın meskûn olduğu teknik bir Dünya'ya –yani tarihsel bir Dünya'ya– dönüştüren

şeydir.

Ancak insan Çalışması tarafından dönüştürülen Dünya, Dünya'nın kendisi olmakla birlikte, Dünya'da empirik olarak mevcut olan Kavram içerisinde ve yoluyla kendi kendisini açımlar. Dolayısıyla, Kavram, Çalışma*dır* ve Çalışma, Kavram*dır*. Marx'ın da tamamen doğru bir biçimde söylediği gibi, Çalışma, Hegel'e göre *"das* Wesen *des Menschen"* ("İnsan'ın hakiki özü") ise, Hegel'e göre insanın özünün Kavram olduğu da söylenebilir. Hegel'in de, Zaman'ın yalnızca *Begriff* değil, aynı zamanda *Geist* olduğunu söylemesinin nedeni budur. Çünkü, eğer Çalışma Uzay'ı zamansallaştırıyorsa, Dünya'da Çalışma'nın varoluşu, bu Dünya'da Zaman'ın varoluşudur. İmdi, İnsan Kavram ise ve Kavram Çalışma ise, İnsan da, Kavram da *Zaman*'dır.

Eğer bütün bunlar doğru ise, *ilkin* kavramsal anlamanın ancak özsel olarak zamansal, yani tarihsel bir gerçekliğin var olduğu yerde var olduğunu söylemek zorundayız; *ikinci olarak* da şunu söyleyebiliriz ki, ancak tarihsel veya zamansal varoluş, kendisini Kavram aracılığıyla açımlayabilir. Veya başka bir deyişle, kavramsal anlama zorunlu olarak *diyalektiktir*.[18]

İmdi, eğer bu doğru ise ve Doğa Zaman değil ve yalnızca Uzay ise, Doğa'da kavramsal anlamanın var olmadığı sonucuna varmış olduk. Tam anlamıyla ancak Zaman'ın var olduğu yerde anlayacaktık – e.d. ancak Tarih'i hakiki bir biçimde anlayacaktık. Her halükârda *diyalektik olarak* anlaşılabilen ve anlaşılmak zorunda olan, ancak Tarih'tir.

Biz böyle söylemek durumundayız. Ama Hegel böyle söylemez. İnanıyorum ki, Hegel'in temel yanılgısı da budur. Her şeyden önce, Hegel'de bir kararsızlık vardır. Hegel, bir yandan Doğa'nın yalnızca Uzay olduğunu söyler. Öte yandan ise, (biyolojik) yaşamın zamansal bir fenomen olduğunu açıkça görür. Bu nedenle, Yaşam (Leben) idesi, Tin'in (Geist) bir görünüşüdür. Ama Hegel, aynı zamanda insan varoluşunun hakiki bir biçimde ancak Yaşamın *olumsuzlanması*yla olanaklı olduğunu görür ve bunu pek çok yerde söyleyen ilk kişidir (bildiğimiz gibi, prestij uğruna Savaş'ta yaşamın tehlikeye atılması, İnsan'ın kurucusudur). Bu nedenle, *Leben* ile *Geist*'ın bir karşıtlığı söz konusudur. Fakat bu karşıtlık mevcutsa eğer, Yaşam tarihsel değildir; dolayısıyla biyolojik diyalektik yoktur; dolayısıyla Yaşam'a ilişkin kavramsal anlama yoktur.

İmdi, Hegel, böyle bir anlamanın var olduğu kabul eder. Hegel, (Schelling'i izleyerek) *diyalektik* bir biyoloji imgeler ve bunu *Fenomenoloji*'de (V. Bölüm, Kısım A, *a*) ayrıntılarıyla açıklar. Kuşkusuz, Hegel, dirimsel olmayan gerçekliğe ilişkin kavramsal anlamayı ya da diyalektiği reddeder. Fakat, bu, Hegel'i yalnızca real Dünya'nın canlı bir varlık olduğunu söylemeye sevk eder. Hegel'in saçma Doğa felsefesi, cansız Newton eleştirisi ve "sihirsel" fiziği yüzünden, Sistem'i on dokuzuncu yüzyılda gözden

düştü.

Fakat yine de bu konuda söyleyecek çok şey bulunmaktadır. Diyalektik anlama ancak tarihsel gerçekliğe –yani bir Tasarıya uygun Çalışma yoluyla yaratılan gerçekliğe– uygulanır. Hegel'in yaptığı gibi, *her* anlamanın diyalektik olduğunu ve doğal Dünya'nın anlaşılabilir olduğunu kabul etmek, bu Dünya'nın bir Demiurgos'un, çalışan İnsan imgesi halinde tasarlanan bir Yaratıcı-Tanrı'nın eseri olduğunu kabul etmektir. Bu da, gerçekten, Hegel'in *Logik*'te, kendi "Mantık"ının (yani ontolojisinin) "Dünya'nın yaratılışından önceki Tanrı'nın düşüncesi" olduğunu söylediğinde söz konusu ettiği şeydir. Dünya *Hegel*'in sahip olduğu Kavrama göre *yaratıldığı* için, bundan Hegel'in Dünya'yı anladığı sonucu çıkar. Böylelikle de kendimizi bir paradoksun ortasında buluruz. Hegelci antropo*teizm* bir imge olmaktan kesilir; Hegel, gerçekten Tanrı, *yaratıcı* Tanrı ve *öncesiz-sonrasız* Tanrı olur. İmdi, (bir çılgın değilsek) Dünya'yı Hegel'in yarattığını kabul edemeyiz. O zaman, eğer *Logik*'te açımlanan düşünce Dünya'yı yaratan düşünceyse, bu, kesinlikle Hegel'in düşüncesi değildir. Bu düşünce, Hegel'den *başka*, genel olarak İnsan'dan *başka* olan bir Yaratıcı'nın düşüncesidir. Dolayısıyla da, taşıdığı başlığa rağmen, *Logik*, basitçe mantık değildir; Spinoza'nın *Ethika*'sı gibi *teo*-loji'dir – yani Tanrı'nın mantığı, düşüncesi veya söylemidir.[19]

Fakat, doğal Dünya'dan yeteri kadar bahsettik. İmdi, Hegel'in Kavram ile Zamanı özdeşleştirerek uçsuz bucaksız bir felsefi ilerlemeyi gerçekleştirdiğini belirtelim. Çünkü, Hegel, bunu yapmakla –yani *diyalektik* bilgiyi keşfetmekle–, bir *Tarih* –yani günümüzde kendisini tasarladığımız ve gerçeklikte olduğu şekliyle İnsan– fenomenolojisi, metafiziği ve ontolojisi kurma araçlarını buldu.

İnsan adına bu keşiften çıkan belirleyici sonucu gözden geçirelim.

Kavram, Zaman'dır. Terimin tam anlamında Zaman – yani içerisinde tam anlamıyla bir Geleceğin –yani hiçbir zaman Şimdi veya Geçmiş haline gelmeyecek olan bir Geleceğin – de var olduğu bir Zaman. İnsan, Kavram'ın Dünya'daki empirik varoluşudur. Dolayısıyla, İnsan, hiçbir zaman şimdi haline gelmeyecek olan bir Geleceğin Dünya'daki empirik varoluşudur. İmdi, bu gelecek, İnsan için, kendi *ölümü*dür, hiçbir zaman kendi Şimdisi haline gelmeyecek olan Kendi Geleceğidir; ancak bu Geleceğin gerçekliği veya gerçek varlığı, İnsanın gelecekteki kendi ölümü hakkında şimdi içerisinde sahip olduğu *bilgi*dir. Dolayısıyla, İnsan Kavram *ise* ve Kavram Zaman *ise* (yani eğer İnsan özsel olarak zamansal bir varlık ise), İnsan *özsel olarak* ölümlüdür; ve İnsan ancak bunu *biliyorsa* Kavram'dır, yani mutlak Bilgi veya somutlaşmış Bilgeliktir. Logos, ancak *ölmeyi* isteyen ve *ölebilen* olmak koşuluyla somut hale gelir, İnsan olur.

Bu da, Hegel tarafından benimsenen III. olanağın felsefe tarihinde çok geç ortaya çıkmasının nedenini anlamamıza yol açar. Kavram'ın öncesiz-sonrasız olduğunu red-

detmek ve onun Zaman olduğunu söylemek, İnsan'ın (en azından, düşündüğü ölçüde, hakiki biçimde bir insan olduğu ölçüde) ölümsüz veya öncesiz-sonrasız olduğunu reddetmektir. İmdi, İnsan ölümü ancak *in extremis** kabul eder; felsefenin de III. olanağı kabul etmesi *in extremis* idi.[20]

Hegel, *Encyclopaedia*'da *"Alles* endliche *ist dies, sich selbst aufzuheben,"* der. Ancak sonlu varlıktır ki kendi kendisini diyalektik olarak aşar. O zaman, eğer Kavram Zaman ise, yani kavramsal anlama *diyalektik* ise, Kavram'ın –ve bunun sonucu olarak Kavram tarafından açımlanan Varlığın– varoluşu özsel olarak *sonlu*dur. Dolayısıyla, bizzat Tarih'in kendisi özsel olarak sonlu olmak zorundadır; ortak İnsan (insanlık), tıpkı bir insan bireyinin öldüğü gibi ölmek zorundadır; evrensel Tarih belirli bir *son*a ulaşmak zorundadır.

Biliyoruz ki, Hegel'e göre, tarihin bu sonu Bilim'in bir kitap formunda gelmesiyle –yani Bilge İnsan'ın veya mutlak Bilgi'nin Dünya'daki görünüşüyle– belirtilir. Zaman'ın *son* anı –bir *Geleceği* olmayan bir an– olan bu mutlak Bilgi artık zamansal bir an değildir. Eğer mutlak Bilgi Zaman içerisinde varlığa gelirse veya yine daha doğrusu varlığa gelmiş olan Bilgi, Zaman veya Tarih gibi, artık zamansal veya tarihsel değilse: öncesiz-sonrasızdır veya öyle dersek kendi kendisine açımlanmış öncesiz-sonrasızlıktır; tam da tarihsel bir oluşun sonucu olduğu için, kendisini (Sessizlik yoluyla değil) bir Söylem aracılığıyla açımlayan Parmenides-Spinoza'nın Tözü'dür; Zaman tarafından doğurulan Öncesiz-Sonrasızlıktır.

Hegel'in, VIII. Bölüm'ün İkinci Kısmının İkinci Paragrafının İkinci Evresindeki metinde açıklayacağı şey de budur.

---

*In extremis: Ölüm döşeğinde. (ç.n.)

Notlar:

1. Bu yüzden, Zaman ve Kavram'ın özdeşliği, Tarih'i, Varlık'ı açımlayan insani *Söylem*in tarihi olarak anlamamıza yol açar. Şunu da biliyoruz ki, Hegel'e göre, *real* Zaman –e.d. evrensel Tarih– son çözümlemede aktüel olarak *felsefe* tarihidir.

2. Muhtemelen, Doğa'daki Zaman'dan vazgeçmek gerçekten olanaksızdır; çünkü, en azından (biyolojik) yaşamın *özsel olarak* zamansal bir fenomen olması mümkündür.

3. Benim kanımca, bu, Hegel'in temel hatasıdır; çünkü, eğer yaşam zamansal bir fenomen ise, biyolojik Zaman elbette ki tarihsel veya insani Zaman'ın yapısından farklı bir yapı olur; bütün sorun, bu iki Zaman'ın nasıl bir arada bulunduğunu bilmektir; ve muhtemelen bu iki Zaman, yapısı bakımından kendilerinden farklı olan kozmik veya fiziksel bir Zaman ile bir arada bulunur.

4. Mümkündür ki, kendisinde Şimdi'nin öncelik kazandığı Zaman, kozmik veya fiziksel Zaman'dır, oysa biyolojik Zaman, Geçmiş'in önceliği ile karakterize edilir. Öyle görünüyor ki, fiziksel veya kozmik bir nesne ancak yalın bir *varlık*tır *(Gegenwart)*, oysa temel biyolojik fenomen, muhtemelen, geniş anlamda *Bellek*'tir ve özgül olarak insan fenomeni, şüpheye yer yok ki, *Tasarı*'dır. Üstelik, biyolojik ve kozmik Zaman formları, ancak İnsan'a –yani tarihsel Zaman'a– ilişkin Zaman olarak mevcut olabilirdi.

5. Ontolojik düzeyde sorun, Tez=Özdeşlik, Antitez=Olumsuzlama ve Sentez=Bütünsellik arasındaki bağıntıları incelemek olacaktı. Fakat bu konudan söz etmeyeceğim.

6. İçme *isteği*, suyun bir *yokluğudur*, fakat bu isteğin (su içme isteği) niteliği, *yokluk* olmak sıfatıyla değil, *su*yun (başka bir şeyin değil) bir yokluğu olmasıyla belirlenir ve bu istek kendisini *real* suyun (içme ediminde) "olumsuzlanma"sıyla gerçekleştirir.

7. Aslında şunu söylüyoruz ki, bir an, eğer o an içerisinde yerine getirilen eylem, eylemcinin gelecek hakkında sahip olduğu fikre (yani *Tasarı*'ya) göre yerine getirilirse, "tarihsel"dir: *gelecekteki* bir savaşa karar verilebilir vb.; bu yüzden *geleceğe* göre eylenir. Fakat, an, hakiki bir biçimde "tarihsel" olmak durumundaysa, *değişmek* zorunda olmalıdır; başka deyişle, karar, verili olana göre *olumsuz* olmak zorundadır: gelecekteki savaşa karar verirken, barışın hüküm sürmesine *karşıt olan* bir karar verilir. Gelecekteki savaş için verilen karar sayesinde de barış geçmiş haline dönüştürülür. İmdi, geleceğe ilişkin fikir (Tasarı) tarafından *başlatılan şimdiki* tarihsel edim, yarattığı bu geçmiş tarafından *belirlenir:* eğer barış güvenilir ve şerefli ise, onu geçmişe gönderen olumsuzlama bir delinin veya bir suçlunun edimidir; eğer barış küçük düşürücü ise, böyle bir edim, bir devlet adamına yakışır bir edimdir, vb.

8. Bir "tarihsel an" örneği olarak ünlü "Rubicon" anekdotunu alalım. Gerçek anlamıyla *şimdi* içerisinde ne vardır? Geceleyin küçük bir nehrin kıyısında bir adam dolaşıyor. Diğer bir deyişle, son derece sıradan, "tarihsel" olmayan bir şey. Çünkü, söz konusu adam Caesar olsaydı bile, eğer Caesar sırf uykusuzluktan dolayı böyle bir gezinti yaptıysa, bu olay hiçbir anlamda "tarihsel" olamazdı. Bir gece yürüyüşüne çıkan adam, bir *coup d'état*, iç savaş, Roma'nın fethi ve evrensel egemenlik üzerine düşünüyor olduğu için, o an tarihseldir. Ve dikkatimizi şuna yöneltelim ki: adam bunu yapmayı tasarlamakta olduğu için, o an tarihseldir, çünkü bütün bunlar hâlâ *gelecekte*dir. Dolayısıyla, söz konusu olay, eğer real Dünya

içerisinde (her şeyden önce Caesar'ın beyninde) *geleceğin real bir varlığı* bulunmasaydı, tarihsel olmazdı. Dolayısıyla, şimdi, ancak kendisinde *geleceğe* bir bağlantı bulunduğu veya daha tam olarak geleceğin bir işlevi olduğu için (yürüyüşe çıkan Caesar geleceği düşünüyor olduğu için), tarihseldir. *Geleceğin* tarihsel Zaman içerisindeki *önceliğinden* söz edebilmemiz de bu anlamdadır. Fakat, bu yeterli değildir. Varsayalım ki, yürüyüşe çıkan bu kişi, evrensel egemenlik "düşü kuruyor" olan bir Romalı yeniyetme veya sözcüğün klinik anlamında bir tasarı kuruyor olan bir "megalomanyak" olsun, ama diğer bakımlardan Caesar'a özdeş olsun. Yürüyüş, doğrudan doğruya bir "tarihsel olay" olmaktan kesilir. Bu olay, yürüyüşe çıktığı sırada kendi tasarısı üzerinde düşünüyor olan kişi Caesar olduğu için (yani, gerçek Zamanla kesin bir bağlantısı olmaksızın bir "hipotez"i "geleceğe ilişkin" somut bir "tasarı"ya dönüştürmeyi aklına koyan kişi Caesar olduğu için), tarihseldir. Neden? Çünkü, Caesar kendi planlarını gerçekleştirme olanağına sahiptir (ama *kesinliğe* sahip değildir, çünkü o zaman gerçek anlamıyla *gelecek* veya halis bir *tasarı* var olamazdı). İmdi, Caesar'ın *bütün geçmişi* ve yalnızca geçmişi, Caesar'a bu olanağı sağlayan şeydir. Geçmiş –yani çeşitli şimdiki zamanlarda tasarıya göre meydana getirilmiş olan savaş ve çalışma eylemlerinin bütünü–, geleceğe göre geçmiştir. Bu geçmiş, "tasarı"yı basit bir "düş" ya da "utopia"dan ayırt eden şeydir. Bunun sonucu olarak, *şimdi*, ancak, geleceğin kendi yolunu şimdi içerisinde *dolayımsız* bir tarzda (*unmittelbar:* bir utopia durumu) değil, geçmişin *dolayımladığı* –yani *daha önceden yapılmış* bir eylemin *dolayımladığı* (vermittelt)– bir tarzda yaratılması koşulu ile, *geleceğe* göre düzenlendiğinde, bir "tarihsel an" var olur.

9. Diyorum ki, istek –yani Zaman– bir "boşluk"tur; imdi, bir "boşluk"un mevcut olması için, boşluğun, içerisinde mevcut olduğu bir uzayın var olması zorunludur.

10. Dört boyutlu Uzay.

11. Eğer Doğa'da Zaman varsa, bu, biyolojik Zaman'dır, Aristoteles'in döngüsel Zamanıdır; Zaman içerisinde *Öncesiz-Sonrasızlık*'tır; içerisinde her şeyin aynı şey olarak kalmak üzere değiştiği Zaman'dır.

12. Dolayısıyla, Perikles zamanının zeytin ağacı, Venizelos zamanının zeytin ağacıyla "aynı" zeytin ağacıdır; fakat, Perikles'in Yunanistan'ı, bir daha asla şimdi haline gelmeyen bir geçmiştir ve Perikles'e göre, Venizelos, şimdiye kadar asla bir geçmiş olmayan bir geleceği temsil eder.

13. *Hegelci* Kavram, *Hegelci* Zaman ile özdeştir. Ama Hegel-*öncesi* Kavram, Hegel-*öncesi* Zaman ile özdeşleştirilememiştir; ne *Hegelci* Kavram, Hegel-*öncesi* Zaman ile; ne de Hegel-*öncesi* Kavram, *Hegelci* Zaman ile özdeşleştirilebilmiştir.

14. Belirtelim ki, bununla birlikte, köpeğin kavramsal veya "bilimsel" olarak anlaşılması, er geç köpeğin *kesilip biçilmesi*'ne götürür.

15. Dolayısıyla: Aristoteles'e göre, ancak *öncesiz-sonrasız* bir real köpek, yani daima şimdi içerisinde olan "köpek" *türü* var olduğu için, bir "köpek" kavramı vardır. Öte yandan, Hegel'e göre, real köpek *zamansal* bir varlık olduğu için –yani, özsel olarak sonlu veya "ölümlü" bir varlık, her an yok olan bir varlık olduğu için– ancak, bir "köpek" kavramı vardır: Kavram da, uzaysal real olanın bu yokoluşunun daimi dayanağıdır ki, yokoluşun kendisi zaten *Zaman*'dan başka bir şey değildir. O zaman, Hegel'e göre, Kavram (öyle

dersek, Zaman sürdükçe anlamında "öncesiz-sonrasız olarak") korunan bir şeydir de. Nitekim, Hegel'e göre, korunan yalnızca "köpek" *Kavramıdır* (Kavram – yani yokoluşun Zaman sürdükçe sürdüğü, real köpeğin zamansal *yokoluşu*, çünkü Zaman olmak bakımından Zaman bu yokoluş*tur*); oysa Aristoteles'e göre, real *köpek* en azından *tür* olarak *(öncesiz-sonrasız* dönüş var olduğu için tam anlamıyla *öncesiz-sonrasız bir biçimde)* korunan şeydir. Aristoteles'in açıklayamayacağı şeyi, yani sözgelimi *nesli tükenmiş* bir türe ait olan bir hayvanın Kavramının (İnsan'da ve insan yoluyla) korunmasını (ki hiçbir fosil bulunmasa bile Kavram kalır), Hegel'in açıklamasının sebebi işte budur.

16. Kant'ın kendisi kavramsal bilginin *Bellek* anlamına geldiğini gördü ve Hegel'de (son çözümlemede Platonik olan) bu fikri korudu. Hegel'e göre, *Er-innerung* –yani bu real olanı açımlayan, ama *bende* bulunan Kavram'da ve yoluyla meydana getirilmiş olan nesnel real olanın içselleştirilmesi– aynı zamanda *Erinnerung*'tur – yani hatırlamadır. İmdi, Bellek, ancak Zaman'ın var olduğu yerde, real *şimdi*nin real olmayan geçmiş haline gelmesiyle yok olduğu yerde vardır. Genel olarak söylersek, Hegel, kendi Kavram teorisinde sadece Kantçı Şematizm kuramını daha tam bir hale getirir (ve bunun sonucu olarak da onu dönüştürür). Kant'a göre, Kavramlar (=Kategoriler), Zaman bunların kendilerinin "Şeması" –yani dolayımı veya "ortam"ı (Hegel'de *Vermittlung*)– olarak iş gördüğü için, verili Varlığa *(Sein)* uygulanırlar. Fakat, bu "ortam" salt olarak *edilgin*dir: Zaman, temaşadır, görüdür, *Anschauung*'dur. Öte yandan, Hegel'de "ortam" *etkin*dir; *Tat* veya *Tun*'dur, verili olanı olumsuzlayan Eylemdir, Savaş ve Çalışma etkinliğidir. İmdi, bu verili olanın (*Sein*'ın) ya da "şimdi"nin Olumsuzlanması (tarihsel) Zaman*dır* ve (tarihsel) Zaman, bu etkin Olumsuzlama*dır*. Dolayısıyla, Kant'ta olduğu gibi, Hegel'de de, Zaman, Kavram'ın varlığa uygulanmasına izin veren şeydir. Fakat, Hegel'de kavramsal düşünceye aracılık eden bu Zaman "maddileştirilmiş"tir: Zaman, bir *hareket*tir *(Bewegung)* ve diyalektik bir "hareket"tir –yani, tam olarak etkindir–, bu nedenle (verili olanı) olumsuzlar, dönüştürür, bu nedenle (yeni şeyler) yaratır. Eğer İnsan, Varlığı Kavram aracılığıyla anlayabiliyorsa (açımlayabiliyorsa), bunun nedeni, (verili) Varlığı (o halde bir Tasarı olan) bu Kavrama göre *dönüştürmesi* ve onu Kavrama uygun kılmasıdır. İmdi, verili Varlığın Kavram-Tasarı'ya göre dönüştürülmesi, tam da bilinçli ve istemli *Eylem*dir, *Arbeit* ve *Kampf* olan *Tun*'dur. Kant'a göre, Varlık, Kavram ile uyum içerisindedir ve Zaman tarafından yaratılan "ortam", yalnızca bir şeyin kendisinden bir başkasına, o şeyi ya da öteki şeyi değiştirmeksizin, ilerlemesine izin verir. Kant'ın Varlık ve Kavram'ın bu uyumunu *açıklayamamasının* nedeni de budur: Kant'a göre, bu uyum verili bir şeydir, yani bir *rastlantı*dır *(transcendentale Zufälligkeit)*. Öte yandan, Hegel, (kendisine göre bir uyum *süreci* olan) bu uyumu diyalektik ontolojisiyle *açıklar:* Varlık, (tarihin sonunda) Varlığı bu aynı Kavrama göre *dönüştüren* olumsuzlayıcı Eylem'in tamamlanmış bütünlüğü aracılığıyla, Kavram'a uygun *hale gelir*. Dolayısıyla, Kant'ta Zaman "şema"dır ve edilgin "görü"dür; Hegel'de ise, Zaman, "hareket"tir ve bilinçli ve istemli "eylem"dir. Bunun sonucu olarak, Kavram veya *a priori*, Kant'ta, İnsan'ın verili varlığa uygun olmasına izin veren bir "nosyon"dur; oysa Hegel'de *a priori* Kavram, İnsan'ın verili Varlığı *dönüştürmesine* ve onu uyumlu *kılmasına* izin veren bir "tasarı"dır.

17. Bu "metafizik" (veya kozmolojik) önerme, ontolojik düzeyde şu anlama gelir: Varlık, "Tez"i veya "Özdeşlik"i "Antitez" veya "Olumsuzluk" ile birleştiren "Sentez" veya "Bütünlük" şeklinde *üçlü* bir yapıya sahip olmak zorundadır. (Varlığın *mevcut* Varlıkta *olumsuz-*

*lanmasının* bu varlığı, tam da Zaman'dır). Kavram'ın Zaman ile özdeşleştirilmesini daha iyi anlamak için şöyle ilerlemek yararlı olacaktır: Şimdi gelin, Varlık –yani var olan şeylerin *bütünü*nün– kavramını oluşturalım. Bu "Varlık" kavramıyla Varlığın kendisi arasındaki fark nedir? Onlar, içerik bakımından hiçbir "soyutlama" yapmadığımız için özdeştirler. Ve bununla birlikte, Parmenides'in düşündüğü şeye rağmen, "Varlık" kavramı Varlık değildir (aksi takdirde Söylem var olmazdı, Kavram Logos olmazdı). Varlığı "Varlık" kavramından ayırt eden şey sırf Varlığın kendisinin *Varlığıdır;* çünkü Varlık, Varlık olarak *vardır,* fakat Varlık, "Varlık" kavramında Varlık olarak mevcut değildir (Varlık artık içeriği aracılığıyla –e.d. "Varlık" kavramının anlamı olarak– "var" olsa bile, Varlık olarak mevcut değildir). Dolayısıyla "Varlık" kavramı, Varlıktan varlık çıkarmakla elde edilir: Varlık eksi varlık eşittir "Varlık" kavramı (ve eşit değildir Hiçlik veya "sıfır"; çünkü, *A*'nın olumsuzlanması Hiçlik değildir, "A-olmayandır" – yani "bir şey"dir.) İmdi, ilk bakışta paradoksal veya hatta "imkânsız" gibi görünen bu Varlık'tan varlığın çıkarılması gerçekte tamamen "yaygın" olan bir şeydir: o, her an harfi harfine yapılan bir şeydir ve "Zaman" diye adlandırılır. Çünkü Zaman, Varlık'ın, *var olmadığı* (veya artık var olmadığı) Geçmiş'e dönüşmesine yol açarak, Varlıktan –e.d. (Şimdi içerisinde) *var olan* şeyin bütünlüğünden– varlığını her an alıp götüren şeydir. Fakat, Zaman'ın var olması için bir Geçmiş'in "var olması" zorunludur (saf ya da "öncesiz-sonrasız" Şimdi, Zaman değildir): dolayısıyla, Geçmiş'e gömülmüş olan Geçmiş ve Varlık (geçmiş Varlık) Hiçlik değildirler; "bir şey"dirler. İmdi, bir şey ancak Şimdi içerisinde bir şey*dir.* Geçmiş ve geçmiş Varlık, şimdi olmaktan kesilmelerine rağmen, kendilerini Şimdi içerisinde korumak zorundadırlar. Geçmiş Varlığın *varlığı* da "Varlık" kavramıdır – yani saf Hiçliğe dönüştürülmeksizin kendisinden varlığı alıp götürülen Varlık'tır. Öyle dersek, "Varlık" kavramı, dolayısıyla, Varlığın "hatırlaması/hatırlanması"dır (hem Varlığın "hatırlayan" şey olması, hem de Varlığın kendi varlığını "hatırlaması" anlamında). Fakat, şimdi bulunduğumuz düzlemde genel olarak "bellek"ten söz edilmez; bizim düşündüğümüz "bellek", "Zaman" diye adlandırılır (veya daha doğrusu "Zamansallık" diye adlandırılır – bu genel Varlık "ortamı" içerisindedir ki, Şimdi'ye "ek olarak" başka bir şey: Geçmiş – ve Gelecek vardır; fakat burada Gelecek hakkında konuşmayacağım). Dolayısıyla, eğer bir "Varlık" kavramı varsa, bunun nedeni, Varlığın *zamansal* olmasıdır (ve şunu söyleyebiliriz ki, Kavram *Zaman*dır – e.d. Şimdi ve Geçmiş'in birlikte varoluşudur). İmdi, apaçık ki, Varlık, "Varlık" kavramıyla, bu kavram bir Varlığın kendisi eksi varlık olduğu için, "uyum içerisinde"dir. O zaman, Varlığın "Varlık" kavramının *varlığı* olduğunu söyleyebiliriz. (Şimdi içerisinde) *var olan* Varlığın "kendisini tasarlayabilme"sinin ve Kavram aracılığıyla açımlanabilmesinin nedeni de budur. Ya da daha doğrusu, Varlık kendi varlığının "her anında" kendisini tasarlamış*tır.* Veya yine başka türlü söylersek: Varlık yalnızca Varlık değil, aynı zamanda *Hakikat*'tır – yani Kavram ile Varlığın tam uygunluğudur. Bütün sorun, *yanılgının* nereden kaynaklandığını bilmektir. Yanılgının olabilmesi için, Kavram, Varlık'tan *ayrılmak* ve ona *karşıt* hale gelmek zorundadır. Bunu yapan, İnsan'dır; ve daha tam olarak, Varlık'tan ayrılan Kavram, İnsan'dır; ya da yine daha iyi bir deyişle, İnsan, Kavram'ı Varlık'tan ayırma *edimi*dir. İnsan, olumsuzlayıcı-Olumsuzlukla –yani Eylem'le– böyle yapar ve işte burada Gelecek (Tasarı) insanın içerisinde bulunur. Bu ayrılma, bir yetersizliğe (*errare* humanum *est*'in derin anlamına) eşdeğerdir ve Kavram (=Tasarı) ile (Eylem aracılığıyla tasarıya uygun kılınan) Varlık arasında uyuma erişmek için tekrar olumsuzlamak veya eylemde bulunmak zorunludur. Dolayısıyla, İnsan için, Varlık ve Kavram'ın tam uygun olması bir *süreç*tir (*Be-*

*wegung)* ve hakikat *(Wahrheit)* bir *sonuç*tur. Ve yalnızca bu "sürecin sonucu" (söylemsel) "hakikat" adını almaya layıktır, çünkü yalnız bu süreç, Logos veya Söylem'dir. (İnsan tarafından olumsuzlanmadan önce Varlık *konuşmaz*, çünkü Varlık'tan ayrılmış olan Kavram, Söz veya Logos içerisinde ya da Söz-logos olarak *var olan* şeydir.) Hegel, bütün sistemini anlamanın anahtarını veren *Fenomenoloji*'nin Önsöz'ündeki bir pasajda işte bütün bunlardan söz eder (p.29, l.26- p. 30,l.15).

18. Çünkü, "diyalektik" anlama, real olana ilişkin tarihsel veya zamansal anlamadan başka bir şey değildir. Diyalektik, Varlığın, içinde bulunduğu *üçlü* yapıyı açımlar. Başka deyişle, real olan, kendi diyalektiği içinde ve yoluyla kendi kendisini *sub species aeternitatis* değil –yani Zaman dışında veya öncesiz-sonrasız bir biçimde kendi kendisine özdeş olarak değil–, Geçmiş ve Gelecek arasında bulunan bir Şimdi olarak, yani bir *Bewegung* olarak, yaratıcı bir hareket olarak veya başka türlü söylersek yine bir tasarı olan bir *sonuç* ve bir sonuç olan bir *tasarı* olarak –bir tasarıdan doğan bir sonuç ve bir sonuç tarafından doğurulan bir tasarıdan doğan bir sonuç olarak– açımlar; tek sözcükle, real olan kendi diyalektik hakikati içerisinde kendi kendisini bir *Sentez* olarak açımlar. (Bu kitaptaki 7. Bölüm'e bakın "Hegel'de Real ve Fenomenolojik Yöntemin Diyalektiği.")

19. Kişisel olarak bunun zorunlu bir sonuç olduğuna inanmıyorum. Doğal Dünya'nın *kavramsal* anlamadan sıyrıldığını söylemekte hiçbir sakınca görmüyorum. Gerçekten, bu ancak şu anlama gelir ki, Doğa'nın varoluşu, kavramlarla –yani bir anlama sahip olan *sözcüklerle*– değil, örneğin matematik algoritma ile açımlanır. İmdi, çağdaş fizik sonunda şu sonuca götürür: çelişkiler olmaksızın fiziksel gerçeklikten *söz edemeyiz;* algoritmadan sözel betimlemeye geçer geçmez kendi kendimizle çelişiriz (örneğin partiküler dalgalar). Bu gerçeklik, (daha Galileo zamanında sunulduğu şekliyle) ancak eklemli algoritma sessizliği ile İnsan'a açımlanıyordu. Fiziksel madde, ancak insan çalışmasının bir ürününün "hammaddesi" olduğu ölçüde *kavramsal* veya diyalektik olarak anlaşılır (kendisinden *söz edilebilir*). İmdi, "hammadde"nin kendisi ne moleküller ne elektronlar ne de başka bir şeydir, ama tahtadır, taştır, vb.'dir. Bunlar da, bizzat canlı değilseler bile, en azından Yaşam (ve yaşayan Varlık olarak İnsan) skalasında mevcut olan şeylerdir. İmdi, öyle görünüyor ki, zamansal olmayan algoritma Yaşam'ı açımlamaz, Diyalektiği de öyle. Dolayısıyla, Hegelci diyalektiği İnsan ve Tarih için saklarken, Platon'un düşüncesini (Dünya'nın matematik veya daha iyi bir deyişle geometrik altyapısına ilişkin), Aristoteles'inkiyle (Dünya'nın biyolojik yapısına ilişkin) ve Kant'ınkiyle (Dünya'nın fiziksel veya daha iyi bir deyişle dinamik yapısına ilişkin) birleştirmek zorunlu olabilir.

20. Böylelikle, görüyoruz ki, "antropo-teizm" ifadesi ancak bir metafordur: döngüsel –yani diyalektik– mutlak Bilgi sonlu veya ölümlü varlığı açımlar; dolayısıyla, bu varlık *ilahi* varlık değildir; o, gerçekten *insan*dır; fakat İnsan, bunun *kendi* varlığı olduğunu bilebilir, ancak yeter ki *ölümlü* olduğunu bilsin.

Schelling, F. W. J. (1994). "Transzendental İdealizmin İlkesi." Felsefe Tartışmaları (16. Kitap): 126-142.

# TRANSZENDENTAL İDEALİZMİN İLKESİ*

F. W. J. Schelling
Çev: Ali Irgat

## Birinci Bölüm

### *Bilginin En Yüksek İlkesinin Zorunluluğu ve Yapısı Üzerine*

1. Bilgimizin *gerçeği* içerdiği, varsayım olarak kabul edilmektedir, ve bu gerçeğin önkoşullarının neler olduğu sorulmaktadır –Bilgimizde *gerçekten* realite olup olmadığı sorusu, önce çıkarımı yapılmış bu önkoşulların, sonradan gerçekten gösterilip gösterilemeyeceği sorusuna bağlı olacaktır.

Madem ki her bilgi, nesnel ve öznel bir şeyin uyuşmasına dayanıyor (Giriş § 1), öyleyse bizim tüm bilgimiz, *dolaylı* doğru olan ve gerçekliklerini başka bir şeyden alan önermelerden oluşur.

Öznel bir şeyin öznel bir şeye katılması, asıl anlamda bir bilgiyi temellendirmez. Tersi için de durum aynıdır, asıl anlamda bilgi, iki karşıt şeyin [özne ve nesnenin] bir araya gelmesini gerektirir; bu bir araya gelme yalnızca *bir aracıyla* mümkündür.

*Bu demektir ki, bilginin yegane nedeni olan genel bir aracı şey, bilgimizde bulunmalıdır.*

2. Bilgimizde bir *sistemin* olduğu, varsayım olarak kabul edilmektedir, bu demektir ki, bilgimiz, kendi kendini taşıyan ve kendisiyle çelişmeyen bir bütün sayılmaktadır. –Kuşkucular, birincisini olduğu gibi, bu varsayımı da reddederler, ve bu varsayım diğeri gibi ancak eylemin kendisiyle kanıtlanabilir. –Peki ama, bizim bilgimiz, hatta bizim tüm doğamız kendi içinde çelişkiliyse ne olacak?– Yani *varsayalım ki* bilgimiz, temel yapısı felsefenin sistemi olması gereken doğal bir bütündür, o zaman şimdilik yine böyle bir bütünün önkoşullarının ne olduğu sorulacaktır. Her hakiki

---

*Schelling'in "Das System das trancsendentalen Idealismus, 1800" adlı yapıtının altı bölümünden birincisinin başlığı budur. *Felsefe Tartışmaları* dergisinin 13. sayısında yayımlanan "Transzendental Felsefe Kavramı" adlı bölüm aynı yapıtın giriş kısmı idi. [ ] içindeki eklemeler çevirmenindir.

sistem (örneğin acunun yapısının sisteminde olduğu gibi) varlığının nedenini *kendi içinde* taşıması gerektiğinden, eğer bilginin bir sistemi varsa, bu sistemin ilkesi, *bilginin kendisinin içinde olmalıdır.*

3. *Bu ilke, yalnızca Bir ilke olabilir.* Zira her doğru, kendisiyle mutlak olarak *aynıdır.* Doğru görünen şeylerde dereceler olabilir, ama doğruluğun derecesi yoktur; doğru olan şey, hemen doğrudur. –Ancak madem ki bilgimizde bütün önermelerin doğruluğu, mutlak olarak aynı doğruluktur, o zaman onların doğruluklarını başka ilkelerden (aracı öğelerden) almaları mümkün değildir, o halde her bilgide sadece Bir (aracı) ilkenin var olması gerekir.

4. Bu ilke, her bilimin dolaylı ya da indirekt ilkesidir, ama sadece *her türlü bilginin biliminin,* yani transzendental-felsefenin dolaysız ve direkt ilkesidir.

*Bilginin* bilimini, yani öznel olanı ilk ve temel alan bir bilimi ortaya koymak ödevi aracılığıyla insan, demek ki doğrudan her türlü bilginin en temel bir ilkesine doğru sürüklenmektedir.

Böylesi bir *mutlak* temel bilgi ilkesine karşı itirazlar, transzendental-felsefe kavramı aracılığıyla önceden engellenmiştir. Bu itirazlar sadece, tüm nesnelliği daha baştan soyutlayan ve yalnızca öznel olanı göz önünde bulunduran bu bilimin ilk ödevinin sınırlanmış oluşunu görmemekten çıkar.

Burada kesinlikle, *varlığın* mutlak bir ilkesinden değil, aksine *bilginin* mutlak bir ilkesinden söz edilmektedir, ki o bütün itirazlar, birinci ilke için geçerlidir.

Ancak artık açıktır ki, eğer bilginin mutlak bir sınırı –biz onun var olduğunun bilincinde olmasak da, bizi bilirken mutlak olarak tutan ve bağlayan, ve işte her türlü bilginin *ilkesi* olduğundan dolayı *biz bilirken,* bizim için bir nesne bile olamayacak olan *bir şey*– olmasa, hiçbir zaman bir bilmeye, hatta tek bir bilgiye bile varılamaz.

Transzendental-filozof, bilgimizin hangi en son nedeni, onun *dışındadır* diye değil, aksine *bilgimiz içindeki* onun dışına çıkamayacağımız en son şey nedir diye sorar –o, bilginin ilkesini *bilginin içinde* arar (yani, bu ilkenin kendisi bilinebilir bir şeydir).

'*Bilmenin* temel bir ilkesi vardır' savı, 'varlığın mutlak bir ilkesi vardır' savı gibi *pozitif* değil, aksine *negatif, sınırlayan bir* savdır; bu sav sadece şudur: her türlü bilmenin ondan başladığı ve onun dışında hiçbir *bilmenin* olmadığı en son bir şey vardır.

Transzendental-filozof (Giriş, § 1) her yerde sadece öznel olanı kendine nesne yaptığından, öznel, yani *bizim için* herhangi bir *ilk bilmenin* olduğunu da iddia eder; bizden soyutlanmış olarak ve bu *ilk* bilginin dışında herhangi bir şeyin bir olup olmadığı, onu ilkin hiç ilgilendirmez, ve buna sonuç karar vermelidir.

Bizim için bu *ilk bilme,* kuşkusuz kendimize dair bilmedir, ya da kendini bilmedir

(Selbstbewußtsein). Madem ki idealist [filozof], bu bilgiyi felsefenin ilkesi yapmakta, öyleyse o, bütün ödevinin sınırlılığına uygun olarak, bilgide öznel olan şeyin dışında başka hiçbir şeyi nesne edinmez. –*Bizim için* kendini bilmenin, ona her şeyin bağlandığı bir nokta olduğunu kanıtlamak gerekmez.– Ancak bu kendini bilmenin sadece daha üst bir varlığın modifikasyonu –(belki de daha üst bir bilincin, bunun da daha da üst bir bilincin ve böyle sonsuza kadar gidebileceği– bir tek sözcükle söylemek gerekirse, bilgimizin bütün sentezi ilkin kendini bilme aracılığıyla yapıldığından, ne olduğunu hiç bilemeyeceğimiz bir şeyle kendini bilmenin de daha *açıklanabilir* olabileceği– transzendental-filozof olarak bizi hiç ilgilendirmez; çünkü kendini bilme, bizim için bir *varlık* biçimi değil, *bilme* biçimidir, öyle ki, bizim için var olabilecek en yüksek ve en son olanıdır.

Hatta, daha da ileri gitmek gerekirse, *nesnel olan* keyfi olarak ilk sayılsa bile, bizim hiçbir zaman kendini bilmenin *ötesine* geçemeyeceğimiz yine de kanıtlanabilir, ve yukarıda (Giriş § 1) kısmen kanıtlanmıştır. Yoksa açıklamalarımızla ya sonsuza kadar geri gitmeye, temellendirilmiş olandan temele doğru, sürükleneceğizdir, ya da *kendiliğinden* neden ve sonuç –özne ve nesne– olan bir mutlak bir şeyi, ve bu da daha baştan yalnızca kendini bilmeyle mümkün olduğu için, biz yine bir *kendini bilmeyi* ilk şey sayarak, [nedenler] zincirine keyfi olarak son vermek zorundayızdır; bu, doğa biliminde yapılmaktadır, ki varlık, transzendental-felsefe için olduğu gibi doğa bilimi için de ilk şey (ursprünglich) değildir (bkz. Bir Doğa Felsefesi Sisteminin Taslağı, s. 5), ve doğa bilimi, kendiliğinden neden ve sonuç olan mutlak bir şeyi –doğa dediğimiz ve en üst aşamasında (Potenz) yine kendini bilmeden başka bir şey olmayan, öznel olanla nesnel olanın mutlak özdeşliğini–, yegâne gerçek şey sayar.

*Varlığı* ilk şey sayan dogmatizm, ancak sonu olmayan geri gitmeyle (unendlicher Regressus) açıklamalar getirebilir; zira dogmatizmin tutunduğu nedenler ve sonuçlar zinciri, ancak kendisinin hem nedeni hem de sonucu olan şeyle son bulabilir; ama işte böylelikle dogmatizm, sona erdirildiğinde yine transzendental İdealizmin ilkesine geri dönen *doğa* bilimine dönüşür. (Tutarlı dogmatizm yalnızca Spinozacılık'ta vardır; ama reel bir sistem olarak Spinozacılık, yalnızca *doğa bilimi* olarak sürülebilir, ki bu bilimin en son sonucu yine transzendental-felsefenin ilkesi olacaktır).

Buraya kadar söylenenden bellidir ki, kendini bilme, bilgimizin tüm, sonsuza kadar genişletilmiş ufkunu da kapsamaktadır, ve her yönden en üst şey kalacaktır. Ancak şimdiki amaç için, bu oldukça geniş düşüncelere değil, sadece bizim ilk ödevimize yönelik refleksiyona gerek vardır. –Aşağıdaki akıl yürütmeyi (Räsonnement) hiç kuşkusuz herkes anlaşılır ve açık-seçik bulacaktır.

İlk olarak yapılması gereken şey, bilgimizi bir sistem içine sokmaktır, ve tek tek tüm bilgileri belirleyen şeyi, *bilmenin kendisinin içinde* aramaktır. –Ancak benim bil-

gimdeki her şeyi belirleyen şey hiç kuşkusuz, *kendime dair* bilgidir.– Bilgimi sadece *kendi içinde* temellendirmek istediğimden, o ilk bilginin (kendini bilmenin) eğer varsa zorunlu olarak bilmenin *dışında* olması gereken en son nedenini sormuyorum. Kendini bilme, bütün bilgi sistemi içindeki arkaya değil, sadece öne doğru ışık veren aydınlık noktadır.– Diyelim ki, bu kendini bilmenin sadece, ondan bağımsız bir varlığın biçimi (Modifikation) olduğu kabul ettik, tabi ki bunu hiçbir felsefe anlaşılır kılamaz, o zaman o şimdi benim için bir varlık biçimi değil, *bilme* biçimidir, ve *onu burada sadece bu niteliğiyle inceliyorum.* Beni sonsuza kadar bilmenin çemberine hapseden ödevimin sınırlılığı aracılığıyla, kendini bilme benim için kendi başına bir şey ve mutlak bir ilke olur –tüm varlığın değil, *her türlü bilmenin* ilkesi, çünkü *her türlü* bilme (sadece kendini bilme değil) bundan yola çıkmak zorundadır–. Bilmenin, özellikle de bu *ilk bilginin* ondan bağımsız bir var olana (Existenz) bağımlı olduğunu, henüz bir dogmatikçi kanıtlamış değildir. Her bilmenin sadece, bir varlığın modifikasyonu olması gibi, tüm var olmanın da sadece, bir bilmenin modifikasyonu olması, aynı şekilde hâlâ *mümkündür.* –Zorunlu olanın, varoluş, bilmenin ise sadece varoluşun özelliği (Accidens) olup olmadığı sorusundan kendimizi soyutlarsak ve bir yana bırakırsak, *bizim bilimimiz için* bilgi, biz onu sadece *kendi içinde* olduğu şekliyle, yani sadece öznel olarak incelersek, bağımsız olacaktır.

Onun *mutlak olarak* bağımsız olup olmadığı sorusu, bu bilginin kendisinden çıkarılamayacak olan bir şeyin düşünülüp düşünülemeyeceğine bilim tarafından karar verilinceye kadar yanıtsız kalsın.

Ödevin kendisine, yahut daha ziyade ödevin *belirlenmesine* karşı dogmatikçi zaten itiraz edemez, çünkü ben ödevimi tamamen keyfi olarak *daraltabilirim,* ancak önceden bilinemeyecek ve bilmenin bilme dışındaki en son nedeni gibi hiçbir zaman benim bilgi alanımın içine girmeyecek şeye kadar keyfi olarak *genişletemem.* –Buna karşı yegâne itiraz, böyle belirlenmiş ödevin, felsefenin ödevi ve çözümünün de felsefe olmadığı şeklindeki itiraz olabilir.

Ancak işte felsefenin ne olduğu sorusu, hâlâ yanıtlanmamış sorudur; bu sorunun yanıtı, ancak felsefenin kendisinin sonucu (Resultat) olabilir. Bu ödevin çözümünün felsefe *olduğu,* ancak eylemin kendisiyle, yani *bu ödevle aynı zamanda felsefede baştan beri çözülmeye çalışılan bütün sorunları çözerek* gösterilebilir.

Bu arada dogmatikçinin aksini iddia ettiği aynı hakla, şimdiye kadar felsefe olarak bilinen şeyin, ancak bilginin bilimi olarak mümkün *olduğunu,* ve *varlığın* değil, *bilginin,* felsefenin objesi olduğunu iddia ediyoruz; böylelikle de felsefenin ilkesi, bir varlık ilkesi değil, ancak bilgi ilkesi olabilir. Bilgiden varlığa varmayı, önce sadece bilimimizin amacı için bağımsız *varsayılan* bilgiden, tüm nesnel şeyleri çıkarsamayı, ve böylelikle de bilmeyi mutlak bağımsızlığa yükseltmeyi, dogmatikçinin karşıt dene-

mesinden daha kesin olarak başarıp başaramayacağımız sorusuna, sonuç karar vermelidir.

5. Bilimimizin ilk ödevi aracılığıyla (bir edim olarak) bilmenin içinde, bilgiden (edim olmayıp, sadece bir varlık, bir var bulunma olan) nesnel şeye geçişin bulunup bulunamayacağını denemek gerekir, ki bilgi zaten bu ödev tarafından bağımsız sayılmaktadır; ve bu ödeve denenmeden hiç itiraz edilemez.

Demek ki bu ödevin kendisiyle birlikte aynı zamanda bilmenin, *kendi içinde* mutlak bir ilkeye sahip olduğu da varsayılmaktadır, ve bu bilmenin kendisinin içinde bulunan ilke, *aynı zamanda bilim olarak transzendental-felsefenin ilkesi olmalıdır.*

Ancak her bilim, *belli bir biçim* içindeki önermeler toplamıdır. Madem ki, o ilke aracılığıyla tüm bilim sistemi temellendirilmelidir, öyleyse o, bu bilimin sadece *içeriğini* değil, *biçimi* de belirlemelidir.

Genelde sistematik adı verilen özel bir biçimin, felsefeye özgü olduğu kabul edilir. –Bu biçimi çıkarımsız öne koşmak, bilimlerin bilimini gerektiren diğer bilimleri ilgilendirir, ama işte böylesi bir bilimin olabilirliğini nesne edinmiş bu bilimin kendisinde olmaz.

*Bilimsel biçim,* ve bunun kökeni nedir? Bu soru, bütün bilimlerin bilim kuramı tarafından yanıtlanmalıdır. –Ancak bu bilim kuramının kendisi zaten *bilimdir,* demek ki, bir bilim kuramının kuramı gereklidir, ancak bu da yine bilim olacaktır, ve bu böyle sonsuza kadar gidecektir.– Belli ki dışına çıkılmaz olan bu dairenin, nasıl açıklanabileceği sorusu ortaya çıkmaktadır.

Bilim için kaçınılmaz olan bu daire, eğer onun yeri zaten *bilginin* (bilimin nesnesinin) kendisinin içinde olmasa, yani bilmenin *ilk içeriği,* bilmenin *ilk biçimini* ve aynı şekilde *bilmenin ilk biçimi,* bilmenin ilk içeriğini gerektirmese, ve her ikisi de karşılıklı olarak birbirinin koşulu olmasa, açıklanamaz. –Bu amaç için aklın kendisinin içinde, ilk bilmenin bir ve parçalara ayrılamaz aynı edimiyle, içerik ve biçimin aynı zamanda oluştuğu bir nokta bulunmalıdır.– Bu noktayı bulma ödevi, her türlü bilmenin ilkesini bulma ödevi ile aynı olması gerekir.

*Demek ki felsefenin ilkesi, içinde içeriğin biçime, biçimin de içeriğe bağlı olduğu bir ilke olmalıdır,* ve biri diğerinin değil, her ikisi de karşılıklı olarak birbirinin koşuludur. –Felsefenin bir ilk ilkesine karşı ayrıca şöyle de karşı çıkıldı. Felsefenin ilkesi, temel bir önermeyle dile getirebilmelidir: bu temel önerme tabii ki sırf biçimsel (formel) değil, aksine içeriksel (materiell) bir önerme olmalıdır. Ama içeriği ne olursa olsun her önerme/tümce zaten mantık yasalarına bağlıdır. Öyleyse her içeriksel temel önerme, içeriksel olmakla daha temel önermeleri, *mantık* önermelerini, gerektirir.– Bu argumentin, tersine çevrilmesi dışında, başka hiçbir eksikliği yoktur. Herhangi bir biçim-

sel önerme, örneğin A=A'dır önermesi en temel önerme olarak düşünülsün; bu önermede mantıksal olan şey sadece, A ile A arasındaki özdeşliğin biçimidir: ama A'nın kendisi bana nereden gelmektedir? Eğer A varsa, o kendisiyle aynıdır; ama o, neredendir? Hiç kuşkusuz bu soru, önermenin kendisiyle değil, ancak daha üst bir önermeyle yanıtlanabilir. A=A'dır analizi, A sentezini gerektirir. Demek ki içerikli bir ilkeyi varsaymadan, biçimsel bir ilkenin, biçimsel bir ilkeyi varsaymadan da, içeriksel bir ilkenin düşünülemeyeceği açıktır.

Eğer içinde biçimin içeriğe, içeriğin de biçime karşılıklı olarak bağlı ve mümkün olduğu herhangi bir önerme bulunamazsa, her biçimin bir içeriği, her içeriğin de bir biçimi gerektirdiğine dair döngünün dışına çıkılamaz.

Demek ki o argumentin ilk yanlış varsayımı, mantığın temel önermelerinin *koşulsuz* olduğu, yani daha yüksek önermelerden çıkarılamayacağı varsayımıdır. –Temel mantık yasaları sadece, diğerlerinde salt biçimsel şeyi bizim tekrar önermelerin içeriği yapmamızla ortaya çıkarlar; yani mantık sadece, belirli önermelerin soyutlanmasıyla ortaya çıkar. Mantık, *bilimsel* şekilde ortaya çıkacaksa, ancak *en üst* temel bilgi önermelerinin soyutlanmasıyla ortaya çıkabilir, ve temel önerme olarak bunların *kendileri zaten* yine mantıksal biçimi gerektirdiklerinden, öyle bir türden olmalıdırlar ki, içlerinde *her ikisi de*, biçim ve içerik, karşılıklı olarak birbirlerini gerektirmeli ve birbirlerine neden olmalıdırlar.

Ancak bu soyutlama, bilginin bu en temel önermeleri ve bilim kuramının kendisi ortaya konulmadan önce yapılamaz. Bu yeni döngü, yani hem bilim kuramının mantığı temellendirmesi, hem de bunun mantık yasalarına uyarak yapılması gerektiği, daha önce gösterildiği gibi aynı şekilde açıklanabilir. Madem ki en temel bilgi önermelerinde biçim ve içerik karşılıklı olarak birbirine bağlıdır, öyleyse bilginin bilimi, aynı zamanda hem yasa hem de bilimsel biçimin eksiksiz uygulanımı, ayrıca hem biçim hem de içerik açısından mutlak anlamda bağımsız (automomisch) olmalıdır.

## İkinci Bölüm

### *İlkenin Çıkarımı*

En yüksek ilkenin çıkarımından (Deduktion) söz ediyoruz. Bu ilkenin, *daha da* yüksek bir ilkeden çıkarımı, hele ki *içeriğinin* kanıtlanması söz konusu olamaz. Kanıt ancak bu ilkenin *yüceliğine* (Dignität), ya da onun *en yüksek* bir ilke olduğuna ve içinde böyle bir ilkeye ait tüm özellikleri taşıdığına dayanabilir.

Bu çıkarım, çok farklı biçimlerde yapılabilir. Biz, en kolay olan ve aynı zamanda bu ilkenin gerçek anlamını en dolaysız şekilde gösteren biçimi seçiyoruz.

1) Herhangi bir bilmenin mümkün olduğunu –bu ya da şu olarak belli değil, herhangi bir bilmeyi, en azından bilmemeyi bilmeyi kuşkucu biri (Skeptiker) bile kabul etmektedir. Herhangi bir şeyi biliyor muyuz, öyleyse bu bilme ya koşulludur (bedingt), ya da koşulsuzdur (unbedingt). –Eğer koşullu ise, onu sadece, koşulsuz bir şeye bağlı olduğu için biliyoruz (Yine daha üst bir şeye dayanarak bilmediğimiz herhangi bir şeyin, bilgimiz içinde olması gerektiği, önceki bölümde kanıtlanmıştı).

Soru, neyi koşulsuz olarak bildiğimizdir.

2) *Koşulsuz olarak* sadece, bilgisi nesnele değil, sadece öznele bağlı şeyi bilirim. –Bir tek *özdeşlik* önermelerinde dile getirilen bir bilginin, sadece öznele bağlı olduğu iddia edilmektedir. Zira A=A'dır yargısında, özne A, içeriğinden tamamen soyutlanmaktadır. A, herhangi bir *gerçekliğe* sahip mi, değil mi, bu bilgi için tamamen önemsizdir. Demek ki özne, *gerçekliğinden* tamamen soyutlandığı anda A öyle görülür, *içimize* konulur konulmaz, bizim tarafımızdan *tasarlanır;* bizim dışımızda bir şeyin bu tasarıma uyup uymadığı hiç sorulmaz. A gerçekten var olan bir şey midir, yoksa sadece varsayılmış mıdır, ya da hatta imkânsız bir şey midir sorusundan bağımsız olarak bu önerme, doğru ve kesindir. Çünkü bu önerme sadece şu kadarını söyler: A'yı düşünür düşünmez, A'dan başka hiçbir şeyi düşünmem. Demek ki bu önermedeki bilgi sadece *benim* (öznel) *düşünceme* bağlıdır, yani açıklamaya göre, *koşulsuzdur.*

3) Ne var ki her bilmede, öznelle buluşan şey olarak *nesnel bir şey* düşünülmektedir. Ama A=A'dır tümcesinde böyle bir buluşma yoktur. Demek ki her ilk bilme, *düşünce birliğini* (Identität des Denkens) aşmaktadır, ve A=A'dır tümcesinin bile böylesi bir bilmeye bağlı olması gerekir. –A'yı düşünürken, tabii ki onu A olarak düşünüyorum; ancak nasıl oluyor da A'yı düşünebiliyorum? Özgürce yaratılmış bir kavram ise, hiçbir bilmeyi temellendiremez; zorunluluk duygusuyla oluşmuş bir kavramsa, nesnel gerçekliğe sahip olması gerekir.

Madem ki içlerinde özne ve yüklemin *sırf düşünce birliği* tarafından değil de, düşünceye tamamen yabancı, ondan ayrı bir şey tarafından bir araya getirildiği bütün önermeler, *sentetik* önermeler adını taşımaktadır, öyleyse bizim tüm bilgimiz sentetik önermelerden oluşur, ve sadece böyle önermeler içinde gerçek bilgi, yani *nesnesi* kendi dışında olan bilgi vardır.

4) Ama sentetik önermeler *koşulsuz* değildir –kendiliğinden kesin önermeler sadece, özdeşlik ya da analitik önermelerdir.[2] Demek ki eğer sentetik önermelerde –ve böylelikle de bütün bilgimizde– kesinlik olacaksa, o zaman onlar, bir *koşulsuz/mutlak olarak kesin olana,* yani *düşünce birliğine* (Identität des Denkens) dayandırılmalıdırlar, ne var ki bu bir çelişkidir.

Bu çelişki ancak, *içinde özdeş ve sentetik olanın Bir olduğu herhangi bir nokta, ya da öz-*

*deşlik önermesi iken aynı zamanda sentetik önerme olan, sentetik iken de aynı zamanda özdeşlik önermesi olan herhangi bir tümce bulunursa* çözülebilir.

İçlerinde tamamen başka bir şey olarak nesnel bir şeyin, öznel bir şey ile buluştuğu (ki bu, A=B gibi her sentetik yargıda olmaktadır; yüklem, kavram burada hep öznel olanı, öznel ise nesnel olanı temsil eder) böylesi önermelere bakarak nasıl kesinliğe vardığımız, kavranılır gibi değildir.

a) eğer *mutlak doğru* bir şey hiç yoksa. Zira, bilgimizde ilkeden ilkeye doğru sonsuz bir geri gidiş olsaydı, o zaman (önermenin kesinliğinin) zorunluluğu duygusuna ulaşmak için, hiç değilse bilinçsiz olarak, o sonsuz zinciri geriye doğru gidebilmemiz gerekirdi, ama belli ki bu, mantıksızdır. Eğer bu [ilkeler] zinciri gerçekten sonsuz ise, o zaman hiçbir şekilde onun sonuna kadar gidilemez. Eğer sonsuz değilse, o zaman mutlak doğru bir şey vardır. –Böyle bir şey varsa, o zaman tüm bilgimiz ve bilgimizdeki tek tek her doğru, o mutlak kesinlikle iç içe geçmiş olmalıdır; bu bağa ilişkin *karanlık duygu*, onunla herhangi bir önermeyi doğru saydığımız zorunluluk duygusuna neden olur.– Bu karanlık duygu, felsefe aracılığıyla, yani o bağ ve onun ana ara parçaları gösterilerek açık-seçik kavramlar biçimi almalıdır.

b) O mutlak doğru şey ancak *özdeşlik* bilgisi olabilir: ama bütün doğru *bilgiler*, sentetik olduğundan, o mutlak doğru şey özdeşlik bilgisi olarak aynı zamanda zorunlu olarak sentetik bilgi olmak zorundadır; demek ki, eğer mutlak doğru bir şey varsa, içinde özdeşlik bilgisinden sentetik bilginin, sentetik bilginin de özdeşlik bilgisinden doğrudan çıktığı bir nokta da olmalıdır.

6) Böyle bir noktayı bulma ödevini çözebilmek için hiç kuşkusuz, özdeşlik ve sentetik önermeler arasındaki karşıtlığın derinliğine inmemiz gerekir.

Her önermede iki kavramı birbiriyle karşılaştıracağız, bu demektir ki, bunlar birbiriyle ya aynı, ya da aynı sayılmayacaktır. Özdeşlik önermesinde sadece *düşünme kendi kendisiyle* karşılaştırılır. –Buna karşın sentetik önerme, *salt* düşünmeyi aşar, şöyle ki, önermenin öznesini düşündüğümde, yüklemi de düşünmem; yüklem özneye *katılır;* yani nesne burada *sırf* düşünme tarafından belirlenmiş değildir, ona *real* gözüyle bakılır, zira real şey işte, *sırf* düşünceyle yaratılamayan şeydir.

Madem ki bir özdeşlik önermesi, kavramın sadece kavramla karşılaştırıldığı önermedir, bir sentetik önerme ise, kavramın ondan farklı olan bir nesneyle karşılaştırıldığı önermedir, öyleyse ödevimiz, özdeşlik bilgisinin aynı zamanda sentetik olduğu bir noktayı bulmaktır; bu şu demektir: *içinde objenin ve objenin kavramının, yani nesnenin ve nesnenin tasarımının temelden, mutlak olarak* ve *hiçbir aracısız* Bir oldukları *bir noktayı bulmak*. Bu ödevin, her türlü bilmenin bir ilkesini bulma ödeviyle aynı olduğu da-

ha da kısa olarak şöyle gösterilebilir. –Tasarım ve nesnenin nasıl uyuşabildikleri, eğer her ikisinin de *temelde* (ursprüglich) Bir olduğu, ya da *varlık ve tasarlamanın tamamen özdeş* olduğu bir nokta, bilmenin kendi içinde olmasa, kesinlikle açıklanamaz.–

7) Tasarım öznel, varlık ise nesnel şey olduğundan, ödevimiz, tam olarak ifade edilirse, şu demektir: *özne ve nesnenin aracısız* Bir oldukları *noktayı bulmak.*

8) Git gide daraltmayla bu ödev, hemen hemen çözülmüş sayılır. –Öznenin ve nesnenin o aracısız özdeşliği sadece, *tasarlanan şeyin* aynı zamanda *tasarlayan şey, görülen şeyin,* aynı zamanda *gören şey* olduğu yerde olabilir.– Ancak tasarlanan şeyin tasarlayan şeyle olan bu özdeşliği, sadece *kendini bilmede* (Selbstbewußtsein) vardır; öyleyse aranan nokta, kendini bilmede bulunmuştur.

## Açıklamalar

a) Yine Özdeşlik İlkesi A=A'ya geri dönersek, bundan ilkemizi doğrudan çıkardığımızı görürüz. –Hiç kuşkusuz bir *düşünme edimi* (Denktakt) aracılığı ile gerçekten özdeşlik önermesinde, düşüncenin kendi kendisiyle karşılaştırıldığı iddia edilmişti. Demek ki A=A'dır önermesi, *doğrudan doğruya kendi kendisinin nesnesi olan* bir düşünmeyi gerektirir; ancak kendi kendisinin nesnesi olan böylesi bir düşünme edimi sadece *kendini bilmede* vardır. Salt mantıksal önerme olarak bir mantık önermesinden gerçek bir şeyin nasıl çıkarılabileceği, tabi ki kavranamaz, ama pekâlâ, düşünme edimi üzerinde refleksiyon yaparak bu önermede gerçek bir şeyin, örneğin kategorilerin mantıksal yargı işlevlerinde, ve böylelikle kendini bilme ediminin her özdeşlik önermesinde nasıl bulunabileceği kavranılır.

b) Kendini bilmede özne ve nesnenin Bir olduğu, sadece kendini bilme edimi aracılığıyla herkes için açıklık kazanır. Bunun için, hem bu edimi yapmak, hem de bu edim sırasında yine kendi kendini düşünmek (reflektieren) gerekir. –Kendini bilme, düşünenin doğrudan kendi nesnesi olduğu, ve nesnenin, düşünenin kendisi olduğu edimdir; bu, sadece bu edim, kendini bilmedir.– Bu edim, mutlak-özgür bir eylemdir; insan bu eyleme doğru yönlendirilebilir, ama zorlanamaz. –Bu edim sırasında kendini gözleme, kendini düşünülen ve düşünen şey olarak ayırma ve bu ayrım sırasında kendini yine aynı şey olarak (identisch) tanıma yeteneği, aşağıda hep öne koşulacaktır.

c) Kendini bilme, bir edimdir, ama bu edim aracılığıyla bir şey meydana gelmektedir. –Her düşünme, bir edimdir, ve her belli bir düşünme, belli bir edimdir; ama böyle her belli bir düşünmeyle bizde belli bir *kavram* da oluşur. Kavram, düşünme ediminden başka bir şey değildir, ve bu edimden soyutlandığı zaman o, bir hiçtir. Bu

kendini bilme aracılığıyla aynı zamanda bizde bir kavram oluşmalıdır, ve bu ben kavramından başkası değildir. Kendini bilme aracılığıyla kendi kendimin nesnesi olur olmaz, bende ben kavramı oluşur, ve aynı şekilde tersi; ben kavramı sadece, kendi kendinin nesnesi olma kavramıdır.

d) Ben kavramı, kendini bilme edimiyle meydana gelir, yani ben, bu edim *dışında* bir hiçtir, onun bütün gerçekliği sadece bu edime dayanır, ve *onun kendisi, bu edimden başkası değildir.* Demek ki ben sadece, *edim* olarak tasarlanabilir, o, bundan başka bir şey değildir.–

*Dış nesnenin,* kendi *kavramından* ayrı bir şey olup olmadığı, kavram ile objenin burada da Bir olup olmadığı, ilk olarak yanıtlanması gereken sorudur; ama ben *kavramı,* yani düşüncenin ilkin onun aracılığıyla kendi kendisinin nesnesi olduğu edim ile *benin kendisinin* (nesnenin) mutlak olarak Bir olduklarının kanıtlanması gerekmez, çünkü açıktır ki, ben, bu edim *dışında* bir hiçtir, ve sadece bu edim sırasında vardır.

Demek ki, düşünme ve objenin, yansıma ve varlığın aradığımız o temel özdeşliği buradadır, ve ona başka hiçbir yerde rastlanamaz. Ben, düşünmenin kendi kendisinin objesi olduğu o edimden *önce* kesinlikle *var* değildir, yani benin kendisi, kendi kendisinin objesi olan düşünmeden başka bir şey değildir, ve böylelikle de düşünme dışında mutlak anlamda bir hiçtir. –Düşünülme ile benin oluşması arasındaki bu özdeşliğinin, birçok kimse için gizli kalmasının yegâne nedeni, hem kendini bilme edimini özgürlükle yerine getirmemeleri, hem de bu edim içinde edim sırasında oluşan şeyi düşünmemeleridir.– İlki için, edim olarak kendini bilmeyi tabi ki sırf empirik bilinçten ayırdığımızı belirtmek gerekir; bizim genelde bilinç olarak adlandırdığımız şey, sadece obje tasarımlarıyla süregelen ve tasarımların değişiminde özdeşliği koruyan şeydir, yani tabi ki onun aracılığıyla kendimin, ama sadece tasarlayan olarak kendimin bilincinde olduğum bilinç, sırf empirik türden bir bilinçtir.– Ama burada sözü edilen edim, onun aracılığıyla kendimin bu ya da şu olarak değil, kendi bilincime *temelden* (ursprünglich) vardığım bir edimdir, ve bu bilinç, diğerine karşıt olarak, *katıksız* (rein) bilinçtir, ya da ***kat' exochen*** olarak [asıl anlamda] *kendini bilme*dir.

Bu iki tür bilincin oluşumu, şöyle de açıklanabilir. Kendimizi tamamen tasarımların rasgele etkilemesine bırakalım, o zaman bu tasarımların, her ne kadar çeşitli ve farklı da olsalar, yine de Bir aynı özneye ait olarak görüneceklerdir. Tasarımlardaki öznenin özdeşliğini düşündüğümde, bende şu tümce oluşmakta: *ben düşünüyorum.* 'Bu ben düşünüyorum', tüm tasarımlara eşlik eden ve bilincin tasarımlardaki sürekliliğini (Continuität) sağlayan şeydir. Ama *temelden* bilincine varmak için her türlü tasarımdan kendimizi kurtardığımızda, *ben düşünüyorum* tümcesi değil, hiç kuşkusuz daha üst bir tümce olan, *ben varım* tümcesi ortaya çıkar. 'Ben düşünüyorum' tümcesinde, benin bir özelliğinin ya da duyumunun (Affektion) ifadesi yatmaktadır; *'Ben*

*varım'* tümcesi ise buna karşın sonsuz bir tümcedir, çünkü o, *gerçek* bir yükleme (Prädikat) sahip olmayan, ama bu yüzden de bir *olası* yüklemler sonsuzluğunun durumu olan tümcedir.

e) Ben, kendi düşüncesinden ayrı bir şey değildir, benin düşünmesi ve benin kendisi mutlak olarak Birdir; yani ben, düşünme *dışında* kesinlikle bir hiçtir, yani bir *şey* (Ding), *cisim* de değil, aksine ebediyen *nesnel-olmayan*dır. Bu, böyle anlaşılmalıdır. Ben, tabi ki nesnedir ama sadece *kendisi için* nesnedir; yani *o, daha baştan* nesneler acununda değildir, o ilkin, kendini kendisine nesne yaparak nesne *olur*, ve o dış bir şey için değil, hep sadece kendisi için nesne olur.–

Ben olmayan her şey, temelde nesnedir, işte bu yüzden nesne, kendisi için nesne değil, onun dışındaki gören bir şey için nesnedir. Temelde nesne olan şey, hep sadece tanınandır, ve hiçbir zaman tanıyan değildir. Ben, sadece kendi kendisini tanıyarak, tanınan olur. –İşte madde bu yüzden kendinden yoksundur (selbstlos), çünkü o, içlikten yoksundur, ve sadece yabancı bir görüde kavranılmış bir şeydir.

f) Madem ki ben, şey değil, cisim değil, o zaman benin yüklemleri de sorulamaz; işte bir şey olmadığı hariç, benin başka yüklemi/niteliği (Prädikat) yoktur. İşte benin özelliği, kendini bilme bilincinden başka bir yükleme sahip olmamasıdır.

Aynı sonuç, başka yanlardan da çıkarılabilir.

Bilmenin en üst ilkesi olan şeyin bilinme nedeni, yine daha yüksek bir şeyde olamaz. Yani onun *principium essendi* ve *cognoscendi*'si [varlık ve bilinme nedeni] bizim içinde Bir olmalıdır ve Bir şey içine düşmelidir.

İşte bu yüzden bu mutlak şey (Unbedingte), herhangi bir *şey* (Ding) içinde aranamaz; zira nesne olan şey, temelde, bilmenin de nesnesidir, buna karşın her türlü bilmenin ilkesi olan şey, temelde, ya da kendi başına değil, aksine sadece *özgürlüğün özel bir biçimi aracılığıyla* bilmenin nesnesi olabilir.

Demek ki mutlak şey, nesneler acununda hiç aranamaz (bu yüzden doğa bilimi için bile katıksız nesnel şey, madde, hiç katıksız bir şey (Ursprüngliches) değildir, aksine transzendental-felsefe için olduğu gibi pekâlâ görüntüdür de (Schein).

Şey olmayan/koşulsuz olan (unbedingt), kesinlikle şey, cisim olamayacak olan demektir. Demek ki felsefenin ilk sorunu şöyle de dile getirilebilir: kesinlikle şey olarak düşünülemeyecek olanı bulmak. Ancak böyle bir şey sadece bendir, ve aynı şekilde ben, mutlak olarak (an sich) nesnel-olmayandır.

g) Madem ki ben, kesinlikle nesne, şey değildir, o zaman ona dair bir bilginin nasıl mümkün olduğunu, ya da ona dair ne tür bir bilgiye sahip olduğumuzu açıklamak zor görünmektedir.

Ben, sırf edimdir (reiner Akt), sırf eylemdir (reines Tun), işte her türlü bilmenin *ilkesi* olduğu için bilmede kesinlikle nesnel-olmayan olması gerekir. Eğer bilmenin nesnesi olacaksa, bu, basit bilmeden tamamen farklı biçimde bilmeyle gerçekleşmelidir. Bu bilme,

a) mutlak-bağımsız olmalıdır, nedeni ise, tüm diğer bilmeler *bağımsız* değildir, yani kanıtlarla, çıkarımlarla, kavramların aracılığıyla varılmayan bir bilme, yani sırf bir görme (Anschauen) olmalıdır.

b) nesnesinin ondan *bağımsız* olmadığı bir bilme, yani *aynı zamanda kendi nesnesinin yaratımı olan* bir *bilme* olmalıdır –bağımsız olarak yaratan, ve yaratanla yaratılanın onun bir ve aynı şey olduğu bir görü olmalıdır.

Böylesi bir görüye, nesnesini yaratmak olarak görünmeyen, yani *görünün kendisinin* görülenden farklı olduğu duyulara dayalı görünün aksine *zihinsel görü* (intellektuelle Anschauung) adı verilir.

Böylesi bir görü, bendir, çünkü benin *kendisi* (nesne), ilkin *benin kendi kendisini bilmesiyle* oluşur. Zira (nesne olarak) ben, işte *kendi kendini bilmeden* başka bir şey olmadığından, ben işte sadece, kendini bilmeyle oluşur; demek ki benin *kendisi*, kendi kendisini aynı zamanda nesne olarak yaratan bir bilmedir.

Zihinsel görü, her türlü transzendental düşünmenin aracıdır. Zira transzendental düşünme, normalde nesne olmayan şeyi özgürlük aracılığıyla kendine nesne yapmaya çalışır; tinin bazı eylemlerini aynı zamanda yaratmak ve görmek gibi bir yeteneği gerektirir, öyle ki, nesneyi yaratma ve görmenin kendisi mutlak olarak Birdir, ama işte bu yetenek, zihinsel görü yeteneğidir.

Demek ki transzendental-felsefeye zihinsel görü eşlik hep etmelidir: bu felsefeyi sözde anlamamanın nedeni, onun anlaşılmazlığında değil, bu felsefeyi kavratacak aracın eksikliğindedir. Bu görü olmasa, felsefenin düşünmeyi taşıyan ve destekleyen temeli (Substrat) olmazdı; o görü, transzendental düşünmede nesnel acunun yerine geçen şeydir ve deyim yerindeyse spekülasyonu kanatlandırır. Benin *kendisi, kendini bildiği için var olan* bir objedir, bu demektir ki, o sürekli bir zihinsel görmedir; bu, transzendental-felsefenin kendi kendini yaratan yegâne objesi olduğundan, geometri için uzanımlık (Raum) ne ise, transzendental-felsefe için de zihinsel görü için aynı şeydir. Nasıl ki uzanımlık görüşü olmadan geometri hiç anlaşılmazdı, çünkü geometrinin bütün konstruksiyonları sadece, o görüyü kısıtlamanın farklı tür ve biçimleridir, aynı şekilde her felsefe de zihinsel görü olmadan hiç anlaşılmazdı, çünkü felsefenin bütün kavramları sadece, *kendi kendisinin objesi olan yaratmanın*, yani zihinsel görünün farklı farklı kısıtlanmalarıdır. (Bkz. *Fichte*'nin Philosophisches Journal'deki Einleitung in die Wissenschaftslehre).

Bu görü neden gizemli (mysteriös) bir şey olarak –sadece bazıları tarafından öne sürülen özel bir anlam (Sinn) olarak anlaşıldığının nedeni söylenemez, sadece bazılarının bundan gerçekten yoksun oldukları söylenebilir; bu, hiç kuşkusuz onların gerçekliklerinden hiç kuşkulanmadıkları daha başka anlamlardan da yoksun oldukları zaten yadırgatıcı değildir.

h) Ben, *kendi kendisine nesne olan bir yaratmadan*, yani zihinsel görüden başka bir şey değildir. Ama bu zihinsel görünün kendisi, mutlak özgür bir eylemdir, yani bu görü, gösterilemez, sadece talep edilebilir; ancak benin kendisi sırf bu görüdür, yani felsefenin ilkesi olarak benin kendisi, sadece *talep edilen* (postulieren) bir şeydir.–

Reinhold'un [1758-1823], felsefenin bilimsel olarak temellendirilmesi amaç olarak belirlemesinden bu yana, felsefenin ondan başlaması gerektiği ilk bir temel ilkeden çok sık söz edildi, ve gizliden gizliye bu ilkeden, bütün felsefeyi içine alan bir önerme (Lehrsatz) anlaşıldı. Transzendental-felsefenin hiçbir önermeden (Theorem) yola çıkamayacağı zaten kolayca anlaşılır, çünkü o, öznel olandan, bu demektir ki, özgürlüğün sadece özel bir edimiyle nesnel olabilenden yola çıkar. Bir önerme, bir *varlığı* (ein Dasein) ilgilendiren bir tümcedir. Ama transzendental-felsefe herhangi bir varlıktan değil, özgür bir eylemden yola çıkar, ve böylesi bir eylem ancak talep edilebilir. Empirik olmayan her bilim, kendi ilk ilkesiyle her türlü empirizmi dışlamalıdır, yani objesini önceden varsaymamalı, aksine onu *yaratmalıdır* (hervorbringen). Örneğin, önermelerden değil, postulat'lardan yola çıkan geometri, böyle yapmaktadır. Geometride en ilk konstruksiyonun bir postultat olarak öne koşulmasıyla ve bu konstruksiyonun meydana getirilmesinin öğrenciye bırakılmasıyla, öğrenci hemen daha baştan kendi konstruksiyonuna (Selbstconstruction) yöneltilir. –Aynı şekilde transzendental-felsefe de. Transzendental düşünme biçimini beraberimizde getirmiyorsak, bu düşünme biçimini anlaşılmaz buluruz. Bu yüzden özgürlük aracılığıyla daha baştan bu düşünme biçimine geçmek zorunludur, ve bu, ilkenin oluşmasına neden olan özgür edim yardımıyla olur. Madem ki transzendental-felsefe, objelerini önceden varsaymaz (voraussetzen), öyleyse hele ki *ilk* objesini, *ilkeyi* önceden hiç varsayamaz, onu özgür olarak yaratılması gereken bir ilke olarak sadece talep edebilir, ve nasıl ki ilkesi kendi konstruksiyonudur, aynı şekilde bütün diğer kavramaları da kendi konstruksiyonudur, ve bütün bilim, sadece kendi ve özgür konstruksiyonlarıyla uğraşır.

Madem ki felsefenin ilkesi bir postultattır, öyleyse *iç* duyum için, yani ben için, bu ya da şu şekilde belirlenmiş değil, sırf ben olarak, kendi kendini yaratma olarak ben için bu postulatın objesi, en ilk konstruksiyon olacaktır. Bu temel konstruksiyonla, ve bu konstruksiyon içinde elbette belli bir şey meydana gelir, tıpkı her belli zihinsel edimle belli bir şeyin meydana gelmesi gibi. Ancak ürün, konstruksiyon *dışında* bir hiçtir, o sadece, konstrukte edildiği için *vardır*, ve konstruksiyondan soyutlana-

maz, tıpkı geometriden çizginin soyutlanamayacağı gibi. –Bu çizgi de var olan bir şey değildir, zira tahtadaki çizgi, çizginin kendisi değildir ki, ve o çizgi olarak sadece, temel çizgi görüsüyle karşılaştırmakla tanınır.

Benin ne *olduğu*, işte bu yüzden gösterilir (demonstrabel) gibi değildir, tıpkı çizginin ne olduğunun gösterilemeyeceği gibi; sadece bunun oluşumuna neden olan *eylem* tasvir edilebilir. –Çizgi demonstre edilebilseydi, postulat olarak öne koşulması gerekmezdi. Transzendental-felsefede ilkin görülmesi gereken transzendental yaratma çizgisinde de durum aynıdır, ve bilimin diğer bütün konstruksiyonları ilkin bundan çıkar.

Benin ne olduğunu insan ancak, onu yaratmakla bilebilir, zira varlık ve yaratmanın özdeşliği ilk şekliyle sadece bende vardır. (Krş. Philosophisches Journal'in yeni 10. sayısındaki 'Allgemeine Übersicht der philosophischen Literatur').

i) Bizde zihinsel görünün temel edimiyle oluşan şey, felsefenin ilk temel ilkesi olarak adlandırılabilecek temel bir ilkeyle ifade edilebilir. –Ama zihinsel görüyle bizde, *kendi kendisinin ürünü* olduğundan hem yaratan hem da yaratılan olan ben oluşur. Yaratan ve yaratılan ben arasındaki bu özdeşlik, ben=ben'dir tümcesiyle ifade edilir, ki bu tümce, kendisine karşıt olanı kendisiyle aynı olarak koyduğundan, kesinlikle özdeşlik tümcesi değil, sentetik bir tümcedir.

Böylelikle ben=ben'dir tümcesiyle A=A'dır tümcesi sentetik bir tümceye dönüştürülür, ve biz, özdeşlik bilgisinin doğrudan sentetik bilgiden, ve sentetik bilginin de özdeşlik bilgisinden çıktığı noktayı bulduk. Bu nokta, her türlü bilmenin ilkesini de (I. Bölüm) içermektedir. Demek ki, ben=ben'dir tümcesinde her türlü bilmenin ilkesi, ifade edilmiş olmalıdır, çünkü işte bu tümce aynı zamanda, hem özdeş hem de sentetik olan *yegâne olası* tümcedir.–

A=A'dır tümcesi üzerine bir refleksiyon da bizi aynı noktaya götürebilirdi. –Ancak A=A'dır tümcesi, özdeşlik [tümcesi] gibi görünmektedir, tabi o, bir A, diğer bir A'nın karşısına konulmuş olsa, sentetik bir anlama da sahip olabilirdi. Yani A'nın yerine, *özdeşlikle olan temel bir ikiliği*, ve aynı şekilde tersini dile getiren bir kavramı koymak gerekir.

Böylesi bir kavram, aynı zamanda hem kendisine karşıt, hem de kendisiyle aynı olan bir nesnenin kavramıdır. Ancak böyle bir nesne sadece, *kendi kendisinin hem nedeni, hem de sonucu*, yaratan ve ürün, özne ve nesne olan bir nesnedir. İkilik içinde olan temel bir özdeşliğin kavramı, ve aynı şekilde tersi, demek ki sadece, bir *özne-nesnenin* kavramıdır, ve böylesi bir şey temelde sadece kendini bilmede bulunur.–

Tekili o kavramdan çıkarmak üzere doğa bilimi, aynı zamanda *yaratan ve yaratılmış* olarak doğadan *rasgele* yola çıkar. Bilmenin dolaysız nesnesi, sadece dolaysız

olarak kendini bilmedeki özdeşliktir; transzendental-filozofun hemen daha baştan ve keyfen değil, *özgürlük* aracılığıyla geçtiği kendi-kendine-nesne olmanın en üst aşamasındaki özdeşliktir, ve doğadaki temel ikiliğin kendisi sadece sonunda doğanın, akıl olarak kabul edilmesiyle açıklanabilir.

k) Ben=ben'dir tümcesi aynı zamanda, bilme ilkesine yöneltilen ve bilmenin hem biçimini hem de içeriğini temellendirmek olan ikinci beklentiyi de yerine getirmektir. Zira en üst formal temel ilke olan A=A'dır, işte sadece, ben=ben'dir tümcesinde dile getirilen edimle, yani kendi kendisinin nesnesi ve kendi kendisiyle özdeş olan düşünmenin edimiyle mümkündür. Demek ki, ben=ben'dir tümcesinin, Özdeşlik İlkesine bağlı olduğu doğru değildir, dahası bu, ona bağlıdır. Zira ben=ben olmasa, A=A da olamazdı, çünkü o tümcede ortaya koyulan aynılık sadece, yargı veren özne ile A'nın *nesne* olarak koyulduğu şey arasındaki aynılıktır, bu demektir ki özne ve nesne olarak ben arasındaki aynılık.

Genel Notlar

1) Yukarıdaki çıkarımla ortadan kaldırılan çelişki şu idi: bilginin bilimi, herhangi bir *nesnel şeyden* yola çıkamaz, zira o, işte nesnel şeylerin gerçekliğinden genel olarak kuşku duymayla başlar. Demek ki bu bilim için mutlak-kesin şey, sadece mutlak olarak *nesnel-olmayanda* yatabilir, ki bu, (bir tek mutlak kesin olarak) özdeşlik tümcelerinin nesnel olmadıklarını kanıtlar. Ama temelde nesnel olmayandan nasıl nesnel bir şey çıktığı, eğer o nesnel olmayan şey, bir ben, yani kendi kendisinin nesnesi *olan* bir ilke olmasaydı, kavranılamazdı. –Sadece baştan nesne olmayan, kendini kendisine nesne yapabilir, ve böylelikle de nesne olur. Benin kendi içindeki bu temel ikilikten onun bilincine gelen nesnel şeylerin tümü açımlanır, ve sadece ikilikteki o *temel* özdeşlik, tüm sentetik bilgilere birlik ve bağ veren şeydir.

2) Bu felsefenin dili hakkında birkaç söz gerekli olabilir.

Kant antropologisinde, kendi kendisinden *ben* diye söz etmeye başlar başlamaz bir çocuğa yeni bir acunun açılır görünmesini, ilginç bulur. Aslında bu, çok doğal bir şeydir; ona açılan acun, zihinsel acundur, zira kendisine *ben* diyebilen, işte böylelikle nesnel acunun üzerine yükselir, ve ona yabancıyı görmekten çıkarak, kendini görmeye girer. –Felsefe hiç kuşkusuz, bütün zihni içinde kapsayan ve zihnin gelişiminin başladığı kavramdan yola çıkmalıdır. İşte böylece görülmektedir ki, ben kavramında, sadece *bireysellik* ifadesinden daha fazla bir şey yatmaktadır, ve hiçbir bireysel şey içermeyen *kendini bilme* edimi ile birlikte aynı anda elbette bireysellik bilinci başlamak zorundadır. –Ancak şimdiye kadar, benden sadece *kendini bilmenin edimi* olarak söz edildi, ve her türlü bireysellik, önce bu benden çıkarılmak zorundadır.

Nasıl ki ilke olarak benden, bireysel ben anlaşılmamaktadır, aynı şekilde empirik bilinçle var olan empirik ben de anlaşılmaz. Farklı farklı biçimde belirlenmiş ve sınırlandırılmış katıksız bilinç, empirik bilinçtir, yani ikisi sadece sınırlarıyla birbirinden ayrılırlar: empirik bilincin sınır-

larını kaldırınız, burada sözü edilen mutlak bene sahip olursunuz. –Sırf kendini bilme, bütün zamanın dışında olan ve bütün zamanı önce konstrukte eden bir edimdir; empirik bilinç sadece, kendini zaman içinde ve tasarımların birbiri ardına gelişleriyle (Succession) yaratan bilinçtir.–

Ben kendi başına bir şey (ein Ding an sich) midir, yoksa, görünen bir şey (eine Erscheinung) midir sorusu, saçmadır. O, hiçbir şekilde herhangi bir şey değildir, ne kendi başına bir şey, ne de görünen bir şey.

Buna karşı olarak 'her şey ya bir şey, ya da hiç olmalıdır, vb.' gibi yanıt verme çıkmazı, 'bir şey' kavramının iki-anlamlılığında yatmaktadır. Eğer *bir şey*, sırf *tasarlanmış* olana karşıt anlamda *gerçek* bir şey demek ise, o zaman ben tabi ki gerçek bir şey (Reelles) olmalıdır, çünkü o, her türlü gerçekliğin *ilkesidir*. Ama aynı şekilde açıktır ki, her türlü gerçekliğin *ilkesi* olduğu için, işte bu yüzden ben, sadece çıkarım olarak bir gerçekliğe sahip bir şey gibi, aynı anlamda gerçek olamaz. Bazılarının yegâne doğru gerçeklik saydıkları gerçeklik, yani şeylerin gerçekliği, sadece ödünç alınmış ve daha üst gerçekliklerin sadece yansıması olan bir gerçekliktir. –Bu çıkmaza ışıkta bakıldığında, o, şu demektir: her şey ya bir *şey*, ya da hiçtir; ama bunun yanlış olduğu hemen görülür, zira elbette şey kavramından daha yüksek bir kavram vardır, yani *eylem, edim* kavramı.

Elbette bu kavram, şey kavramından daha yüksek olmalıdır, çünkü şeylerin kendileri, farklı farklı şekilde kısıtlanmış bir faaliyetin (Tätigkeit) sadece durumları (Modificationen) olarak kavranıl-mak zorundadır. –Şeylerin varlığı elbette sırf durgunluktan ya da faaliyetsizlikten gelmemektedir. Zira her türlü mekânı doldurma bile, faaliyetin sadece bir derecesidir (Grad), ve mekânı dolduran her şey, faaliyetin sadece bir derecesidir.

Şeylere yüklenen hiçbir yüklem, bene yüklenemeyeceğinden, benin var olduğunu söylememe paradoksisi, böylece açıklanabilir. Zira sırf *varlığım kendisi* o olduğu için benin var olduğu söylenemez. Bizim ben dediğimiz ebedi ve zaman dışı olan kendini bilme edimi, bütün şeylere varlık verendir, yani onun kendisinin onu taşıyacak başka hiçbir varlığa gereksinimi yoktur, aksine o, kendi kendini taşıyarak ve kendi kendine dayanarak, nesnel anlamda *ebedi oluşum*, öznel anlamda *sonsuz üretme* olarak görünür.

3) Sistemin kurulmasına doğru ilerlemeden önce, ilkenin nasıl *aynı zamanda* hem teorik hem de pratik felsefeyi temellendirebileceğini göstermek, yararsız olmazdı, ki bunun ilkenin zorunlu karakteri olduğu, kendiliğinden anlaşılır.

Bu ilkenin, hem teorik hem de pratik felsefenin ilkesi olması, o aynı zamanda hem teorik hem de pratik olmasa, mümkün olmaz. Teorik bir ilke, bir *önerme* (Lehrsatz), pratik ilke ise, bir *emir* (Gebot) olduğundan, bu ikisi arasında bir şeyin olması gerekir, ve bu *taleptir* (Postulat), ki o, sırf bir *beklenti* (Forderung) olduğu için *pratik* felsefeye, katıksız bir *teorik konstruksiyonu* talep ettiği için de *teorik* felsefeye yakındır. –Talebin kendi zorlayıcı gücünü nereden aldığı sorusu, onun pratik beklentilerle olan akrabalığıyla açıklığa kavuşmaktadır; zihinsel görü, talep edilebilir ve beklenebilir; böylesi bir görü yeteneği olmayanlar, ona sahip olmalıdır.

4) Bizi buraya kadar dikkatlice izleyen herkes, felsefenin başlangıcının ve sonunun, kesinlikle demonstre edilemeyen ve kendisini ancak kendi aracılığıyla kanıtlayan *özgürlük* olduğunu kendiliğinden görür. Tüm diğer sistemlerde özgürlüğü yok etmekle tehdit eden şeyin [zorunluluğun] çıkarımı, bu sistemde özgürlüğün kendisinden yapılır. –Bu sistemde varlık sadece, *kaldı-*

*nlmış özgürlüktür* (aufgehobene Freiheit). Varlığı en ilk ve en yüksek şey sayan bir sistemde eğer devinimleri özgürlüğün görünen dışavurumları olan ilke bilinmezse, hem bilgi temel varlığın basit bir kopyası, hem de tüm özgürlükler sadece zorunlu yanıltı olmak zorundadır.

STELIOS VİRVİDAKİS
Ahlaksal Gerçekçilik ve Normatif Ahlak
Bir Paket mi Seçmek Gerek?

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Duyu Deneyi ve Gerçek Deney

ARDA DENKEL
Düşünme, Dil ve Anlam

CEMAL YILDIRIM
Bilimsel Yöntemin Yeterlik Sorunu

ÖMER NACİ SOYKAN
Wittgenstein'ın "Felsefe ve Metafizik"
Karşısındaki Tutumu

DOĞAN ÖZLEM
Tin Bilimleri Kuramı İçinde
Yaşama Felsefesi Düşüncesi

BÜLENT TAŞPINAR
Kierkegaard'da Dolaylı İletişim

YAMAN ÖRS
Felsefede "Populizm": Sözde Hoşgörü İlkesi

HAKKI HÜNLER
Öncesiz-Sonrasızlık,
Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not

ALİ IRGAT
Transzendental İdealizmin İlkesi

Fiyatı: 50.000 TL. (KDV dahil)