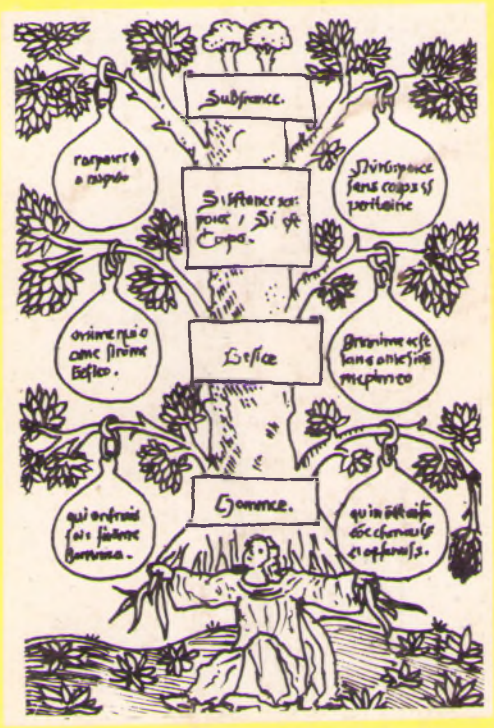
FELSEFE TARTIŞMALARI

18. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

18. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
18. 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 1995

SUNUŞ

Yılda iki kez çıkarabildiğimiz dergimizin, temmuz ayında çıkan sayılarının dağıtımında karşılaştığımız güçlükler yüzünden bu sayının çıkışını ekim ayına almak zorunda kaldık. Böylece 17. ve 18. sayıların arası 9 aya çıkmış oldu. Bu zorunlu gecikme yüzünden okuyucularımızdan özür diliyor, bundan sonra altı aylık süreyi titizlikle korumaya çalışacağımızı bildiriyoruz.

Bu sayının çıkışındaki gecikmeyi derginin içeriğinin zenginliğiyle karşılayabileceğimizi sanıyoruz. Doğan Özlem'in, 11 yıl önce yitirdiğimiz değerli felsefecimiz Takiyettin Mengüşoğlu'yla ilgili bir incelemesiyle başlayan yazılar, C. Yıldırım'ın bilim felsefesinin değişik kavramlarını açıklamayı amaçlayan yazılarından bir yenisiyle sürüyor. Bunları Erkut Sezgin, Harun Rızatepe ve Yaman Örs'ün kendi alanlarındaki yazıları izliyor. Şükrü Karbüz'ün Zeno Paradoksları, Medar Atıcı'nın Leibniz ve Sinan Özbek'in Ekoloji Etiği'yle ilgili yazılarıyla Ali Irgat'ın Spinoza'dan ve Hakan Çörekçioğlu'nun Agnes Heller'den yaptıkları çeviriler felsefenin hemen her konusundan değişik esintiler getiriyor.

V. Hacıkadiroğlu'nun 16. sayıda ortaya atıp 17. sayıdan sonra bu sayıda da sürdürmekte olduğu görüşleriyle ilgili olarak 17. sayıda açılan tartışma bu sayıda da Celal A. Kanat'ın titiz bir eleştirisi ve yazarın ona verdiği yanıtla sürmektedir. Dergi için çok olumlu saydığımız bu tür tartışmaların arkasının kesilmemesini ve okuyucularımızdan yeni yeni eleştiriler gelmesini bekliyoruz.

İÇİNDEKİLER

Sunuş 3

Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı / ***Doğan Özlem*** 7

Kuramsal Terimlerin Anlamı Sorunu / ***Cemal Yıldırım*** 18

Açıklığın Gizemi / ***Erkut Sezgin*** 22

Bilgi ve Bilinç / ***V. Hacıkadiroğlu*** 38

Söyle / ***Harun Rızatepe*** 51

Üçüncü Binyılda Felsefe / ***Yaman Örs*** 62

Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Üzerine / ***Şükrü Karbüz*** 71

Leibniz'de İdelerin Olgularla Bağlantısı / ***Medar Atıcı*** 93

Hans Jonas'ın Ekolojik Etiği / ***Sinan Özbek*** 100

Tractatus Theologico-Politicus / ***Spinoza,*** *çev: Ali Irgat* 114

İnsan Hakları Modernite ve Demokrasi / ***Agnes Heller,*** *çev: Hakan Çörekçioğlu* 121

Tartışma / ***Celal A. Kanat – V. Hacıkadiroğlu*** 134

Özlem, Doğan (1995). "Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 7-17.

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NDA İNSAN KAVRAMI*

Doğan Özlem

Takiyettin Mengüşoğlu "İnsan Felsefesi"nde (1988, 2. baskı) bir önemli saptama yapar: İnsan, doğa bilimlerinin, tekniğin, teknolojinin patlama niteliğinde bir gelişme göstermiş olduğu 20. yüzyılda adeta kendini unutmuştur. O bu yüzyılda bir felsefi kaygıyla kendine yönelmeyi bırakıp, kendi ürünleri olan bilim, teknik ve teknolojinin sürüklediği akıntıya kendini kaptırmış gibidir. Gerçi insan "sosyal bilimler" içerisinde ele alınmıştır; ne var ki bu bilimler insanı sadece davranış ve olgu düzeyinde saptanabilir olan sosyal ilişkiler temelinde yine bir olguymuşcasına konu edinmişler, fakat onun bir "Geist (tin) varlığı" olduğunu, bilimin kendisinin bir insan başarısı, insan Geist'ının (tininin) bir ürünü olduğunu atlamışlardır. Mengüşoğlu'nun bu saptamasında yüzyılımızın ilk yarısında özellikle Anglo-Amerikan dünyasında insana yöneliş şeklinin bir betimlenişini bulmak da mümkündür. Buna karşılık Mengüşoğlu'nun öğrenimini sürdürdüğü 1930'lu yılların Almanya'sında, geçen yüzyılın son çeyreğinden beri insan üzerine davranışçı "sosyal bilimler" düzleminde insana yönelmenin kısırlığını görenlerce "felsefi" planda çok yoğun bir şekilde sürdürülen incelemeler yapılmaktaydı ve bu yıllarda Mengüşoğlu kendisini insan üzerine sürdürülen bu çeşitli felsefi arayışlar içerisinde bulmuştu. Arslan Kaynardağ'ın "Felsefecilerle Söyleşiler" de Mengüşoğlu'yla yaptığı söyleşiden biliyoruz ki, Mengüşoğlu'nun başlangıçtaki ilgileri hiç de doğrudan doğruya insan problemine yönelik değildi. O Almanya'ya ayak bastığı sırada, o zamanlar Türkiye'de egemen olan Fransız pozitivizminin ve bilimselciliğinin etkisi altındaydı. O, felsefedeki yönünü Almanya'da karşılaştığı felsefi atmosfer içerisinde belirlemiş ve ondan sonra hemen tüm çalışmalarının odağını insan problemi oluşturmuştur. Mengüşoğlu yarım yüzyıla yaklaşan çalışmalarının bir bakıma hem özetini hem yeniden değerlendirmesini içeren bu çalışmayı "İnsan Felsefesi"nde gerçekleştirmiştir. Ben burada Mengüşoğlu'nda insan kavramını ve onun ontolojik temellere dayanan "felsefi antropoloji"sinin birkaç yönünü bu kitap çerçevesinde ele almayı deneyeceğim. Bunu da, Mengüşoğlu'nun çeşitli insan görüşleri karşısındaki eleştirel tutumundan örnekler vermeye, daha sonra ontolojik temellere dayalı bir felsefi antropolojinin olanağına yönelik kendi eleştirimi serimleyerek yapmaya gayret edeceğim.

*Türkiye Felsefe Kurumu'nun 22-23 Ekim 1994'de İstanbul'da düzenlemiş olduğu "Ölümünün 10. Yılında Takiyettin Mengüşoğlu" seminerinde bildiri olarak sunulmuştur.

I

Mengüşoğlu'nun "felsefi antropoloji"si, insan hakkındaki çok çeşitli görüş ve hatta akımları bir odağa ve bir felsefi sistematiğe bağlama arayışının bir ürünü olarak da görülebilir. Bu felsefi antropoloji, kendi sistematiğini ontolojik temellerden hareketle geliştirmek ister ve burada hareket noktasını insanın somut bir varlık bütünlüğüne sahip olduğu fikri oluşturur. Nicolai Hartmann'ın "yeni ontoloji"sinin ayırt etmiş olduğu dört varlık tabakası, inorganik, organik, psişik ve tinsel tabakalar, insanın somut bütünlüğünde bir araya gelirler. Bir başka ifadeyle insan, tüm varlık tabakalarını kendinde taşıyan bir varlık olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla bir insan incelemesi insandaki bu dört tabakasal yönün birlikteliğinden hareket etmek zorundadır. İşte felsefi antropoloji, değişik insan görüşleri tarafından belli yönlerine vurgu yapılarak ele alınan insanı, "parçalamadan, somut bütünlüğüyle" ele alacak ve bu somut bütünlüğü oluşturan tüm yönleri fenomenolojik serimleme, insanın, yetenekleri ve başarıları dolayımında tanınabileceğinden hareket eder. Mengüşoğlu insanın yeteneklerinden, onun bio-psişik yapısından kaynaklanan konuşma, dil sahibi olma gibi yeteneklerini anlar. Fakat felsefi antropoloji insan yeteneklerinin biyolojik ve psikolojik analizi değil, bu yetenekler bazında insanın ortaya koyduğu başarılar dolayımında aynı insanı ele alma girişimidir. Bilgiden, bilimden, sanattan, teknikten, dinden, devletten, vd. söz ettiğimiz her durumda insan başarılarından söz etmiş oluruz. Dolayısıyla insan, başarıları temelinde, yani bilen varlık, isteyen varlık, devlet kuran varlık, vd. olarak görülmek zorundadır.

Mengüşoğlu "İnsan Felsefesi"nde "İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri" başlığı altında insanın somut bütünlüğüne ait 18 nitelik sıralar ve bu niteliklerin her birini ele alırken, insanın somut bütünlüğünü gözetmediklerini iddia ettiği çeşitli felsefi görüşleri eleştirir. Mengüşoğlu'na göre bu çeşitli insan görüşleri insanın somut bütünlüğünü gözetmedikleri için tek yanlı konstrüksiyonlar olmaktan kurtulamamışlardır. Örneğin Kantçı insan görüşü, insanın isteyen, ideleştiren, özgür bir varlık olmasının görülmesini sağlamakla büyük katkılar getirmekle birlikte aynı insanın doğal ve tinsel yönlerini kalın duvarlarla ayırmakla içine düştüğü dualite dolayısıyla, insanı somut bütünlüğüyle ele alamamıştır. Burada Mengüşoğlu'nun insanın somut bütünlüğünde bulduğu 18 niteliğin tek tek irdelenmesi ve değerlendirilmesine imkân yoktur ve zaten amacım bu niteliklerin yeniden irdelenmesi ve değerlendirilmesi değildir. Benim burada iki sınırlı amacım vardır. Mengüşoğlu'nun insanın niteliklerini sıralarken, hemen her nitelikle ilgili olarak ortaya atılmış olan felsefi görüşlerle bir eleştirel hesaplaşmaya giriştiğini belirtmiştim. Ben bu eleştirel hesaplaşmaya birkaç nitelikle sınırlı olarak değinmek suretiyle, 1. onun felsefi antropolojisinin ve bu antropoloji içerisinde geliştirdiği insan kavramının hesaplaşılan bu görüşler karşısındaki konumunu belirginleştirmek, 2. Mengüşoğlu'nun bir nitelik olarak andığı şeyin, insanın "tarihsel varlık" olmasının, ontolojik temellere dayalı bir felsefi antropolojinin olanağını problematik kıldığına işaret etmekle yetinmek istiyorum.

Mengüşoğlu, insanın varlık koşulları olarak da andığı nitelikler arasında önce "bilen

bir varlık olarak insan"dan söz eder. Bilmek, bilme edimini gerçekleştirmek, insanın bir varlık koşuludur. Mengüşoğlu bilen varlık olarak insanı fenomenolojik bir betimlemenin konusu kılarken bilgi problematiğine de el atar ve "bilgi nedir?" sorusuna verilmiş yanıtları, bilgi görüşlerini anar ve bunlarla bir hesaplaşmaya girişir. Bilgide öznelci ve nesnelci tavırlar, "izm"ler, bu hesaplaşmanın konusudurlar. Hatta hesaplaşma giderek bir "epistemolojizm" eleştirisine varır. Ve Mengüşoğlu'nun temel tavrı tam burada kendisini belli eder: Mengüşoğlu "bilgi sorunu"na herhangi bir "izm"den ve giderek felsefenin temel disiplinini epistemoloji olarak gören bir epistemolojizmden hareketle yönelmediğini belirtir.. "Bilgi sorunu"na epistemoloji-içi bir sorun olarak yönelmek ve bu sorunu örneğin empirist veya rasyonalist bir epistemoloji içerisinde ele almak, bilginin kaynağını, doğruluğunu ve sınırlarını soruşturmak, epistemoloji-içi bir girişimdir. Örneğin böyle bir girişim, Yeniçağ felsefesine Locke'tan beri hatta yön vermiştir. Oysa Mengüşoğlu, kaynağı, doğruluğu ve sınırları ne olursa olsun, hangi "izm" tarafından ne şekilde ele alındığına bakmaksızın, bir fenomen olarak bilginin kendisini, bir insan başarısı, bir insan onuru olarak görür ve bu fenomenin taşıyıcısını, yaratıcısını, "bilen varlık" olarak nitelendirir. Bu aynı zamanda epistemolojinin olanağının insanın "bilen varlık" olma koşuluna bağlanmasını ifade eder. Burada, Locke, Hume ve Kant'la birlikte felsefenin temel disiplini haline getirilmiş olan epistemolojinin bu temel disiplin olma özelliğini Hartmann'da yitirdiğini, Hartmann'la birlikte temel disiplinin ontoloji kılındığını anımsaması gerekir. Hartmann'ın öğrencisi Mengüşoğlu da kendi felsefi antropolojisini tabii ki ontolojik temellere dayandıracak ve barındırdığı tüm "izm"lerle birlikte epistemolojinin kendisini, "bilen varlık" olarak insanın gerçekleştirdiği bir refleksiyonun ürünü olarak görecektir. 1930'lu yılların Almanya'sında Hartmann'ın yanı sıra Heidegger'in de, ilk döneminde, çok farklı bir çizgide de olsa, epistemolojinin önüne ontolojiyi koymaya giriştiğini saptıyoruz. Oysa bu yıllarda ve daha sonra 1960'lı, hatta 1970'li yıllara kadar, Anglo-Amerikan felsefesinde ve genellikle Anglo-Amerikan kültüründe "bilgi sorunu", bir "izm", yani "pozitivizm" doğrultusunda işlenmiş ve "bilgi", pozitivizmin damgasını bastığı bir "bilimselcilik" yönünde tanımlanıp meşrulaştırılmak istenmiştir. Bu bilimselcilik "sosyal bilimler"in insana bakış açısını ve yöntemini de belirlemiştir ki, bu bakış açısı ve yöntemle insanın değer koyan, isteyen, özgür, ideleştiren, tarihsel bir varlık olarak ele alınması mümkün değildir. Oysa felsefi antropoloji açısından görüldüğünde, pozitivizm ve pozitivist bilimselcilik, "bilen varlık" olarak insanın belli bir tarihsel döneme, Aydınlanma'dan bu yana içinde bulunulan bir döneme özgü bir refleksiyonun ürünü olarak değerlendirilebilir. Böyle bir saptama da, "bilgi"ye epistemoloji-içi bir konu olarak değil, bir fenomenolojik betimlemenin konusu olarak yönelmekle yapılabilir. Kısacası Mengüşoğlu'na göre "bilgi", çeşitli "izm"ler açısından görülmezden önce bir ontolojik fenomenolojinin konusu kılınmalıdır. (Bu ontolojik fenomenolojinin kendisinin izm'lerden bir izm'e dayanmış bir felsefe tipi olarak görülüp görülemeyeceğine bildirimin sonunda döneceğim.)

Mengüşoğlu insanın ikinci varlık koşulu olarak saydığı "Yapıp-eden varlık" olmayı serimlerken, bu kez de ahlak öğretileriyle, etik-içi "izm"lerle bir hesaplaşma gerçekleşti-

rir. Burada da esas olan, herhangi bir ahlak öğretisinden hareket etmek değildir. Burada ilgi, insan eylemlerine yön vermesi gerektiği düşünülen herhangi bir "en yüksek iyi" tasarımı geliştirmeye yönelik değildir; bunun gibi amaç da bir mutluluk etiğinden, bir yaratıcı etikten, bir ödev etiğinden, vd. hareketle bir "olması gereken" projesi geliştirmek olmayacaktır. Kısacası yapılmak istenen şey, insan eylemine herhangi bir ahlak öğretisinin imperatifleri doğrultusunda hedef koymak değildir. Felsefi antropolojiyi ilgilendiren, sadece insanın yapıp-eden bir varlık olmasıdır; bu yapıp-etmelerin her zaman şu veya bu imperatife, şu veya bu değere, şu veya bu ahlak normuna göre yönlenmekte olması bir başka konudur.. Önemli olan, insanın herhangi bir imperatif, değer ve norm altında yapıp-eden varlık olmasıdır. İnsanın bu yapıp-etmesini hangi imperatif, değer ve norma göre yönlendirmesi gerektiği, normatif çalışan bir etiği ilgilendirir. Ve felsefe tarihinden bilindiği üzere, etik alanı içerisinde bir normatif etikler çokluğu ile karşılaşılır. Her normatif etik, yapıp-eden varlık olarak insana kendi imperatifleri altında bakar ve insana kendi imperatiflerine uyması konusunda çağrı çıkarır. Oysa felsefi antropoloji herhangi bir normatif etik içinden konuşmaz. O, bir fenomen olarak yapıp-etmenin kendisine yönelir. Ve Mengüşoğlu, bu yöneliş sırasında herhangi bir etiğin, özellikle bireyci etikler olarak mutlulukçu, yararcı etiklerin içinden görülmesi pek mümkün olmayan bir durumu saptar: Yapıp-eden varlık olarak insan monadik değildir; o tüm yapıp-etmelerini bir ortaklaşalık ortamında, bir öznelerarasılık zemininde gerçekleştirir. Yapıp-eden varlık olarak insan daima bir "Sittlichkeit" alanı içindedir ve bilindiği gibi "Sittlichkeit" Almancada ahlaksallık ve toplumsallığı birlikte ifade eden bir terimdir. Böyle görüldüğünde Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi her türlü bireyci etiğin bir eleştirisini de içerir.

Mengüşoğlu insanın üçüncü varlık koşulu olarak "değerleri duyan varlık"tan söz ettiğinde, artık onun burada herhangi bir değerler felsefesi içinden konuşmayacağı açıktır. Burada da esas olan, değerleri duyan ve bu değerleri yaşamında yönlendirici kılan niteliğiyle insanı kavramaktır. Değerleri düşünen, duyan ve yaşamını bunlar doğrultusunda sürdüren varlık olma, insanın bir niteliğidir. Burada Hartmann'ın tinsel varlık tabakası analizinden olduğu kadar Scheler'in değerlerin idealitesi öğretisinden de etkilenmiş olduğu görülen Mengüşoğlu'na göre, değerler herhangi bir "olması gereken" tasarımına göre düşünülmüş soyut kavramlar, normlar değildirler. Mengüşoğlu değerleri böyle görmeyi, Yeniçağ felsefesinin epistemolojiyi temel disiplin kılan tavrının bir sonucu olarak nitelendirir. Epistemolojizm, "bilgi nesnesi" adını verdiği şeyde saptayamadığı değerleri yok sayar ve onlara ancak özne tarafından bir "olması gereken" tasarımına göre düşünülmüş, nesnelliği olmayan şeyler, ancak öznel tasarımlar olarak bir yer ayırır. Oysa Mengüşoğlu'na göre, insanın somut bütünlüğüne naiv ve fenomenolojik olarak yönelindiğinde, değerlerin özel bir varlık sferinde, Hartmann'ın "ideal varlık sferi" adını verdiği bir sferde yer aldıkları, insanın bu değerleri duyan ve onları edimselleştirmeye çalışan bir varlık olduğu açıkca görülebilir. Mengüşoğlu değerlerin ideal varlık sferine ait olduklarının, bir varlık tarzına sahip bulunduklarının kanıtlanmaya gereksinimi olmadığı kanısındadır. Değerlerin varlığı, onların insanın yapıp-etmelerindeki belirleyiciliğini fenomenolojik yönden betimleme sırasında kendisini yeterince gösterir. Bir başka ifa-

deyle, değerleri duymuş olmak onların varlığının farkında olmak için yeterlidir, onlar olgucu bir kanıtlamanın konusu değildirler. Mengüşoğlu böylece burada yine bir epistemolojizm eleştirisi yapma fırsatını bulduğu kadar, etik alanını psikolojik açıdan temellendirmek isteyen ve değerleri psişik kaynaklı kılan etik-içi görüşleri de eleştirmek fırsatını bulur.

Mengüşoğlu insanın "tavır takınan", "önceden gören, önceden belirleyen", "isteyen", "özgür" varlık olma niteliklerini ele alırken, ilginç bir teleolojizm ve mekanizm eleştirisi geliştirir. Anlaşılabileceği gibi, Mengüşoğlu için teleolojizm de mekanizm de insanı kavramada tek yanlı birer "izm" olmayı ifade ederler. Bilindiği üzere teleolojizm ve mekanizm, her ne kadar zaman zaman bağdaştırılabilir şeyler olarak görülmüşlerse de, çoğunlukla felsefede karşıt kutupları temsil ederler. Katı bir mekanist için doğada da insan eylemlerinde de bir telos fikrine yer yoktur. Her şeyin bir makine düzeni içinde önceden belirlendiği bir doğada, insan da aynı mekanik düzenin bir parçası olarak tam bir belirlenim içinde olacaktır. Newton fiziği modeline göre gelişmiş olan doğa bilimlerinin nedenselciliğinde, "tavır takınan", "önceden gören, önceden belirleyen", "isteyen", "özgür" bir varlık olarak insana yer yoktur. Fakat buna karşılık doğada ve özellikle tarihte doğa-içi veya doğa-üstü, tarih-üstü bir "telos", bir "nihai erek" görmek de, yani şu veya bu türde bir teleolojizm de, tersyüz edilmiş bir belirlenimcilikten başka bir şey olmayacaktır. Mengüşoğlu'na göre insan, olayların akışını kendi niyet ve amaçlarına uygun olarak yönlendirebilen varlık olmasıyla "önceden gören ve önceden belirleyen"dir ve burada onun bu niyet ve amaçlarına önceden sızmış, sinmiş ve çoğunlukla tanrıya bağlanan bir "providentia", bir "predestinatio" aramak, onun "isteyen" ve "özgür" varlık olmasını ortadan kaldırmak, onu otonomisinden yoksun kılmak olur. O halde özellikle "özgür" varlık olarak insanı, felsefe tarihini yeterince doldurmuş olan teleolojizmlerden ve mekanizmlerden arınmış bir bakış açısı altında görmek gerekmektedir. Bu noktada Mengüşoğlu "özgür" varlık olarak insanı, Hartmann'ın ünlü "iki belirlenim" öğretisi ışığında serimler. Bilindiği gibi Hartmann, "doğal belirlenim" ve "değersel belirlenim" olmak üzere iki belirlenim türü ayırır. İkincisi, "değersel belirlenim", insanın değerleri duyması, değerlere bağlanması ve değerleri gerçekleştirmek üzere eyleme geçmesinde kendisini gösterir. Değeri duyan, isteyen ve değere bağlanan insan, değeri gerçekleştirebildiği oranda özgürdür. Ve zaten Hartmann, insan özgürlüğünün ancak bir değeri duyup istemek, bir değere bağlanmak ve sonra bu değeri gerçekleştirmeye koyulmakta somutlaştığını, insanın kendisini bir değerin belirlenimi altına sokmakla özgür olabileceğini vurgular. İnsan anorganik, organik ve psişik varlık olarak değil, ancak tinsel varlık olarak özgür olma imkânına sahiptir. İnsanın otonomisi de bir değeri duyup, isteyip, kendisini o değerin belirlenimi altına sokması, yani onu gerçekleştirmeye koyulması halinde ortaya çıkar. Bu özgürlük anlayışından hareket eden Mengüşoğlu, otonomi ve özgürlüğü verili bir şey değil, bir olanak olarak düşünür. Bu olanağı gerçekleştirmek insanın çabasına kalmıştır ve insanların tümü bu çabayı göstermezler, özgürlük bu çabayı gösterenlere açılmış bir olanaktır. Bu noktada Mengüşoğlu, insanları doğuştan özgür sayan Yeniçağ'ın "doğal hukuk" öğretilerinin bir eleştirisini yapar ve bu öğretilerin "somut" insan-

dan değil, "tasarımsal" bir insandan hareket ettiklerini belirtir.

Mengüşoğlu insanın diğer niteliklerini sıralarken, yani insanı "tarihsel", "ideleştiren", "kendisini bir şeye veren", "çalışkan", "eğiten ve eğitilen", "devlet kuran", "inanan", "sanatın yaratıcısı" ve "biyopsişik" bir varlık olarak ele alırken, yukarıda örneklemeye çalıştığım tutumu doğrultusunda çeşitli devlet felsefeleri, sanat felsefeleri, tarih felsefeleri, vd. ile hesaplaşmasını sürdürür. Ben burada bu niteliklerden "tarihsel bir varlık olarak insan" üzerinde durmak ve ontolojik temellere dayalı bir felsefi antropolojinin olanağı konusundaki eleştirimi bu nitelikle sınırlı olarak serimlemek istiyorum.

Mengüşoğlu "tarihsel bir varlık olarak insan"ı ele alırken, "fiziksel zaman" ve "antropolojik zaman" ayırımı yapar. Ben Mengüşoğlu'nun "antropolojik zaman" teriminin birçok bakımdan "tarihsel zaman" olarak anlaşılabileceği kanısındayım. Fiziksel zaman düz çizgili bir akış, içinde fiziksel olayların gerçekleştiği parametrik bir zaman, fizikçilerin "ölçülebilir zaman" olarak da adlandırdıkları zamandır. Anorganik, organik ve psişik bir varlık olarak insan da bu fiziksel zaman içerisindedir. Fakat tinsel varlık olarak insan, bu fiziksel zaman içerisinde bulunmaya devam etmekle birlikte, bu zamanı sadece kendisine ait bir özgül zaman, "tarihsel zaman" olarak da yaşar. Bu zaman fiziksel zaman gibi tek boyutlu değil, üç boyutlu (geçmiş, şimdi, gelecek) bir zamandır. İnsanın bütün yapıp-etmeleri bu üç boyutlu zaman içerisinde olup biterler. Bu yapıp-etmelere yön veren amaçlar, hedefler, planlar vardır ve gerçekleştirilen bu amaçlar, hedefler, planlar kaybolup gitmezler; tarihsel zamanın boyutlarında kendi yerlerini alırlar. Ve "şimdi"yi yaşayan insan, daima "geçmiş"te yerlerini almış olan, gerçekleştirilmiş şeylerin mirası üzerinde yaşar ve "gelecek"e ilişkin projeksiyonunu da daima bu miras zemininde ortaya koyabilir. Bu, insanın "tarihsellik"inden başka bir şey değildir. "Tarihsellik" ve "tarihsel varlık" olma, insanın bir temel niteliğidir. Bu saptamayla birlikte Mengüşoğlu, Descartes'ın "tarihsel insan"ı dışlayan "cogito-tezi"ni ve genellikle Yeniçağ entelektüalizmini eleştirir. Bu eleştirinin içine, her ne kadar Mengüşoğlu hepsine tek tek değinmese de, Yeniçağ entelektüalizminin ürünleri olarak Aydınlanma'ya özgün insan kavramının, yani tarihselliğinden koparılmış insan kavramının, mekanist ve yasacı bilim anlayışının, olgucu/davranışçı insan görüşlerinin eleştirisinin de gireceği açıktır. Mengüşoğlu'na göre insanın kendi çağı onun için otokton bir nitelik kazanmışsa, o geçmişi unutarak veya onu önemsemeyerek "şimdi"yi yalıtık bir şekilde yaşamaya geçmişse, kendisinin ve genellikle insan başarılarının kaynağını, köklerini kavrayamaz, "şimdi"yi geçmişe bağlayamaz. Geçmişi unutmaya veya önemsememeye çalışmak bir tavırdır; fakat insanın böyle bir tavır alması, onun geçmişinin köklerine bağlı olduğu gerçeğini değiştirmez. Mengüşoğlu bunu şöyle belirtir: "O zaman her şey birbirinden kopmuş, ulaşılmasına olanak olmayan adalar gibi görünür. Bu, tarihselliğin terk edilmesi demektir. Böyle çağlar oldu. Aydınlık (Aydınlanma –D.Ö.–) Çağı böyle bir çağdı. Aydınlık Çağı, tarihsiz hareket etmek istiyordu... Böyle bir hareket tarzı, insanı, onun başarılarını köksüz, temelsiz bırakır. İnsanın tarih karşısında takındığı tavır ne olursa olsun, insan tarihselliği nasıl kavrarsa kavrasın, bu tarihselliği ortadan kaldıramaz. Tarihin oluşu durmaz; tarihin oluşu, akışını sürdürür." (s. 146)

Mengüşoğlu'nun tarihin akışını anlayış şekli antagonisttir. Hatta tarihin akışını antagonizm sağlar. Fakat bu antagonist tarih anlayışı, tarihi Hegelci veya Marksçı anlamda diyalektik bir akış, çatışma ve çelişkilerin bir son anda, moda terimle "tarihin sonu"nda nihayete ereceği bir akış olarak görmez, tarihe teleolojik bakmaz. (Mengüşoğlu'nun doğada ve tarihte her türlü teleolojizmi reddettiğine yukarıda da değinmiştim.) Mengüşoğlu'na göre tarihteki antagonizm, kökünü, "insanın disharmonik yapısı"nda bulur. Hatta "disharmoni" Mengüşoğlu'nun tarih anlayışının anahtar kavramıdır ve Kant'ın insan varlığının dualitesi öğretisinden, her ne kadar bu dualite benimsenmese de, izler taşır. Hayvan, içgüdüleri ve işlevsel yasalar tarafından yönetilmesi ve çevresinde bunlarla uyum sağlaması bakımından harmoniktir. Oysa insan bir doğa varlığı olduğu kadar bir akıl varlığıdır da. Ve bu iki yön ondaki disharmoninin kaynağıdır. İnsan, aklı ve değer duygusu kadar, doğal yönünden kaynaklanan içgüdülerinin, tutkularının, bencilliklerinin, çıkar dürtülerinin, başkaları üzerinde egemenlik kurma hırslarının, v.d. de motivasyonu altındadır. Bu iki yönden birinin diğeri üzerinde tam ve mutlak bir egemenlik kurması söz konusu olamaz. Dolayısıyla insanın bu disharmonik yapısını değiştirmesi olanaklı da değildir. Ve tam bu noktada Mengüşoğlu, tarihin dinamiğini insandaki bu iki yön arasındaki gerginliğin oluşturduğunu belirtir. Çünkü Mengüşoğlu'na göre "bu gerginlik insanı ardı arkası gelmeyen yapıp etmeler, eylemler içinde bulundurur. İnsandaki bu gerginlik büyük çapta ya da küçük çapta olabilir. Bundan dolayı da insanın başarıları da büyük çapta ya da küçük çapta olur. Fakat böyle bir gerginliğin eksikliğinden konuşulamaz. Çünkü bu gerginlik, temelini insanın disharmonik yapısında bulur." (s. 291) Tarih, insanın bu disharmonik yapı temelinde ortaya koyduğu başarılarının, yapıp etmelerinin alanıdır. Böyle olduğu içindir ki tarihe Hegelci bir "akılsal son" veya Fukuyama tarzı bir "liberal son" koymak, insanın disharmonisinin ortadan kalkabileceğine beslenen bir boş umudun ifadesinden başka bir şey değildir. (Ve bana göre tarihe bu türlü "son koyma" çabalarının kendileri, şu veya bu türden örtük teolojik veya ideolojik öntasarımlara tutukludurlar.) Kısacası tarih bir antagonizmler alanıdır ve bu antagonizmlerin yine de bir akılcı ereğe doğru geliştiklerini ileri sürmek, insanı, ondaki disharmoniyi tanımamak demektir.

Mengüşoğlu disharmoninin ve antagonizmin özellikle politik-ekonomik alanda belirginleştiğini vurgulamaktan da geri kalmaz. Uluslar, devletler ve kültürler, kendi öznellikleriyle tarih sahnesindedirler ve başka ulus, devlet ve kültürlerle bu öznellikleri dolayımında antagonistik bir ilişki içindedirler. Mengüşoğlu'na göre, "politik-ekonomik alanlardaki karşıtlıklar keskindirler, ...bunlar arasında bir uygunluk yoktur ve olamaz da. Çünkü burada daima değişen yarar ve ilgi sferleri, araç değerler ağır basan bir rol oynar. Araç değerler ise birleştirici değil çalıştırıcıdır." (s. 192) Ve Mengüşoğlu, insanın disharmonik yapısından hareketle geliştirdiği antagonist tarih anlayışını şu sözlerle daha da belirginleştirir: "Tarihsel oluşun bir ilerleme olması gerekmez, o bir gerileme de olabilir. Çünkü tarihsel oluş, mantığın kural ve yasalarına göre olup-bitmez, fakat tarihsel oluş, bütün insan olaylarında olduğu gibi, kör de değildir. Eğer insan körü körüne hareket etmezse, onun daima terazinin bir gözüne atacağı ağırlıkları vardır. Fakat insan, her

şeye gücü yeten bir varlık değildir; tarihin akışını eline alıp, onu istediği şekilde yönetemez." (s. 148)

Mengüşoğlu'nun bu tarih anlayışı, günümüzde Aydınlanma'nın ve 19. yüzyıl tarih felsefelerinin izlerini de taşıyan ve "küreselleşme", "globalleşme" sloganlarıyla ifade edilen bir politik-ekonomik programın gerçekleştirilemez olduğunu, bu türlü programların ardında, tarihten bildiğimiz üzere, güçlü devletlerin egemenlik politikalarının yattığını görmemizi sağlayabilir. Mengüşoğlu'na göre tarihselliğin antagonist yapısı değiştirilemez. Olsa olsa "onun sertliği, katılığı çekilebilir bir hale getirilebilir; buna da ancak karşıtlıkları sivrilterek değil, onları törpüleyerek varılabilir. Bu da ancak belli bir dereceye kadar insan için olasıdır." (s. 149) Mengüşoğlu'nun bu tarih anlayışının, "globalleşme", "küreselleşme" baskısını hemen tüm ülkeler gibi yoğun bir şekilde yaşayan ülkemizde şu sıralarda özellikle bugün bizler için uyarıcı olması bakımından yeniden değerlendirilmesi bir gerekliliktir.

III

Buraya kadar Mengüşoğlu'nun kendi felsefi antropolojisi içerisinde insanın niteliklerini sıralarken değişik insan görüşleriyle olan hesaplaşmasından bir kesit vermeye ve onun insan kavramını bu dolayım içerisinde belli yönleriyle irdelemeye çalıştım. Şimdi bu felsefi antropolojinin temellerine ilişkin bir eleştirimi, onun "tarihsel varlık olarak insan" serimlemesiyle sınırlı olarak sunmayı deneyeceğim.

Mengüşoğlu insanın tüm niteliklerini, tüm varlık koşullarını tarihsel zaman içerisinde saptama olanağından söz eder: "Tarihin antropolojik bir görüşle ele alınması demek, insanı bütün 'varlık koşulları' ile birlikte ele almak demektir; yani insanı somut bir bütün olarak görmek demektir; bu insan ister 'şimdi'nin, isterse uzak bir 'geçmiş'in insanı olsun." (s. 146) Buna göre insanın nitelikleri tarihsel zaman içerisinde bir bütünlük halinde kendilerini göstermektedirler. Fakat aynı zamanda bu nitelikler arasında insanın bir "tarihsel varlık" olduğu da belirtilmektedir. Bu durumda Mengüşoğlu insanın niteliklerini sanki insan-üstü bir noktadan belirlemiş de, bu nitelikleri tarih içerisindeki serüvenini bu noktadan temaşa eder gibidir. Fakat aynı anda Mengüşoğlu, tüm bu niteliklerin tarih içinde ve tarihsel olarak kendilerini gösterdiklerini de belirtmektedir. Bu doğrultuda Mengüşoğlu şu saptamayı yapmaktadır: "Her çağ belli düşünce akımlarının, belli görüşlerin taşıyıcısıdır. Bu düşünce akımları, bu görüşler bir örgü oluştururlar. Bu örgü, hem içinde yaşadığımız çağın, hem de geçmişin belli görüş tarzlarıyla, belli değerleriyle, olumlu, olumsuz değerlendirmelerle, önyargılarla bezenmiştir. Zamanın 'şimdi'sinde yaşayan insan kendi çağının, kaynağını bilmediği düşünce akımlarının, görüşlerinin etkisindedir. O, çağındaki görüşlerin, düşünce akımlarının ağları içindedir." (s. 146) Bu demektir ki, geçmişimize daima bugünün görüş-tarzları, değerleri doğrultusunda yöneliriz. Geçmiş daima bugünümüzün görüş açıları, anlayışları doğrultusunda ele alınır. Bu, geçmişin geçmiş-üstü ve şimdi-üstü bir noktadan görülme olanağını problematik kılar. Çünkü bugünün görüşleri, düşünceleri, Mengüşoğlu'nun kullandığı terimle bizi saran

bir "ağ" oluştururlar. Fakat Mengüşoğlu bu saptamaları yaptıktan sonra, bu "ağ"dan kurtulmak gerektiğini de şöyle belirtir: "Fakat insanın kendi başarılarının temeline inebilmesi, kaynağını görebilmesi için, onun kendisini çağının düşünce akımlarının, görüşlerinin etkisinden, engellerinden kurtarması gerekir... İnsan içinde yaşadığı çağın etkisinden kurtulup onà mesafe alamazsa, o zaman insanın kendi çağı onun için otokton bir nitelik kazanır, ...'şimdi'yi geçmişe bağlayamaz." (s. 146) Görüldüğü üzere Mengüşoğlu, hem geçmişin bugünün görüş açıları, anlayışları ışığında ele alınageldiğini belirtmekte, hem de geçmişe yönelme konusunda aynı insanın "içinde yaşadığı çağın etkisinden kurtulması" (s. 146), geçmişle arasına bir "mesafe" koyması gerektiğini belirtmektedir. Problem de buradadır. Geçmişin bugünün görüş açıları, görüş olanaklarından bağımsız bir şekilde ele alınamayacağı tezi, bilindiği gibi, hermeneutik'in bir klasik tezidir. Bu, geçmiş hakkında bugünün ilgilerinden, görüş açıları ve olanaklarından bağımsız ve bu anlamda nötr bir bilginin olanaklı olamayacağını da ifade eder. Hermeneutik'in bu klasik tezi açısından bakıldığında, insanın "içinde yaşadığı çağın etkisinden kurtulması" ve geçmişiyle arasına bir "mesafe" koyması, olanaklı değildir. Geçmişe hep bugünden yöneliyor olmamız, geçmiş hakkındaki bilginin nötr bir bilgi olmadığını, bir yorum-bilgi olduğunu gösterir. Burada Mengüşoğlu'nun kendi felsefi antropolojisini ontolojik temellere dayandırmasından kaynaklanan sıkıntılı bir durum ortaya çıkmaktadır. Çünkü ontolojik temellere dayalı bir felsefi antropoloji, kendisine, insanda "kalıcı" nitelikler aramak, bunları ortaya çıkarmak gibi bir görev koymaktan vazgeçemez. İster Aristoteles'in "eski ontoloji"si, ister Hartmann'ın "yeni ontoloji"si olsun, ontolojiler daima "kalıcı" nitelikler peşindedirler. Oysa hermeneutik açıdan bakıldığında, ontolojilerin kendileri de, belli çağların görüş açıları, görüş olanakları içerisinde ortaya konulabilmeleri bakımından tarihsellikten yakalarını kurtaramazlar. Felsefe tarihi içinde bir ontolojiler çokluğu ile karşılaşmamız bunun en açık kanıtıdır. Bu durum, tarihe herhangi bir ontolojiden değil, tersine ontolojilere tarih içinden bakma gereğini önümüze koyar. Ontolojilerin tarihselliği, bilindiği gibi yüzyılımızda Dilthey'dan Rothacker'e ve özellikle ikinci dönemiyle Heidegger'e kadar, hep vurgulanan bir husustur. Örneğn Rothacker'e göre bir ontolojinin olabilirliğini sağlayan en önemli sayıltı, "varolana varolan olarak yönelme"nin olanaklı olduğu sayıltısıdır. Bu sayıltı, bir slogan olarak ifadesini, "intentio recta", "intentio directa" terimlerinde bulur. Ve Mengüşoğlu'da kendi felsefi antropolojisinde, şeylere, fenomenlere "naiv" ve doğrudan" yönelmeden söz eder. Bu naivlik ve doğrudanlık sayıltısını ilk dönemiyle Husserl'in fenomenolojisinin "epoke"sinde de bulmak olanaklıdır. Oysa hermeneutik açıdan görüldüğünde, insanın şeyler, fenomenler karşısında naiv ve doğrudan bir tavır alabilmesi, aynı insanın tarihselliği nedeniyle olanaksızdır. Öyle ki insan şeyler, fenomenler ve özellikle konumuz itibariyle "geçmiş" karşısına, yine bu "geçmiş"in mirasını şu veya bu oranda içeren görüş açıları, görüş olanakları ile çıkar. Dolayısıyla geçmiş ile aramıza, bizi geçmiş karşısında nötr kılacak bir "mesafe" koyamayız. "Mesafe" ancak bugünün görüş açıları ve olanakları ile geçmiş arasındadır. (Bkz: "Tarihsellik Sorunu", E. Rothacker, çev. Doğan Özlem, 1990, s. 14-22.) Bu, "bugünde" geliştirilen bir ontoloji ve ontolojik temellere dayandırılmak istenen bir felsefi antropoloji için de

böyledir. Bu noktada Heidegger'in düşünsel serüveni anmadan geçilemez. Bilindiği üzere Heidegger, özellikle ilk döneminde bir ontoloji geliştirmek ister görünürken, ikinci döneminde ontolojilerin dekonstrüksiyonuna yönelir. Çünkü her ontoloji, tarihsel açıdan görüldüğünde, herhangi bir "şimdi"nin ürünü olmaktan kurtulamaz ve bu, onu tarihsel kılan yöndür. (Bkz: O. Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev. Doğan Özlem, 1994.)

Hermeneutik açısından görüldüğünde, ontolojik temellere dayalı bir felsefi antropoloji içiresinde, insanın sadece bir niteliği olarak serimlenen "tarihsel varlık" olma, bir nitelikten öteye, olanak ve niteliklerine sınır konulamayanı, zaman içerisinde hep değişip devineni ve bu yüzden bir "somut bütünlük" halinde asla görülemeyecek olanı, yani bizzat "insan"ı ifade eder. Böyle olunca da, ontolojilerin kendileri ve ontolojik çıkışlı her türlü girişim, bu arada bir felsefi antropoloji, tarihsellik içine alınır ve insan başarılarını ele almaya çalışan böyle bir felsefi antropolojinin kendisi, tarihsel kalan bir insan başarısı olarak görülür.

IV

Mengüşoğlu'nu 10. ölüm yıldönümünde anmak ve katkılarını değerlendirmek üzere düzenlenmiş olan bu seminerde, bildirimi, konumun dışına taşarak birkaç genel değerlendirme notuyla bitirmek istiyorum.

"Felsefeye Giriş" de içinde olmak üzere, Mengüşoğlu'nun tüm eserleri "yeni ontoloji" çerçevesinde yazılmışlardır. Bu husus, bazı Türk felsefecileri arasında özellikle felsefe eğitimi açısından bir eleştiri konusu olmuştur. Türkiye gibi felsefenin kültürün bir parçası haline gelemediği, henüz kurumsallaşamadığı bir ülkede, Mengüşoğlu'nun tüm felsefe konularını ve problemlerini belli bir tip felsefe içerisinde serimleyip işlemesi ve değerlendirmesi, diğer felsefe tiplerinin bu belli bir tip felsefe açısından sürekli bir eleştiri konusu kılınması, tek yanlı bir felsefe kültürünün yaygınlaşmasına yol açabileceği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Sadece felsefe eğitimi açısından, pedagojik yönden bakıldığında, bu eleştiri anlaşılabilir bir eleştiridir. Ne var ki böyle bir eleştiri, Mengüşoğlu'nun, kendi felsefe tipi içerisinde, Türk felsefesinin ilk sistem filozofu olduğunu görmemizi engellememelidir. Evet, Mengüşoğlu bir sistem filozofudur ve kendi sistemi içerisinde felsefenin hemen tüm konu ve problemlerini, yarım yüzyıla yakın yoğun bir çalışma temposuyla genişliğine ele almış ilk Türk filozofu olma onurunu taşımaktadır. (Hilmi Ziya Ülken de hemen tüm felsefe konularına ve problemlerine olağanüstü bir yayın faaliyeti içerisinde el atmış, fakat bir sistem filozofu olmamıştır. Burada sistem filozofu olmayı olumlu veya olumsuz bir nitelik olarak değil, sadece bir nitelik olarak anıyorum.) Mengüşoğlu'nu bu yönden ele alıp değerlendirmek, bugüne kadar hakkıyla yerine getirilmemiş, bir görev olarak, Türk felsefecilerinin önünde durmaktadır. Ayrıca aynı Mengüşoğlu, yine kendi felsefesi ışığında, Türk toplumunun değişik tarihsel ve güncel problemleri üzerinde de sürekli düşünmüş, önemli saptamalar ve değerlendirmeler yapmıştır. Eserlerinin taranarak bu saptama ve değerlendirmelerinin derlenmesi ve yeniden

değerlendirilmesi de, bir kimlik bunalımı geçirmekte olan ülkemizde, bir başka görev olarak önümüzde durmaktadır. Ne yazık ki Türkiye felsefecilerinin önemli bir kısmı otokton davranmakta, ülkemizde felsefe alanında ortaya konulmuş eserleri, bu eserlerin sahiplerini inceleme ve değerlendirme eğiliminde görünmemektedirler. Bu, Mengüşoğlu'nun "tarihsel varlık" olarak insan betimlemesi ile ilgi kurulduğunda, Türk felsefecilerinin önemli bir kısmının "şimdi" ile (çok kısa da olsa) Türk felsefesinin "geçmiş"i arasında bağ kurma gereksinimi duymayan bir "tarihsizlik sendromu" içerisinde bulundukları izlenimini vermektedir. Mengüşoğlu'nun eserleri, sadece bu "tarihsizlik sendromu"nun aşılabilmesi için bile, yeniden değerlendirilmeyi beklemektedirler.

Öğrencisi olmaktan onur duyduğum, beni tarih üzerine düşünmeye yöneltenlerden biri olan hocam Takiyettin Mengüşoğlu'nu ölümünün 10. yıldönümünde saygı ve şükranla anıyorum.

Yıldırım, Cemal (1995). "Kuramsal Terimlerin Anlam Sorunu." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 18-21.

KURAMSAL TERİMLERİN ANLAM SORUNU

Cemal Yıldırım

Bilim felsefecilerinin, özellikle yüzyılımızın ilk yarısında, tartıştıkları başlıca sorunlardan biri kuramsal terimlerin anlam belirlemesine ilişkindir. Bugünde gündemde yerini koruyan bu sorunun kökü David Hume'a (1711-1776) kadar geriye uzanmaktadır. Hume bilgi kuramındaki yolculuğuna "ideler" ve "izlenimler" (günümüzdeki deyişle "düşünümler" ve "deneyimler") dediği bir ayırımla başlamıştı. Bir tür sağduyu gereği saydığı bu ayırımın onun için sorunsal bir yanı yoktu: basit idelerimiz basit izlenimlerden kaynaklanmakta, karmaşık idelerimiz ise basit idelerimiz üzerine kurulmaktaydı. Öyle ki (Hume göre), ne denli soyut veya karmaşık olursa olsun tüm düşüncelerimizin kökeni, doğrudan ya da dolaylı, deneyimlerimizdedir.

Hume'ın psikolojik ağırlıklı bu çözümlemesini, örneğini Kant'ın tepkisinde de gördüğümüz gibi rasyonalist eğilimli filozoflarca benimsenmesi beklenemezdi, kuşkusuz. Ama büyük ölçüde Hume'dan esinlenen yüzyılımız deneyimci (empiricist) düşünürlerin de bu konuda daha mantıkçı bir çözüm arayışı içine girdiklerini, kavram ve deneyim ayırımının Hume'ın ele aldığı basitlikte bir sorun olmadığını görüyoruz.

Bilindiği gibi, bilimsel terimlerin hiç değilse bir bölümü (örneğin, "gravitasyon", "manyetik alan", "elektron", "kütle", "ilkel benlik", "bilinçaltı", vb.) gözlem dışı nesne veya ilişkileri dile getirici niteliktedir. "Kuramsal" denen bu türden terimler, tüm bilgilerimizi deneyime bağlı gören filozoflar için sürgit sorunsal bir konu olmuştur: dolaylı da olsa deneyime dayanmayan bir terim nasıl anlamlı olabilirdi? Bilimde geçen kuramsal terimler anlamlıysa, bu, o terimlerin aslında gözlem-dışı nesneleri değil, son çözümlemede, gözlemsel verilere indirgenebilen nesne ya da ilişkileri dile getirdiği içindir. Kimi bağlamlarda onları yeğlememizin nedeni sağladıkları kolaylıktır; aynı işlevi, kullanım güçlükleri göze alınırsa, deneyim terimleriyle de sağlayabiliriz. B. Russell'ın kuramsal nesneleri, duyu-ötesi nesneler değil, matematiksel mantık aracılığıyla duyu verilerinden kurulmuş "mantıksal yapımlar" sayan öğretisinin bir bakıma bu görüşü yansıttığı söylenebilir.[1] Kaldı ki, sorun "kuramsal" dediğimiz terimlerin temelde gözlemsel olup olmamasından çok, deneyim terimleriyle tanımlanabilir olup olmamasındadır. Başka bir deyişle, kuramsal bir terimle dile getirilen şey bir şekilde salt deneyim terimleriyle de dile getirilebilir olmalıdır. Yoksa, kuramsal terimleri anlamlı saymaya olanak yoktur.

Mantıkçı empirisizmin başlangıç aşamasındaki katı tutumunu yansıtan bu görüşte anlamlı bir terimin deneyime dayanan ilkel terimlerle tanımlanabilir olması öngörülmektedir. Öyle bir tanımlamaya elvermeyen terimler, mantıkçı empirisistlere göre, bilimsel değil metafizikseldir.[2]

İlk bakışta soruna "makul" bir çözüm gibi görünen bu tezin, daha sonra gelen eleştiriler karşısında yetersizliği anlaşılmıştır. Bir kez, pek çok kuramsal terimin hiçbir anlam kaybı olmaksızın salt deneyim terimleriyle tanımlanabileceği savı dayanaksızdır. Sonra, olanaklı görünen hallerde bile, verilen tanımın geçerliliği mantık açısından sorgulanabilir. Örneğin, "manyetik" terimini alalım. Verilen bir nesnenin manyetik olup olmadığını nasıl belirlemekteyiz? Bu nesne, bir demir kırıntısına yaklaştırıldığında, kırıntıyı çekiyorsa "manyetiktir" diyoruz. Burada tanımlayıcı gözlemsel terimlerin "demir kırıntısı", "yaklaştırma", "çekme" olduğunu söylersek tanımı şöyle dile getirebiliriz: Verilen bir nesneye ancak ve ancak şu koşul gerçekleşirse "manyetik" diyebiliriz: bu nesne yaklaştırıldığı bir demir kırıntısını çekiyorsa! [Tanımın simgesel olarak ifadesi: $Mx \leftrightarrow (Yx \rightarrow Çx)$. (Formülde x verilen nesneyi, Y demir kırıntısına yaklaştırma eylemini, Ç kırıntının çekilişini simgelemekte, $\leftrightarrow$ ancak ve ancak bağlayıcı için, $\rightarrow$ ise bağlacı için kullanılmıştır.)] Peki, öyle bir yaklaştırma olmazsa, nesnenin manyetik olmadığı söylenebilir mi? Söylenemez, çünkü koşullu biçim alan ard-bileşen doğru ise ön-bileşen ister doğru ister yanlış olsun koşullu önerme doğrudur. Bu sakıncaya dikkati çeken Carnap, kuramsal ve gözlemsel terimlerin ilişkisinin, birincisini ikincisiyle tanımlayarak değil, kuramsal terime ancak bir ölçüde yorum getiren "indirgeyici tümceler" (reductive sentences) kullanarak kurulmasını önerir: $Yx \rightarrow (Mx \leftrightarrow Çx)$ (Okursak, verilen nesne bir demir kırıntısına yaklaştırıldığında ancak ve ancak kırıntıyı çekiyorsa manyetiktir.) Sorunsal ilişkiyi oldukça değişik ve ılımlı bir biçimde dile getiren bu formülasyon bilimsel bir kuramda geçen terimlerin hiç değilse bir bölümünün gözlemsel terimlerle (o da kısmen) yorumlanabileceği sınırlamasına yer vermektedir. Bu, kuramsal ve gözlemsel terimler arasındaki ilişkinin eşdeğerlik olmadığı, dolayısıyla birini öbürünün yerine koyamayacağımız demekti. Gerçi, önerilen bu çözümde de kavramsal ve gözlemsel ayırımı varsayılmakta, ancak kuramsal terimlerden şu ya da bu şekilde vazgeçilebileceği tutumundan uzak durulmaktadır. Böylece, bilimin kuramsal kavramlarında deneyime indirgenmeye elvermeyen anlam öğelerinin olduğu üstü-örtük de olsa kabul edilmekteydi.[3]

Bilim sözlüğünü "kuramsal" ve "gözlemsel" diye ikiye ayırıp kuramsal terimleri gözlemsel terimlerle tanımlama çabasının temelinde, daha önce de belirttiğimiz üzere, empirisist filozofların bilgiyi olguyla sınırlama eğilimleri yatmaktadır. Bacon ve onu izleyen düşünürlerin gözünde bilim deneyime dayanan ve onunla sınırlı bir etkinlikti. Bilim adamı araştırmasında doğaya her türlü önyargıdan arınmış, çıplak ve nesnel bir gözle bakmalıydı; kuram "eğreti" bir açıklama aracıydı. Gözlem veya deneye dayanmayan, düpedüz olgulara yönelik olmayan hipotez veya kuramlar bilimsel değil, metafizikseldir. Bilimde en azından bazı terimlerin kuramdan bağımsız, salt gözlemsel olması kaçınılmazdır. Yoksa, ne kuramsal savları yoklamaya, ne de kuramları açıklama ve öndeme güçleri bakımından ölçüştürmeye olanak bulunabilir. Bu işlemlerin ortak paydası deneyimle sınırlı kalan gözlemsel terimlerdir.

Bu tutumun 1930'li yıllardan bu yana bilim felsefesinde yer alan kimi önemli atılımlar karşısında geçerliliği büyük ölçüde yitirdiği, mantıkçı empirisistlerin bile artık Carnap'ı da aşan daha esnek bir tutum içine girdikleri bilinmektedir.

Gözlem-kuram arasında empirisistlerin öngördükleri kesin ayırım tutumundan uzaklaşmaya yol açan son gelişmeleri bir tümcede özetlersek, şöyle diyeceğiz: Tüm gözlem ve deneylerimiz kuram yüklüdür; bir kuramdan bağımsız, salt gözlem veya deneyimden söz edilemez.[4]

Başlangıçta Hanson ve Toulmin'in işlediği, daha sonra Kuhn'la daha çarpıcı kimlik kazanan bu görüşün de tüm çekiciliğine karşın kimi güçlükler içerdiği söylenebilir. Bilindiği gibi Kuhn'un "normal bilim" dediği bilimsel etkinlik belli bir paradigmanın güdümünde bir uğraştır. Paradigma dışında ne inceleme konusu problemden, ne gözlem veya deneyden, ne de bunlara ilişkin ölçütlerden söz edilebilir. Aynı olgu kümesine ilişkin ortak gözlem terimlerine karşın rakip paradigmalar karşılaştırılamaz; çünkü, görünürde ortak olan terimlerin ortak anlamları yoktur. Her terimin anlamı kullanış bağlamında egemen paradigmaya bağlıdır.

Bu görüş vurgulandığı ölçüde doğruysa, akla yanıtlanması gereken birtakım sorular gelmektedir. Gerçekten, "gözlemsel" dediğimiz terimlerin anlamı tümüyle kuram veya varsayımlara bağlıysa, o zaman,

(1) Bir kuramın doğruluk yoklanmasında başvuracağımız ölçüt (ya da ölçütler) ne olacaktır?

(2) Aynı probleme çözüm diye ortaya sürülen alternatif kuram veya hipotezleri nasıl karşılaştırabiliriz, açıklama ve öndeyi işlevleri bakımından en güçlüsünü nasıl belirleyebiliriz?

(3) Paradigma konumundaki bir kuram ya da kuramlar dizgesini düzeltme, değiştirme, öylece bilimde daha güçlü ve kapsamlı dizgelere açılma olanağından söz edilebilir mi?

(4) Bilimde "ilerleme" diye bir şey varsa, bu nasıl açıklanabilir?

Son 30 yıl boyunca süren tüm tartışmalara karşın bu sorulara doyurucu yanıtlar verildiği henüz söylenemez. Görünür odur ki, kuram-gözlem ilişkisinde bilim felsefesi "ikilem" diyebileceğimiz bir sorunla karşı karşıyadır, bugün. Gözleme görecel de olsa bir bağımsızlık tanınmazsa, yukarda sıralanan sorular yanıtsız kalmakta; bağımsızlık tanınırsa, mantıkçı empirisistleri bile yerleşik tutumlarında esneklik arayışına iten güçlükler ortaya çıkmakta!..

Sorunda yeni arayışlar için kulağımızı titreten bir çağrı var!

Notlar:

1. Bkz. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, London, George Allen and Unwin, 1950, s. 155.

2. Bu görüşün daha köktenci bir versiyonu "operationalism" (işlemsel tanımlama) yöntemidir. Dönemin seçkin fizikçilerinden P. W. Bridgman'ın önerdiği bu yöntem, her kavramın kimliğinin onu somutlaştıran *işlemlerle* belirlendiğini içermektedir. Örneğin, uzunluk kavramını alalım: bir nesnenin uzunluğunu belirlemek için belli işlemlere başvururuz. Bridgman'a göre, uzunluk kavramı bu işlemlerden başka bir şey değildir. Öyleyse her kavram ona karşılık oluşturan belirleme işlemleriyle eşanlamlıdır. (Bkz. P W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, New York, The Macmillan Co., 1927.)

Bu görüş çeşitli güçlükler içermektedir. Her şeyden önce "işlem" teriminin anlamı yeterince belirgin değildir. İşlem fiziksel anlamda alınırsa, pek çok bilimsel kavramların işlevsel tanımına olanak yoktur. Örneğin, *alan* kavramını fiziksel işlemlere indirgeyebilir miyiz? Öte yandan, işlem sözsel ve düşünsel işlemleri de kapsayacak ölçüde geniş anlamda alınırsa, o zaman, bir anlamlılık ölçütü olarak işlevi kalmayacaktır. Bridgman ve onu izleyenlerin, önerdikleri anlamlılık ölçütüne iki uç arasında "optimum" diyebileceğimiz bir işlerlik alanı belirledikleri ne yazık ki, söylenemez.

3. R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, 3, 1936 ve 4, 1937.
Daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanations*, New York, The Free Press, 1965, s. 187; Dudley Shapere, *Philosophical Problems of Natural Science*, New York, The Macmillan Co., 1965, s. 11-14.

4. Bkz. N. R. Hanson, *The Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; S. Toulmin, *Foresight and Understanding*, Bloomington, Indiana University Press; T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

Sezgin, Erkut (1995). "Açıklığın Gizemi Ötekiliğin Keşfi Olarak Felsefe." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 22-37.

AÇIKLIĞIN GİZEMİ
Ötekiliğin Keşfi Olarak Felsefe

Erkut Sezgin

Gören göz görülen gözse
Ben başkasıyım
Melih Cevdet Anday

In philosophy every generation has to start from scratch.
Rush Rhees

I

"Felsefe ölüme karşı bir provadır." derken ne demek istemiş olabilir Sokrates! Kendisini kolayca ele vermeyen bir düşünce bu. Öte yandan felsefe sözüyle adlandırdığı düşünme etkinliğinin özüne değğin bir hatırlatma, bu etkinliğe katılmadan anlamına nüfuz edemeyeceğimiz bir düşünce; giderek, kendisini "felsefe" olarak adlandıran söyleme karşı bir hatırlatma olarak görünüyor.

Söz Sokrates'in olunca, anlamını da onun felsefede bilgelik adına bulduğu tek değerli şeyle ilgisi içinde düşünmek yardımcı olabilir. Sokrates bilindiği gibi, kendisinde bilgeliğe değer olarak gördüğü tek şeyin hiçbir şey bilmediğini bilmek olduğundan söz etmişti. Sokrates'in, bildiği birçok şeyi göz önüne alacak olursak, sözünün gerçek anlamının, bilmediğini bilmek, bildiklerinin sınırlarına duyarlı olmak, bildiklerinin sınırlarının ötesinde devam eden bilmediği bir çevren'i göz önünde tutabilmek, bu uyanıklık içinde düşünebilmek gibi anlamları içerdiğini fark ederiz. Ölüm'e bakışında da bu uyanıklık devam eder. Ölümün gerçekte insanın bilmediği bir "olay" olduğunu, ölüm korkusu'nun ölümün ne olduğunu biliyor gibi davranmanın yarattığı, koşullanma temelli bir sonuç olduğuna işaret eder.

Ne ki insan, zekâsını koşullanmanın ve alışkanlıkların baskısından kurtaracak etkinlikte, o uyanıklık düzeyinde düşünememektedir. Giderek, belki böyle bir düzey olduğuna bile kuşkuludur. Sokrates'in ölüm karşısındaki korkusuzluğu saygı uyandırmakla birlikte kuşkuyu ortadan kaldırmamaktadır. O uyanıklık düzeyinden insanı içinde olduğu zihinsel durumdan uyandırmak için konuşan bazı mistikler, insanın içinde olduğu durumu uyanılması gereken bir düşe *benzeterek* (düş olduğunu söylemek değil bu.) konuşuyorlar: sözgelimi 'ben'in gerçekliği olmayan bir imge olduğundan söz ediyorlar. Veya Platon, Plotinus gibi filozoflar duyularımızla tanıdığımız ve duyularımızın tanıklığıyla 'ben', 'başkaları', 'olaylar/nesneler' olarak söz ettiğimiz dünyanın ikinci dereceden bir gerçeklik olduğunu söylüyorlar. Birinci dereceden olanın metafizik tasvirleri aralarındaki görünüşteki farklara karşın parçalanamaz bir Bütün'e/Birliğe işaret ediyor. Herakleitos: Akış (fluks); Parmenides: Bir'in Değişmez Burada ve Şimdi'liği; Spinoza: kendi kendinin temeli ve nedeni olan etkinlik: *causa sui;* Schopenhauer: Düşüncelerimizi ve onların çoğulluğunu temsil eden spatio-temporal görünüşleri yapılandıran/biçimlen-

diren İstenç (Will); Hegel: Tarihsel bir açılım içindeki Tin; Bergson: Bellek alışkanlıklarının tekrarı esasına göre yapılanan spatio-temporal kavram 'nesne' karşılıklılığının, (kavram/temsil olarak dünyanın) içinde devindiği akış (Durée).

II

Bilinmeyen'i görüş çevrenine çıkarabilmek, onu çevren'inde tutabilmek, mistik olanaklarını bir yana bırakalım, felsefe açısından 'Bilgi/açıklama nedir?' sorularının yanıtlarının ipuçlarını içinde taşır görünüyor: Bilinmeyen'in gerçek anlamda farkına varmak, bilginin/açıklamanın sınırlarının gerçek anlamda ayırdına varmak anlamına geldiği için.

Wittgenstein'ın, metafizik varsayımların gizli kavramsal karıştırmalarını açıklığa kavuşturma esasına göre işleyen çözümlemelerinin metafiziğe karşıt yönünü, burada söz konusu bilinen'le "bilinmeyen", açıklananla açıklamaya temel/mantıksal önkoşul olan olgular üzerinde aradığı açıklıkla birlikte düşünmek gerekiyor. Tractatus'ta metafiziğe getirilen sınırlama, dil'de bir söz söylemeye, bu sözün nesnel bir anlamı temsil etmesine mantıksal önkoşul olan ve Wittgenstein'ın dilde kendini belli ettiğini (manifest) söylediği bir durumun tanısıyla ilgilidir. Böylece, önerme kurmanın mantıksal ön koşulu olarak, artık bir önermeyle gösterilemeyecek olan dilin ve düşüncenin bu yüzünü fark edilir bir açıklığa ulaştırmak için güdülen bir felsefi strateji söz konusudur.

> 4.113 Felsefe, doğa biliminin o üzerinde çok tartışılan alanının sınırlarını belirler.
> 4.114 Düşünülebilir olanın sınırlarını çizmelidir; böylelikle de, düşünülemez olanın. Düşünülemez olanın sınırlarını, içerden, düşünülebilir olanın sınırları üzerinde çalışarak koymalıdır.
> 4.115 Söylenebilir olanı açıklığa kavuşturmakla, söylenemez olanı belirtmiş olacaktır. *(Tractatus.)*

Wittgenstein'ın, insan zihnine ve fiziksel dünyaya değğin epistemolojik ve bilimsel kılık altında kendini gösteren bazı varsayımların gizli kavramsal karıştırmalarını açıklığa kavuşturma esasına göre işleyen sonraki çözümlemeleri, vardığı açıklık noktasında söylenemez olanın problematiğiyle, olguların açıklamaya, sözle bildirme'ye mantıksal önkoşul oluşturan yönüyle bizi karşılaştırır. Bu karşılaşmanın optik bir yanılsamadan uyanışa benzer, tazeleyici, yaratıcı, merak uyandırıcı bir etki yapması; görüşümüzü dikkatimizi çeken olgular üzerinde bizi daha da açıklık arayışına yöneltmesi, varsayımlarımızı biçimlendiren olgulara bakışımızın bizi aynı zamanda hapsettiğini, belli yapılar içinde dolaşmaya bizi yönlendirdiğini; hem o yapıları arama, hem de bu arayış içinde onları kurma biçiminde bizzat kendi bakışımızın/arayışımızın bizi yönlendirdiğini fark ettirmesiyle ilgili.

> "Sanki içeriye doğru açılan bir kapı kanadının dışarı doğru açıldığı sanısı içinde odada kapalı kalmak gibi"

Wittgenstein'ın kavramsal karıştırmalarımızı tanıtma ve tanıma esasına göre varsayımlarımızla karşıtlık/kontrast içinde görüşümüze sağladığı açıklığın, Magritte'in gerçekte görüşümüzden gizli hiçbir yanı olmadığını vurguladığı, bununla beraber gözden kaçan, fark edilmeksizin kalan göz önündeki dünyanın gizemine –yabancılığına, ya da "ötekiliğine"– açılan bir çevreni olduğuna önceki yazılarımda işaret etmiştim.

III

Dilde sözle bir adlandırma yapmanın, bu adla anlamlı bir söz söylemenin, bir açıklamada bulunmanın, hem ne demek olduğuna, hem de mantıksal önkoşullarına ilişkin olguların aydınlatılması söz konusudur. Fakat bu mantıksal ilişkinin aydınlatılması, ya da açıklıkla kavranması, *başka birçok şeyin de birlikte* açıklıkla anlaşılmasını gerektirir. Bu bağlamda, bir sözcüğün anlamını, adlandırdığı veya gösterdiği nesnenin değil, kullanımının temsil ettiğini verilen bir örnek üzerinden görmek o kadar zor olmayabilir. Aynı biçimde, kullanımla, kullanımın koşulları arasındaki anlam mantık bağlantısının görülmesi, bazı hallerde, pek zor olmayabilir. Zor olan, daha çok, burada insanın kendi bedeninin verilen koşullarda tepkilerinin dilin/kavramların kullanımındaki rolü ile; bedenin kendi isteğimize ve sözcüklerin yerlerine doğru olarak uygulanmasına bağlı olarak nasıl davrandığını, ne gibi aktiviteler içinde kendini gösterdiğiyle; deyim yerindeyse, bedenin bu rolünün dilin kullanımındaki *burada ve şimdiliğiyle* ilgilidir. "Dil-oyunu"nun, kavramın anlamını temsil eden sınır-durum olarak açıklıkla kavranması, burada söz konusu kavramın kullanımını temsil eden bedensel etkinliğin, *başka bedenlerle birlikte* buradaki rolünün –oyuna temel/kural olan, burada ve şimdi kuralı koruyarak/örnekleyerek sürmekte olan yönü'nün– *fark edilmesi* ile ilgilidir. Dil-oyunu'nun bu yönü, Wittgenstein'ın onun kendisini burada ve şimdi olarak (presence) kendini dilde belli eden (manifest), fakat kendisi dilde bir şey söylemenin, oyunda bir hamle yapmanın, bir önerme ortaya koymanın mantıksal önkoşulu olarak artık dilde önermeyle bildirilemez/dile getirilemez dediği yönüdür. Wittgenstein Tractatus'ta formüle ettiği "dilin sınırları" düşüncesine, sonraki çözümlemelerinin işaret ettiği dil-oyunu ve oyuna kural olan olguları bağlamında yukarda işaret etmeye çalıştığım açılımı getiriyor. Giderek, oyunun kuralı olarak kendini gösteren kullanımın, aynı zamanda oyunun kurallarının olanaklı kıldığı, oyun içinde yapılan tekil bir hamle olarak iki yüzüne işaret ediyor.

> Bir durumda, varolan bir oyunda bir hamle yaparız, ötekinde, oyunun bir kuralını koyarız. Bir taşı hareket ettirerek yaptığımız bir hamle bu iki biçimde kavranabilir: Sonraki hamleler için kural oluşturan bir ilk-örnek olarak, veya oyunun gerçek akışında bir hamle olarak. (Zettel, 294.)

Yukarda işaret etmeye çalıştığım gibi, asıl zorluk kavramın kullanımının kuralı örnekleyen, oyuna mantıksal önkoşul/kural oluşturan yönünün açıklığa kavuşturulmasıyla ilgilidir. Kavramsal karıştırmalarımıza bir kontrast sağlayan açıklık da "dil-oyu-

nu"nun hamlelerinin, oyunun akışında tekil bir hamle olan yönünden çok, oyunu ve kurallarını koyan/karakterize eden, bir sınır-durum olarak işleyen, oyunun kuralı olarak oyunun her hamlesi tarafından korunan, oyunun her hamlesinde burada ve şimdi olarak süren yönüyle ilgilidir.

IV

Oyunu öğrenmiş olarak verilen bir durumda nasıl devam edeceğimizi tasarlayabiliyoruz, karşılaştığımız bir nesneyi, olayı adlandıran sözcükleri seçebiliyor, durumu kendimiz için anlaşılabilir bir resimle betimleyebiliyoruz. Duruma ilişkin bu adlandırma/resim, durumu tanımladığı yerde, durum karşısında bize bir yol gösteriyor; oyunda ortaya çıkan durumda seçtiğimiz devam yolunu, yaptığımız hamlenin sonuçlarını, seçeneklerini tasarlama, önceden tahmin olanaklarını bize sağlıyor. Kullandığımız kavramlarla düşünürken, onları uygularken, satrançta taşları oynarken içinde olduğumuz duruma benzer biçimde dili/kavramları kullanıyoruz. Fakat her iki durumda, durumu önceden tasarlayabilme olanaklarını oyunu oynayarak çeşitli devam yollarını, olasılıkları öğrenmiş/tanımış olmaya borçluyuz. Kısaca, kullandığımız kavramların anlamlarını *uygulamadan önce* düşünmenin/tasarlamanın olanaklarını, oyunun kurallarını, içindeki olası devam yollarını oyunu oynaya oynaya öğrenmiş olmaya – böylece geliştirdiğimiz bellek alışkanlıklarımızı kullanabilmeye borçluyuz. Öte yandan bunu gözden kaçırdığımız zaman, dil-dünya-düşünme arasındaki ilişkiyi, kullandığımız kavramların anlamını uygulamadan önce karşılığı olan nesnelerde tanıyan, ayırt eden, algılayan, seçen zihnimizin, kurduğunu düşünüyoruz. Buysa, "tanıma", "algılama", "düşünme" gibi kavramları temsil eden ve dilin kullanımında kendini gösteren olguları henüz tam fark etmemişken, onları "zihin ve beyin süreçlerine" atfettiğimiz olgu varsayımları altında iyiden iyiye gözden kaybetmemize, giderek onları bu vb. fiktiv açıklama varsayımları altında karıştırmamıza neden oluyor.

Wittgenstein, kullandığımız kavramların/sözcüklerin anlamlı kullanımını yöneten kuralları göz önüne çıkarmak için, sözcüğün anlamını adlandırdığı/uygulandığı nesnede arama alışkanlığımızın önünü çeşitli örneklerle keser. Alışkanlığımızın engele uğradığı anda, ortaya çıkan tepkilerimize, bu tepkinin nesnenin tanınmasında, ayırt edilmesinde, adlandırılmasında oynadığı role dikkatimizi çeker. Sözcüğün öğrenildiği, 'nesneler'e uygulandığı koşullarda ne olduğuna: Oyun'da bunun kendisini nasıl gösterdiğine, ve nasıl devam ettiğine, insanın nesneyle neler yaptığına, çevresinde neler olduğuna işaret eder. Bu hatırlatmaların önemli bir amacı mantığın dilde nasıl işlediğini açıklığa kavuşturmaktır. Kavramları yöneten kuralların dilde, uygulandıkları bağlamdaki işleyişini fark edilir kılmak; kullanımın/uygulamanın oyunun gidişinde bir fark oluşturan bir hamle olarak kavramın anlamını nasıl temsil ettiğini, kavramsal karıştırmalarımızla karşıtlık içinde göz önüne çıkarmaktır. Kuşkusuz, Wittgenstein'ın çözümlemelerinin önemli ve özgün felsefi boyutudur bu. Öte yandan, bu çözümlemelerin anlayışımıza kattığı

açıklığı yalnızca bu doğrultuda görmek, bütün önemine ve özgünlüğüne karşın, bu açıklığın önemli ve derin *öteki* boyutunu gözden kaçırmaya varabilir. Bu, kavramsal açıklığın, kendi çevreninin "bilinmezliğine" uyanık; dildeki açıklamaların sınırlarını (söylenebilecek olana mantıksal önkoşul olan olguların durumunu) "dil-oyunları" bağlamında çizen/aydınlatan boyutudur.

Gerçekte çözümlemenin gözettiği açıklığın iki yüzünü oluşturan bu iki boyut üzerinde ayrı ayrı durmamın nedeni, kimi filozofların sadece açıklığın kavramsal karıştırmayı aydınlatan boyutunu dikkate almaları, sözgelimi "dil-oyunları"nın kavramsal karıştırmaya neden olan kavramın anlamını açıklığa kavuşturan kullanım koşullarına, bu koşullardaki dili kullanma aktivitesine işaret ettiğini düşünmeleridir. Örneğin Prof. Peter Winch, açıklamanın sınırları'nın söz konusu olduğu böyle bir tartışmada sözünü ettiğim bu tavrı sergiliyor.[1] Tartışma, Wittgenstein'ın öğrencilerinden Norman Malcolm'un, ölmeden önceki son felsefe çalışmasında, Wittgenstein'ın öğrencisi Drury'e söylediği "Dindar birisi değilim, fakat her sorunu dinsel bir bakış açısından görmemek elimde değil." sözünün, onun felsefi sorunlara bakışındaki anlamı üzerine Malcolm'un yorumlarıyla ilgili. Malcolm, bu bakış açısının Wittgenstein'ın çözümlemelerinin hedef güttüğü açıklıkla ilişkisini araştırırken, bu ilişkiyi "açıklamanın sınırı olarak dil-oyunlarını"nın bizi yüz yüze getirdiği konum üzerinden kurmaya çalışıyor. Winch ise, Malcolm'un dil oyunlarına açıklamanın sınırı olarak bu bakışının yanlış bir vurguyu beraberinde getirdiğini düşünüyor. Ben de, dil oyunları'nın böyle bir yönü olduğunu düşünüyorum. Giderek Wittgenstein üzerine incelemelerin oluşturduğu hayli geniş felsefe literatürünün henüz onun üzerine yeterince eğilmediğini, hatta zaman zaman iyice gözden kaçırdığını (Özellikle; onun metafiziğe karşıt stratejisini mantıksal pozitivizm düzeyinde değerlendiren yorumlarda olduğu gibi.) düşünüyorum. Bu nedenle, Winch'in Malcolm'a yönelttiği eleştirilerini değerlendirmek, Malcolm'un açmaya çalıştığı, belki de eksik vurguladığı temelli bir noktayı açmak için benim açımdan bir başlangıç noktası oluşturuyor.

V

Winch, Malcolm'un yazısından alıntıladığı aşağıdaki sözlerin, "açıklamanın bittiği yer/sınır-durum olarak dil oyunları"nı yanlış bir vurgu altında önümüze getirdiğini düşünüyor:

> Wittgenstein'ın incelemelerinin vurgu merkezini oluşturan teması: Sebepler, mantıksal nedenler, açıklamalar bir sona varır... düşüncesi, bunlar *bir yerde* sona erer anlamındadır. Neresidir o? *Varolan* dil-oyunlarında ve onlara ilişkin yaşama biçimlerindedir. Orada, açıklama sınırına ulaşır. Orada, sebepler bir sona varır."[2]

Winch, Malcolm'un açıklamanın sınırı olarak "dil-oyunlarına" böyle işaret etmenin, Spinoza'nın kendi kendinin nedeni *(causa sui)* bir varlık düşüncesini çağrıştırdığını not ettikten sonra, Wittgenstein'ın görüşünün hiçbir biçimde böyle olmadığını, tersine böyle

bir görüşün eleştirisi olduğunu ekliyor. Açıklamanın sınırı olarak dil-oyunu'nun böyle görülmesine karşı, açıklamanın sona ermesinin tamamen dil-oyununda çeşitli pragmatik ve olumsal nedenlere bağlı olarak gerçekleştiğini hatırlatıyor.

> "Spinoza thought that because explanations have to come to an end there must be something which has no further explanation, a *causa sui*. But Wittgenstein's point is not at all like that – it is a criticism of such an outlook. He does not think that explanations come to an end with something that is intrinsically beyond further explanation. They come to an end for a variety of quite contingent and pragmatic reasons, perhaps because of a practical need of action, perhaps because, the puzzlement which originally prompted the search has evaporated (for one reason or another).[3]

Fakat, Winch'e karşı hemen, burada açıklamayı başlatan veya bitiren çeşitli pragmatik pratik neden ve sonuçlara işaret ettiği yerde, açıklamayla beraber dil-oyununun da sona ermediğini, tersine oyun devam ettiği için, oyuna kural olan olgular böyle devam etmeyi sürdürdüğü için, çeşitli açıklamaların pratik pragmatik nedenlerle başlayıp bittiğinden söz edebildiğimizi; dil-oyununa ve oyundaki açıklamalarımıza temel olan olguların, açıklamalarımızla kontrol ettiğimiz, pratik pragmatik nedenlerle başlayıp biten olgularla aynı mantıksal düzeyde olmadığını yeniden hatırlatmak gerekiyor.

Winch'in bu sözünün işaret ettiği doğruluk, karşıt bir vurgu olarak, bu kez Malcolm'un işaret etmek istediği oyuna kural olan, oyunda kural olarak korunan insan bedeninin özgül durumunu, sözgelimi etki ve tepkilerinin dil oyununa esas olan ve çeşitli uygulama, oyun biçimleri altında devam eden yönünü, sanki pragmatik nedenleri ve sonuçları olan, dil oyununda başlayıp biten bir olaymış gibi vurguluyor. Kuşkusuz, dil oyununda beden kendi tepkilerinin farkına vardığı sonuçlarını kullanıyor ve yapılandırıyor. Bu sonuçlar böyle ortaya çıkmasaydı, ortaya çıkmayı devam ettirmeseydi, şu anda bile böyle bir kesinti olsaydı, dil oyunu ortaya çıkamazdı, veya böyle devam edemezdi. Davranışımı etkileyen pratik pragmatik nedenlerden ve sonuçlardan söz edebilmeyi bile, bu bedeni aktivitenin tepkilerinin böyle ortaya çıkmasına, böyle devam ediyor olmasına borçluyum. Sözgelimi renkleri görmemin nedeninin ışık olduğunu söylerken bu sözüm güneş ışığının aydınlığında bedenimin nesnelerin renklerine karşı gösterdiği, renklerle oynamaktan onları kullanmaya uzanan çok çeşitli biçimler altında dil oyununda sürmekte olan bir aktiviteyi temel alıyor. Fiziğin, ışığın, gözün, rengin yapısına değğin gözlem ve deneylerinin bu aktivitenin bir uzantısı olduğunu, onu açıklamaktan çok veri aldığını, ya da ancak bu aktivitenin etkilendiği ve ona karşılık tepki verdiği koşullar bağlamında bu deney ve gözlemlerin, ve getirdikleri açıklamaların geçerlik kazandığını unutmamamız gerekiyor.

Winch'in oyuna kural olan olguların bu yüzüne kayıtsız kalarak Malcolm'a karşı, açıklamaların tamamen pratik pragmatik nedenlerle ve sonuçlarla ortaya çıktığını veya sona erdiğini vurgulaması, Malcolm'un önceki ayrıntılı Wittgenstein incelemelerinin ışığında burada hayli özetle söz ettiği "açıklamaların sınırı olarak dil oyunları"nın bu en kayda değer yüzünü karanlıkta, giderek başka yanlış anlamalara açık bırakıyor: Sanki

sorun pratik pragmatik neden ve sonuçlarıyla manipüle edilebilir, kullanılabilir, açıklaması yapılabilir olaylardan ibaretmiş gibi!

VI

Winch, "Wittgenstein'ın dil oyunları ve onunla birlikte giden yaşam biçimlerine açıklama ötesi olarak baktığını söylemek yanlış anlamaya götürür. Dil-oyunları Wittgenstein'ın keşfettiği, varoluşu kendine özgü açıklanamaz bir özelliğe sahip bir olay değildir."[4] dedikten sonra, Malcolm'un şu görüşüne karşı çıkıyor:

> "Felsefe karmaşık bir linguistik etkinliği gözlemleyebilir ve içindeki bir hareketin ötekine ilişkisinin nasıl kurulduğunu anlatabilir. Fakat felsefe, bu etkinliğin niçin varolduğunu açıklayamaz: Ne, fizik, kimya, biyoloji gibi temel bilimler, ne de, psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi insan bilimleri."[5]

Winch, Wittgenstein'ın eleştirisini, açıklama ötesi olarak gerçekleşen bir şeye işaret ederek sonuçlandırmadığını, eleştirinin gücünün böyle bir açıklama aranışında ve bu aranışa yol açan şaşkınlıkta gizli karıştırmaları sergileyişinde yattığı görüşünü vurguluyor. "Dil-oyunu kavramı, bu sergilemenin hizmetinde mantıksal bir araç/enstrüman olarak görülmelidir." diyor. Bu noktada, Wittgenstein'ın kurmaca dil-oyunlarının da, bu amaç için, gerçek dil-oyunları kadar, giderek bazı noktalarda daha da iyi olduğunu vurguladığını hatırlatıyor. Wittgenstein'ın dil-oyunlarıyla ilgili açıklaştırmalarının çağrısının: "Bak, işte açıklanamayacak bir şey" biçiminde değil, fakat: "Olaylara bu açıdan bak; o zaman, zorluklarının aradığın türden hiçbir açıklama ile karşılanamayacağını göreceksin." biçiminde olduğuna işaret ediyor.[6]

Winch'in yukardaki sözleri Wittgenstein'ın dil oyunları bağlamında, oyundaki olguların açıklama ötesi bir yönüne işaret ettiğini, böyle bir yönü görüşümüze/duyarlığımıza fark edilir kıldığını reddediyor. Giderek, dil-oyununda böyle bir yön görme/tanılama eğilimini kavramsal karıştırmaya yol veren şaşkınlığın bir kalıntısı, bir tür devamı olarak gördüğünü düşündürüyor. Bense, Wittgenstein'ın kavramsal karıştırmalarımızla karşıtlık içinde işaret ettiği oyuna kural olarak işleyen insan aktivitesinin açıklamaya temel bir aktivite olarak "açıklama ötesi" (Malcolm'un "groundless" dediği) yönünü, Wittgenstein'ın bu karşıtlık içinden fark edilir kılmayı başardığını düşünüyorum. Bu bağlamda "açıklama ötesi" sözü, artık "açıklanamaz" veya "bilinemez" sözcükleriyle eş anlamda olmasa bile, sonuç olarak akraba bir anlamı içinde taşıyor. Sözgelimi tansık'ı sezmenin, gizemini fark etmenin içimizde kımıldattığı derin bir hayretle de karışık bir anlamı. Yukarda Winch'in özetlediğim dil-oyunu yorumu, Wittgenstein'ın Dil-oyunu kapsamında insan bedeninin oyuna kural oluşturan ve oyunun devamı için esas olan aktivitesinin rolünü, kavramların kullanımında bu aktivitenin nasıl, ne gibi biçimler altında devam ettiğini fark edilir kıldığını unutmuş görünüyor. Winch, "Dil-oyunları Wittgenstein'ın keşfettiği, varoluşu kendine özgü açıklanamaz bir özelliğe sahip bir olay (fe-

nomen) değildir." diyor. Fakat bu saptama, Wittgenstein'ın fark etmekte yetersiz kaldığımız, giderek kavramsal karıştırmalar içinde yanlış anladığımız "kavramlarla düşünmeyi, onları kullanmayı" karakterize eden olguları, bedenin kendisini çevreleyen koşulları ve başka bedenlerin aktiviteleri bağlamında aydınlattığı, fark edilir kıldığı gerçeğini değiştirmiyor. Gerçekten de, dil-oyununu karakterize eden olguları açıklıkla fark etmeden kavramsal karıştırmadan kurtulmak olası görünmüyor. Öte yandan, dil oyununda olguların durumunu görmek, oyunun geçmişle geleceği arasında bir yer tutan oyuncunun kendi ufkunun olasılıklara ve belirsizliklere açık ufkunu daha iyi tanıması, onu yüzleyebilmesi, oyunda açıklananla açıklamaya temel/mantıksal önkoşul olan olaylar arasındaki önemli, kavramsal karıştırmalarımızın da kaynağı olan bir ayrımı yapabilmesi, bu ayrımı gözetebilmesi gibi anlamlar içeriyor.

Winch'in dil-oyununa bakışı, oyunda açıklamaya temel/önkoşul/kural olarak işleyen olgularla, açıklanan olaylar arasında sanki bir ayrım gözetmediğini düşündürüyor. Örneğin dil-oyunu'nun açıklama ötesi olarak gerçekleşen bir yönü olmadığını, Wittgenstein'ın eleştirisini/çözümlemesini böyle bir yönü öne çıkararak sonuçlandırmadığını; eleştirinin gücünün böyle bir açıklama aranışında yatan gizli karıştırmaları sergileyişinden geldiğini söylüyor. 'Dil-oyunu' başlığı altında toplanan olgulara değğin hatırlatmaları, kısaca "dil-oyunu" kavramını bu sergilemenin hizmetinde mantıksal bir araç olarak görmek gerekir diyor.[7] Fakat bu araç kavramsal karıştırmalarımızı aydınlatma işlevini sonuç olarak, görüşümüze fark edilir kıldığı olgulara, özellikle de, oyunda bir hamle yapmaya, bir söz söylemeye, bir açıklama vermeye önkoşul, kural olarak işleyen olgularla, açıklamanın işleyişi arasındaki mantıksal ilişkileri aydınlatmaya borçlu. İşaret edilen, hatırlatılan olguların "açıklanamaz" mı, "açıklanabilir" mi, "açıklama ötesi" mi? olduğuna gelince, bu konu "açıklama" üzerinde durmayı gerektiriyor. Bizim için "açıklanmış" veya "açıklanabilir" bir olay hemen hemen daima, nedenlerini bildiğimiz, nedenlerini kontrol ederek yineleyebildiğimiz, sonuçlarını önceden gördüğümüz, kullanabildiğimiz bir olaydır. Açıklanabilir olay da ilkece bu kullanıma/kontrole açık olay anlamına gelir. Winch'in Malcolm'u karşısına aldığı yerde, dil-oyunuyla ilgili vurgulamalarının, bu kez, dilde kendini gösteren kullanımının bu yönleri üzerinde Wittgenstein'ın görüşümüzde açıklık sağlayan hatırlatmalarını gözden kaçıran, giderek dil oyununda bütün olaylar sanki pratik pragmatik nedeni ve sonuçlarıyla açıklanan ve kullanılan olaylar düzleminde gerçekleşiyormuş yanılsamasına açık bir vurgu oluşturduğunu düşünüyorum.

Gerçekten, olayların yinelemeye açık, tekrar edebildiğimiz nedenleri ve sonuçları, onları çok çeşitli biçimlerde kullanma, başka olaylarla neden sonuç ilişkilerine sokabilme olanaklarını bize veriyor. Bu bağlamda nedensiz olay düşüncesi bile olay kavramı ile çelişik bir varsayımdır.[8] Çünkü, nedensellik düşüncesi, Hume'un olayları seyirci konumundan peş peşe izleme alışkanlığından önce, bedenin kendisine etki eden koşullara gösterdiği tepkide, bu tepkinin insan hayatında devam eden sonuçlarında, bedenin kendi etki ve tepkilerinin sonuçlarını kullanmasında ortaya çıkıyor.

Hume, olayların, nesnelerin idelerini zihne kazandıran deneyden söz ettiği zaman,

bedenin aktivitesinin rolü, bedenin kendisini etkileyen koşullara karşı tepkilerinin sonuçlarıyla bedenin yeni ilişkisinin durumu, bu sonuçları nasıl kullandığı vs. bu deney varsayımında kavranmamış olarak kalır.[9] Bedenin tepkilerinin, bu tepkilerin dilde devam eden sonuçlarının olayları, nesneleri anlamlandırmada, adlandırmada oynadığı mantıksal rolün belirsizliği, ideleri zihne kazandırdığı söylenen deneyi, idenin veya izlenimin çağrıştırdığı nesneyi veya olayı bellekte canlandırmakla veya imgelemekle karıştırmayı davet eder niteliktedir. Yine aynı belirsizlik yüzünden, olayların sürekli birlikte veya peş peşe gözlemlenmesine alışkanlık olarak Hume'un nedensel bağlantı hakkındaki çözümlemesi de, burada insanın niçin olaylara nedensel bağlantılı olarak baktığını, her olayda bir neden aradığını açıklamanın gerisinde kalan; bağlantının nesnel/mantıksal yönünü aydınlatmak yerine onu salt psikolojik beklenti/alışkanlık temeline indirgeyen bir açıklamadır. Açıklama, burada olayları yapılandıran, yapılandırarak onları kullanan bedeni aktivitenin rolünü aydınlatmadan kaldığı için, olayların birlikteliğini veya birbirini izleyen ortaya çıkışını solipsist bir gözlemcinin bakış açısından, sözgelimi onları bellekten, imgelemden düşünmenin bütün yanlışlıklarına açıktır.

Öte yandan dil ve düşünme, 'olayların nedenlerini tanıma' dediğimiz düşünme, bedenin kendisini etkileyen koşullara gösterdiği tepkiler içinden kendisini gösteriyor. Sözgelimi, yakıcı, ağır, hafif cisimlere gösterdiğimiz tepkiler içinden olduğu gibi. Ya da, ayağımın kaymasına, gövdemin dengesini kaybetmesine neden olan şeyin bastığım bir muz kabuğu olduğunu fark edişim gibi. Çıkardığım bir sesin çevremde yarattığı değişiklikleri fark etmekle yeni tepkiler oluşturduğum gibi, çıkardığım sese karşı da, bu sesi kullanmaya, eklemlendirmeye, kalınlaştırmaya, tonlamaya yönelik yeni tepkilerde bulunuyorum. Dil ve düşünme bu tepkilerin paylaşılması ve kullanılması temelinde başlıyor. Kavramların kullanılmasında en basit bir teknik, imkânını bedenin aktivitesinin kendi tepkilerinin sonuçlarını kullanabilmesinde buluyor. Yukarda, "olaylar böyle ortaya çıkmasaydı, böyle bir birliktelik göstermeseydi, böyle devam etmeseydi... dil-oyunu gerçekleşemezdi" derken, sözünü ettiğim "olaylar" ve "birlikteliği", her şeyden önce, olayı veya deneyi bellekten/imgelemden düşünmeyle karıştırmaya açık, Hume'cu deney anlayışının olayların çokluğunu veya bir aradalığını imgelemden düşünmeye karşıt bir anlamı ifade ediyor.

Bu hatırlatmalar aracılığıyla gelmek istediğim nokta şu: Dilin bedeni aktiviteyi merkez ve temel alan yönde aydınlatılması, kavramların kullanımını mümkün kılan olgu ve koşulların kavramsal karıştırmalarımızla karşıtlık içinde hatırlatılması, dilde pratik ve pragmatik nedenleri ve sonuçlarıyla söz ettiğimiz/açıkladığımız/kontrol ettiğimiz olguları farklı bir yönden fark etmeyi gerektiriyor. Bu yönden fark edince, dil oyununda bir hamle yapmayı, bir olay üzerinde açıklama vermeyi, bir olayın nedenini ve sonucunu ayırt etmeyi ancak birçok olayın, nedenleri ve sonuçları bizce belli olmayan, kontrolümüz ve açıklamamız ötesinde bir araya gelmiş, kontrolümüz ve açıklamamız ötesinde devam eden birçok olayın, burada ve şimdi sürekliliğini ve birlikteliğini koruyan birçok olayın mümkün kıldığının ayırdına varıyoruz.

İnsanlar geleceğin önbilgisinin mümkün olup olmadığı hakkında, konuştukları zaman daima unuttukları bir şey, insanın kendi istemli hareketlerini öngörebildiği gerçeğidir. *(Phil. Investigations*, 629.)

VII

Wittgenstein'ın dil oyunları bağlamında, kavramsal karıştırmalarımıza karşı tek tek olgulara değğin gözüken hatırlatmalarının, bu *bütünü;* dilin olaylarının dil oyununda kontrollü, istemli, önceden seçerek, niyet ederek, karar vererek gerçekleştirdiğimiz uygulamalarını mümkün kılan olayların kontrolümüz ve seçimimiz ötesinde, bu nedenle *açıklama ötesi birliğini* görüşümüze açtığını fark ediyoruz. Bu nedenle yine, Winch'in Malcolm'u karşısına aldığı yerde, onun eksik bıraktığı yerde dil-oyunu kavramının görüşümüzü duyarlı kıldığı yaşam olayının bu en dikkate değer yönünü açmak yerine, dil oyunu kavramını sadece filozofa özgü kavramsal karıştırmaları keşfetmenin ve sergilemenin mantıksal bir aracı olarak takdimi, dil-oyunları kavramının yukarda açmaya çalıştığım oyuna kural olan *olayların birliğine* değğin holistik kavrayışıyla ilişki kurmadan kalıyor.

Öte yandan, dil-oyunu kavramının bu yönü, kavramsal karıştırmalarımızla, olayların burada söz konusu holistik kavranışı arasındaki ilişkiye ışık tutar görünüyor. Sözgelimi tinsel bölünmüşlüğün kavramsal karıştırmalarımız altında kendini gösterdiği dilin olaylarına ve dünyayla ilişkisine bakışla, karıştırmaya açıklık getiren bakışın olaylar ve kendi üstüne bakışının aradaki farkı tanımakla ulaştığı bütünlük gibi. Keza, tinsel bölünmüşlükle bütünlük arasında felsefenin ne gibi bir yol/olanak olabileceği sorununa eğilmede bir örnek oluşturur görünüyor. Yahut, ego merkezli bir zihin anlayışının insanda kök salmasına neden olan koşullanmaları keşfeden, fark edilir bir bilinç düzeyine çıkaran yönüyle ilgi çekiyor. Koşullanmalarından düşünmeyi çözdüğü yerde ortaya çıkan değişimin öncekine göre tinsel ne gibi imlemleri olduğunu göstermeye bir örnek oluşturuyor. Öte yandan, Herakleitos ve Parmenides'ten, Platon'a, Plotinos'a, Spinoza'ya ve diğerlerine uzanan varoluşun birliği ve çokluğu sorun'u etrafında Wittgenstein'ın katkısının bu sorun karşısında nasıl bir pozisyon oluşturduğu'na ışık tutar görünüyor.

Söylemek istediğim o ki, "dil-oyunu" kavramı, Winch'in sözünü ettiği kavramsal karıştırmalarımızı açıklığa ulaştırmadaki enstrümental işlevini, dilin/kavramların kullanımını karakterize eden olayların dilde olayları nedenlerine ve sonuçlarına analiz etmeye mantıksal önkoşul, kural ve olanak oluşturan holistik yönüne bir ışık düşürerek, olayların bu yönünü fark edilir kılarak yerine getiriyor. Bu fark ediş elbette yeni bir olayın keşfi değildir, fakat Winch'in yaptığı üzere böyle bir değilleme (negation) için, iki durum birbiriyle karşılaştırılabilir görünmüyor. Yani bu karşılaştırmadan, yeni bir olayın keşfi burada söz konusu değilse, olayların yeni bir yüzünü, daha önce fark etmediğimiz bir yüzünü –gerçekten de, varoluşu kendine özgü *açıklama ötesi* yüzünü– fark etmenin söz konusu olmadığı sonucu çıkmıyor.

Winch, Wittgenstein'ın "kurmaca dil-oyunlarının gerçek dil-oyunları kadar, giderek bazı hallerde daha da iyi bir biçimde karıştırmalarımızı aydınlatma işlevini yerine getirdiğini" söylediğini hatırlatıyor. Gerçekten de, olayların fark etmekte yetersiz kaldığımız, bellek alışkanlıklarımız/koşullanmalarımız tarafından bu fark edişin engellendiği ve bakışımızın bu alışkanlıkların güdümünde yönlendirildiği sorunların açıklığa kavuşturulması burada söz konusudur. Kurmaca dil-oyunu örneğinin veya düşünce denemesinin çarpıcı işlevi tam da bu noktada: Bellek alışkanlığımızı durdurmak üzere hesaplanmış, kurgulanmış olmasında kendini gösteriyor. Sözgelimi, alışkanlığın yönlendirmesinin kesintiye uğradığı anda kavramın uygulandığı yerde/dil oyununda neler olduğunu, bedenimizin nasıl davrandığını, başkalarının oyunda nasıl davrandığını... fark etmemize bir olanak sağlıyor. Tıpkı, gözümüzün görmeye alıştığı nesnelerin görünüşlerini alıştığımız düzeni dışında yeniden bir araya getiren Magritte'in, göz önündeki dünyanın gözden gizli olmayan gizemini, alışkanlığın kesintiye uğradığı an için sezdiren resimleri gibi.

Olayların holistik yönünü, burada ve şimdi dilin ve düşünmenin gerçekleşmesine ve sürmesine mantıksal önkoşul, kural, olanak olan yönünü ancak bellek alışkanlıklarımızın akıntısına karşı durabildiğimiz zaman, o an için fark eder görünüp sonra dilin kullanımı içinde unutmamız, sanki hiç fark etmemiş gibi derin bir unutuş içinde bellek koşullanmalarımızın, alışkanlıklarımızın akıntısının bilincimize egemen olması dikkat çekicidir. Sanki bellek alışkanlıklarımızın önünü kesen, onların akıntısında bir kesinti yaratan hatırlayışın yerçekimini yenmesiyle ona yenilmesi arasında gidip gelen, holistik bir uyanışla solus-ipse'nin düşlemi arasında bir gidiş geliş gibi.

Winch'in Malcolm'a yönelttiği eleştirileri, burada dil-oyunu bağlamında, dilin kendini açıklama-ötesi ve açıklamaya temel olarak gösteren yönü hakkında kendi düşüncelerimi açıklamama bir vesile oluşturuyor. Dilin açıklama ötesi yönü, açıklama'nın mantıksal önkoşulu olanağı olarak açıklamayla aynı mantıksal düzeyde yer almadığı için, "açıklanamaz" anlamına gelmiyor belki. Bildiklerimizin ve bilmediklerimizin de dil oyununun mantıksal mekânı içinde, oyunda bilinenle bilinmeyenin ifade ettiği anlamlar ötesinde bir anlam ifade etmediğini görebiliyoruz. Fakat bu durum, dilin dil-oyunları bağlamında kendini belli eden, oyuna kural olan "açıklama ötesi" (Malcolm'un açıklamalarının birbirinin nedeni olan olaylar üzerinde temellendiği gibi temellendirilemeyecek anlamında "groundless" dediği) bir yönü olmadığı anlamına gelmiyor.

Kavramsal karıştırmalarımızın açıklığa kavuşması, dilin olaylarının böyle açıklama ötesi bir yönü olduğunu fark etmeye mi götürüyor; yoksa, böyle bir fark edişi sergileyen karşılaştırmaları da, kavramsal karıştırmanın bir devamı olarak mı açıklığa ulaştırıyor?

Winch'in Malcolm'a karşı, Wittgenstein'ın çözümlemelerinin açıklama-ötesi gerçekleşen bir şeye işaret ederek sonuçlandırmadığını, eleştirinin gücünü kavramsal karıştırmaları sergileme gücünde yattığını vurgulaması, ikincisini göz önünde tuttuğunu düşündürüyor. Fakat bu görüş, Wittgenstein'ın Tractatus'ta işaret ettiği bir yanılsamaya, bu kez bilimsel açıklamanın değil, felsefi çözümlemenin bizi götürmesi, karıştırmanın açıklığa kavuşmasıyla, her şeyi ilkece açıklanmış gibi görme yanılsamasına düşme tehlikesini içinde taşıyor.

...Eskilerin açıkça belli bir sınır gözeten görüşleri, sanki her şeyi açıklanmış gibi sunan modern sisteminkinden daha açıktır. (*Tractatus*, 6.372)
Dünya istemimden bağımsızdır. (6.373)

VIII

Wittgenstein'ın "Dünya benim istemimden bağımsızdır." düşüncesine, kelimeleri yerlerine doğru uygulamaya kural olan dil-oyunlarının işleyişi bağlamında açıklık getiriyor. Bu noktada, Wittgenstein'ın görüşünün ne ölçüde Spinoza'nın kendi kendinin nedeni ve temeli olan varlık *(causa sui)* düşüncesini karşısına alan bir eleştiri, ne ölçüde onunla benzer doğrultuda bir anlamı olduğu meraka değer. Wittgenstein, Spinoza'nın bilinç ve beden birlikteliği hakkındaki görüşüne benzer; keza, bilinçte şu veya bu şeye dair anlayışımızla birlikte kendini gösteren arzu veya kaçınma, istek veya isteksizlik, olumlama veya olumsuzlamanın ötesinde o şeyi seçmeye, istemeye karar veren mutlak bir karar merkezi işlevinde bir yeteneğin olmadığı hakkındaki görüşüne çok benzer, giderek onlara açıklık getiren hatırlatmalar ortaya koyuyor. Spinoza, bir şeyi hatırlamanın veya unutmanın bilincin özgür istemi içinde olmadığını; burada isteme bağlı gerçekleştirir göründüğümüz olayın hatırladığımız bir şeyi söyleme veya söylememe ile sınırlı olduğunu hatırlatır. Bilincin özgür seçimi olarak düşündüğümüz kararının, bellek tekrarı/imgeleme aracılığıyla anlayışımızın bir olumlaması olduğunu, ondan ayırt edilemeyeceğini söyler. Spinoza, bellek/imgeleme yoluyla istemli, önceden karar vererek, özgür seçimle gerçekleştirir göründüğümüz eylemliliğin, gerçekte bedenin seçimlerinin, tepkilerinin sonuçları olduğunu, "zihnin bu kararlarının zihinde, gerçekte varolan şeylerin fikirlerinin ortaya çıktığı aynı zorunlukla ortaya çıktığını" söylüyor.[10]

Wittgenstein'ın kavramları kullanmayı/öğrenmeyi temsil eden insanın bedeni aktivitesinin rolünü fark edilir kılmak için, sık sık kavramın uygulandığı/adlandırdığı nesneyi imgeleme alışkanlığımızı ("İşte" diye, bir acı duyumuna, bir renk imgesine, elimize veya kendi davranışımıza... bellek/imgelem aracılığıyla yönelttiğimiz dikkati), kavramın uygulandığı, öğrenildiği gerçek koşulları ile çarpıştırır. Kurmaca dil-oyunları, düşünce denemeleri böylece alışkanlığı duralattığı yerde, gerçek dil-oyununda olguların kendini nasıl gösterdiğini fark etmeye bir olanak sağlar. Alışkanlığımızı duralatan kurmaca örnekler yardımıyla, sözcüğün anlamını, adlandırdığı nesneyi imgelemenin, nasıl sözcüğün anlamına esas olan gerçek koşullarını gözden kaçırttığını; sözgelimi bu koşullarda bedenin ne yaptığına, ne gibi tepkilerle davrandığına, çevresinde başka insanların nasıl davrandığına, kısaca dil-oyununda neler olup bittiğine hiç dikkat etmemiş olduğumuzu fark ettirir. Dil-oyununda, bu bağlamda gözüken bir şey, bedenin kendiliğinden (spontan) –kaos'tan kosmos'a– anlamın yaratıcısı olan aktivitesidir. Bu aktivite, Spinoza'nın işaret ettiği gibi, bellekten/imgelemden tekrar ettiğimiz, belleğin istemli seçimi/kontrolü altında gözüken olaylardan bağımsızdır. Bu anlamda, belleğin kontrolünde pratik pragmatik nedenlerini ve sonuçlarını kullandığımız, yönetir göründüğümüz olayları böyle kullanabilmemizin mantıksal önkoşulu, olanağıdır. Açıkça, Dil-oyunları

bağlamında Wittgenstein, her şeyden önce dilin olaylarının, kavramların kullanımının bu yönünü açıklığa kavuşturuyor.

Kullandığım sözcükleri, davranışları dil-oyununda önceden tasarlayarak, seçerek kullanıyor oluşum bu seçimi zihnimin yaptığı yanılsamasını yaratıyor. Wittgenstein'ın bu yanılsamaya karşı, böyle bir seçimi yapan insanın durumuna, çevresine, dil-oyununda bu seçimin kendisini nasıl gösterdiğine dikkati çekmesi, Spinoza'nın "zihnin bu kararlarının zihinde gerçekte varolan şeylerin fikirlerinin çıktığı aynı zorunlukla ortaya çıktığı..." fikrine göre de daha açık, giderek Spinoza'nın bilinç ve bedenin bir ve aynı şey olduğu görüşüne de açıklık getiren bir kavrayış olarak görünüyor.

Bellek alışkanlıkları içinden bedenin kendi kendisini yanlış tanımasına örnek oluşturan duruma, Wittgenstein'ın öğrencisi ve yakın dostu Rush Rhees'in bir konuşmasında, "Bisikletin pedallarını ben mi çeviriyorum, yoksa pedalları çeviren bedenim, onunla birlikte dönen pedallar, pedallarla birlikte dönen tekerlekler, dönen tekerleklerle birlikte hareket eden ve gövdemi taşıyan bisikletin pedalları mı?" sorusuyla dikkati çekmek istediğini hatırlıyorum. Dili kullanırken, bu kullanım birbirine eklenen sonuçları olan teknikleri öğrenmeyi, kullanmayı gerektiriyor. Bu teknikleri öğrenmeyi ve kullanmayı birçok olayın onları dilde kullandığımız gibi kullanmaya olanak verecek biçimde bir arada bulunuşuna ve sürekliliğine; üzerinde istemli olarak gerçek bir kontrolümün kararımın söz konusu olmadığı birçok olayın bu birlikteliğine ve sürekliliğine borçluyum. Bisikleti yürüten, dengede tutan kontrollü bir sürüş sağlayan istemli davranışım, sadece bedenimi kullanışımla birlikte ortaya çıkan sonuçları kullanıyor ve tekrar ediyor. Bu sonuçların ortaya çıkışında a priori bir öngörü, seçim, karar sahibi değilim. Karar sahibi görünüyorsam, bunu sonuçların böyle ortaya çıkmasına, böyle devam etmesine, alışkanlıklarımı böyle kullanabilmeye borçluyum. Bisikletin pedallarını ayaklarımla döndürüyorum. Fakat öyle görünüyor ki, bu bir dizi olayı başlatan, kontrol eden bir olay olarak görünüyorsa, bu kontrolümüz ve istemimiz dışında birçok olayın birlikteliği ve sürekliliği sayesinde böyle gerçekleşiyor.

Dil-oyunlarında kuralların işleyişinin bu yönünü fark edince, Wittgenstein'ın kavramsal karıştırmalarımızı açıklığa kavuşturan çözümlemelerinin, Spinoza'nın *causa sui* varlık düşüncesini karşısına alan, onun değillemesi (negation'u) olan felsefi bir konumu (position'u) olduğunu söylemekten çok ona açıklık getiren bir yönü olduğunu söylemek bana daha doğru görünüyor.

IX

Wittgenstein, kavramların kullanımını yöneten olguları fark edilir kılma esasına göre kavramsal karıştırmaları karşısına aldığı çözümlemelerinde, "işte" diye imgelemimizden veya nesneleri göstererek kavramın anlamına işaret etme eğilimimize bir yandan çeşitli örneklerle yol verir, öte yandan bu bellek alışkanlığının/tepkisinin önünü çeşitli hatırlatmalarla keser. Bu bağlamda, sözcüğü nasıl öğrendiğimize, ne gibi tepkilerin, davranışların bu öğrenmeye temel oluşturduğuna, uygulamanın öncesinde sonrasında neler

olduğuna, başka insanların neler yaptığına, uygulamanın koşullarına, ne gibi sonuçlarla devam ettiğine, uygulamanın hem "oyun"un kuralını örnekleyen yüzüne, hem de oyunda tekil/pragmatik amaçlı bir hamle oluşturan yüzüne işaret eder. Açık ki, hamlenin veya sözün oyundaki pragmatik nedeni ve sonucu değil; amacı, şu veya bu sözü söylememi gerektiren özel koşullar değil, bu sözü o özel koşullarda söyleyebilmenin, oyunda bir hamle yapabilmenin mantıksal önkoşulları olarak sürmekte olan olguların fark edilmesi burada söz konusudur. Wittgenstein'ın bellek alışkanlıklarımızı duralatma esasına göre bu olguları fark edilir kılması dikkat çekicidir. Söz konusu olgular, insanın düşünmesini, dünya'yı tanımasını, insanın kendi bedeni dahil, duyumlarını ve bedeni dışındaki nesneleri ayırt etmesinde bedenin tepkilerinin birincil rolünün fark edilmesiyle ilgilidir, bu rolün dil oyunlarında, kavramların kullanımında, yeni kavramların yaratılmasında, sıradan veya yaratıcı kullanımında nasıl devam ettiğinin fark edilmesiyle ilgilidir.

Renkleri ayırt edemeseydik, sözgelimi kırmızı'yı görmekle ona açıklama olarak getirdiğimiz olaylar (dalga boyu, gözün fiziksel özellikleri vs.) arasındaki karşılıklı/nedensel ilişkileri kuramazdık. Öte yandan, bu ilişkileri kuran *"renkleri görme"*ye değgin fiziksel açıklama, rengi görmeyi açıklamıyor onu temel alarak onunla başka olaylar arasında nedensel ilişki kuruyor. Ya da, açıklama bu çerçeve içinde olayı açıklıyor. Bu çerçeveyi dikkate almaksızın açıklama resminin rengi, ışığı, görmeyi açıkladığını düşünmek, resmin açıklama/kullanım bağlamını, burada söz konusu olayları dikkate almaksızın, resmin benzetmesinin imgelemimizi yönlendirmesi, kavramsal karıştırmayı başlatması anlamına geliyor. Resmin açıklamadığı, fakat mantıksal bir olanak, önkoşul, kural olarak açıklama resminin kullanımının içinde paylaşılarak burada ve şimdi süren, korunan durum (sınır durum) bu yönlenişin etkisi altındaki bakışa açıklama resmi her şeyi ilkece açıklamış olarak gözüküyor. Işığın, rengin, maddenin fiziksel yapısıyla ilgili açıklama resimlerinden ne anladığını sorguladığımızda, bu bakış açısı kolaylıkla kendini ele verebilir. Kavramsal karıştırma, açıklama resimlerine bakışımızda her şeyden önce, resmin kullanım bağlamını, bu bağlamda dil oyunu'nun özel durumunu ve olgularını resmin benzetmesinden ayırt edememenin varsayımları, soruları ve yanıtları biçiminde kendini belli ediyor.

X

Resmin kullanımı, sözün söylenmesi ne ölçüde bedenin kullanımının, bedenin olaylar/koşullar karşısındaki etki ve tepkilerinin, dil oyununun sonsuz çeşitliliği içinde bir devamı, ne ölçüde ondan, deyim yerindeyse kullandığı sözcükleri karşılık oldukları "nesneleri" önceden düşünerek, bilinçle seçen, istemli olarak uygulayan zihinsel/epistemolojik bir kopuştur? Kullandığımız kavramları yöneten kuralları ve olguları yanlış anlamaya bizi yönelten, kavramsal karıştırmayı başlatan, tam da bu kopuş fikrini bizde doğuran bellek alışkanlıklarımız değil midir? Bu nedenle, Wittgenstein'ın çözümlemede yol gösterici olarak seçtiği örnekler, bir araya getirdiği hatırlatmalar bellek alışkanlıklarımızda çarpışma/duralama yaratan resimler, karşıtlıklardır. Bu karşıtlık içinden fark

edilen, sözgelimi kavramın istemli/"bilinçli" kullanımı olarak tasarladığımız kullanımının kavramın anlamını açıklamak yerine onu veri kabul eden ve tekrar eden bir imgeleme/bellek tekrarı olduğudur. Bu imgeleme/bellek tekrarı olayında, yine sözgelimi, kullanımın gerçek koşullarını ve çevresini unutmuş olduğumuzdur; ve yine sözgelimi, bu unutmaya bağlı olarak, insan bedeninin bu duruma ne gibi tepkilerle, nasıl bir aktivite içinde "cevap" verdiğini, bunun sonuçlarının nasıl devam ettiğini gözden kaçırmış olmamızdır. Böylece fark edilen, sözgelimi, bedeni yönettiğini düşünme eğiliminde olduğumuz; zihin, bilinç, özgür seçim, istem atfettiğimiz düşünme etkinliğimizi bizzat bedenin dil-oyununda nasıl gerçekleştirdiğidir. Bellek alışkanlıklarımızı tekrar etmeye koşullanmış bakışımız (duyarlığımız da diyebiliriz) yüzünden, yaratıcı kendiliğindenliğini (spontanlığını) gözden kaçırdığımız bedenin yaratıcı aktivitesidir. Sözgelimi, bedenin kendisini çevreleyen fiziksel koşullara karşı doğal tepkilerinden başlayan aktivitesinin, en ilksel (primitive) dil-oyunundan en karmaşığı içinde, çeşitli teknik ve teknolojik aletlerin yapımının/kullanımının da faili olarak çeşitli kavramsal etkinliklerin içinde nasıl, hangi biçimler altında sürdüğünü fark etmek gibi. Dil-oyunu adlandırmasındaki "oyun" sözcüğü, Wittgenstein'ın toplam hatırlatmalarının bir özeti olarak, her şeyden önce bu bedeni aktivitenin oyun içinde, kavramların kullanımında nasıl, hangi biçimler altında sürdüğünü; aktivitenin kendisini çevreleyen koşullarda anlamı ifade eden etki ve tepkilerinin kavramın yerine uygulanmasıyla mantıksal bağlantılarını gözeten; bunun açıklığını, dil-oyununda burada ve şimdi kuralı nasıl örneklediğini, işlettiğini, koruduğunu fark edilir kılmayı hedef gözeten bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Oyundaki bedeni aktivite, bellek alışkanlıklarımızla, istemli yönetir göründüğümüz, bu nedenle fark etmediğimiz kendi bedenimizin, başka bedenlerle, onların aktivitesiyle birlikteliğidir (coexistance).

Dil-oyunları kapsamında, Wittgenstein'ın kavramsal karıştırmalarımıza karşılık olarak hatırlatmalarının gözettiği açıklığın, sadece karıştırmayı düzeltmekle sınırlı kalmayan (gerçekte, böyle bir sınırlama içinde kavramsal karıştırmanın düzeltilmesinden söz etmek bile doğru görünmüyor.), yukarda göstermeye çalıştığım gibi, bellek alışkanlıklarımıza koşullanmış bakma, görme, düşünme alışkanlıklarımız yüzünden sürekli gözden kaçan önemli bir boyutu var.

Rush Rhees, "Felsefede her nesil *çizikten* başlamak zorundadır." diyor. Öğrendiğine koşullanan, koşullandığında ustalaşan çizgiden değil; *çizikten*, netleşmek, açıklığa kavuşmak isteyen temel bir devinimden hareket etmek anlamına gelmiyor mu bu? Soru ve yanıtlarımızın geçerli ve geçerli olmayan yönlerini *tanıma* esasına göre oluşturduğu; sözgelimi çıkmaz sokaklarda, birbirine yol veren sokakları tanıma esasına göre biçimlenen bir harita üzerinden bir sezginin netliğe, açıklığa ulaşma çabasını ifade ediyor. Tuhaf bir biçimde, netleştikçe gizem'i fark etmenin, tansık karşısında duyulan hayrete benzer bir hayretin de içimizde arttığı bir devinim sanki! Haritamıza eklenen son çizik, ilk çiziğin devinimini içinde taşıyor. Netleşmeye katkıda bulunan bütün düzeltmeler ilk çiziğin devinimi üzerinden gerçekleşiyor. Son çizik, ilk çiziğin hayretini, acemiliğini içinde taşıyor.

Notlar.

1. Norman Malcolm, *Wittgenstein, A Religious Point of View?*, edited with a response by Peter Winch, Routledge, 1993.

2. Ibid, s. 104.

3. Ibid, s. 104.

4. Ibid, s. 105.

5. Ibid, s. 105.

6. Ibid, s. 105.

7. Ibid, s. 105.

8. "Sıradan ve Olağanüstü: Nedensel Bağlantı Kavramı Üzerine Bir İnceleme" başlıklı yazımda bu konu üzerinde ayrıntılı olarak durmuştum. Bkz. *Felsefe Tartışmaları*, sayı 7.

9. Bu konuda Hume'cu epistemolojiye, Hume'un nedensel bağlantıyı açıklamaya yönelik deney anlayışını Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu da düşünmenin temelinde duyumlarından etkilenen insanın tepkileri, bu tepkilerin arzu veya kaçınma uyandıran sonuçları olduğuna işaret ederek eleştiriyor. Deneyin bellekten/imgelemden düşünülmesine karşıt olarak "gerçek deney" nitelemesini kullanıyor. Ne ki, söz konusu karşıtlığı yeterince göz önüne çıkarması, hem yanlış anlamaları ortadan kaldırmak, hem de çok önemli, kilit bir noktaya ışık tutması, sorunu ve çözümü netleştirmesi bakımından hâlâ gerekiyor. Örneğin, Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu nedensel bağlantı'dan zorunlu bir bağlantı olarak söz ederken, kullandığımız kavramların anlam/düşünülme koşullarıyla bağlantılı olarak bu zorunluktan söz ederken doğru ve önemli bir noktadan söz ediyor. Bununla beraber, bu ayrımı yeterince belirtmemiş olmasının hem işaret ettiği önemli gerçeğin yeterince belirmesine ve anlaşılmasına, hem de sanki olaylar arasındaki nedensel bağlantı sanki zorunlu bir bağlantıymış, sanki olayların öyle devam etmesi mantıksal olarak zorunluymuş gibi bir yanlış anlamaya açık kaldığını düşünüyorum. Ben Sayın Hacıkadiroğlu'nun söz ettiği zorunlukla şunu demek istediğini ve bu görüşünün doğru olduğunu düşünüyorum: Eğer olaylar bu sonuçlarla ortaya çıkmasaydı, böyle devam etmeseydi, sözgelimi bende şu arzuları uyandırmış olan nesneyi tekrar karşılaştığımda tanımasaydım, aynı arzuları göstermeseydim, ona karşı tepkilerim bir tutarlık göstermeseydi... ondan söz edemezdim; ya da, nesneden söz etmemi olanaklı kılan olayların gidişinde, bellek tepkilerimin bir tutarlık gösteren akışında, çevremdeki insanların şimdiye kadar benimle pylaştıkları tepkilerinde bu paylaşımı ortadan kaldıran bir değişiklik, kesinti ortaya çıksaydı, nesnelerden de onlardan şimdi söz etmeye devam ettiğim gibi söz edemez, onları düşünemezdim. Açık ki, olayların böyle sürmesi için mantıksal bir zorunluluk yok. Öte yandan olayların bu özel birlikteliği ve devamıyla, düşünmeye, nesne ve olaylardan söz etmeye mantıksal önkoşul ve olanak olması bakımından mantıksal bir ilişki var. Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'nun söz ettiği zorunlukla bu mantıksal bağlantıyı kastettiğini düşünüyorum. (Bkz. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları*, 17. Kitap, s. 85, 86.)

10. "Beden, bilinci düşündürmek üzere belirleyemez; ne de bilinç bedenin hareketli veya hareketsiz veya bunlardan başka bir halde olmasını belirler." Spinoza, *Ethik*, Kısım III, Önerme II, Kanıt ve Notu.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1995). "Bilgi ve Bilinç." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 38-50.

BİLGİ VE BİLİNÇ

Vehbi Hacıkadiroğlu

Bilgi, doğadaki bir değişmenin belli koşullar altında ne gibi değişmelere yol açacağının önceden görülmesidir. İnsan, bu bilgisinden yararlanarak, bir yandan ilerde ne gibi değişmelerin ortaya çıkacağını önceden görüp ona göre önlem alır, bir yandan da istediği değişmelerin ortaya çıkması için gerekli olan değişmeleri kendisi gerçekleştirebilir. Buna göre, nesnelerin bilgisi de, nesnelerin belli koşullar altında ne gibi değişmelere yol açabileceğinin önceden görülebilmesidir. Bilgi deneyim ya da deneyden elde edilir. Doğal olarak bilgilerimizin tümüne yakın bir bölümü bizden çok önce uzun süren deneyim ya da deneyler yoluyla öğrenilmiş olup dil yoluyla bize dek gelenlerden oluşur. Bilgi veren deney *yaşam deneyi*'dir. Duyularımız deneylerimize tanıklık ettiğinden, yaşam deneyinden elde edilen bilgiler başkalarına anlatılırken, genellikle, bir yandan deneyden elde edilen sonuç belirtilir, bir yandan da o sonucun duyularımız üzerindeki etkisinin bilgisi verilir. Örneğin tuz, yemeklere belli bir tat veren ve yiyeceklerin çabuk bozulmasını önleyen bir madde olarak tanımlandıktan sonra onun, kullanılacak durumdayken, belli bir tadı olan beyaz bir toz olarak karşımıza çıktığı belirtilirse bu madde onu tanımayanlara daha iyi tanıtılmış olur.

Bilginin yapısını incelerken, hayvanların bilgili gibi görünen kimi davranışları üzerinde biraz durmak, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Hayvanların bu türden davranışlarına 'koşullu tepki' (conditioned reflex) diyoruz. Çok eski zamanlardan beri hayvan terbiyesinde etkili biçimde kullanılan koşullu tepkinin sistemli bir açıklamasını Pavlov köpekler üzerindeki deneylerine dayanarak yapmıştır.

Pavlov, ünlü deneyinde, bir köpeğin diline besinin değmesiyle ağızda salya salgısının başlaması olgusundan yola çıkmıştır. Bir kez bu olgu saptandıktan sonra önce bir zil çalınıp arkasından köpeğe besin verilmiş ve bunun yeterince yinelenmesinden sonra da yalnızca zilin çalınmasının ağızda salya salgısını başlattığı görülmüştür. Böylece organizma olağan olarak dudağa besinin değmesine karşı gösterdiği tepkiyi, deneyin yeterince yinelenmesinden sonra, zil sesine karşı göstermeye başlamıştır. Doğuştan olmayıp deneylerin yarattığı bu tepki türüne "koşullu tepki" adı verilmiştir.

Koşullu tepkinin gerçekleşme sürecinin insandaki bilgi edinme sürecine benzeyen bir yanının bulunduğu açıktır. Ağızda salyanın başlaması besinin sindirimine bir hazırlık olarak görülebileceğine göre, zil çaldıktan sonra salya salgısını başlatan organizmanın zilden sonra besinin gelmesini bekliyormuş gibi davrandığı söylenebilir. Belli bir olay-

dan sonra başka bir olayın geleceğini bilen insanın da, birinci olayın ortaya çıkışından sonra ikincisini beklediğini söyleriz. Ancak iki tür beklenti arasında kimi farklar vardır.

Gerçekten, hayvanın ikinci olayı beklemeye başlaması için birincisinin edimsel olarak gerçekleşmiş olması gerekir. Köpeğin, zil sesinin ardından besin geleceğini öğrendikten sonra her acıkmada kulağının zil sesinde olacağını, onun "Zil bir çalsa arkasından nasıl olsa besin gelir" biçiminde bir beklentiye gireceğini düşünmeyiz. Oysa aynı durumdaki insan yemek beklerken bir yandan da zilin çalmasını bekler. Öte yandan, köpeğin zil sesiyle besinin gelişi arasında kurduğu bağlantı yalnızca kendi açlığıyla ilgilidir. Oysa insan, zil sesinden sonra *köpeğe* yemek verilmesi gibi, kendi bedeniyle hiç ilgisi olmayan bir beklentiye de girebilir.

Bu farkların temelinde insanla hayvanın olayları algılayış biçimleri arasındaki fark yatmaktadır. Gerçekten, yukarda da belirttiğimiz gibi, hayvanda beklentiyi, yani salya salgısını, ortaya çıkaran besinin gelişi değil o besinin dudağa ya da dile değmesidir. Yani bekleme durumunun nedeni bir nesne ya da olay değil bir dokunma duyumudur. Öte yandan, zil sesi de hayvan için salt bir duyumdur. Böylece zil sesinden sonra yemek bekleyen hayvanda zilin çalması olayıyla yemeğin gelmesi olayı arasında bir bağlantı kurulmuş değildir. Hatta ses duyumuyla dokunma duyumu arasında da bir bağlantı kurulmamıştır. Doğruca ses duyumu dokunma duyumunun yerine geçmiş, onun işlevini üstlenmiştir. Sonuçta ortaya çıkan beklenti de, salya salgısı biçiminde, apaçık bir bedensel tepkiden başka bir şey değildir. Salya salgısı sindirim başlangıcı olduğuna göre buradaki olayı dokunma-sindirim bağlantısı yerine zil sesi-sindirim bağlantısının kurulması olarak anlatabiliriz.

Oysa insanın bilgi kazanması durumunda olay, en azından görünüş bakımından, tümüyle bedenin dışında geçiyormuş gibidir. Zil sesi insan için salt bir ses duyumu değil, duyum biçiminde ortaya çıkan bir haber alma olgusudur. Yemek gelmesi olayının da insanın kendi bedeninin açlığı ya da tokluğuyla bir ilgisi yoktur. Yemek köpek için gelecek ve köpeğin açlığını giderecektir. Doğal olarak köpeğe yemek verilmesini bekleyen insanda salya salgısı türünden organik bir tepki ortaya çıkmayacaktır. Yine de, zil sesinden sonra köpeğe yemek verildiğinin bilgisini edinmiş olan insanın, zil sesini duyunca, köpeğe yemek verilmesini beklemeye başladığını söyleyebilecek durumdayız. Koşullu tepkiyle bilgi arasındaki benzerliği böylece saptatıktan sonra, bu farkların ne anlama geldiğini incelemeye geçmeden önce, yine koşullu tepkiyle mantıksal çıkarım arasındaki bir benzerliği de belirtmek yararlı olacaktır.

Deneyde ortaya çıkan koşullu tepkiyi duyumlarla değil de olaylarla açıklamak istersek durumu şöyle anlatabiliriz: zil çalıyor, ardından yemek geliyor, zil yine çalıyor yine yemek geliyor ve bu olay yeterince yinelendikten sonra, zil sesini işiten organizma, yemek bekleme anlamında, sindirimi başlatıyor. Burada, zil sesiyle yemek gelişinin yeterince yinelenmesi sonunda köpeğin bedeninin zil sesi-sindirim bağlantısını kurduğunu söyleyebiliriz. Fakat tek tek zil sesi-sindirim bağlantılarından yola çıkarak genel bir zil sesi-sindirim bağlantısına ulaşan bu sürecin bir mantıksal çıkarım süreci olduğunu söyleyemeyiz. Öte yandan, zil sesi-sindirim bağlantısı kurulup bittikten sonra yeni bir zil se-

si işitince organizmanın hemen sindirime geçmesini de "Zil sesi yemek getirir, bu zil sesidir, öyleyse yemek gelecektir" biçiminde anlatabiliriz. Burada organizmanın mantığın temel çıkarımı olan "Bütün A'lar B'dir, bu A'dır, öyleyse bu B'dir" formuna uygun bir işlemle bu sonuca ulaştığı kabul edilebilir.

Köpeğin bedeninin böyle bir çıkarım yaptığını kabul edersek, bunun bir tümdengelimsel çıkarım olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Gerçekten, dudağa dokunma duygusu getiren zil sesleri ayrı ayrı zamanlarda çalınan tekil ve somut zil sesleridir. Oysa organizmada dokunma duyumunun yerini alan zil sesi soyut ve genel zil sesidir. Böylece organizma, yeni bir zil sesi işittiğinde, kendisinde alışmayı sağlayan tek tek zil seslerinin her birinden farklı olan bu sesi ötekilerle aynıymış gibi algılamakta yani tikel bir ses duyumunu genel bir zil sesi kavramının bir örneği olarak görmektedir. Bu yüzden organizmanın yaptığı çıkarımı tümdengelimsel çıkarım olarak niteliyoruz.

Gerçekte bu tümdengelimsel çıkarım işlemini, bitkiler de içinde olmak üzere, bütün canlıların gerçekleştirmekte olduğu da söylenebilir. Susadığı zaman belli bir suyu içen hayvan ya da belli bir suyu emen bitki, içtiği ya da emdiği suyun genel olarak su kavramının tikel bir örneği olduğunu düşünmüş ve ona göre davranmış gibidir. Buna göre, organizmaların yaşamlarını sürdürmek için çaba harcarken tümdengelimsel çıkarımlara dayanıyormuş gibi davrandıklarını söyleyebiliriz. Demek ki mantıksal işlem bedenin işleyişinin bir bölümüdür. Buna bakarak genel olarak düşüncenin de insan bedeninin işleyişinin bir bölümü olduğu söylenebilir mi? Bu soruyu yanıtlamadan önce genellikle düşünce ile beden arasındaki bağlantıyı incelememiz gerekiyor.

İnsanın bütün bilgisinin koşullu tepkilerde kendini gösterdiği bir dönem olmuşsa, o dönemde, bilme süreci de, davranışları yöneten mantıksal çıkarım süreci de, bedenin bir işleyiş biçiminden başka bir şey olamazdı. Ancak bu aşamada insan bedeni, bütün hayvanlarda olduğu gibi, yalnızca kendi gereksinimleriyle ilgilenebilir. Beden, tıpkı bir dokunma ya da bir işitme duyumunun etkisi altında sindirimi başlattığı gibi, bir duyumun ya da duyumlar dizisinin etkisi altında kolunu ya da bacağını oynatır, bir şey alır, bir şey atar, bir şeye doğru gider ya da bir şeyden kaçar. Böylece, başkalarıyla işbirliğine girmek ve onlarla anlaşmak zorunluluğunu duymayan yani toplumsal yaşama girmemiş olan insan, tıpkı hayvanlar gibi, duyuların yönettiği bir bedenden başka bir şey değildir.

Böyle bir insan kendisini yöneten duyumları başkalarına anlatamadığı gibi, görürken, işitirken, koku alırken de görme, işitme, koku alma türünden yeteneklerinin bulunduğunun farkında değildir. İleri doğru bakarken bir yanından bir ses gelirse başını o yana çevirebilir. Fakat bu, sesin geldiği yanda ne olup bittiğini öğrenmek üzere o yana bakmak için değil, ses duyumunun etkisi altında otomatik olarak gerçekleşmiş bir baş çevirmedir. Başını çevirdikten sonra o yanda bir şey varsa görür ve bu görsel duyum bir davranışı, örneğin oradan kaçmayı, gerektiriyorsa ona göre davranır.

Başkalarıyla işbirliğine giriştiği için onlarla anlaşmak zorunda kalan insan içinse durum tümüyle farklıdır. Böyle bir insan en yaşamsal duyumlarını, örneğin açlık ve susuzluğunu anlatabilmek için o duyumlarla ilgili nesne ve olaylardan yararlanmaya çalışacaktır. Örneğin her bireyin kendine özgü olan görsel duyumlar (renk, kılık v.b.) üzerinde

anlaşabilmek için, herkeste ortak olan bakma eylemi ya da bakılan nesneler üzerinde anlaşmak gerekecektir. Görme duyumuyla ilgili olarak tam bir edilginlik içinde bulunan insan bakma eylemini, bir şeylere bakarak, kendisi gerçekleştirebilecek, örneğin bir ses işittiğinde sesin geldiği yanda ne olup bittiğini görmek için o yana bakacaktır.

Bu duruma 'duyumların nesnelleşmesi' adını verirsek, haz ve acı duyumlarının nesnelleşmesiyle yani haz ve acının, insanın yalnızca başına gelen değil, çok zaman yaratılabilen ya da giderilebilen, kısaca *üretilebilen* duyumlar olduğunun anlaşılmasıyla gerçek insanlaşmanın başladığı düşünülebilir. Haz ve acı duyumlarının üretimi nesnelerden yararlanarak, onları kullanarak gerçekleşir. Nesneleri kullanarak haz ve acı üretilmesine ya da insanın kendi ilgisi dışında nesnelerden yarar ya da zarar görmesine, daha doğru bir anlatımla, yarar ya da zarar gördüğü sonucuna varmasına, 'deney' diyoruz.

İşbirliği yapan insanların nesneler ve deneyler üzerinde anlaşılmasını *dil* sağlar. Dil deneyden kazanılan bilgilerin saklanmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını ve böylece toplumun bilgisinin kuşaktan kuşağa birikerek artmasını sağlar. Bu bilgi birikimi, koşullu tepkilerin işlemesinde olduğu gibi tek bir bedenin işleyişinin bir bölümü olarak değil, işbirliği yaptıkları için aynı dili kullanan insanların ortak malı olarak kendini gösterir. Toplumun her bireyi ortak bilgi birikiminden aldığı pay ölçüsünde *bilgili* davranışlarda bulunur.

Buraya dek saptadığımız sonuçları özetlersek, koşullu tepkide iki aşama vardır. Birinci aşama tikel bağlantıların yinelenmesi yoluyla genel bağlantıya ulaşılmasıdır. Pavlov'un deneyinde bu, tek tek zil-sindirim bağlantılarının yinelenmesi sonucunda genel zil-sindirim bağlantısına ulaşılmasıdır. İkinci aşama hayvan bedeninin, zil sesi karşısında "Zil sesi sindirim getirir, bu zil sesidir, öyleyse sindirim gelecektir" biçiminde davranarak salya salgısını başlatmasıdır. Her iki aşama da hayvan bedeninin bir işleyiş biçimi olarak ortaya çıkmıştır.

Pavlov'un deneyinde, deneyciler arasında bulunmadan, olayı dışardan seyreden bir kimsenin bilgi süreci de iki aşamalıdır. Birinci aşamada seyirci zil sesinin ardından köpeğe yemek verileceğini öğrenecek, ikinci aşamada da, bir zil sesi duyduğu zaman "Zil sesinden sonra köpeğe yemek veriliyor, bu zil sesidir, öyleyse köpeğin yemeği gelecektir" diye düşünmese bile böyle düşünüyormuş gibi davranacak yani köpeğe yemek verilmesini beklemeye başlayacaktır. Buradaki olayın insan bedeninin işleyişiyle bir ilgisi yoktur. Öyle ki, en azından kulak zarında titreşimler üreterek, insan bedenini edimsel olarak etkileyen zil sesi bile, insan için, tümüyle bedeninin dışında geçen, kendisinin görmediği bir yerde tanımadığı insanların ürettiği bir olaydır.

Böylece koşullu tepkiyle bilgi arasındaki temel ayrılık, birincisinin hayvanlarda bedenin işleyişinin bir bölümünü oluşturmasına karşın ikincisinin insanlarda tümüyle bedenle ilgisiz bir olay olarak ortaya çıkmasıdır. Nitekim insan bilgisinin ikinci aşamasını oluşturan tümdengelimsel çıkarım, koşullu tepkinin ikinci aşamasının dışsallaşmış ya da nesnelleşmiş bir biçiminden başka bir şey değildir. Bu, insanda olağan bilme yetisinin dışında 'us' ya da 'akıl' adı verilen üstün bir sonuç çıkarma gücünün de bulunduğunun en güçlü kanıtı olarak görülen mantıksal çıkarım gücünün, bedenin işleyişinin dışsallaş-

mış bir biçiminden başka bir şey olmadığı anlamına gelir.

Gerçekte insanın bilme gücünün en üstün başarısı, bilginin birinci aşamasını oluşturan, tekil örneklerden tümel sonuçlara varma sürecinde kendini gösterir. Hume insan bilgisinin bu birinci aşamasının da, hayvanlarda olduğu gibi, tikel bağlantıların yinelenmesinden doğan alışkanlığa bağlı olarak açıklanabileceğini öne sürmüştür. Hayvanlarda (düşünme ve konuşma aşamasına gelmemiş olan çocuklarda da böyle olduğu düşünülebilir) bedenin işleyişine dayanan böyle bir sonuca varma gücünün bulunduğu doğrudur. Pavlov'un deneyindeki zil-sindirim bağlantısı böyle oluşmuştur. Ancak, yeme içme gibi, organizmanın kendisinin yaşamsal gereksinimleriyle ilgili olarak bütün bir ömür boyunca kurulmuş ve kurulacak olan sınırlı sayıdaki bağlantıların kuruluş yöntemiyle, insanın, büyük bölümü kendi bedeniyle ilgili olmayan ve çok zaman kendisi için hiçbir önem taşımayan bağlantıları kurma yöntemini birbirine karıştırmamak gerekir.

Yine Pavlov'un deneyine dönersek, yemeğin gelmesinden önce, hem kendisine yemek verilecek olan hayvan hem de olayı dışardan seyreden insan, birer zil sesi duymuşlardır. Ancak her iki canlı varlık için de bu, o sırada ortaya çıkan tek duyum değildir. Yemeği getirenin ayak seslerinin ve kapıların açılıp kapanmasıyla ortaya çıkan ses duyumları yanında daha birçok görsel, işitsel ve dokunsal duyumlar ortaya çıkmıştır. Burada yemeğin gelişine hemen bağlanabilecek belli bir duyum yoktur. Ancak, eğer zil sesi çok belirgin ve özel bir duyum olarak dikkati çekiyorsa, insan için, bunu biraz sonra gelecek olan yemeğe bağlayacak bir neden bulunmasa bile, köpek bakımından yemeğin yaşamsal bir önemi olduğundan, onun bedeninin, biraz önce işitilmiş olan belirgin zil sesiyle yemek olayı arasında belli belirsiz bir bağlantı kurduğu ve olay yinelendikçe, kurulan bağlantının gittikçe belirginleşerek, son aşamada kesin bir bağlantı biçimini aldığı anlaşılıyor.

Oysa köpeğe yemek verilişinin insan için yaşamsal bir önemi olmadığı gibi "zil sesi-köpeğe yemek verilişi" bağlantısı da insanın yaşam boyunca kurmuş olduğu ve ilerde kuracağı sonsuz sayıdaki bağlantılardan yalnızca biridir. Yani insan, bir bağlantının yinelenmesine dayanarak hayvanın vardığı türden bir sonuca varamaz. Yine de olayın birkaç kez yinelenmesinden sonra, köpeğin kurduğu bağıntıyı, seyirci durumundaki insanın da kurması ve her zil sesinden sonra onun da yemeğin gelişini beklemeye başlaması olasılığı vardır. Bu nasıl oluyor? Yani hayvanın bedeninin özel bir nedenle kurmuş olduğu bağlantıyı, insan, bedeni dışında ve kendi gereksinimleriyle hiç ilgisi olmayan birtakım olaylarla ilgili olarak, nasıl kurabiliyor?

Daha önce de belirttiğimiz gibi, köpek için belli türden bir ses duyumundan başka bir şey olmayan zil sesi insan için birçok anlamlarla yüklü olan bir duyumdur. İnsan zil sesinin rastlantısal olarak, hatta ayak sesi ve kapı gıcırtısı gibi başka olaylara bağlı olarak ortaya çıkmayan, insanların belli bir amaçla ürettiği özel bir ses olduğunu bilir. Bu amaç genellikle bir çalışmanın başlaması ya da sona ermesi, bir hizmetin yapılması zamanının geldiğini bildirmek olabilir. Olayın kendini gösterdiği ortam ve olayı etkileyen koşullar üzerine değişik bilgileri olan insan, zil sesini işittikten sonra, eğer bu olaya bir ilgi duyuyorsa, deney yerinde neler olup bittiğini gözlemlemeye başlar.

Laboratuvarda seyirci durumunda bulunan insan için, üzerinde deneyler yapılmakta olan köpeğe yemek verilmesi, özelliği olan bir olaydır. Bu yüzden yemeğin geldiğini görünce "Zili bunun için mi çalmışlardı?" diye düşünebilir. Buna benzer bir ya da iki olay daha ortaya çıkmış olabilir. Adam o olaylarla da zil sesi arasında olası bir bağlantı kurar ve yeni bir zil sesi beklemeye başlar. Yeni zil sesinden sonra da, kurduğu olası bağlantılardan hangisinin ya da hangilerinin gerçekleştiğini görür ve bu yoldan giderek zil sesinin yemeği haber verdiği sonucuna varabilir.

"Her zil sesinden sonra köpeğe yemek verilir" önermesi söz konusu köpek için bir genel bilgiyi anlattığı gibi, olayın seyircisi olan insan için de, belli bir ortam içinde geçerli olan, bir genel bilgiyi anlatır. Köpek bu genel bilgiye tikel bağlantıların iki ucundaki duyumların (zil sesi-dilde dokunma duyumu) yinelenmesi sonucunda varmıştır. İnsan ise tikel bağlantının iki ucundaki kavramlar (zil sesi-köpeğe yemek verilmesi) üzerindeki bilgisine dayanarak aynı sonucu elde etmiştir. Seyirci, önce bu iki kavram arasında bir bağlantı bulunabileceğini varsaymış, sonra da bu varsayımının doğrulamasını (verification) yapmıştır.

Demek ki altının ateşte eridiğinin fakat yok olmadığının genel bilgisini kitaplardan ya da başkalarından değil de kendi deneyiyle öğrenen insan, Hume'un ya da onu izleyenlerin (örneğin B. Russell'ın) öne sürdüğü gibi, altını her ısıtışında onun eridiğini fakat küle ya da dumana dönüşmediğini gözlemleyerek öğrenemez. Böyle bir kimsenin bir yandan altın kavramı, bir yandan da "kimi cisimlerin ateşte küle ya da dumana dönüşmesi" kavramı konusundaki bilgisi arttıkça, o, altın için bu bakımlardan durumun ne olduğunu merak eder. Böyle bir merak altının ateşte eridiği ya da erimediği, küle ya da dumana dönüştüğü ya da dönüşmediği biçiminde varsayımlar yapmak demektir. Böylece altını değişik koşullarda ısıtarak varsayımlarının doğrulamasını yapan insan aradığı bilgileri elde etmiş olur.

Buna göre yinelenme, hayvanlarda ya da hayvan bedenlerinde, tikel bağlantılardan genel bağlantılara geçişin yolu olmasına karşın, insanlarda, bir varsayımın değişik koşullar altında doğrulamasının yapılabilmesi için gerçekleştirilmesi gereken çok sayıda deneyin niteliğidir. Bir genel bağlantının iki ucundaki kavramlardan birinin bir örneğiyle karşılaşan insan, bunun ardından, ikinci uçtaki kavramın bir örneğinin ortaya çıkmasını bekleyecektir. Ancak bu beklenti insanın bedenindeki bir değişme değil, yalnızca bir bilgi olayıdır. İnsan bu bilgisini, gerekli gördüğü zaman kullanmak ve ona göre davranmak üzere saklı tutar.

Böylece, insanın hayvanlıktan insanlığa geçişi başka insanlarla işbirliğine girmesiyle başlamış olmalıdır. İşbirliği başka insanlarla anlaşma zorunluluğunu getirecek ve ilk olarak duyumlar, özellikle haz ve acı duyumları, üzerinde anlaşmanın yolları aranacaktır. Fakat duyumları başkalarının gözlemlemesi olanaksız olduğundan bunlar üzerinde anlaşma sağlanması ancak duyumların nedeni olan nesneler üzerinde anlaşma yoluyla gerçekleştirilebilir. Örneğin kırmızı rengin duyumu olgun bir kirazın rengini gösterme yoluyla anlatılabilir. Dikkatini duyumların nedeni üzerine çeviren insan, zamanla, o nesnelerde yapacağı değişikliklerle duyumlarında ne gibi değişmeler sağlayabileceği-

nin bilgisini kazanacaktır. Bu, insanın hazlarını artırıp acılarını azaltmanın, yani haz ve acı üretmenin, değişik yollarını öğrenmeye başlaması demektir.

Bir insanın, haz ve acı üretme konusunda, bir ömür süresince edinebileceği bilgi kırıntısı hiç denecek kadar az olsa bile, başkalarıyla anlaşma olanağı bulan insan bu bilgi kırıntısını başka insanlara ve yeni kuşaklara da anlatma olanağı bulacağından, onun edinmiş olduğu bilgi kendisinin ölümüyle yok olmayacak, tersine, ona başkalarının ve yeni kuşakların bilgilerinin de eklenmesiyle bilgi birikimi başlamış olacaktır. Bilginin birikmesi bu bilgiyi başkalarına aktarma aracı olan dilin de gelişmesi demektir. Böylece insan, bilgisi arttığı ve dili geliştiği ölçüde insanlaşmış olacaktır.

Artık haz ve acı üretmede, içgüdüsünün belirlediği çok az sayıdaki yollardan o sırada olanaklı olana başvurmak, örneğin acıktığı ya da susadığı zaman otomatik olarak en yakındaki besin ya da su kaynağına yönelmek zorunda olan hayvanın yerini, haz ve acı üretmek zorunda olduğunu ya da bir süre sonra böyle bir zorunluluğun baş göstereceğini *bilen* ve uygun gördüğü zaman kendisi için en elverişli yolu seçerek davranışa geçmeye *karar verebilen* insan almaktadır. Böyle bir insanın, gereksinimlerinin zorunluluğu altında gerçekleştirdiği davranışa *bilinçli davranış* diyebiliriz.

Böylece, bilme yetisiyle bilinçlilik durumunun birbirinden ayrılamayacağını, bu ikisinden birinin bulunmadığı bir canlıda ötekinin de bulunmayacağını saptamış olduk. Gerçekten bildiğinin bilincinde olmayan, bilgisini davranışlarından bağımsız olarak gözlemleyemeyen, yeri geldikçe kullanmak üzere zihninde saklı durumda birtakım bilgilerinin bulunduğundan habersiz olan insanın bilgili gibi görünen davranışlarına *bilgili davranış* denemez. Buna, olsa olsa, *koşullu tepki* denebilir. Demek ki bilgi de, tıpkı bilinç gibi, ancak toplumsal yaşamla birlikte doğmaya başlayıp, zaman içinde, toplumun bireylerinin ortak yaşam deneyleri ve karşılıklı bilgi alışverişiyle beslenerek artacaktır.

Tam bu noktada, bilginin tek tek insanların gözlemleriyle, yani duyu-deneyi aracılığıyla bir anda kazanıldığını öne süren klasik bilgi kuramları üzerinde bir kez daha durmak yararlı olacaktır. Deneyci olsun, rasyonalist olsun, klasik bilgi kuramlarının hepsi de, nesnelerin bilgisinin, o nesnelerden gelen izlenimlerin zihinde ideye dönüşmesiyle elde edildiğini öne sürerler. İzlenimlerden ideye geçiş Hume'da basit bir kopya çıkarma işlemidir. Kant'ta birtakım a priori kavramların yardımı gereklidir. Yalnızca Locke, aynı nesnenin birçok örneklerinin gözlemlenerek, bunlardaki ortak basit ideler demetinin soyutlama yoluyla belirlendiğini ve kavram denilen karmaşık idelerin böyle elde edildiğini öne sürer.

Salt bu açıklamanın bile bilginin duyu-deneyinden elde edildiğini öne süren bilgi kuramlarının ne büyük bir yanılgıya düşmüş olduklarını göstermek bakımından yeterli olduğunu sanıyorum. Durumu daha da aydınlatabilmek için, bir topluluk oluşturmuş fakat henüz bir dilin ilk sözcüğünü bile ortaya koyamamış, böylece insanlığın en alt sınırında bulunan birtakım insanların durumunu düşünelim. Bu insanların çevresinde taşlar, ağaçlar, çalılar, otlar gibi değişik türden nesneler vardır. Bireylerin, işbirliğini başlatabilmek için, çevredeki nesnelerden her biri üzerinde gerekli bilgiyi edinip, her nesneye, o nesne türünün ortak bilgisini belirten bir ad vermeleri gerekecektir. Klasik bilgi ku-

ramlarının hepsine göre bilgi doğruca duyu-deneyinden elde edilmektedir. Demek ki bu kuramlara göre toplumun üyelerinden her biri, taş, ağaç, çalı, ot türünden sayısız nesnelerin ya birer örneğini ya da her türden birkaç örneği, şöyle bir gözlemleyip, onlardan gelen izlenimlere göre, her birinin idesini, yani kavramını edinebilecektir. Öyle ki, birkaç ay ya da birkaç yıl içinde bu toplumun üyeleri sayılamayacak kadar çok nesnenin idesini ve nesne örnekleri karşısında bir araya gelerek zihinlerindeki idelerin dışardaki örneklerine birer ad vermek olanağını bulacaklardır.

Gerçi yalnızca nesne adlarının saptanmasıyla bir dil ortaya çıkamaz. Fakat bir dilin sözcük dağarcığının kaç yüz ya da kaç bin yıl içinde oluşabileceği üzerinde şöyle bir düşünmek bile duyu-deneyi yoluyla bir çırpıda bir ide edinmenin olanaksızlığını görmeye yetecektir. Ne yönden bakılırsa bakılsın, bilginin temelini oluşturan kavramların yaşam deneyinden başka bir yoldan edinilmesinin olanaksızlığı öylesine açıktır ki, binlerce yıldan beri Platon dışındaki bütün filozofların, bize hangi nesneler karşısında bulunduğumuzu haber verme bakımından yaşamsal bir önem taşıyan duyu-deneyinin, nesnelerin ne olduğunun bilgisini veren yaşam deneyinde, ne ölçüde önemli olursa olsun, yalnızca tanıklıkla sınırlı kalan bir işlev gördüğünü nasıl olup da düşünmemiş olduklarını anlamak olanaksız görünüyor.

Bu bakımdan Alman filozofi Dilthey'in (1833-1911) yaşam-deneyi kuramını, birtakım kusurlarına karşın, yine de epistemoloji açısından büyük bir atılım olarak görmek gerekir. Gerçekten Dilthey, Hans Georg Adamer'in anlatımıyla şöyle diyor:

> Bizim "deneyim" diye adlandırdığımız şeyler salt özne ile çıplak bir algılama nesnesinin yalıtık biçimde karşılaşması olamaz. Gerçek deneyim yaşam deneyimidir... Tarih bilimlerinin deneyimi yaşama deneyimidir.[1]

Dilthey gerçi yine duyu-deneyinden yola çıkmakta fakat duyuların bir düzene sokulup tasarım ve kavramlara dönüştürülmesi işinin, yani Huma'un doğruca, Kant'ın da birkaç a priori kavram eklenmesiyle gerçekleşeceğini öne sürdüğü bir sürecin ancak yaşam deneyiyle gerçekleşebileceğini belirterek, gerçek bilginin de ancak yaşam deneyiyle kazanabileceği sonucuna varmıştır. Böylece Dilthey, duyulardan yola çıkan bir bilgi kuramı ortaya koymakla, bir olayın tanıklarını da o olayın oluşturucuları arasına sokma yanılgısına düşmüş oluyor. Ancak bunda onun çok haksız olduğu da söylenemez. Çünkü bir deney sırasında duyuların işlevi öylesine önemlidir ki, yaşam deneyiyle kazanılan bilginin duyularla ilgisinin olmadığını söylemek durumun anlaşılmasını gerçekten zorlaştırmaktadır.

Örneğin tuzun suda eridiğinin varsayımını deney yoluyla (bu, yaşam-deneyi demektir) doğrulamak gerektiğinde suya bir miktar tuz atılıp bir kaşıkla da karıştırılacaktır. Burada tuzun, suyun ve kaşığın nerede bulunduğunu saptayabilmek için duyularımıza başvurmak gerektiği gibi, tuzun suda eriyerek görünmez oluşunu gözlemleyebilmek için de duyumlar gereklidir. Oysa deneyin bize verdiği bilginin tümü 'tuz' adını verdiğimiz nesnenin 'su' adını verdiğimiz nesne içinde dağıldığı bilgisidir. Duyumlarla hiç ilgisi olmayan bu bilgiyi bize veren deney uygulamada duyumlarla öylesine iç içe girmiştir ki, bu deneyi, belli bir gözlem sırasında ortaya çıkan duyum ya da izlenimler çokluğuna

birtakım eylemlerle bir düzen verilmesi olarak nitelemekten kaçınmak kolay olmamaktadır.

Ancak, bir maddenin başka bir madde içinde erimesi olayına bizim duyumlarımız tanıklık etmiş olsa da olmasa da olayda bir değişikliğin ortaya çıkmayacağı da bir gerçektir. Duyumlar konusundaki bu küçük karışıklığa karşın Dilthey'ın, yaşam-deneyine gerekli önemi vermekle, bilginin salt duyu-deneyinden elde edildiğini öne süren deneycilerin (empiricist) olduğu gibi, duyu-deneyine birtakım a priori kavramlara dayanan zihinsel bir etkinlik de ekleyen Kant'çı idealizmin de, özellikle *bilinç* konusundaki yetersizliklerini aşmış olduğu söylenebilir.

Dilthey, *bilinç* konusunda, Locke'çu görüşe karşı şöyle diyor: "Dış dünya gerçekliğinin yaşantısı, dış nesnelerden gelen duyumları algılara ve tasarımlara dönüştüren ve sonra da duyum-algı-tasarım bağlantısından hareketle nesnelere yönelip onlarla ilişki kuran bir kendinin bilinci değildir ve böyle bir şeyi içermez."[2] Yine Dilthey Kant'a karşı da "Dış dünyayla transendental zeminde kendi kabuğuna çekilmişliği içinde ilişki kuran bir özbilinç bir kendinin bilinci değildir ve böyle bir şeyi içermez"[3] diyor. Böylece Dilthey insanda bir kendilik bilincinin, ya da özbilincin, ortaya çıkabilmesi için yaşam deneyinin zorunlu olduğunu, böyle bir bilincin ancak yaşamdaki başarı ya da başarısızlıklardan doğabileceğini görebilmektedir. Ancak burada biraz durmak gerekiyor.

Dış dünyayla eylemsel ilişki kurmamış olan insanda bir kendilik bilincinin olamayacağı doğrudur. Ancak Dilthey'ın, bununla, dış dünyayla özbilincin birbirini belirleyişinin tam bir açıklamasını verdiği de söylenemez. Eğer o, dış dünyayı, içinde haz ve acılarımızı üretmeye yönelik eylemlerde bulunduğumuz dünya olarak belirlemiş olsaydı, özbilinci de kendi haz ve acılarımızı kendimizin üretebilmesine bağlı olarak belirlemesi kolay olurdu.

Oysa Dilthey "soyut felsefe"nin (transendental felsefe) "ben" sözcüğünü kullanmaya başlamasıyla birlikte özbilincin oluştuğunun öne sürülmesini dayanaksız buluşunun nedeni olarak "Oysa *ben* bir ortak dünya, bir yaşam dünyası, bir tarih dünyasının ürünüdür. Çünkü *ben* aynı zamanda bir *sen*'e aittir, onunla eşzamanlı olarak yan yanadır"[4] diyor. Bu *ben* anlayışı Dilthey'ın tarihselci felsefesi için yeterli olsa bile epistemolojik açıdan bunun yeterli olduğu söylenemez. Çünkü toplum dışında yaşaması olanaksız olan, ancak bir toplumsal yaşam içinde varlık kazanan insanın, bu toplumsal yaşam içinde toplum üyelerinin işbirliğiyle belirlenen, ve *sen* ve *onlar* karşıtı olan toplumsal benliğinin yanında, bilgisinin ve bu bilgiden gelen bireysel özgürlüğünün belirlediği bir de bireysel *ben*'i vardır.

Bireysel *ben* düşünen, bilen, dış dünyayı ve kendi iç dünyasını gözlemleyebilen, karar veren ve eylemde bulunan birey olarak bilinçli bir insan olmanın bütün koşullarını yerine getirebilecek durumdadır. Bu ben bilinci insanın hayvan olmaktan çıkması için yeterlidir. İnsanın böyle bir ben bilincini taşıyabilmesi için kendini bir toplumun üyesi olarak görmesi gerekmez. Kendi haz ve acılarını üretmenin değişik yollarını görüp bunlar arasından kendisi için en uygun olanı seçebilecek kadar bilgili olması yeter. Ancak böyle bir benlik kavramı için gerekli bilgiyi edinebilmesi için toplumsal yaşama girmiş

ve orada belli bir süre yaşamış olması gerekir. Benlik bilincinin doğması için insanın toplumsal yaşam içinde bulunması zorunluluğu buradan gelir.

Böylece, bir toplumun üyesi olarak, bir yandan kendi özgürlüğünün, bir yandan da toplum üyesi olmanın bilincini taşıyan insanda iki türlü benlik var demektir. Biri dış dünya karşıtı olarak bilgili ve özgür insan benliği, öteki de işbirliği ilişkisi içinde bulunulan öteki toplum üyeleri karşıtı olarak toplumsal benlik. Bu son benliğe, yerine göre, 'etik benlik' ya da 'hukuksal benlik' diyebiliriz.

Epistemoloji bakımından önemli olan özgür benliktir ve bir kez bu benliği toplum içinde yaşayarak kazanmış olan insan, toplumdan ayrı düşüp de tek başına yaşamak zorunda kaldığı zaman bile, yalnızca bu benliğiyle, hayvandan ayrılığını sürdürür. Gerçekten, hayvanda bedenin işleyişinin bir bölümü olmaktan öte gidemeyen duyumlar, insanda, dış dünyanın habercileri olarak, bağımsız birer varlık kazanmışlardır. Böylece insan, duyumlarının yönetimi altında davranmaktan kurtulmuştur ve duyumları aracılığıyla dış dünyada olup bitenleri öğrenerek belli durumdaki bir dış dünyada kendisi için en uygun sonuçları verebilecek olan davranış biçimlerini saptamaya çalışır. İnsan duyumları aracılığıyla dış dünyada neler olup bittiğini gerçekten öğrenebilecek durumdadır, çünkü daha önceki deneyimlerine tanıklık eden duyumlarından ya da başka insanlardan nesne ve olayların duyusal nitelikleri üzerine öğrendiklerinden, hangi duyumların doğadaki ne gibi durumların habercisi olduğunu öğrenmiş ve böylece belli bir bilgi düzeyine erişen bir insan olmuştur.

Klasik duyu-deneyimci bilgi kuramlarının en büyük eksiklerinden biri de, bunların *ben* ve onun karşısındaki *dış dünya* kavramlarından, birincisini önceden verilmiş olarak kabul edip ikincisinin varoluşunu kanıtlamaya çalışmasıdır. Bu tutumun en belirgin örneği Descartes'ta görülür. Descartes, düşünen tinsel benliğiyle eylemde bulunan fiziksel benliğinin birbirinden bağımsız olarak varolabileceklerini kabul etmiş ve yalnızca düşünmekte oluşunun bile tinsel varlığının varoluşunu kanıtlamaya yeterli olduğunu düşünerek fiziksel benliğinin varoluşunu kanıtlamaya çalışmış, bunu da, Tanrının kendisini aldatması için bir neden bulunmadığına dayanarak kolayca başardığını sanmıştır.

Oysa yukarda, bir insanın düşündüğünün bilincine varabilmesi için, hatta yalnızca düşünebilmesi için, belli durumlarda haz ve acılarının üretmenin değişik yollarının bulunduğunu bilmesi ve yeri geldikçe bu bilgisini kullanarak o değişik yollardan kendisi için en uygun olanını seçebileceğinin bilincinde olması gerektiğini belirtmiştik. İnsan gerek bilgisini gerekse bu bilginin bilincini ancak toplumsal yaşam içinde kazanabileceğinden, belli bir ortam içinde belli birtakım bilgiler edinmemiş durumdaki bir insanın kendi varoluşunun bilincinde olması da, bundan kuşku duyması ya da bunu kanıtlaması da, yalnızca olanaksız değil tümüyle anlamsızdır. Descartes'tan sonra gelen filozoflar da, ister deneyci ister rasyonalist olsunlar, bu anlamsızlıktan kendilerini kurtarabilmiş değillerdir.

Gerçekten, "İdeler izlenimlerin zihinde soluklaşmış kopyalarıdır" diyen Hume, yalnızca, duyumlarla ilgili olmayan kavramların duyumların kopyası olduğunu söylemek gibi bir yanlışlığa düşmekle kalmamış, bilginin, hayvanlardaki içgüdüsel ya da koşullu

tepkilerin üstüne ancak bir bilinç durumu içinde biçimlenerek çıkabileceğini de düşünememiştir. Böylece ideler için Hume'un koyduğu kural da, tıpkı Descartes'ın mantıksal çıkarımı gibi, yalnızca yanlış değil, aynı zamanda anlamsızdır. Üstelik gerek yanlışlık gerekse anlamsızlık, kavramların oluşmasını Hume'unkinden çok daha karmaşık biçimde açıklamaya çalışan Locke ve Kant için de geçerli olup bu durum, anca Dilthey'da, o da çok yetersiz biçimde bir düzelmeye yönelebilmiştir.

Böylece *Felsefe Tartışmaları*'nın 16. ve 17. sayılarında çıkan, biri "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney" öteki de "Bilgi Üzerine" adlı iki yazımızın da göz önünde tutulmasıyla, yepyeni bir *bilgi* ve *bilen insan* anlayışının, ana çizgileriyle belirmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu anlayışa göre önce nesne ve olayların bilgisinin, onların bizde uyandırdıkları duyum ya da izlenimlerin bilgisiyle özdeş olduğu, yani bilgimizin tümünü duyu-deneyiminden elde ettiğimiz görüşünden kendimizi kurtarmamız gerekiyor. Bu görüşün yanlışlığı öylesine açıktır ki, bir bakıma asıl zor olan, o görüşten kurtulmanın niçin zor olduğunu anlayabilmektir.

Gerçekten, bir kâğıt parçasının bizde bir bölümünü uyandırıp, bir bölümünü de uyandırmadığı, renk, ses, dokunma, koku ve tat duyumlarından, onun, üzerine yazı yazılan, paket yapmada, duvar kaplamada ya da benzeri işlerde kullanılan bir nesne olduğunun öğrenilemeyeceğini anlamak niçin zor olsun? Üstelik nesnelerin bizde uyandırdığı duyum ya da izlenimleri birkaç saniye içinde saptayabileceğimize göre, eğer bilgi duyumlardan elde edilseydi her nesnenin bilgisini birkaç saniye içinde edinivermemiz gerekirdi. Dahası da var. Böyle bir bilgiyi kazanmak için toplumsal yaşama da gerek kalmaz, tek yaşayan bir insan da karşılaştığı bütün nesnelerin bilgisini edinebilirdi.

Her şeye karşın yine duyu-deneyiminden bilgi edinilebileceğini kabul etsek, bu kez de bu bilgi bizim 'bilgi' sözcüğüyle anlatmak istediğimiz anlamda bir bilgi olamazdı. Bizim bu sözcükle anlatmak istidiğimiz anlamdaki bilgi, bildiğimizin de bilincinde olduğumuz, yeri gelince kullandığımız, en önemlisi de kullanabileceğimizi bildiğimiz, üzerinde 'düşünme' adını verdiğimiz etkinliği uyguladığımız, kendisinden büsbütün yeni bilgiler türetemesek bile onunla ilgili yeni bilgiler türetmekte bize yardımcı olan bir güçtür.

Duyu-deneyiminden bilgi elde edilebilseydi, elde edilen bilgi ancak duyumların birbiriyle bağlantısının bilgisi olacağından, insan bu yoldan ancak belli duyumlarla birlikte ya da onların andından hangi duyumların geleceğini bilebilirdi. Böyle bir bilgiyi kazanan insan duyumlarıyla dış dünya arasında bir ilişki kuramayacağından, her zil sesinden sonra yemek verilerek eğitilen bir hayvanın zil sesi duyunca yemeği beklemeye başlaması gibi, edilgin kimi sözde-bilgi durumları dışında hiçbir etkinlik gösteremezdi. Böyle bir insan ne kendi haz ve acılarını üretmeye yönelik eylemlerde bulunabilir ne de başka insanlarla işbirliğine girebilirdi. Yani eğer bilgi duyu-deneyimiyle kazanılabilseydi, bir insan ne kadar çok şey bilirse bilsin yine de o, başka hayvanlardan daha çok bilen bir hayvan olmaktan kurtulamazdı.

Artık kesin bir karara varmak gerekiyor. Bilgi ancak 'yaşam-deneyimi' adını verebileceğimiz eylemsel deneylerden elde edilebilir. Eylemlerdeki başarı ya da başarısızlık hem

daha önceki bilgilerin doğruluğunun denetlenmesini hem de eski bilgilerle ilgili yeni bilgilerin elde edilmesini sağlar. Duyu-deneyimleri, yaşam-deneyimlerinin her aşamasında tanık durumunda bulunarak, hem o deneyimlerin başarı ya da başarısızlığını saptamamızı, hem de, o deneyimler yoluyla ne olduklarını öğrenmiş olduğumuz nesneleri yeniden gördüğümüz zaman onları tanımamızı sağlar.

Böylece bilgi, insanın birlikte yaşadığı insanlarla yaptığı işbirliği sırasındaki deneyimlerinin ve yine başka insanlarla yaptığı bilgi alışverişinin ürünü olarak ortaya çıkar ve kuşaklar boyu damla damla birikerek artar. İnsan da, yalnızca bu tür bilgisiyle, öteki hayvanlardan ayrılarak git gide hayvanlardan büsbütün farklı yaratılışta bir varlık özelliğini kazanır. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın hayvandan gerçek ayrılığı bilgisinin çokluğundan değil, bilgisinin bilincinde olup onu nasıl kullanacağı üzerinde düşünebilme yetisinden gelir.

Yaşam deneyiminin özelliklerinden biri de bilginin a priori birtakım kavramlardan türetilmesine gerek bulunmamasıdır. Kant'ın uzam, zaman ve nedensellikle ilgili a priori kavramlarının gereksizliği ayrı bir yazı konusu olabilir. Fakat Kant'ın asıl kaçınılmaz türden a priori'leri nesnelerin ürettiği izlenimler çokluğunun (manifold) bir düzen içinde algılanmasını sağlayan içi boş kalıplardır. Nesnelerin bilgisinin duyu-deneyiminden değil de yaşam-deneyiminden elde edildiği bir kez kabul edilince bu a priori kalıpların varoluş nedenlerinin kalmayacağı açıktır. Çünkü nesnelerin yaşam-deneyiminden edilmiş olan bilgileri izlenimler çokluğunun düzenli algılamamızı ve o nesneleri yeniden gördüğümüz zaman onları tanımamızı sağlamaya yetecektir.

Böylece, insan olmak için, yaşam deneyiminden elde edilen bilgi dışında, birtakım özel yetilere gerek bulunduğunu düşünmek için hiçbir neden gösterilemez. İnsanın, davranışlarını yöneten bir usa, usun değişik derecelerine ya da onun pratik ve arı us gibi değişik türlerine de gereksinimi yoktur. Çünkü o, belli bir amaca ulaşmanın değişik yollarını bilgisiyle bulabilir ve yine bilgisiyle, bu değişik yollardan hangisinin kendisi için en iyisi olduğuna karar verebilir. Bilgi dışında insanı yalnızca, yine bilginin bir türü olan, yanlış bilgi ya da inanç yönetir. İnsanın bütün karmaşık ve çelişkili davranışlarının kaynağında bu iki tür bilgi, yani doğru ve yanlış bilgi ya da bilgi ve inanç, bulunmaktadır.

Yaşam-deneyinden kazanılan bilgi insanın yalnızca doğa olayları karşısındaki değil, toplumsal ilişkilerle ilgili davranışlarını da belirleyeceğinden ahlak, namus, onur gibi, duyu-deneyiminden elde edilemeyeceği apaçık olan kavramların da yaşam-deneyinden elde edilmesinde hiçbir güçlük yoktur. Toplumsal ilişkilerin bütün karmaşıklığı insanların toplumsal olaylarla ilgili bilgisinin doğal olaylarla ilgili bilgisine bakışla çok yetersiz oluşundan kaynaklanır. Ancak, doğa olayları üzerine bilgi artışı günümüzde öylesine baş döndürücü bir hız kazanmıştır ki bunun toplumsal olaylar konusundaki bilgi artışını da hızlandıracağını şimdiden görmek zor değildir.

Notlar

1. Doğan Özlem, Metinlerle Hermeneutik Dersleri, 2. cilt, s. 148.
2. Ibid, s. 70.
3. Ibid, s. 70.
4. Ibid, s. 71.

'Deney' ve 'deneyim' sözcükleri üzerine not:

'Deney' ve 'deneyim' sözcüklerinin karşılığı olarak Batı dillerinde de ikişer sözcük vardır: Fransızcada 'experience' ve 'experimentation' İngilizcede ise 'experience' ve 'experiment'. Osmanlıcada birincisine 'tecrübe' ikincisine 'tecrip' denirdi. Gerek İngilizce gerek Fransızcada 'experience' insanın başından geçen olaylardan kazandığı bilgiler anlamına geliyor. Ancak Fransızcada laboratuvarda yapılan bilimsel deneylere de 'experience' denebiliyor. İngilizcedeki 'experiment' ve Fransızcadaki 'experimentation' ise doğruca bilimsel deneyler ya da onun bilgisi anlamına geliyor.

Türkçede 'deney' ve 'deneyim' sözcükleri kullanılmaya başladığı sırada 'deney' İngilizcedeki 'experience' ve 'deneyim' de 'experiment' anlamında kullanılıyordu. Ben de bu sözcükleri bu anlamda kullanıyordum. Ancak F. T.'nın 17. sayısında Sayın Cemal Yıldırım'ın uyarısı üzerine yeniden araştırdığımda durumun değiştiğini, örneğin TDK'nun 1983 yılı sözlüğünde bunun tersinin önerildiğini gördüğüm için ben de bundan sonra böyle kullanacağım. Ancak bu sözcüklerden birinin bir de her iki türü birden kapsayan anlamının bulunması gerekir. Örneğin Deneycilik (empiricism) sözcüklerindeki anlam. Ben bu genel anlamda 'deney' sözcüğünün kullanılmasının uygun olacağını düşünüyorum. Böylece 'yaşam-deneyi' terimini 'duyu-deneyi' karşıtı olarak hem insanın başından geçenlerden edindiği hem de laboratuvar deneyinden edindiği bilgileri belirtmiş oluyor.

Not 2

Gazi Üniversitesi'nden Sayın Ümit Yaşar Abat, mektubunda F. T.'nın 17. kitabında çıkan "Bilgi Üzerine" başlıklı yazımdaki (s. 78) "... bilgilenmenin insanın beyninde birtakım fiziksel değişmelere neden olduğu da kabul edilebilir" tümcesine katılmadığını belirtiyor. O tümceye biraz daha açıklık getirmeye çalışayım:

Fiziksel değişme sözcüğüyle genel olarak fiziksel, kimyasal, elektriksel v.b. değişmeleri kastediyorum ve her bilgilenmenin beyin ya da sinirlerin belli bir noktasında bu türden bir değişmeyle birlikte gerçekleştiğini öne sürüyorum. Bunu kabul edenler kadar kabul etmeyen düşünürlerin de bulunduğunu biliyorum. Ancak bu konuda, verimsizliği baştan belli olan bir tartışmaya girmenin uygun olacağını sanmıyorum.

Rızatepe, Harun (1995). "Söyle." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 51-61.

SÖYLE

Harun Rızatepe

Önce düşün, sonra söyle; söylediğini düşünerek söyle, söylemeye değecek laflar düşün. İşte bir cümlede felsefenin özü, bana göre. Aşağıdaki yazı 'DÜŞÜN' makalesinin itmamı olarak tasarlandı.[1]

'DÜŞÜN' başlıklı önceki makalede yalnız basit betimlerle dile getirilen kavramlarla ilgilenildi, tam cümlelere tekâbül eden ifadelerle betimlenen kavramlarla ilgili düşüncelerden söz edilmesinden, o yazının fazlaca uzayacağı gerekçesiyle vazgeçildi; bu konuyu başka bir yazıda ele alma umudu belirtildi. İşbu yazı o vaadi yerine getirmeyi amaçlıyor.

Olağan olarak kavramlar fiillere yer vermeyen ifadelerle dile getirilirler: 'sekizin küp kökü', '1995 başında Dünya nüfusu', 'Memleketin ezâ veren hali' gibi. Ama her tam cümleden, fiiliyle birlikte, türlü kavramları dile getiren ifadeler türetilebilir. Örneğin "Ophelia Hamlet'i seviyor" cümlesinden 'Ophelia'nın Hamlet'e sevgisi', 'Ophelia'nın Hamlet'i seviyor olması' gibi tam da eşanlamlı olmayan betimleyici ifadeler türetilebilir, ki her biri fiili bir kavram dile getirir.

Böyle cümlelerde geçen fiillerin zaman belirteçleri de korunabilir: "Dünya nüfusu felakete yol açacak bir hızla artıyor" cümlesinden 'Dünya nüfusunun felakete yol açacak bir hızlı artıyor olması' ifadesi, "İnsanlar cesetleriyle besleyip ürettikleri kurtları yiyecekler" cümlesinden ise 'İnsanların cesetleriyle besleyip ürettikleri kurtları yiyecek olmaları' ifadeleri türetilebilir, ki bunlar da kavram dile getirirler.

Bu örneklerde görüldüğü gibi fiili kavramlar şeyler arasındaki ilişkileri konu alırlar, kimileri ise süreçleri, olguları. İlişkileri konu alanlarda fiilin zamanı ilgili türetim sırasında elenir: "Ophelia Hamlet'i seviyormuş" da söz konusu türetim sırasında 'Ophelia'nın Hamlet'e sevgisi'ne dönüşür, "Peri ilerde Sarp'ı sevecek" de 'Peri'nin Sarp'a sevgisi'ne dönüşür; düşüncenin ilgili kavrama nasıl yöneleceği onu konu alan cümlenin yapısında belirginlik kazanır. Henüz gerçekleşmemiş konulara zihinde erişmek aklın en önemli yetilerinden biridir. Süreç ve olgu kavramlarının betimlerini oluşturan dilsel dönüşümler ise işledikleri cümlenin fiilinin zamanını oluşan betim ifadesinin içinde korurlar. Böyle bir dönüşüm örneğin 'Peri'nin Sarp'ı ilerde sevecek olması' betimini türetir, ki salt ilişkinin zaman zarfına konulması gibidir: cümlenin bütün anlam öğeleri betim ifadesinin içinde korunmuş olur.

Böyle oluşan kavramları cümlelere konu etmek tabii mümkündür: "Babası Peri'nin

ilerde Sarp'ı sevecek olmasını umuyor" denebilir; sonra bundan da bir kavram betimi türeterek 'Babasının Peri'nin ilerde Sarp'ı seveceğini ummasi' ifadesiyle dile gelen kavram türetilebilir. Buna göre kavramlarla önermeler arasındaki fark onları dile getiren ifadelerin gramer yapısına dayanan bir farktır: her önermenin içeriği bir kavram olarak ifade edilebilir. Ama basit kavram betimlerinin içerikleri cümle oluşturmaya yetersiz kalırlar: cümle için gereken fiil eksik kalır. Buna göre kavramların önermelerden daha kalabalık olduklarına karar verilebilir.

İlginç bir gözlem süreçleri konu alan kavramların bile zamandan arınmış, a-temporal, olmalarıdır. 'Peri'nin Sarp'ı sevecek olması' kavramının kendisi zamanla kayıtlı değildir: şimdiki bir umudun da konusu olur, geçen ayki bir duygu isyanının da, gelecek yılki bir "ben hep demez miydim!" kabarmasının da.[2] '1966 yılbaşında birçok trafik kazası olacağı'nı öngörmek için de 1966 yılbaşını beklemek gerekmez. Özellikle öndeyi dile getiren önermelere konu olan kavramlar zamanla belirgin kavramların, akla konu olmak bakımından, içerdikleri zaman belirlemesinden bağımsız olmalarının öne çıkan örnekleridir. Akla konu olan zaman kendi sıkı sıralamasından sıyrılır: akıl zaman içinde gezintiyi oldum olası becermektedir.

Ama böyle zamandan-bağımsızlık tam Platoncu anlamda ezeliyyet demek midir? Peri ve Sarp doğup akıl baliğ olmadan, tanışıp gezmeden, Peri'nin Sarp'ı sevecek olması kavramı belirmiş midir, varlığı vârit midir? Peri ve Sarp doğmadan önce burada kullanılan isimlerin (burada kastedilen) imlemleri yoktu ortada, o yüzden ifadenin belirgin bir anlamı yoktu, hiç değilse bu bağlamda kastedilen anlamı yoktu. İlişkinin kavranmasına, yani ilişki kavramının belirgin olmasına anılan ilişkinin gerçekleşmemiş olması, hiç gerçekleşmeyecek olması, engel değil, görüldü. Peri'yle Sarp'ın hiç olmamaları da engel değil mi? Bana kalırsa o engel işte. Neyin kimi seveceğini bilmezseniz anılan kavramı kavramak, ona erişmek imkânı yoktur; düpedüz kavram yoktur efendim!

'Hakkı'nın ablasının 1970'li yıllarda göstereceği ileri violonsel ustalığı' ifadesi zamana bağlı bir kavram örneğidir. Bu kavram "Hakkı'nın ablasının ... ... violonsel ustalığı annesinin ölmeden görmek istediği şeylerin en başında gelirdi, ne yazık ki kızcağızın ömrü yetmedi" gibi bir bağlamda söz konusu edildiğinde dört başı mamûr bir kavram gibi görünür. Kavramlaştırdığı olgunun gerçekleşmemesinden bağımsız olarak kavramın kendisi vardır, belirgindir.

Öyle midir? Anılan Hakkı'nın kimliği belirgin ise, ve o Hakkı'nın bir tek ablası vardıysa, öyledir. Ya değilse? Ya o Hakkı'nın hiç ablası olmadıysa? Yine belirgin mi anılan kavram? Bana göre bu durumda ilgili kavram betiminin bir kavram *şablonu* dile getirdiğini söylemek daha yerinde olur. Dilsel ifadelerin anlamları öğelerinin anlamlarına göre belirlenir: öğelerden birinin anlamı belirgin değilse ifadenin bütününün de anlamı belirgin değildir. Bu durumda ifade bir anlam şablonu işlevi görür: belirsizliğin şu ya da bu şekilde belirlenmesine göre şu ya da bu belirgin anlamı dile getirecek bir şablon.[3] Buna göre anılan Hakkı Bey'in ablası hiç olmadıysa, sözü edilen ifade de hiç *bona fide* bir kavram dile getirmedi, bu yüzden 'Hakkı'nın ablasının violonsel ustalığı' ifadesi de bir kavram dile getirmez; çünkü küçük ifade büyüğün bir anlam yapıtaşı.[4]

Kavramların (hiç değilse hepsinin) Platoncu anlamda ezeli olmadıkları görüşüne bir destek geliyor bu gözlemden: usavurma denkliğiyle, Arkhimedes Arkhimedes olarak tebellür edip fizikçi olarak ünlenmeden önce 'Arkhimedes Yasası' ifadesinin isim katmanının anlamı (imlemi, daha doğrusu) belirli değildi, buna göre ifadenin tümünün belirli bir anlamı yoktu, belli bir kavram dile getirmesi mümkün değildi.

Anılan yasanın dile getirdiği fiziki fonksyonel bağıntı tabii ki Dünya kurulalı beri vardı, öyle olmasaydı Arkhimedes'in o bağıntıyı yaratacak hali yoktu herhalde. Ama o bağıntının matematiksel dille ifade edilmesini Arkhimedes'e borçluyuz; 'Arkhimedes Yasası' ifadesinin dile getirdiği kavramın içeriği de bu matematiksel ifadedir, bizatihi fiziksel bağıntı değil. Bağıntının kendisi o matematiksel ifadenin dile getirdiği kavramın imlemidir. Bunun gibi ifadesinde herhangi bir özel isim geçen kavram betiminin de o özel ismin imlemi belirmeden önce belirgin bir kavram dile getiremeyeceği ortadadır.

Önceki paragraf (sonradan okurken fark ettim ben de) epey yoğun ve çetrefil oldu, kastettiğimi açıklamak bâbında aşağıdaki eklemeyi yapma gereği duydum.[5]

Bir cismin kendi ağırlığıyla yerini aldığı sıvının ağırlığı arasındaki orantıyla o cismin ilgili sıvıda yüzmesi arasındaki genel fonksyonel bağıntıya **R**, bu bağıntıyı dile getiren (matematiksel) ifadeye **M(R)** diyelim. Herhangi bir nenin kavramı, imlemi o nen olan kavram, **C( )** olarak gösterilsin. Bir kere **C(R)** ile **C(M(R))** hiç de aynı şey değildir: ilkinin kaba uygulama örneklerini Fenikeliler pekâlâ biliyorlardı. İkincisini Arkhimedes hamamdan çıkmadan önce kimse bilmiyordu. Demek **C(M(R))**in varlığı Arkhimedes sayesinde tebeyyün etmiş.

Yukarda anlatılan bu bağlılık değil; sıradan bir tarihi bağlılık bu, Arkhimedes bulmasaydı Theofilos bulurdu az sonra. İşaret edilen **İ**: 'Arkhimedes Yasası' ifadesi ile **C(M(R))** arasındaki, ikincisinin birincisiyle eşimlemli olduğunu belirten, **C(İ) = C(M(R))** eşitliğinin Arkhimedes olmasaydı yazılamayacak olduğudur: o zaman **İ**'nin anlamı tebeyyün etmiş olmayacağından **C(İ)** de tebeyyün etmeyecekti, olmayacaktı düpedüz. Demek **C(İ)**nin belli bir zamanda oluşmuş olması gerekiyor.

İmlemleri aynıdır diye farklı ifadeleri olan kavramları özdeş sayamayız: 'iki üssü üç' ve 'iki yüz elli altının kare kökünün yarısı' ifadeleri aynı kavramı mı dile getirirler? Hayır, imlemleri.. kavramlaştırdıkları nenler aynı olan iki düpedüz farklı kavramı dile getirirler. Kavramların dilsel ifadelerinin fonksiyonları olduklarını düşündüren başlıca sebeplerden biri kimliklerinin onları dile getiren ifadelerin kimliklerine böylesine bağlı olmasıdır.[6]

Öne sürülen bu görüşler haklıysa en azından kimi kavramların belli bir zaman diliminde oluştukları, ondan önce kavram olarak bile varolmuş olamayacakları teslim edilmelidir. Ortaya çıkan ikinci tespit kavramların zamandan bağımsız olmalarıyla ezeli olmalarının tefrik edilmesi gerektiğidir: kavramlar andıkları olayların anılan zamanlarından bağımsız olarak varolabilirler; epey ileriye dönük öndeyiler bu sayede mümkün olur. Ama bu anlamda zamandan bağımsızlık ezeli olma değildir; aksine öndeyiler belli tarihlerde üretilen, çok daha önceki bir tarihte yapılmış olmaları mümkün olmayan, kavramsal ürünlerdir.

'Düşün' yazısında doğruluktan söz edileceği vaad edilmişti, bu yazının geri kalan bölümünde bu konu işlenecek.

'Doğruluk' sözü dilimizde yakından ilgili olmalarına rağmen felsefe açısından başta tefrik edilmeleri uygun iki anlamda kullanılır: 1- 'Dürüstlük' sözüne yakın bir anlamda, etikle ilgili olarak, 2- 'Hakikât' sözüne yakın bir anlamda, epistemik anlamda. Dürüstlük ahlak ve gönül hakikâtlerine uygunluk, hakikât evrenin tüm kuruluş düzenine uygun sözlerin niteliğidir. Ahlak ve gönül evrenin kapsayıcı düzeninin vecheleri olduğundan dürüstlüğün hakikâtın bir tür tezâhürü olduğu ortada. Ama pek damdan düşer gibi oldu bu laf, diyeceklerimin açıklama mahiyetinde olacağını umuyorum.

Nasıl cümlelerden kavramlar türetilebiliyorsa en az iki katmanı olan kavramlardan da cümle türetilebilir. Cümlelerin belirleyici öğeleri, Türkçede 'dır' ekiyle ifade edilen, *assertion*, iddia, katmanıdır; buna göre cümleler iki veya daha çok kavram arasında belli bir ilişki olduğunu öne sürerler. "İki asaldır" cümlesi 'İki' sözüyle anılan kavramın 'asal' sözüyle anılan kavramı örneklediğini öne sürer; aynı ilişkiyi 'asal' kavramının[7] 'iki' kavramınca örneklendiğini de iddia eder.

[İngilizcede, ve sanırım bütün Ârî dillerde, 'varoluş' *(to be, Sein, être, êst, ôn,* v.b.) fiilinin biçimleriyle dile getirilir cümle kurucu iddia sözü, *assertive copula*. Varlık hakkında bir iddiadır cümle iddiası: anılan kavramlar arasında öne sürülen ilişkinin varlıkta tuttuğu, yürürlükte olduğu, iddiasıdır. (Hep mi, belli bir süre için mi? Onu söylemeye alışmamışız. Gel-geç durumlara öylesine alışmışız ki kazara şu anı aşabilecek bir doğruluk bulursak onun kalıcılığını ayrıca tasrih etmek daha kolayımıza geliyor.)]

Assertive copula bağladığı kavramlar arasında öne sürdüğü ilişkinin evrenin düzeni içinde tuttuğu –bir süre için tuttuğu, el'an tutmakta olduğu, artık *copula*nın gramatik haline göre–, geçerli olduğu, evrenin bir vechesini yansıttığı, iddiasını dile getirir.[8]

Bu cümlenin yanlış olması doğru olmaması, hakikate uygun olmaması, gerçekliğin bir vechesini yansıtmaması demektir. Çoğu cümleler ya doğru ya yanlıştırlar.[9] Yanlış olduğu iyice bilinen cümleler de bilgi değeri bakımından doğru oldukları bilinen cümleler kadar değerlidir: yanlış cümlenin sonuna 'değildir' sözü eklenince doğru bir cümle bulunur. Cümlelerin doğru olduğunu saptamanın yollarından geniş olarak söz edilmiştir felsefede: Hume'un büyük ölçüde kabul gören bilgi öğretisine göre ya duyularımıza başvurarak, dış dünyayı duyumsayarak, anlarız cümlelerin doğruluğunu, ya da zihnimizde denetleriz anılan kavramların cümlede öne sürüldüğü gibi bağıntılı olup olmadıklarını.

"Şu ağacın kirazları pembe ama pek tatlı" cümlesinin doğruluğu duyumsamayla, "En büyük asal sayı tanımlı değildir" cümlesinin doğruluğu düşünerek, birtakım temel sayı kuramı önermelerinden istidlâl edilerek bulunur. Arada bir ölçüde duyumsama, –bu arada duyumsamayla öğrenilenlerin hatırlanması, mâşeri bilinçte yer eden genel bilgilerden yararlanılması gibi yollara başvurma, v.b.– bir ölçüde de düşünme yetisinden yararlanılarak bulunan doğruluklar herhalde günümüz insanının bilgi dağarını oluşturan cümlelerin büyük çoğunluğunu meydana getirir. İnsan hemen her gün doğruluk bulmanın yeni yollarını üretebildiğinden doğruluğu saptamanın yollarını illa beş parmakta

sayma hevesini anlayamıyorum ben.

Gine de Anglo-Sakson felsefede, sanırım Hume'un etkisiyle, başlıca iki Doğruluk Öğretisi geliştirilmiştir: Tekabüliyyet Öğretisi –*Correspondance Theory*– ve Tutarlılık Öğretisi –*Coherence Theory*–.

Tekabüliyyet Öğretisi cümlelerin doğruluğunun andıkları evren vechesiyle ilgili cümlenin karşılaştırılmasıyla saptandığını öne sürer. Cümlenin yapıtaşlarının hangi evren görünümleriyle karşılaştırılacağını ilgili dilin semantiğini öğrenme sırasında öğreniriz, bunlara bakarak cümlenin tümüne nasıl bir evren vechesi tekabül etmesi gerektiğini, cümlelerin nasıl durumlar betimlediklerini, öğrenmektir. Şayet cümlenin uyandırdığı beklenti evrende doğrulanırsa, sözü edilen evren vechesi cümlenin betimlediği gibiyse, cümlenin doğru olduğu ortaya çıkar. Yok öyle değilse, işler söylendiği gibi değilse, cümlenin yanlış olduğu belirir.

[Yalan, yanlış olduğu söylenen tarafından bilinmesine rağmen, karşıdakini aldatmak, yanıltmak maksadıyla doğru olduğu öne sürülen cümledir. "Bilmiyodum" demenin kuramca olsun yalana mazaret sayılabilmesi bundandır. "Bilmiyodun niye söyledin" itirazı da yerindedir ama. Adam doğruluğuna güvenmediği lafı etmeyecek, hele ciddi ciddi hiç etmeyecek.]

Tekabüliyyet Öğretisini Felsefede *Adequatio mentis et rem* Latince deyişiyle dile getirmek adeti yerleşmiştir: "Zihnin şeylere uygunluğu" demektir. Zihinde ilgili beklentiyi uyandıran, belirginleştiren, cümle olduğuna, uygunluğun önce cümle ile, onun aracılığıyla cümleyi kavrayan zihin ile evren vechesi, arasında kurulduğuna göre uygunluğun öncelikle cümleyle durum arasında olduğunu düşünmek yerinde olur sanırım; aynı cümleyi kavrayan her zihinde aynı beklenti uyanacağına göre cümle duruma uygun olursa cümleyi kavrayan her zihnin beklentisi de duruma uygun olur.

Tutarlılık Öğretisi ise belli bir cümlenin doğru olmasını kabul edilmiş, benimsenmiş bir cümleler topluluğunun bütün öğeleriyle tutarlı olması, onlarla çelişmemesi, ile açıklar. Klasik örnek metamatik önermelerinin doğruluduğur: bu bağlamda bir önermenin doğru olduğu o önermeyi belli bir matematik kuramının öbür önermelerinden istidlâl ederek ortaya konur. Belirtmek gerekir ki hiçbir matematik kuramının –genel olarak hiçbir kuramın– bütün önermelerini istidlâl etmek mümkün değildir: etrafta, öncül olarak kullanılacak, başka önermeler olmalı ki onlara dayanarak eldeki önermeyi istidlâl edebilesiniz. Bir kuramın istidlâl edilmeden kabul edilen önermelerine kuramın belitleri, *axioms*, denir.

Herhangi bir kuramın belitleri o kuram bağlamında ispat edilmemişlerdir, ama başka türlü karar verilmiştir doğru olduklarına. Ya önceden bilinen önermeler –belki daha önceki kuramlarda ispat edildiklerinden,[10] belki empirik genellemeler sonucu– alınmıştır bir dedüktif sistem örgüsüne, veya endüksyonla saptanmıştır doğrulukları; olabilir ki önceden geliştirilen kaba genellemeler artan gözlem sayısı ve ölçme yöntemlerindeki hassasiyet sonucu *tentatively*, kaydı ihtiyatla, kabul edilmişlerdir belit olarak.

Ne olursa olsun hiçbir önerme doğruluğuna şu ya da bu yüzden güvenilmeden, "doğru da olabilir" yaklaşımıyla belit sayılmaz bir bilim kuramına. Bu yüzden tutarlılık öğre-

tisi nihai bir doğruluk öğretisi olamaz: bana kalırsa son analizde tekabüliyyet öğretisi yeterince kapsayıcı olan, doğru sayılan her türlü önermenin doğruluğunun hesabını verebilecek temel öğretidir.

Demiyorum doğru sayılan her önerme doğrudan ve yalnız duyumsamaya dayanarak temellenir, doğruluğu –ya da yanlışlığı– saptanır; dediğim herhangi bir önermenin doğruluğunun saptanması, önermesine göre karmaşıklığı epey artabilen, çok-aşamalı bir süreç sonunda olur. Bu sürecin kimi aşamalarında akıl yürütmenin her türünün kullanılması söz konusu olabilir: bireysel bellek kullanılır, mâşeri bellekten yararlanılır, birisi başkalarının yazdıklarına yeni bir görünüm getirir, hayal gücü, yaratma gücü işe karışır,... Doğruluk oluşturma işi beşeri yaratma işlerinin belki en karmaşığı, çok-aşamalı olanıdır. Benim iddiam böyle süreçlerin hepsinin duyumsamayla, evrenle ilişki kurmakla, başlamış olması gerektiği. Çünkü erişilmesi amaçlanan sonuç, her bilginin nihai ereği, evreni kavramak, evreni anlatmaktır: bilimsel yaklaşımın edebiyattan ayırdı, farikası budur. Bulup buluşturup herhangi laflar etmek değildir bilimsel çabanın ereği, doğru laf etmek, evrenin –az ya da çok yerel, lokal– bir durumunu dile getirmektir.

Tekabüliyyet öğretisinin matematik gibi soyut alanlarda yürümeyeceği beklentisinin iki kaynağı olabileceğini düşünüyorum: kavramların zihin-dışı bir uzamda yer aldıklarını, dolayısıyla burda zihnin zihin-dışı bir uzanım, nesnel bir yapkı *(structure)* ile uygunluğundan söz etmenin yersiz olacağı inanışı, bir de soyut kavramların deneyden büsbütün bağımsız oldukları inanışı. Bu inanışların her ikisinin de Hume'dan kaynaklanan kaba yanlışlar olduğunu düşünüyorum.

Tutalım ki kavramlar –çok karmaşık bir (belki birkaç) süreç sonunda– zihinlerin işbirliğinin birikimi sonunda üretiliyor olsunlar. Bu varsayım onların nesnel bir yapkı içinde yer almadıklarını kanıtlayan bir öncül değildir ki! Soyut kavram örgüleri gibi epey karmaşık akıl[11] ürünleri bir yana, düpedüz bir zihnin ürettiği ürünlerin tüm özellikleri, bir kere oluşturuldular mı, onları oluşturan dahil bütün zihinlerden bağımsız konuma gelirler. Bir günlük gazete makalesi yazarı yazısını teslim ettikten iki saat sonra artık virgülünü değiştiremez o makalenin: yazarın elinden çıkmış, bir akıl ürünü olmuştur. Taşla, toprakla, ergimiş madenle yapılan ürünlerin ne ölçüde nesnel gerçeklikleri varsa sözle, yazıyla yapılan ürünlerin de o ölçüde nesnel gerçekliği vardır; bir bakıma daha çok nesnel gerçekliği vardır: taşla toprakla yapılan eskir, sözle yapılan eskimez.[12]

Buna göre tutalım ki kavramların (epey karmaşık bir sürecin sonunda) oluşumları zihinlerden kaynaklansın, yine de nesnel bir yapkı içinde yer aldıkları kabul edilmelidir: mahalleler kentler ne ölçüde nesnel yapkılarsa kavram örgüleri de o ölçüde nesnel yapkılardır. Yazdığını yanlış hatırlama diye bir durum vardır: zihnin bir zamanki durumunun başka bir zaman, daha önce, ortaya çıkmış bir durumuyla uygun olmamasıdır bu. Önce ortaya çıkan durum bir tür nesnellik kazanmış olmasa nasıl açıklarsınız bu uygunluk yokluğunu? Zihnin neyle uyuşmamasıdır bu anımsama yanılgısı? Zihnin dışında nesnel bir belirginlik kazanmış olmalı ki eski durum, belleğinizdeki şimdiki durum o nesnel duruma uymuyor.

Tekabüliyyet öğretisinin soyut kavramlar bağlamında yürümeyeceği varsayımının

bir dayanağının geçerli olmadığını gösterdik. Soyut kavramların deneyden büsbütün bağımsız olduğu varsayımının da yanlış olduğunu düşünüyorum. Kısacası, etrafta yuvarlak şeyler, ağaç bedenleri, dolunay, develerin ayak izleri gibi kabaca dairesel olan şeyler, olmayaydı akıl dağarında 'daire' kavramı da olmazdı... gibi geliyor. Evet bugün daire kavramını hiçbir duyusal uyarıdan söz etmeksizin tanımlıyoruz, ama aynı biçimde soyut olarak tanımlanabilen kırk bin eğri var analitik geometride incelenen, hepsinin de kavramsal kökeninde daire var, hem sistematik, hem genealojik bakımdan; daireye teğet çizme sorunu olmasaydı analitik geometri olmazdı, matematiğin gelişim tarihi gösteriyor. Demek daire kavramının akıl içinde temel bir yeri var; analitik geometriyi oluşturan belit sisteminin içinde belirmiyor bu temel konum, ama beşeri düşünce macerası göz önüne alınınca iyice belirginleşiyor; felsefi bir bakış açısından görünüyor.[13] Nerden kaynaklanıyor dairenin bu temel konumu? Akıl gözle gördüğü şeylerden başlamış düşünmeye de ordan geliyor. Dolunayın görünümüyle daire kavramı arasındaki ilişki diri kuzuyla kavurma arasındaki ilişki kadar uzak, kabul, ama diri kuzu yoksa kavurma da olmaz. En soyut kavramların bile oluşum genealojisinin başında duyusal uyarılar varolmalı.

Buna göre tekabüliyyet öğretisinin soyut alanlarda uygulanamayacağı inancının iki (daha çok psişik, sanırım, çünkü bu inanışlar açıkça öne sürülmüyor) dayanağının da yanlış olduğu ortaya çıkar. Bana göre tutarlılık öğretisi olsa olsa yanal (tâli) doğruluk öğretisidir.

Ama bir kavramın kökeninde duyu verileri olduğunu öne sürmekle duyumlardan kaynaklanan bir kavram olduğunu öne sürmek vurgulu olarak tefrik edilmeli: 'kırmızı' kavramı duyumlardan kaynaklanır; görme duyusu olmayan kırmızı kavramının örneklerini tanıyamaz, bu kavramı edinemez. Oysa 'daire' kavramı, şimdiki kavram örgümüzde yer alan haliyle, duyumlardan büsbütün bağımsız olarak kavranır, âmâ biri bile bir deneklemin daire betimliğini kavrar. Bu böyledir diye 'daire' kavramının oluşumunda, akıl dediğim yapkının oluşum süreci içinde, baştan beri duyumlardan bağımsız olması demek değildir. Kavramlar da bir evrim sürecinde oluşmuşlardır, Bolzano'cu idealizme göre, hâlâ da oluşmaktadırlar.[14] Bu oluşum sürecinin başında duyulara dayanan bir kavramın bir süre sonra alacağı halin de duyumlara dayanan bir kavram olarak kalması gerekmiyor. Aklıma çok örnek geliyor böyle nitelik değiştiren kavramlarla ilgili, iki çarpıcı örnek şunlar:

> i- Uzaklık: başta 'varılması yorgunluk veren yer' gibi bir kavram olmuş olsa gerek 'uzak'; gel zaman git zaman uzaklıkları ölçmek, ölçü birimleri cinsinden ifade etmek adet olmuş, "şu kadar birime kadarı uzak sayılmaz, ondan sonrası gittikçe daha uzak sayılır" gibi –çoğu açıkça dile getirilmeden benimsenen– ölçütler kabullenilmiş, bu sürecin bir aşamasından sonra da 'uzaklık' duyumlara dayanan[15] bir kavram olmaktan çıkar, anlamı dili öğrenirken edinilen semantik bilgiler arasında öğrenilen, duyumlardan bağımsız, bir kavram olur çıkar. On adım yürümekten aciz sakatlar bile bilirler, böylece, üç yüz metrelik bir yolun, yayan yürüyüşle, pek uzak sayılmayacağını. Ve herkes anlar yirmi bin ışık yılı uzay aralığı-

nın orta halli bir uzaklık olduğunu, uzay araları söz konusu olunca. Bütün bunlara rağmen 'uzaklık' kavramının kaynağında yorgunluk duyusu olduğunu anlamak zor olmasa gerektir.

ii- Yumurta: Bugün genel olarak "organizmaların dişi üreme hücreleri" olarak tanımlıyoruz, ondan sonra özel olarak 'tavuk yumurtası' da "tavuk türü kuşların yumurtası" olarak anlatılabilir; her iki tanımı da anlamak için duyu verilerine hiç başvurmak gerekmez. (Nihayet 'tavuk' da "zirai olarak, yumurta üretimi için, en çok beslenen kuş türü" olarak anlatılır. Kavramı anlamak için illa konusunu göz önüne getirebilmek gerekmez.) Bu böyledir diye kaç kul çıkar da 'yumurta' kavramı duyulardan bağımsızdır der acaba? Usavurma benzeşmesiyle, 'kırmızı' da "şu kadar μμ ile bu kadar μμ arasında dalga boyu olan titreşimlerin gözde uyardığı duyum" olarak tanımlanıyor bugün; buna bakarak bu kavramın da duyulardan bağımsız olduğu öne sürülebilir mi cidden?

Benzer düşünceler cümlenin anlamı olan kavramlar, önermeler, için öne sürülebilir. "Desdemona Hamlet'i seviyordu" gibi büsbütün hayal ürünü önerme kavramların bile duyumlarla bağları olmalıdır: en azından insanların (hiç değilse gençlerin baharlarda!) birbirlerini sevdikleri tecrübeyle bilinir; tecrübe de –karmaşık yollardan da olsa– duyumlara dayanır. Buna göre bu büsbütün hayali önermeyi kavramak için bile bileşenleri olan kavramları tecrübeyle tanımak gerekir; bu bağlamda 'daire' için söylenenler 'sevi' için haydi haydi geçerlidir.

Hamlet ile Desdemona ise büsbütün betimsel nenlendir, bir betimler örgüsünü kavrayarak tanırız onları. Yine de bu betimleri anlamak için tecrübe edinmiş, insan içinde yaşamış olmak gerekir; "biraz delişmen" betimi ancak böyle insanları bittecrübe tanımış olanlar tarafından bilhakken anlaşılabilir, o betimi anlamayan da Hamlet'i tam tanıyamaz. Aynı doğrultuda görüşler sayılar kuramı gibi çok soyut kuramların önermeleri için bile öne sürülebilir: evrende ayırt edilebilir, kalıcı bireyler algılamasaydık akıl ne aritmetiği bulurdu ne de sayılar kuramını geliştirirdi. Elbette duyumlardan sayılar kuramına ulaşan soyağacı örneğin 'kırmızı' kavramına ulaşan soy ağacından çok daha fazla ara katlı, çok daha karmaşık, ama yine de kökünde evrenin yapısı, o yapıya değğin algılarımız vardır sanıyorum.

Bana kalırsa 'soyut' sözünün en iyi açıklaması "duyumlarla arasındaki soyağacı görece uzun" ifadesi olurdu; üstelik bu açıklama soyutluğun dereceleri olmasının da iyi bir açıklaması olurdu: söz konusu kavramın tepesinde yer aldığı geneaoloji soyağacı ne kadar çok kattan oluşuyorsa kavram o derece soyuttur. Ama ne derece soyut olursa olsun kök düzeyinde hep bir öbek duyu verisi yer alacaktır.

Önerme olan kavramları göz önüne alıp 'kavram' anlayışını böyle genişletince kavramların zamana bağlı oldukları, belli bir zamanda belli zihinlerce üretildikleri, görüşü epeyce daha güçleniyor: nihayet hepimiz sık sık daha önce hiç kavram konusu olmamış durumları, evren kesitlerini[16] kavramlaştırıyoruz, dile getirdiğimiz cümlelerin anlamları olarak. Bu önermelerin bileşenleri dilin dağarında nicedir –ezelden?– yer etmiş söz anlamları olabilir, ama bu eski bileşenlerin dağılımının yeni olması söz konusudur. 'A B'yi

seviyor' ikili kavramı hep dilde, her dilde, varolan sözlerin ortak anlamı olarak akılda yer almış olabilir, ama Sarp'ın Peri'yi sevmesi kavramı yeni bir kavramdır. Önerme ezeli kavramın yeni bir örneğini konu alır, ve konusu yeni olan kavramın kendisi de yeni sayılmalı.[17]

Buna göre yeni bir evren kesiti dile getiren her önerme yeni bir kavramdır. Bu kesitlerle ilgili cümleler dile getirmek yoluyla bireysel zihinler bunları konu alan kavramları akıl dağarına katar dururlar. (Ne kadarı, hangileri, ne süre kalır bu dağarda, o ayrı sorun, ama o dağarda ne varsa başta böyle girdiği açık.) Zihinlerin evreni yarattığını öne sürenlerin demek istedikleri belki buna yakın bir şeydir: zihinler evreni yaratmıyor bu anlatıya göre, ama –evrenle *interaction*, etkileşim, sonucu– kavramlar alemine ufak ufak katkılar yapıyorlar, evrenin betimlemesine, anlaşılır kılınmasına, katkılar yapıyorlar. Zihinlerin kavramlar âlemini oluşturdukları iddiası değil bu: nasıl Dünya Tarihini tek tek insanlar oluşturamazlarsa kavramlar âlemini de tek tek insanlar oluşturmazlar; katkıcıların kiminin adı çoğunun adından biraz daha uzun hatırlanır, olsa olsa. Tüm insanlığın ürünüdür her ikisi de.[18]

Notlar

1. Başlangıç 3 Şubat 1995.

2. Tabii belirli tarihlere bağlı içerikleri olan kavramlar da var: örneğin "Türklerin 1071'de Anadolu'ya girişleri" gibi; ama bu durumda olanlar bile burada kastedilen anlamda zamandan bağımsız. Bir Türkmen ermişinin Türkler'in 1071'de Anadolu'ya girişlerini yüzyıllar öncesinden görmüş, düşlemiş olabileceği hiç de uzak değil akla. Akşemsettin'in İstanbul'un Haziran'dan önce fethedileceğini rüyasında gördüğü, Fatih'in bunun üzerine isticâl ederek fethi 29 Mayıs'da gerçekleştirdiği adeta bir tarihi doğruluk olarak söylenir durur. Örneğin oğlunun belli tarihte, belli yerde detaylarını anlatabildikleri kazalar geçirdiklerini aylarca önceden 'gören'ler olduğunu sıkça duyarız; inanmasak bile akla aykırı değil böyle olaylar olması.

3. Matematik mantıkta 'açık ifade' deniyor böyle ifade şablonlarına. 'x asaldır' şablonunda x yerine iki koyarsanız "İki asaldır" doğru önermesini, bir koyarsanız "Bir asaldır" yanlış önermesini elde ediyorsunuz. İmlem boşluğunu dolduramazsanız şablonun belirgin bir anlamı olmuyor. Edebiyatta, *fiction* denen hayal ürünü anlatılarda, böyle anlam şablonlarının yapıtaşı oldukları söylenebilir. Bütün bir fiktif anlatıyı da böyle bir olay şablonu, gelişen olaylar silsilesi şablonu, saymak mümkün. Kim demiş mantıkla edebiyat kutuplar kadar ayrıdır diye? Mantık bütün mümkün olay şablonlarının uymak zorunda oldukları usal kuralları dile getirme çabasıdır.

4. Böyle imlemsiz anma ifadelerini yapıtaşı alan ifadelerin de kavram şablonları dile getirdiklerini söyleyebiliriz: böyle ifadelerin 'değişkeni' hangi özel adla 'doldurulursa' ona bağlı bir kavram belirginlik kazanıyor, ama aynı şablondan türeyen özneli kavramların hepsinin imlemlerinin, o şablonda dile getirilen, ortak bir özellikleri oluyor. Buna bakarak kavram şablonlarının en genel anlamda özellikleri dile getirdikleri söylenebilir.

5. Umarım yararlanacak kadar emek veren olur; bu çeşit yazışa anlaşılmayı kolaylaştırsın diye başvurulur, kimseyi korkutup sayfa çevirttirmek için değil.

6. Ama farklı ifadelerle aynı kavramın dile getirildiği durumlar da olabiliyor; 'Ailenin en büyük kızı' ve 'Ebeveyninin ilk kız evladı' ifadeleri bence aynı kavramı dile getirirler, örneğin. Yine de böyle eşanlamlılık yargılarının geniş ölçüde tartışılabilir olmaları kavram kimliğinin ifade kimliğine ne kadar bağlı olduğunu gösteriyor.

7. Bundan sonra, kısalık uğruna, "'S' sözüyle dile getirilen 'k' kavramı" yerine 'k' kavramı yazacağım; anılan kavramın hangi sözle anıldığı kullanılan ifadeden belli zaten.

8. *Copula*'nın birincil işlevi bu; fiktif kullanımda anlatılan öyküye göre durumun ne olduğunu söylemekte kullanılıyor, fiktif kullanımlar hakiki evrenden başka, kendilerine has, yazarları tarafından uydurulan hayali ortamları, öyle ortamların vechelerini, betimlerler. Bu yüzden, biricik hakiki evreni doğru olarak betimlemek iddiasında olmadıklarından, doğrulukları da, yanlışlıkları da, söz konusu olmaz. *Fiction* yazmak hakikatten daha hoş olur filvaki, ama zihnin dış dünyayı kavramasına yaramaz. Zihnin evreni kendisinin oluşturduğunu öne süren sofistler (neo-sofistler de var: örneğin Husserl yaşlılık devresinde buna yakın şeyler söylemiştir) bu temel *fact - fiction* ayrımını inkâr ederler.

9. "Yalnız kendi kendine tıraş olamayanları tıraş etmeye emir alan askeri berber her sabah önce kendi tıraş olur" gibi tuhaf cümleler dile getirilebildiği için kondu 'çoğu' sınırlaması.

10. Örneğin en iyi tanınan dedüktif sistem olan *Stoicheia*nın hemen bütün teoremlerinin epey öncelerden Yunan ve Hellen matematikçilerince bilindiğini biliyoruz. *Stoicheia*nın yaptığı bu önermelerin hepsinin o beş belitten türetilebildiğini göstermek olmuştur.

11. 'Akıl' sözünü 'zihin' sözünden farklı bir anlamda, yaklaşık 'mâşeri zihin' anlamında kullanıyorum, herkesin erişebildiği, dilde yer etmiş zihin ürünlerinin hepsini kapsayacak örgü anlamında. *Mind - Reason* ayrımı buna yakın bir ayrım, ama *Reason* ürünlerinden söz etmek tuhaf kaçar.

12. Tedâvülden kalkar olsa olsa, ama ev gibi, çömlek gibi ufalanıp yitmez.

13. Çağımız matematik felsefesi kendini aşırı ölçüde belitsel yapının iç özelliklerinin incelenmesine vermiş, matematiğin düşünce tarihinin öteki dalları ile ilişkilerine sırtını dönmüştür; bence iyi etmemiştir.

14. Bu görüşü savunacağıma daha tam karar vermiş değilim, ne de olsa serde Platonculuk var; ama aklıma da yatar gibi. Kavramların oluşmakta olduklarına çarpıcı bir örnek: benim gençliğimde 'hayvan hakları'ndan söz edilse millet gülmezdi bile, söyleyen azarlanırdı: "hayvanın da hakkı mı olurmuş, ağzından çıkanı kulağın duyuyor mu" diyerek. Bugün hayvan hakları için gösteri yapılıyor, "buzağıları kesmeden öyle bağlamak hayvan haklarının ihlalidir" diyerek. Aradaki süre yirmi beş yıl!

15. Yorgunluk duygusu pekâlâ bir duyumdur tabii; açlık da, uykusu gelmek de, *bona fide* duyumlardır: duyumla değil de istidlâlen mi bilir adam uykusunun geldiğini? Duyumları beş duyuyla sınırlı saymak İngiliz Empirisizmi'nin başlıca eksiklerinden biridir.

16. 'Veche' sözünü kullandım yukarda, bu –daha uygun?– söyleyiş biçimi o an için aklıma gelmediğinden. Söz konusu kesitlerin zaman-uzay kesitleri olarak tasarlandığını belirtmek yararlı olabilir.

17. Bu kural benimsenmezse akılda tek bir 'insan' kavramı olduğunu kabul etmek gerekir, oysa eklenecek her ayrıntı için –terbiyesiz insan, aşşağlık insan, v.b.– yeni bir kavram dile getirildiğini kabul etmek bana daha akla yakın geliyor. Böylé ise özel isimden bileşeni –bileşenleri– olan kavram ifadelerinin haydi haydi yeni kavramlar dile getirdiklerini de itiraf etmeli: sayılamayacak kadar çok yeni ayrıntı dürülü her özel isimde. İkinci bir yaklaşım özel isimlerin kavramların bileşenleri olamayacaklarını öne sürmek; ama özel isimler pekâlâ cümlelerin bileşenleri olduklarına göre o zaman önermelerin kavram olmaması gerekir, o zaman da önermelerin akıl ile ilişkisi konusunda apayrı bir anlatı gerekecek. Benimsediğim yaklaşımın basitlik bakımından üstün olduğunu düşünüyorum:

önermeler kavram bileşenlerden oluşan bileşik kavramlardır buna göre, ama kavramların kendileri kavram olmayan bileşenler de alabiliyorlar. Bu basitlik bozucu duruma kolay bir çare Frege'nin özel isimlere de kavramsal bir statü, bir *sense*, bağlayan öğretisini benimsemek, ama sanıyorum o öğretinin ürküttüğü kuş hayrını karşılamıyor. Tartışması başka bir fırsatta.

Platon'un kavramları böylesi geniş bir anlamda tasarlamadığı bence açık; kavramlar âlemiyle oluşum geçiren evreni büsbütün ayrı sayıyordu, evrenin, kesit kesit de olsa, kavramlar âlemine yansımasına her halde hoş bakmazdı. Gine de bu bağlamda 'yansıma' sözcüğünün uygun düşmesi çok ilginç: Mağranın duvarlarına yansıdığını söylemiyor mu Platon dış dünyanın görüntülerinin? Bu yansımanın kavramların katkısıyla gerçekleştiğini öne süren bir uzatımına, *extension*una, ne derdi acaba?

18. Böylece karanlıklar âlemine de insan pisliği bulaşıyor maalesef. Öne sürdüğüm anlatının bence en tatsız tarafı bu.

Örs, Yaman (1995). ""Üçüncü" Binyılda Felsefe?" Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 62-70.

"ÜÇÜNCÜ" BİNYILDA FELSEFE?*

Yaman Örs

Felsefe: Tarihiyle Karıştırılan Bir Alan

Gelecekle ilgili olarak "2000'li yıllar", "2000'e beş kala", "Üçüncü binyıl" gibi, bir süredir gittikçe artan bir sıklıkta kullanılan anlatımlara bir türlü alışamadığımı yazımın başında belirtmek istiyorum. Sanırım ülkemizde olduğu ölçüde dünyada da, yazarlar, akademisyenler, her türden konuşmacı, siyasa ve bürokrasi kesimleri ve ola ki başkaları, ele aldıkları birçok konuda insanlığın bu "yakın" geleceğini gündeme getirmekte ya da onu bize anımsatmaktadırlar. Neredeyse gün geçmiyor ki, "üçüncü binyılda" olacakların "anlam ve önemi", örneğin uluslararası bir toplantıda vurgulanmasın. Eğitim, bilim, teknoloji, siyasal yaşam, insan hakları, insan-doğal çevre ilişkisi, çevde etiği vb. burada usumuza gelebilecek başlıklardan bir bölümünü oluşturabilir.

Doğrusu aranırsa, belli durumların dışında ben kendi adıma içinde bulunduğumuz yılın ötesine pek çıkabilmiş değilim; gerek düşünür ve aydın, gerek dünyalı, bunun yanında yurttaş, gerekse birey olarak. Özellikle felsefenin geleceği konusunda söylenebileceklerin ise bir yandan belki daha da sınırlı olduğunu, öte yandan da neredeyse sınırsız olabileceğini varsayabiliriz kanısındayım. Tartışmamızın ilerlemesiyle, belki özellikle yazının son bölümünde bu noktanın açıklığa kavuşmuş olacağını düşünüyorum. "Neden böyle bir başlık?" biçimindeki bir soru da kuşkusuz anlamsız kaçmayacaktır. Bu sorunun yanıtı, bir yandan onun içeriğini kendi açımdan açıklığa kavuşturmak, öte yandan ona her durumda çok kuşku ile baktığımı vurgulamak istememle ilgilidir.

Bu ilk bölümün başlığında geçen "tarih" teriminin böyle bir bağlamda kullanılışının ise pek anlamsız olmadığını düşünüyorum. Olup bitmiş olanların olup biteceklere ışık tutabileceği bir yana –ki bunu tümevarımı ("endüksiyonu") yadsıyanlar da yaşamlarının ve etkinliklerinin neredeyse her yönünde dikkate almaktadırlar– felsefenin geçmişine, daha doğrusu bu geçmişle ilgili olarak değişik felsefe yorumlarına bir göz atmak, bize etkinliğin bugünkü "kendisiyle" ilgili ipuçları da verebilecektir. Son çözümleme de bu konu, felsefenin ne tür bir etkinlik olarak görüldüğü ile, dolayısıyla onun yöntembilgisiyle yakından ilişkilidir.

(Konuya doğrudan girmeden önce, "üçüncü" binyılla ilgili daha genel bir eleştirel

---

* Bu metnin hazırlanmasında, 19 Aralık 1994 günü Ankara Türk-İngiliz Kültür Derneği'nde yapılan "Toplum, Birey ve Felsefe" başlıklı sunuştan büyük ölçüde yararlanılmıştır.

saptamamı dile getirmemi okuyucumun anlayışla karşılayacağını umuyorum. Geçmişin yazıya dayandırılması anlamında tarih alanı, kuşkusuz takvim konusundan ayrı düşünülemez. Ancak burada "neden üçüncü binyıl?" sorusunu sormadan da edemeyiz. Böyle bir sorunun yanıtı ise, şu anda insan toplumları arasında genelde kullanılan takvimin gerçekte ne ölçüde evrensellik taşıdığı noktası dikkate alınarak verilebilir. Burada belli inanç dizgesinin/dizgelerinin ortaya çıkışında ya da başlangıcındaki bir olayın "ilk" olarak kabul edilerek yola çıkılması, bunun benimsenmesi kuşkusuz evrensellikle bağdaşmıyor. Evrensel bir takvimin gelişmesi konusunda bir "ilklik" aranacaksa, biz bunu Eski Mısır Uygarlığı'nda buluyoruz. Gökbilim yardımı ile, ilk takvimin kullanılmaya başlandığı tarih saptanmıştır ki bir araştırıcıya göre bu, insanın tarihinde ilk olarak tarihlendirilmiş olaydır (1, s. 20). Buna göre, örneğin içinde bulunduğumuz ("miladi") yıl, 4236 + 1995 = 6231 olmaktadır.)

Belirli bir "disiplin" olarak felsefe alanı, tarihsel bağlamda ele alındığında geleneksel ya da alışılagelmiş biçimde Eski Ege Uygarlığı'ndaki ilgili etkinliklerle, bu arada "Sokrat öncesi" dönemle başlatılır. Ondan sonra da belki en başta Plato, Descartes, Kant gibi dizge ("sistem") kurucu ussalcılar (2, s. 121-122) olmak üzere, "Büyük Filozofların" çalışmalarının ortaya konması ile alanın tarihsel gelişimi aktarılır. Buradaki "gelişim" sözcüğüne kuşku ile bakan, felsefe alanında bir gelişmenin gerçekte söz konusu olmadığını, olamayacağını ileri süren felsefecileri ve başkalarını da bu bağlamda anımsamak yerinde olabilir. Bu savın doğrultusunda felsefe temelde kendilerine yanıt aranmayan soruların sorulduğu bir etkinlik olduğuna göre, biz bu alanda ancak söz konusu soruların bir başka biçimde sorulmasını ya da dile getirilmesini bekleyebiliriz. Yanıtı verilemeyecek sorular sormanın geleneksel felsefedeki yerini temelden sorgulayan Reichenbach'ın düşünceleriyle (2, s. 8, 24-25, 121-122) kendiminkileri[3] daha önce tartışmıştım. Buradaki bağlamımızda çok öz olarak şu söylenebilir. Felsefe temelde bir soru sorma etkinliğinden başka bir çabayı içermiyorsa, o zaman ilkece onun tarihini de birbirini izleyen "felsefi soruların" tarihi oluşturacaktır. Daha yaygın bir geleneksel yaklaşımla ise, felsefeyi felsefi dizgeler kurmakla özdeşleştiren düşünce (2, s. 124) ile alanın tarihini "sistematik" felsefe ile özdeş kılmak[4] arasında yakın bir bağ olsa gerektir.

Tarih, insan toplumlarıyla ilgili olarak "önemli" ya da "anlamlı" olayların, bir kez ortaya çıkıp sonlanan, bir daha yinelenmeyen, tek, biricik süreçlerin incelendiği;[5] bunların toplumsal, iktisadi, ruhbilimsel açılardan açıklanmaya çalışıldığı bir alandır. Felsefenin tarihinde de gerçekte felsefeciler ve verdikleri ürünler, felsefe okulları, bunların ortaya çıktıkları koşullar, alan içindeki ve başka alanlara etkileri, bu arada toplumsal sonuçları ve benzeri konular inceleme birimlerini oluşturmaktadır. Zamanın genel akışı içinde olayların yerine, ilke olarak (ortaya çıkışlarına bir engel olmaması koşuluyla) sürekli olarak yinelenen gerçekler olan olguları ele alırsak, o zaman karşımıza evrimsel bir süreç çıkacaktır. Örneğin tıp gibi bir alanın gelişmesinde de onunla ilgili, "öykücük" ("anekdot") düzeyinde ve tek tek özel olayların değil hastalık kavramı, hastaya yaklaşım, belli iyileştirme ve koruyuculuk yöntemlerinin gelişimi gibi etkinliğin temel yönlerinin ya da belli bir uzmanlık dalının zaman zaman içindeki değişimi ele alınıyorsa, karşımıza onun tari-

hi yerine evrimi çıkacaktır.[5] Felsefenin zaman içindeki gelişimini de özele yönelik ve olaysal olmaktan çok bu tür olgusal bir açıdan bakarsak; örneğin bilginin niteliği üzerine olan düşüncelerin akışı, öznellik/nesnellik sorununun ele alınması, etik alanındaki yaklaşımlar, mantık alanının gelişimi ve felsefeye katkıları gibi birtakım temel felsefe konularını süreçler olarak değerlendirebilir, kavrayabiliriz. Felsefenin evrimi ya da Felsefe Evrimi (bkz. kay. 6) olarak adlandırabileceğimiz alanın en başta gelen işlevi de, bizi etkinliğin felsefecilerin yaşamı, kişisel özellikleri ve olabilecek başkaca "tarihsel" ayrıntılardan kurtarması olacaktır. Başka alanlarda olduğu gibi felsefede de bu tür çalışmalar kuşkusuz yapılmıyor değildir (örneğin bkz. kay. 7).

Etkinliğin İnsan Yaşamındaki Yeri

Çağımızın en önde gelen evrimcilerinden Julian Huxley'in insanla ilgili temel bir özelliği belirtmesine *Tartışmalar*'da daha önce de değinmiştim.[8] Huxley'e göre insan, nesneleri karşısında olmadıkları zaman da "düşünebilen", ya da bildiğimiz ölçüde bunu etkili ve sürekli biçimde yapabilen tek varlıktır (9, s. 113). Bu özelliği ile insan, kavram dediğimiz belli düşünce yapıları geliştirebilmektedir; bu da felsefe gibi tümüyle ya da en temelde kavramsal olan bir etkinliğin insan toplumlarında gelişmesine evrimsel açıdan bir ön[8] ya da gerek koşul olmuştur diyebiliriz.

Yine çağımızın en öndeki, evrimcilerinden Theodosius Dobzhansky ise, felsefeci[1] Jenkins'in insanın dünya ile ilişkisinde üç temel işlevsel öğenin bulunduğunu belirtmesine dikkatimizi çekiyor. Bunlardan birincisi, deneyimlerimizin nesnelerin tek oluşlarında odaklaşan estetik öğedir; ikincisi, onların anlam ve öneminde yoğunlaşan duygusal öğe; üçüncüsü de onların sonuçlarına yönelik bilişselliktir. İlkinin dirimbilimsel işlevi, karşılaştığımız somut nesne ve durumlara olan yanıtımızı duyarlı kılmaktır ki böylece davranışlarımız, olayların içrel niteliklerini tüm varsıllık ve somutluklarıyla açıklığa kavuşturmaya yönelmektedir. İkincisinin işlevi, bizim yaşamsal gereksinim ve kaygılarımıza duyarlı kılmak; bilişsel öğeninki ise, dikkatimizi şimdiki durumun nedenleriyle sonuçlarına ve nesnelerle olaylar arasındaki benzerlik ve (başka) bağlantılara odaklaştırmaktır (10, s. 214-215, 217). İnsan etkinliklerinden sanatın, Jenkins'in belirttiği ilk ilişkisel öğe ile; (daha çok genel "ahlak" anlamında) etik'in onlardan ikincisiyle; bilim ve felsefenin ise üçüncüsü ile temel bir ilişkisinin olduğu açıktır.

Sonuncu nokta ile ilgili olarak, yazarınızın felsefe ve bilimin yöntembilgisel konum ve ilişkileri konusunda *Tartışmalar*'da sık olarak vurguladığı (örn. kay. 6) bir noktayı yeniden dile getirmek gerekecektir. Bu ikisi, dünyayı tanıma, anlama, açıklama amaçları ortak; ancak yöntemleri, içerik ve kapsamları (kesişseler de) ayrı olan etkinliklerdir. Her durumda, empirik dünya ile ilgili olarak yukarda sözü edilen benzerlikler ve (örneğin ayrımlar gibi) başkaca bağlantıların, ya da bilinen felsefe terimiyle ilişkilerin felsefece etkinliğinde kavramsal düzeyde ele alınması gündeme gelecektir. Felsefeyi böyle bir işlevle sınırlı bir etkinlik olarak görmek, yöntembilgisel açıdan yeterince geçerli olmayabilir; örneğin etik alanında insan tutum ve davranışlarıyla ilgili olarak değerlerimizin, estetik konusunda görsel vb. beğenilerimizin kavramsal bakımdan nelerden oluştuğunu araş-

tırmanın dışlanması gibi. Ancak sonuncular ve benzerleri de içinde olmak üzere, kavramsal bir üst-etkinlik olarak felsefenin temel yöntembilgisel ve yöntemsel yaklaşımının olup bitenlerle ilgili (teknik bir anlamda) düşünsel ilişki ya da bağlantılar kurmaya yönelik olduğunu göz önünden uzak tutamayız.

Çok öz de olsa bütün bu dirimbilimsel-toplumsal ve yöntembilgisel saptamaların ışığında şöyle bir soru sorulabilir: İnsanın dışındaki yüksek sınıf canlılarda bir felsefe etkinliğinin bulunduğundan söz açılabilir mi? Daha dengeli bir anlatımla, öteki türlerde insandaki bu etkinliğin karşılığı olduğunu söyleyebileceğimiz bir özellikler bütünü bulunuyor mu? İkinci soru abartılmış bir yaklaşımın ürünü olarak düşünülmemelidir kanısındayım; çünkü hayvanlar arasında, belli başlı insan etkinlikleri olarak olağan anlamlarında örneğin sanat, bilim, teknolojiden söz edemesek de bunların dirimbilimsel/toplumsal işlevsel karşılıklarından söz açabiliriz: sırası ile, doğrudan bir yarar sağlamayan salt estetik tutumlar, çevreyi araştırma, belli sonuçlar elde etmek için belirli bir düzeyde araç kullanma... Bu açıdan bakıldığında, belli düzeyde bir düşünsellik geliştirmiş olsalar da öteki türlerde bildiğimiz anlamda kavramsallığın bulunmamasına bağlı olarak felsefe etkinliğinin bir karşılığının olabileceğini düşünemeyiz; en azından konuyla ilgili olarak bugünkü bilimsel verilerin ışığında.

Belki özellikle bu son saptamalar, felsefenin yöntembilgisi konusunda da bize birtakım temel ipuçları verebilecektir. Örneğin, birtakım üniversite bölümlerinde ya da kitaplık bölümlendirmelerinde bu etkinliğin ruhbilim, toplumbilim, insanbilim, "edebiyat" (ve "ilahiyat"!) gibi alanlarda ve yöntembilgisel açıdan karmaşık biçimde birlikte düşünüldüğünü görüyoruz. Bu en azından, bir yandan tarihsel akışta evrimsel yaklaşımı dikkate almamak, alamamak ve felsefe tarihinin durağan bir biçimde etkisinde kalmaya bağlı olmalıdır; öte yandan da felsefenin toplumsal vb. değişik geniş açılardan görülememesine.

Kuşkusuz bir alandaki işlevsellikle onun amacı arasında çok yakın bir bağlantı vardır. Buradaki bağlamımızda irdelenen amaç daha çok geneldir, bir toplumsallık taşımaktadır ve belli ölçüde nesnelliği olduğu söylenebilecek "neden" sorusunun karşılığını ararken açıklığa kavuşturulabilir. Onu, birey düzeyinde ya da kişisellik taşıyan, kişilerin kendi yaşamlarındaki seçimlerine yönelik, "niçin" ya da "ne için" sorusuyla sorgulanabilecek özel amaçlarla karıştırmamalıyız.[6]

Felsefe ve Birey: Kişiyi Etkinliğe Çeken Etmenler

Son olarak sözü edilen "kişisel" amaçların, dolaylı yoldan da olsa felsefe etkinliği ve onun toplumsal boyutları açısından ilkece çok önemli olduklarını düşünebiliriz. Kanımca bunlar, toplumsal, tarihsel/dönemsel, ekinçsel ("kültürel") vb. öteki etkenlerle birlikte felsefe etkinliğinin yerine göre çok önde gelen "dış" belirleyicileri arasındadırlar. Kuşkusuz burada "kişisel" amaçlardan söz ederken bunları yönlendiren ruhbilimsel etkenlerin en başta geldiklerini göz önünde tutmalıyız. Gerek (ister öğretim kurumları içinde isterse bunların dışında yürütülsün) bir akademik alan, gerek kendisine az ya da çok ilgi duyulan bir genel düşünsel etkinlik olarak felsefeye insanları çeken etkenler nelerdir?

Bir başka anlatımla, durumsal ya da bir başka kişinin etkisi gibi rastlantısal olanlar bir yana, böyle bir sorunun yanıtında buradaki bağlamımızda en anlamlı belirleyiciler içrel, bireysel ya da ruhsal etmenler değil midir?

Yine ruhsal ya da ruhbilimsel olarak anlaşılır nedenlerle, felsefecilerin bu konuya yakından ilgi duydukları, ya da "sıcak" baktıkları söylenemez. Özellikle bilginin temel kaynağını insan usunda bulan ussalcı ("rasyonalist") felsefeciler açısından felsefe, onun kavramsallığa bağlı olmasından kaynaklanan, neredeyse tümüyle insan merkezli bir etkinlik olagelmiştir. Bunun ötesinde, yine en başta ussalcı okulun izleyicileri için söz konusu olan çok temel; doğrudan bir ruhbilimsel etkeni *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'nda sıkça gündeme getirilen Reichenbach'ın bu konudaki saptamalarını buradaki bağlamımızda da vurgulayabiliriz.

Reichenbach'a göre ussalcı felsefecilerin gözlemin bilgiye katkısını bir yana bırakmaları, onların kesinliği arama eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Ussalcılığın mutlak bir kesinlik arayışı içinde olması, onun olasılıkların söz konusu olduğu gözlem sonuçlarını yadsımasına yol açmıştır. Geniş anlamda ussalcılığın mantıkdışı bir tutum olarak kesinliği arama dürtüsü kuşkusuz ruhbilimsel kökenlidir. Ruhbilimciler bunu, çocukluğun erken dönemine dönme isteğiyle açıklamaktadırlar; çünkü o dönemde kuşkunun getireceği rahatsızlıklar yoktur ve anne babanın usuna güvenme söz konusudur. Genelde bu istek çocuğu, onun kuşkuyu günah ve güveni dinsel bir buyruk olarak kabul edeceği yönde koşullandıran bir eğitimle de pekiştirilmektedir (2, s. 31-32, 36).

Yazarınızın bildiği ve çıkarabildiği ölçüde, klinik ruhbilimcilerle ruh hekimlerinin ilgilenmeleri gereken, kişileri felsefeye yönlendiren ya da çeken ruhbilimsel etmenlerin ne oldukları konusu, onun bu dış belirleyicilerinin anlaşılmasına katkıda bulunmakla kalmayacaktır. Bu alan, etkinliğin yürütülüşünü ruhbilimsel, mantıkdışı, usdışı öğelerin nasıl etkilediğini; değişik felsefe okullarına bağlı felsefecilerin ve kişilerin arasında ruhbilimsel açıdan ne gibi ayrılıklar olabileceğini; değişik felsefelerin kişiler ve toplumlar üzerinde ne gibi ruhsal oluşlarla ("mekanizmalarla") etkili olduğunu bize açıklayabilir.

Burada kendi açımdan üzerinde durulabilecek bir nokta, her durumda insanları, bu arada gençleri (etkinlik ya da uğraşı olarak) felsefeye çeken ruhsal etmenler arasında kişisel beklentilerin yeridir. Felsefenin bilimle paylaştığı, dünyayı anlama ve açıklama işlevine/amacına kişiler yapabildikleri ölçüde ussal, bilinçli, mantıklı bir eğilimle yönelebilirler; yöntembilgisel açıdan da alanı ve kendi yeteneklerini tanıyarak. Kuşkusuz burada, başka etkinlikler/uğraşılar için de söz konusu olan (ancak her zaman da usdışı olmayan) bilinçaltı dürtülerin payını gözden uzak tutamayız. Ancak, bir etkinliğin/uğraşın seçiminde onun genel, "nesnel" amacının dışında, daha doğrusu gerçekte onunla uyuşmayabilen kişisel, özel beklentilerin bulunuşu, etkinliğin işlevi açısından yerine göre çok önemli bir olumsuz etmen olabilir. Felsefe söz konusu olduğunda ve yazarınızın gözleyebildiği ölçüde, hiç de az olmayan sayıda kişide, özellikle gençlerde, bu etkinliğin bir tür ruhbilimsel iyileştirme, bunun yanında kendi ruhsal ve günlük yaşamla ilgili sorunlarını çözme beklentisinin olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka düzeyde, toplumsal sorunların çözümünde de felsefenin, örneğin doğrudan siyasal yaşantıdakine benzer bir

etkide bulunabileceğini düşünenlerin sayısı da az olmasa gerektir.

Bu tür beklentilere buradaki bağlamımızda verilebilecek yanıt şudur: Mantıksal-Eleştirel-Anlambilgisel bir Kavramsal Yorum etkinliği olan Felsefe, ne ruhbilimin ya da bir başka uygulamalı bilimsel alanın, ne de siyasal yaşamın ya da toplumsal yaşamda benzeri etkinliklerin işlevini yerine getirebilir. Felsefenin bunlara katkısı mı olmaz, olamaz? Bu alanlarla, örneğin ruhbilim ve siyasa ile ilgili doğrudan felsefi çözümlemelerin yanında, özellikle toplumsal/siyasal yaşamda eylemci de olabilir felsefeci; burada o, uygun bir anlatım olacaksa, nitelendirmenin en ileri, yoğun anlamında "uygulamalı" bir etik etkinliğinde bulunuyor olacaktır. Öte yandan, bugün Yaşam Felsefesi olarak bilinen ve yine etikle çok yakın ilişkisinin bulunduğunu söyleyebileceğimiz dalın, felsefe düzeyindeki bir "genel ya da uygulamalı ruhbilimle", bir tür çağdaş bilgelikle bir tutulabileceği yaklaşık da olsa belirtilebilir. Her durumda, yazarınızın sık olarak vurguladığı gibi (örneğin kay. 4) başka alanlardakine benzer biçimde felsefede de etkinlikle onu yürüten (ya da onunla ilgilenen) kişiyi birbirinden ayırmazsak, gerek yöntembilgisel gerekse bireysel düzeyde bir anlam ve işlev karışıklığı ortaya çıkacaktır. Bir başka anlatımla: Kendine özgü kapsamı, sınırları, amaç ve işlevi ile yöntemi, altyöntemleri bulunan "teknik" bir alan olarak felsefenin, onu yürüten kişinin, felsefecinin yaşamını tüketmesi beklenemez; bir felsefeciden alanın tüm dalları ile özdeş ölçüde ilgilenmesinin beklenemeyeceği gibi.

Böyle bir yöntembilgisel ve ilkesel saptama ve çözümlemeyi kimlerin yerinde bulacağını düşünebiliriz? Kuşkusuz burada tek tek örneklere yer veremeyiz. Ancak bu konuda verilebilecek bir sayının yüksek olacağını kuşkusuz düşünmüyorum, çünkü geleneksel ussalcı felsefenin ve onun çağımızdaki açık ya da örtük izleyicilerinin hiç de az olmayan sayıda olduğunu duraksamadan söyleyebilirim.

Etkinliğin Yalancı Boyutları: İnsana Yöneliklik, Metafizik vb.

Yazarınız, yeni empirisizmin ya da mantıksal olguculuğun bir uzantısı olarak çağımızın Bilimsel Felsefesini benimsemiş ve yöntembilgisel açıdan geliştirmeye çalışan bir kişi olarak, felsefenin bir üst-etkinlik olduğunu, olabildiğini, olması gerektiğini sürekli vurgulama çabası içindedir. Aradan geçen zaman içinde o, "etkinlik" teriminin genelde daha geniş bir kapsamda düşünülmesi gerektiği kanısını taşımaya başlamıştır. En başta temel bilimler, tıp gibi uygulamalı alanlar, tarih, eğitim vb. akademik olanlar olmak üzere (uğraşılar değil, "meslekler" anlamında) uğraşlar, "etkinlik" teriminin bizim bağlamımızda ilk usumuza gelen anlamını taşımaktadır. Ancak felsefenin (uğraşların dışında) günlük yaşama yönelik yönleriyle etik, siyasal yaşam, yaşam felsefesi, günlük değer yargılarımızın mantığı gibi dallarını/altdallarını dikkate alınca, bunların konu edindiği ancak uğraşsal olmayan etkinliklerin de yöntembilgisel açıdan felsefenin kapsamı içinde yer almasının gereği ortaya çıkmaktadır.

Felsefenin kendisinin "bir etkinlik olarak nasıl temellendirebileceği" konusunu daha önce tartışmıştım.[6] Orada da açıklamaya çalıştığım gibi, bu temellendirme (ruhbilim, toplumbilim, tarih vb. açısından değil de) felsefe yönünden yapılıyorsa, o zaman burada kavramsal düzeyde temel bir yöntembilgisi kaygısı önde gelecektir.

Kendisine sınır koymakta öteden beri güçlük çekilmiş, çoğu zaman da belki böyle bir kaygının taşınmadığı, genelde de yoruma en açık alanlardan biri olarak felsefe etkinliği, yukarda tartışılan insan merkezliliğinin bir uzantısı olarak bugün de konu birimleri insan olan alanlarla birlikte düşünülmektedir. "Nesnesi" insan olan bu etkinlikler arasında örneğin ruhbilim, toplumbilim gibi (temel) bilim alanları; insanbilim (antropoloji); tarih; yazın, belki tiyatro gibi sanat dalları ve olabilecek başka etkinlikler bulunabilmektedir. Burada temel yanılgı kanımca hep olduğu gibi soruna eleştirel bir yöntembilgisi kaygısı ile bakılmamasından kaynaklanmaktadır. Bütün insan etkinliklerinde olduğu biçimde insan, kendisinin nesnesini oluşturduğu konularda da ilk başta özne konumundadır. Bir bölüm etkinlikte kendisinin, "konu birimi" anlamında "nesne" oluşturması, yöntembilgisinin sorularından yalnızca birisini, "ne?" sorusunu ilgilendirmektedir. Bu soru ancak, yöntembilgisi açısından etkinliklerin amaç ve (en geniş anlamda) yöntemlerinin irdelendiği "neden?" ve "nasıl?" soruları ile birlikte ele alındığında[6] temelde ya da felsefe düzeyinde bir gerçeklik kazanabilir. Ancak böyle bir düzeydeki benzerlikler bizim yöntembilgisinin ilk, en temeldeki kümelerini oluşturmamızı sağlayabilir. Bu açıdan bakıldığında yukarda sayılan toplumbilim, insanbilim, tarih, yazın vb. alanların kendi aralarında ve felsefe ile ne gibi anlamlı ortaklıklardan söz edilebilir?

Küme oluşturulması, felsefecilerin en azından örtük bir biçimde gösterdikleri eğilime bağlı olarak "neredeyse mutlak" değildir ve bağlamına göre değişir. Burada önemli olan hangi benzerlik ilişkilerinin belli bir kümeleştirme bağlamında önde geleceği ya da odak noktasını oluşturacağıdır. Buna göre örneğin toplumbilim alanı, fizik ya da kimya ile; canlılık bilimleriyle; iktisat alanıyla; siyasal bilgilerle; tarihle; yazın vb. ile değişik bağlamlarda bir arada düşünülüp ele alınacaktır. Ayrıca, yine toplumbilim ya da konusu insan olan örneğin ruhbilim gibi bir başka bilimsel (ya da başkaca) alan, felsefenin bir altkümesi olarak yaşam felsefesi ile yerine göre bir arada düşünülecektir. Ekinç ("kültür"), insan bilimlerinde ve "ekinç felsefesinde" kendisine değişik yaklaşılacak ancak ortak bir kavram olarak anlaşılmalıdır.

Çok öz olarak: Felsefe, ancak belli bir altdalları aracılığı ile insana yönelik bir etkinliktir; tümü düşünüldüğünde kesinlikle onun böyle bir etkinlik olduğu söylenemez. Yoksa örneğin fizik felsefesini yadsımak ya da konusu insan olan resim sanatıyla felsefenin tümünü özdeş kümeye koymak gibi tümüyle anlamsız ve gerçekte yapılanla bağdaşmayan durumlarla karşı karşıya kalırız.

Bir konu daha var ki buradaki bağlamımızda bölümün başlığında da belirtildiği gibi ondan söz etmemiz kaçınılmaz olmaktadır: "Metafizik". Böyle adlandırılagelmiş olan alana değinmeden edemememizin temel nedeni, felsefenin bütünü için söz konusu olagelmiş yüceltilme, yöntembilgisel olarak sorgulanmama, "yapay" anlam yüklenme gibi niteliklerin bu etkinlik ya da altteknik için de geçerli olmasıdır. Olağan, alışılagelmiş, ilk anlamıyla metafizik, benim nitelendirmemle, özellikle felsefe evriminin bugün ulaştığı aşamada ancak bir sözde etkinlik olarak görülebilir. Öz biçimde de olsa onun savunulma ve yadsınma gerekçelerini, genelde felsefe etkinliği içindeki yerini, sözcüğün değişik anlamlarını daha önce tartışmış, onun bilimle de bir karşılaştırmasını yapmıştım.[3] Konuyla

ilgili olarak şimdiki bağlamımızda değinilmesi gereken nokta, geleneksel yaklaşıma göre genelde felsefenin, bu arada belki en başta metafiziğin, bilim etkinliğindekine benzer bir bilgi üretici etkinlik olduğu savının günümüzde de yerini korumasıdır; ister örtük isterse az ya da çok belirtik biçimde olsun. Felsefe açısından bundan daha temel bir yöntembilgisel yanlış, daha temel bir yanılgı olamaz[4] kanımca.

Önde gelen (ve bana göre İngiliz geleneğinde "analitik") bir felsefecimiz, benim felsefe anlayış ve yapış biçimimi çok dar bulduğunu; kendisinin ise daha çok "ontoloji" ve "epistemoloji" ile ilgilendiğini söylüyordu. İlgili konuları *Tartışmalar*'ın değişik sayılarında daha önce ele almıştım; onları yakından ve daha dizgeli biçimde tartışmak ise bir başka bağlama bırakılabilir. Buradaki bağlamımızda ise şunu belirtebilirim. Felsefecimizin uğraştığı iki alanın, özellikle birincisinin metafizikle ilişkisi bir yana, felsefenin bugün ne dünyanın yapısı ve işleyişi, ne de bilginin ne olduğu, kaynağı ve üretilişi üzerine doğrudan bir söyleyeceği kalmıştır; "metafizik" için söz konusu olduğu gibi. Çünkü bu işlevleri artık tümüyle bilim yüklenmiştir.

Felsefenin Gelecekteki "Gerekliliği"?

Geleceğin ilke olarak oluşsallığı, olanaklı ancak kesin olmadığı düşünülürse, "gelecekteki felsefe" konusunda konuşmanın, varsayılar üretmenin ilk, genel sınırlandırıcı çerçevesi çizilmiş olur. Kuşkusuz bu, büyük ölçüde belirsizlik taşıyan bir çerçevedir. İlk bölümde çok kısa olarak felsefenin ve yazarınızın özelinde söylenenler de dikkate alınınca buradaki bağlamımızda bu belirsizlik daha da büyüyecektir. Bütün bunlara karşın konuyla ilgili olarak buradaki gibi varsayımsal bir çabayı felsefe üzerine bir tür mini kurgu biçiminde düşünebilir miyiz?

İyonya düşünürlerinin, daha sonra Atina Okulu'nun ortaya çıkışında, Descartes'la çağcıl felsefenin ya da Bacon'la dayanaksız savların yerine gözlem önermelerinin geçerli olmaya başladığında gözlemlediğimiz gibi, Viyana Çevresi'nin ve Reichenbach'ın Bilimsel Felsefesi'nin doğuşu da kanımca felsefe evriminde gerçek bir devrimdir[4] (olabilecek tüm sonuçları açısından yeterli zaman geçmemiş olsa da). Felsefe gibi, evriminde "çokseslilik"in genelde egemen olduğu bir alanda devrimlerden söz edilebilir mi? Kuşkusuz bu, "evrim" terimine ne gibi bir anlam yüklediğinizle çok yakından bağlantılıdır. Yöntembilgisel açıdan bakıldığında, temeldeki ortak amaçları bir yana, bilimle felsefenin içerik, kapsam, yöntem ve konuları ele alış biçimleri arasındaki çok belirgin ayrımlar, bilimin evrimindeki devrim kavramının felsefe için pek geçerli olmayacağını göstermektedir. Bilimdeki "doğruluk" ve "geçerlilik" ölçütlerinin, etkinliği etkileyen ruhsal, toplumsal, iktisadi vb. tüm dış etkenlere karşılık oldukça belirgin olduğunu, alanın gelişmesindeki yerlerin açıkça görülebileceğini söyleyebiliriz. Felsefede ise değişme ya da değişmeler, sürekli olarak değişik ve yerine göre birbirinden çok ayrılan okulların bulunuşu, ileri sürülen savların çoğu kez gerçekliğe dayandırılamaması, doğruluklarının bilimdeki gibi başkalarıyla paylaşılabilecek "gösterilebilirlik" özelliği taşımaması gibi temel nedenlerle zaman içine yayılmakta; uzun zaman da geçse etkinliğin birtakım öğeleri yerine göre önem ve anlamlarını büyük ölçüde korumaktadırlar. Örneğin eskil ("antik")

maddecilik; Sokrat-Plato ikilisi, ussalcılık ve idealizm; Aristo; Hume; Aydınlanma felsefesi; Kant; Marks... Daha doğrusu bu temel eğilimlerin, onun değişik zamanlarda birbirlerini izleyen temsilcilerinin en başta gelen görüşleri, savları.

Bütün bunlara karşın ve yine yazının ilk bölümünde değindiğim gibi geçmişteki gelişmeye bakarak gelecekle ilgili bir "kurgusal kestirim" yapma çabasına girebilir miyiz? Burada felsefe etkinliğinin iç, devimsel gelişmesinin, onun zaman içinde aktarılan sorunlarının yeniden (ve yeni biçimde?) ele alınmasının ötesinde; dış, en geniş anlamda toplumsal, bunun yanında başta bilim olmak üzere öteki etkinliklerdeki gelişmelere bağlanabilecek etkenleri düşünmeliyiz. Bütün bunları dikkate almak durumundaysak felsefe etkinliği ile ilgili olarak neyi kestirebiliriz? Bu yazının tümünden çıkarılabilecek sonuçların da ışığında, bu tür soruların yanıtı benim açımdan daha çok bir "hayır" olacaktır.

Böyle bir durumda ben kendi açımdan, olsa olsa felsefenin evrimi ile ilgili kendi istek ve beklentilerimi gündeme getirebilirim. Okuyucumun düşünebileceği gibi, bana göre gelecekteki felsefe etkinliğinde dayanaksız savların ("spekülasyonun"), "metafiziğin", (olağan anlamlarında) "ontoloji" ve "epistemolojinin", değişmeyecekleri varsayılan dizgelerin ("sistemlerin") yine değişmeyecekleri beklenen etik görüşlerinin yeri olmamalıdır. Kesinlik beklentisinin yerini olasılığa dayanan bir yaklaşım almalıdır. Günümüzde etik, eğitim, bilim alanlarında gözlediğimiz biçimde felsefe daha işlevsel boyutlar kazanmalı; toplumca da genelde daha çok benimsenebilmelidir. Kuşkusuz burada, onun bugüne dek olduğundan çok daha özeleştirel bir tutum içinde olmasını da isteyebiliriz. Bu bağlamda felsefecilerin, ruh hekimliği, ruhbilim, toplumbilimden, aydınlardan gelecek eleştirel çözümlemelere daha çok değer vermeleri gerektiği vurgulanabilir. Bütün bunların gerek bir belirleyicisi gerekse bir sonucu olarak da, felsefenin yürütülüşü dengeli bir kuşkuculuğa dayanmalıdır; salt sorgulama görünümünün arkasındaki sınırsız denebilecek bir kuşkuya, ya da bunun tersine bir "dogma" anlayışına değil.

Kaynaklar

1. Douglas Guthrie, *A History of Medicine*, Thomas Nelson and Sons, Londra, 1960.
2. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, (1951) (1966).
3. Yaman Örs, "Metafizik'ten Felsefe'ye", *Felsefe Tartışmaları*, 13. Kitap, 85-94, 1993.
4. Yaman Örs, "Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar", *Felsefe Tartışmaları*, 12. Kitap, 61-75, 1992.
5. Yaman Örs, "Philosophies of Medical Evolution", *International Medicine, 1:* (Sa. 1) 16-19, 1979.
6. Yaman Örs, "Felsefede Ne, Neden, Nasıl?", *Felsefe Tartışmaları*, 10. Kitap, 86-107, 1991.
7. Étienne Gilson, *L'Être et L'Essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1972; Giriş.
8. Yaman Örs, "Godot, Glasnost ve Felsefe", *Felsefe Tartışmaları*, 9. Kitap, 102-112, 1990.
9. Julian Huxley, *Evolution in Action*, Pelican, Harmondsworth (Middlesex), (1953) 1963.
10. Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving, The Evolution of The Human Species*, Yale University Press, New Haven ve Londra, (1962), 1966.

Karbüz, Şükrü (1995). "Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 71-92.

ZENO PARADOKSLARI VE MODERN FİZİĞİN SONUÇLARINA GÖRE HAREKETİN YENİDEN TANIMLANMASI GEREĞİ ÜZERİNE

Şükrü Karbüz

Giriş

Bu yazıda, Eski Yunanlı filozof Zeno tarafından ortaya atılan harekete ilişkin paradokslar ve bu paradokslara ilişkin öne sürülen çözümler genel olarak incelendikten sonra hareketin sürekli kabul edilmesi halinde Zeno paradokslarının çözülemeyeceği; Zeno paradokslarının ancak hareketin sürekli olmadığı ve fiziksel uzayın algılarımızdaki uzaydan farklı yalnızca bir ilişkiler yumağı olduğu kabul edilerek çözülebileceği öne sürülmektedir.

Yazıda, fiziksel uzayın algıladığımız uzaydan farklı, yalnızca bir ilişkiler yumağı olduğu tezi Özel ve Genel Rölative Teorileri ve teorilere yol açan fiziksel olgularla ilişkilendirilmeye çalışılmakta; ayrıca, Kuantum Teorisi ile fizikte karşılaşılan sorunların, hareketin tekrar ve oldukça farklı bir tanımının yapılmasını gerektirdiği belirtilerek hareketin sürekli olmayan, sıçramalı veya aralıklı olan bir tanımının yapılması halinde hem Zeno paradokslarının hem de Kuantum Teorisi ile fizikte karşılaşılan paradoksların çözülebileceği öngörülmektedir.

Birinci ve İkinci Paradoks

1. Zeno, dördü hareketin biri de uzaysal sürekliliğin mantıksal olarak açıklanamayacağını gösteren beş paradoks ileri sürmüştü.
2. Paradoksların birincisine göre bir cismin hareket ederek belirli bir yol kat etmesi için önce bu yolun yarısı (%50'si), sonra kalan yolun yarısını (%50 + %25 = %75'ini), sonra tekrar kalan yolun yarısını (%75 + %12.5 = 87.5'ini) kat etmesi gerekir. Bu sonsuz kere tekrarlanabildiğinden bir cismin bir mesafeyi kat etmesi için sonsuz sayıda eylem (action) yapması gerekir.
3. Yukarıdaki işlemin hareketin başlangıcı için uygulanması halinde ikinci paradoks ortaya çıkar. Bir cismin bir yolu kat etmesi için önce o yolun yarısını (%50'sini) kat etmesi, yolun yarısını kat etmesi için de yarısının yarısını (%25'ini) kat etmesi gerekir. Bu işlem sonsuz kere tekrarlanabildiğinden cismin kımıldaması paradoksal olacaktır.

Birinci ve İkinci Paradoksa Önerilen Çözümler

4. Birinci paradoks, sonsuz sayıda eylemin sonlu bir sürede bitmesinin paradoksal olmadığı gösterilerek çözülmeye çalışılmıştır. Buna göre, cismin her eylemi (yolu yarı-

lama) yaparken harcadığı süre yarıya inmekte ve bu sürelerin toplamı sonlu bir süreye karşı gelmektedir. Cisim 1 m'lik yolun yarısını 1 saniyede alırsa yolun diğer yarısını 0.5 saniyede alır, v.d.. Cisim (1+1/2+1/4+1/8+...+1/∞+0) toplamına eşit bir sürede yolu kateder. Bu toplam, limiti 2 olan $\sum_{n=0}^{n=\infty} 1/2^n$ matematik dizisi şeklinde yazılabilir. Buna göre, birinci paradoks limiti olan sonsuz bir diziye karşılık geldiğinden, cismin sonlu bir sürede belirli bir yolu kat etmesi açıklanabilir.

5. Paradoks, fonksiyonların özellikleri kullanılarak da çözülmeye çalışılmıştır. Buna göre s=(1/2)t fonksiyonu bir cismin saniyede 0.5 m hızla hareket etmesiyle s (yol) ve t (zaman) arasında oluşan birebir eşlemeyi gösteren bir fonksiyondur. Sürekli hareket aynen sürekli fonksiyonlarda olduğu gibi birebir eşlemeden ibarettir ve s=(1/2)t hareket gösteren bağıntı ile y=(1/2)x matematiksel bağıntı arasında hiçbir fark yoktur.

Statik ve Dinamik Fonksiyonlar

6. Birinci ve ikinci Zeno paradoksları ile bu paradokslara önerilen bazı matematiksel çözümleri kısaca özetledikten hemen sonra yukarıda 4. ve 5. paragraflarda önerilen matematiksel çözümlerin yalnızca statik durumlar ve statik fonksiyonlar için doğru olduğunu, ancak hareket ve değişim gibi dinamik durumlar ve dinamik fonksiyonlar için 4. ve 5. paragraflardaki çözümlerin geçerli olamayacağını, en azından dinamik durumlar için bu çözümlerin tartışılabilir olduğunu belirtmeliyiz. 5. paragraftaki s=(1/2)t fonksiyonu statik olmayan dinamik bir bağıntıdır. y= (1/2)x fonksiyonu ise, $y=x^2$, y=sinx, C=K+273, fonksiyonları gibi statik bir bağıntıdır. y=(1/2)x fonksiyonu her sayının yarısı olduğunu, $y=x^2$ fonksiyonu her sayının bir karesi olduğunu, y=sinx fonksiyonu yayla kirişler arasındaki bağıntıyı, C=K+273 fonksiyonu Celsius ile Kelvin ısı ölçüm sistemleri arasındaki bağıntıyı ve birebir örtüşmeyi gösterirler. Bu statik fonksiyonlar süreklidirler ve sonsuzca bölünebilirler, fakat hareket içermezler. Statik fonksiyonlar için sürekliliğe ilişkin paradokslar ileri sürülebilirse de Zeno'nun harekete ilişkin dört paradoksunun veya harekete ilişkin başka paradoksun burada hiçbir anlamı yoktur.

7. D=500–5P fiyat ve talep arasındaki ilişkiyi gösteren bağıntı ile 5. paragraftaki s=(1/2)t fiziksel hareketi gösteren bağıntı dinamik bağıntılardır; devinim, değişim ve/veya hareket içerirler. Dinamik fonksiyonlara en iyi örnek statik yorumu olmayan $x_{n+1} = k_n x_n(1-x_n)$ benzeri logistik bağıntılardır. Bir metanın fiyatı ile o metaya olan talebi gösteren D=500–P bağıntısının statik ve dinamik yorumu yapılabilir. "Veri her P fiyatına karşılık D talebi vardır" statik yorumuna karşı "pazarda metanın fiyatı P_0 iken P_1 olursa talepte D_0 iken D_1 olur dinamik yorumu yapılabilir. Metanın fiyatı değişirken hepimizin bildiği gibi sürekli olmaz; aradaki noktalarda bulunmadan bir noktadan diğer bir noktaya gider. Fiyat değişmesinin sürekli olamaması yalnızca ekonomik veya fiziksel imkânsızlıklardan dolayı değildir. Fiyatı değişirken tesbit edeceğiniz yeni fiyatla önceki fiyat arasında her zaman başka fiyatlar bulunacaktır. Geçen süre ile alı-

nan yolu gösteren s=(1/2)t bağıntısının da statik ve dinamik yorumu yapılabilir. Her iki bağıntıda da statik yorum yalnızca teorik ilişkiyi tanımlarken dinamik ve logistik yorum hareketin kendini tanımlar. Statik yorum yalnız teorik genelleme veya ilişki ifade ederken dinamik ve logistik yorum bizzat olayı ifade eder.

Hydra'ya Karşı Heracules

8. Ayrıca, paradoksların 4. ve 5. paragraflarda önerildiği gibi çözülmesine karşı çıkanlara göre cismin hareketini tamamlaması Hydra'nın başını kesmek zorunda kalan Heracules'ün bu işlemi bitirmesine benzemektedir. Hydra'nın başı her kesildiğinde yeni bir baş onun yerine gelmektedir. Heracules'ün önünde hep kesilecek bir baş olacağı gibi, cismin varış noktası ile cismin arasında da hep yarısı kat edilmesi gereken bir yol vardır.
9. Her yandığında söndürülen ve her sönmesinden sonra yanan lamba da verilen diğer bir örnektir. Yanıp sönen lamba her seferinde daha az bir bekleme süresinde (örneğin, önce 1/2 dakika, sonra 1/4 dakika, ... $1/2^{\infty}$ dakika) söndürülürse lamba bir dakikanın son anında yanık mıdır, sönük müdür sorusu cevapsız kalacaktır.
10. $\sum_{n=0}^{n=\infty} (-1)^n$ toplamı şeklinde giden dizinin son elemanı sıfır mıdır, bir midir şeklindeki problem Hydra'nın başının kesilmesi ve yanıp sönen lamba örneklerine benzeyen matematiksel bir örnek olarak anılabilir.
11. Paradoksun çözümüne karşı çıkanların yukarıdaki örnekleri vermelerindeki amaçları sonsuz sayıda eylemin sona ermesinin kabul edilmesinin her halûkârda paradoksal olacağını vurgulamaktır. Yukarıdaki paradokslara verilen cevap ise verilen örneklerin son teriminin olmadığı ve tanımlanmadığı, hareketin ise son terimi ve limiti olan diziler oluşturduğudur. Örneğin 10. paragrafta verilen matematik dizisi örneğinde dizinin son terimi yoktur; tanımlanmamıştır. Hareket ise son terimi ve limiti olan diziler oluşturmaktadır; 4. paragraf.

Bağımsız ve Mutlak Zaman Varsayımı

12. Paradoksa önerilen çözümlerin hemen hepsi "cismin hareketi dışında, ondan bağımsız, bir zaman olduğu ve bu zamanın hareketten bağımsız bir akış içinde olduğu" örtülü (gizli) varsayımına dayandığından yanıltıcıdır. Zira zaman tamamen hareket sonucu ortaya çıkar ve hareketle ölçülür. Yaşadığımız evrende hareket olmasaydı zaman da söz konusu olmayacaktı.
13. Zaman ışık hızı ile ölçülebilir. Gerçekten, evrendeki maksimum hız olan ışık hızı ile zamanı ölçmek en doğru yöntemdir. Ayrıca, ışık hızının, maksimum hız olması nedeniyle zamanın akış ritmini de belirlediği düşünülebilir. Bu durumda, bir cismin s=(1=2)t fonksiyonuna göre saniyede 0.5 m yol alması, bir ışık fotonu $3x10^8$ m yol aldığında bu cismin de 0.5 m yol aldığından başka bir şey ifade etmez. "Zaman da sürekli olduğundan ve birebir fonksiyonel eşleme yapılabileceğinden cismin bir noktadan

diğer noktaya sürekli hareketi paradoksal değildir" önermesi[†] "bu cisim 0.5 m yol alması sırasında bir ışık fotonu da $3x10^8$ m yol aldığından ve bu iki yol arasında birebir eşleme yapılabileceğinden bu cismin başlangıç noktasından 0.5 m ilerdeki noktaya sürekli hareketi yapması paradoksal değildir" önermesiyle aynıdır. Bu önerme "bir cisim bir noktadan diğer noktaya sürekli hareketle gittiğinden cismin sürekli hareketi paradoksal değildir" önermesiyle aynıdır, paradoksu tekrarlamaktan başka bir şey ifade etmez ve tamamen totolojidir.

İki Noktasal Cisimden Oluşan Evren

14. Durumu daha iyi kavramak amacıyla yaşadığımız kompleks evren dışında iki noktasal cisimcikten oluşan bir evren düşünelim. Eğer bu cisimcikler hareket etmiyorlarsa bu evrende zaman diye bir şeyden söz edilemeyeceği açıktır. Eğer bu cisimcikler birbirlerine doğru hareket ediyorlarsa bir devinim söz konusu olduğundan zamandan da söz edilebilir. Ama zaman, farklı hızlardaki hareketleri birbiriyle kıyaslamayı da içerdiğinden yalnızca zamandan söz edilebilir diyoruz.
15. Bu iki cismin hareket ettiklerini, aralarındaki mesafenin azaldığını ve her seferde aradaki mesafenin yarılandığını varsayarsak iki cisim arasındaki mesafe sıfırlanmayacak ve bu iki cisim birbirlerini geçemeyeceklerdir. Burada, iki cismin hareketinden başka bir hareket olmadığından cisimlerin hareketlerinden soyutlanmış, cisimlerin hareketinden bağımsız, mutlak zaman ve süre tamamen dışlanmıştır. Bu nedenle, 4. paragraftaki, "süre limitinin sonlu bir sayı olması dolayısıyla hareketin belli bir sürede sona ermesi" ile 5. paragraftaki "iki sürekli fonksiyonun birebir eşlenmesinin" paradoksun çözümü açısından pek bir anlamı kalmayacaktır; 12. ve 13. paragrafta belirtildiği gibi harekettten ayrı bir zaman fonksiyonu ve bu fonksiyonun zaman limiti söz konusu değildir. Bu örnekte durumun 8. paragraftaki Hydra'nın başı örneği ile 9. ve 10. paragraflardaki örneklere benzediği ve devinimin hiç son bulmayacağı açık ve net bir şekilde görülür hale gelmiştir.
16. Yukarıdaki örnekte itiraz edilebilecek nokta devinimin aradaki mesafeyi yarılama şeklinde ele alınmasıdır. Sanki mesafe yarılanmakta ve her yarılamada cisim durmaktadır. Bu itiraza verilebilecek cevap şudur: Üçüncü bir cisim olmadığından iki cisim arasındaki devinim durursa zamanın akışı da duracak, iki cisim arasındaki devinimin başlamasıyla zaman da akmaya başlayacaktır. Bu nedenle, iki cisim arasındaki devinimin durması, iki nokta veya anın arasının ayrılması (boşlukla bile!) mümkün değildir. Devinimin durması veya devinimin kendiliğinden bazı bölümlere ayrılması söz konusu değildir. Örnekte "her seferde" denilerek yapılan bölümlerdirme tamamen hayalidir. Üçüncü bir cismin olması durumunda, üç cisim arasındaki devinim tamamen durursa zaman duracak, iki cisim arasındaki devinim durursa iki cisimli uzaydaki durumla özdeş durum olacaktır; v.d...

[†] 5. paragraf.

Sonsuzluk Problemi mi, Süreklilik Problemi mi?

17. Aslında, olaya 3. paragrafta belirtilen ikinci paradoks açısından bakarsak süreklilik paradoksunu çözmeden birinci paradoksu ve sonsuzluk paradoksunu çözmeye çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Ancak, Zeno paradoksu ile ilgili literatür incelenirse genellikle birinci paradoksun tartışıldığını ve literatürün büyük bölümünün birinci paradoksa ayrıldığı görülür.
18. Birinci paradoksa öncelik verilmesinin ve bu kadar çok tartışılmasının nedenleri; sonsuzluk probleminin insanların daha çok ilgisini çekmesi, insanların metafiziksel ve teolojik yorumlarla daha yakından ilgili olması ile sonsuzluk probleminin süreklilik problemine göre ortaya konulmasının ve kavranmasının daha kolay olması olabilir.
19. Örneğin, sonsuz eylemin mümkün olmaması halinde evrenin bir başlangıcının olması mantıksal bir zorunluluk olabilir. Bu, dinsel yaratılış söylemine güç katacaktır. Evrenin ezeli olması *w† tipi bir sonsuzluktur. Halbuki birinci Zeno paradoksunda söz konusu olan w+1 tipi bir sonsuzluktur. Yukarıda 14. ve 15. paragrafta verdiğimiz iki cisimli evrende eğer bu evrenin bir başlangıcı yoksa ve iki cisim ileri geri devinim halinde iseler, kaç ileri geri devinim olduğunu tespit etmek için son devinimden geriye doğru sayarsak sonsuz sayıda devinim olduğunu, yani kardinalitesinin sonsuz olduğunu görürüz. Bunda mantıksal olarak itiraz edilebilecek bir şey yoktur. Cantor'un gösterdiği sonsuz sayıların özelliklerini atlayarak sonlu sayıların özelliklerine dayanan itirazlar ise cevaplandırılabilir itirazlardır. Meydana gelen en son devinimden sonra (başlagıç, şu an) "cisim sonsuz kere ileri geri devindikten sonra aşağı yukarı devinecektir veya duracaktır" öngörüsünde w+1 tipi bir sonsuz dizi söz konusudur. Bir taraftan cisimlerin hep ileri geri devineceği, diğer taraftan cisimlerin aşağı yukarı da devineceği veya duracağı söylenildiğinden bu önermede mantıksal çelişkiye düşülmektedir ve önermenin gerçekleşmesi imkânsızdır.

---

† w tipi bir sonsuzluk : Başlangıcı olan ama sonu olmayan; örneğin, sayma sayıları, şu andan sonra hep varolacak (ebedi) bir evren veya 8.-10. paragraflarda verilen diziler.

*w tipi sonsuzluk: Sonu olan ama başlangıcı olamayan; örneğin, negatif tam sayılar ve başlangıcı olmayan ama sonu (şu an) olan ezeli bir evren.

w+1 tipi sonsuzluk: Başlangıcı ve sonu olan ama sonsuz sayıda elemanı olan; örneğin 0 ile 1 arasındaki rasyonel sayılar artı 1'in kendisi veya 4. paragrafta birinci Zeno paradoksunu açıklamak için verilen örnek. 4. paragraftaki örnekte cisim dizideki 2'den küçük sonsuz sayıda değeri alıp bitirdikten sonra 2 değerini alır.

1+*w tipi sonsuzluk: w+1 sonsuzluk tipinin tersi: örneğin, geriye doğru sonsuzca gidilebileceği halde yine de bir başlangıcı olan evren, w+1 tipi sonsuzluğu açıklarken örnek olarak verdiğimiz 4. paragraftaki diziye 2'den ters olarak bakılması. (Dizi, 2 değerinden önce sonsuz sayıda değer alacaktır ama bir başlangıç noktası --sıfır-- vardır.) İkinci Zeno paradoksu bu tür bir sonsuzluk verir.Zeno paradoksunun ve bu sonsuzluk tiplerinin ayrıntılı analiz ve incelemesi için: Zeno's Paradokxes, edited by Wesley C. Solomon, Indianapolis, Bobbs – Merrill, 1970.

20. Tarih boyunca birçok kişi w+1 ve 1+*w tipi diziler için geçerli olan özellikleri *w ve w tipi sonsuz dizilere, sonlu kümelerin özelliklerini de sonsuz kümelere uygulamaya çalışarak yanlış neticelere varmışlardır. Sonsuz dizi veya kümeler tek tek eleman eklenerek oluşturulamazlar. w+1 ve 1+*w tipi sonsuz diziler statik veya matematiksel iseler vardırlar. Sonsuz dizi veya kümeler tek tek eleman eklenerek oluşturulamayacağından w+1 ve 1+*w tipi diziler arasında dinamik diziler olamaz. Sonsuz dizi ya vardır ya da sonsuz dizi olarak ortaya çıkar. Evrenin ezeli olması zaten varolan sonsuzluğa örnektir. Matematiksel dizi ve kümeler, bölünebilir büyüklükler (kilo, erg, metre, otorite, sevgi, fiyat, talep, arzu v.s.) sonsuz (bölünebilir) olarak ortaya çıkarlar ve/veya varolurlar.
21. On yedinci paragrafta da belirtildiği gibi ikinci ve süreklilik paradoksu çözülmeden birinci paradoksu çözmeye çalışmak anlamsızdır. Birinci paradoksun son aşamasında sürekliliğe ilişkin problem ile karşılaşılır. Birinci paradoksta son noktadan bir önceki nokta yoktur. Son noktadan önceki hangi noktayı alırsanız alın son nokta ile alınan nokta arasında sonsuz sayıda nokta vardır. Bu nedenle, son noktaya varmak için son noktadan bir önceki noktaya varmak zorunda olmanıza rağmen son noktadan bir önceki noktayı bulamazsınız.
22. Son alınan noktadan bir önceki noktanın olmaması probleminin ikinci paradoksta doğru bir şekilde öne alınmasıyla, gerçek çözülmesi gereken problem açıkça ortaya çıkar. Cismin kımıldaması bile ikinci paradoksa göre imkânsız ise hareketi anlamak ve çözmek için ikinci paradoksu çözmeden birinci paradoksu tartışmak anlamsızdır. Üstelik birinci paradoksta hareketin bölümlendirilmesi, 14.-16. paragraflardaki iki cisimden oluşan evren örneğinde de gösterildiği gibi, tamamen hayalidir. Zaten, Zeno birinci paradoksta sabit bir noktaya doğru hareketi örnek vermemiş, kaplumbağanın iki katı hızlı olan tavşanı örnek vererek hareketin bölümlendirilmesini açıkça yapmayıp dolaylı yapmıştır. Ancak, neticede yine tutarlı bir sonuca ulaşmak için önce ikinci paradoksu çözmek gereklidir.

Beşinci (Sürekliliğe İlişkin) Paradoks ve Cantor'un Sayı Teorisi

23. İkinci paradoks süreklilik problemiyle iç içe olduğu ve onunla birlikte ele alınabileceğinden ikinci paradokstan önce de beşinci paradoks incelenmelidir. Beşinci paradoksa göre bir çizgi sonsuz kere bölünürse geriye uzunluğu sıfır olan nokta kalır. Noktanın uzunluğu sıfırsa ve çizgi noktalardan oluşuyorsa sıfırların toplamı sıfır olacağından çizginin uzunluğu da sıfır olmalıdır. Her uzunluk bölünebilir olduğundan sıfır olması imkânsız olmasına rağmen noktanın uzunluğunun sıfır olmadığını, "a" gibi bir sayıya eşit olduğunu varsayarsak çizgi sonsuz nokta içerdiğinden çizginin uzunluğu da sonsuz olmalıdır; $\sum_{i=1}^{i=\infty} a_i$. Ayrıca, bir noktanın diğer bir nokta veya diğer noktalar ile nasıl temas ettiği ve nasıl konumlandığı da paradoksaldır. Doğru, düzlem, hacim veya daha çok boyutlu bir uzayda noktanın konumu diğer noktalarla temasına

göre belirlenmektedir. Ama noktanın boyutu olmadığı ve bölünemediği için temasın anlamı yoktur.

24. Paradoksun çözümü, bizim fiziksel uzayı algıladığımız ve yorumladığımız şekliyle imkânsız gibi görünmektedir.
25. Cantor'un sayı teorisinde, matematiksel veya sayısal analitik uzay için süreklilik paradoksu çözülmüştür; fakat bu uzayın fiziksel uzayı ne ölçüde temsil ettiği tamamen yoruma açıktır. Cantor'un sayı teorisinde geometri ile aritmetik ve matematik birleşmiştir. Noktanın konumu diğer noktalarla temasına göre değil kordinatlar sistemiyle (analitik geometri) tespit edilir. Süreklilik tıpkı sayılarda olduğu gibidir. 0-1 sayı aralığı nasıl reel sayıların oluşturduğu bir kümeyse bir doğru parçası da bir noktalar kümesidir. 0 ile 1 sayısı arasında bir büyüklük vardır; fakat hiçbir sayının tek başına (bir sayı aralığı olmaksızın) bir büyüklüğü yoktur; yani büyüklüğü sıfırdır. Reel sayılarda olduğu gibi bir doğru parçasının da uzunluğu vardır ama noktanın uzunluğu sıfırdır. Bir sayının konumu büyük küçük ilişkisiyle nasıl belirleniyorsa noktanın konumu da aynı şekilde sıraya ve/veya büyüklüğe (uzaklık) göre belirlenir. Bir sayının diğer bir sayı ile veya bir noktanın diğer bir nokta ile teması söz konusu değildir.

Uzay Algısı ve Fiziksel Uzay Üzerine

26. Cantor'un sayı teorisi uygulandığında analitik geometride Zeno'nun sürekliliğe ilişkin paradoksu anlamını yitirmekte ve kendiliğinden çözümlenebilmektedir; fakat fiziksel uzay için paradoks hâlâ devam etmektedir diyebiliriz. Bunun nedeni, uzayın algıladığımız gibi aynen kabul edilmesi, algımızdaki bu uzayın bir gerçekliği, fiziksel evrende bir varlığı olduğu veya fiziksel uzayla aynı ve özdeş olduğu yanlış öngörüsüdür. Uzay, adeta eski fizikte kabul edilen bir nevi atomik tözden (esir benzeri) oluşmuş, katı, sürekli, sinema perdesi benzeri bir şeydir. Katı, değişmez, buruşmaz, bükülmez, kusursuz, tam simetrik, eski filozof, metafizikçi ve ilahiyatçıların tam da arayıp bulamadıkları kusursuzlukta bir sinema perdesi. Evren ya da madde ise bu perdede koşuşturan ruhsuz silik ve/veya parlak görüntü ve hayallerdir. Birçok düşünür de Newton gibi, dinamizmden uzak bu statik tabloyu, görüntüleri koşturmak için gerekli görülen ruhlara ve tanrıya rağmen, zevkle kabullenmişlerdir.
27. Fizikte yalnız uzaya değil zamana da aynı şekilde metafiziksel bir yer verilir. Fizik üç metafizik temel (uzay, zaman, madde) üstünde kurulu olup yine de metafizik değil de fizik olmayı başarabilmiş acayip bir kurgudur. Ancak, kanımca evreni ve olayları taşıyacak, beynimizce üretilen algısal mutlak uzay ve zaman türü yapılara (frame) gerek yoktur; fizikten bu metafiziksel yapıların tamamen çıkarılması gerekir. Eğer bu metafiziksel yapılar dışlanırsa Zeno paradoksları anlamsızlaşacaktır.
28. Uzay yalnızca bir algı olduğu halde insanlık tarih boyunca diğer algılardan uzay algısını ayrı tutmuş, onu bir algıdan çok evreni taşıyan bir yapı veya bağımsız bir varlığı olan bir şey kabul etmiştir. Ses, renk, tat, koku, dokunma (sıcaklık, sertlik vs.), ağrı, acı, korku v.b. birçok algı gibi bir şey olan ve tüm diğer algılar gibi fiziksel evrende bir gerçekliği olmayan, dış dünya arasında iletişimi sağlayan algılarımızdan biri olan

uzay, diğer algılardan tamamen ayrı tutulmuş, fiziksel bir gerçeklik gibi kabul edilmiştir. Uzayın diğer algılar gibi tek bir organla değil hemen hemen tüm duyu organ ve sistemleriyle algılanması ve diğer algıların aksine her an ve sürekli algılanması, uzayın diğer algılardan farklı değerlendirilmesine neden olmuş olabilir.

29. Kulağın iki tane olması ve kulak kepçesindeki kıvrımlar uzaklıkla yakınlığı ve uzayı algılamaya yarar. İnsanın uzayı algılamak için esas olarak ışığı kullanmasına rağmen bazı hayvanlar yalnızca sesi kullanırlar. Pek etkin olmasa da koku da uzayı algılamak için kullanılabilir. Dokunma ile uzaysal şekiller, yürüme ve el kol hareketleri ile yakınlık ve uzaklık, dolayısıyla da uzay algılanabilir. Bir yeriniz ağrıdığı ve acıdığında onun vücudunuzdaki yerini, yani uzayı algılarsınız. Isı da kimi yılanlar tarafından uzayı algılamak için kullanılır; cisimleri onların yaydıkları ısıyla algılarlar, onları ısıyla elde ettikleri uzay algısında konumlarlar ve cisimlere yanaşırlar.
30. Uzay algısı algıların konumlandırılması, birbirleriyle ilişkilendirilmesi, kategorilenmesi sonucu üretilen platform bir algıdır ve herhangi bir algı alındığı sürece, yani her an, varolan bir algıdır. Bu durum, uzayın sanki tüm algılardan bağımsız bir varlığı varmış gibi bir yanılgıya yol açar. Fakat uzay yalnızca, ses, renk, ağırlık gibi bir algıdır, bu algılar gibi beyin tarafından üretilir ve fiziksel bir gerçekliği yoktur.
31. Matematiksel süreklilik diğer algılar için ne anlam taşıyorsa uzay için de ancak o anlamı taşır, daha fazlasını değil. Şimdi, 23. paragraftakine benzer şekilde şöyle diyelim: "Ağırlık sonsuzca bölünebilir ve ağırlık bu sonsuz değerlerin toplamıdır. Fakat eğer en küçük ağırlık sıfır ise sonsuz sıfırın toplamı sıfır olduğundan çelişki vardır. Eğer en küçük ağırlık (noktasal ağırlık) sıfır değilse sonsuz sayıda sabitin toplamı sonsuz olduğundan toplam ağırlık sonsuz olmalıdır." Ses, renk, tat, acı, ağrı, sevimlilik, saygı, otorite, sevgi, istek, bir malın fiyatı, faiz, rant, ücret ve sayılar için de aynı şeyi söyleyebiliriz. "Bir sayı sonsuz kere bölünebilir ve bu bölümlerin toplamından meydana gelir. Bir sayının (tek bir sayıdan oluşan sayı aralığı) büyüklüğü sıfır ise sonsuz sayıda sıfırın toplamı sıfırdır. Tek bir sayının büyüklüğü sıfır değilse sonsuz sayıda sabitin toplamı sonsuzdur." v.s. ...
32. Bir sayı aralığında sonsuz sayı ve uzunluğu sonsuz sayıda değişik aralık alınabilirse de aynı uzunlukta sonsuz sayıda aralık alınamaz. Bir sayı diğer sayılar tek tek toplamından çok aralıkların toplamıdır. Bir sayı aralığının sonsuzca bölünebilir olması onun sayılar tek tek toplamından oluştuğundan çok küme teorisine olduğu gibi bu sayıları içerdiği anlamını taşır. Problem bu şekilde ortaya konulup uzayın matematiksel ve analitik olduğu, fiziksel bir gerçekliği olmadığı veya fiziksel durumu aynen yansıtmadığı kabul edilirse beşinci paradoks anlamsızlaşır.
33. Sesin atomların salınımı (titreşimi) sonucu olduğunu biliriz. Fakat "A" sesi ile "A" sesi çıkarıldığında oluşan titreşim arasında hiçbir benzerlik yoktur; yalnızca ilişki (sebep sonuç vb.) vardır. Titreşim moleküllerin hareketidir ama "A" sesi harekete hiç benzemez. Masa sözcüğü ile masa cismi arasında bir benzerlik olmaması ama yalnızca bir eşleme olması gibi. Algıladığımız uzayla eğer varsa gerçek uzay içinde aynı şey söz konusu olmalıdır.

34. Uzay dahil tüm duyuların sinir sistemindeki elektrik akımları veya enerji aktarımları sonucunda oluşmasına rağmen hiçbiri diğerine benzemez. Uzayı rüya ve tasarımda olduğu gibi beynimiz üretebilir. Gerçekte bir derinlik olmamasına rağmen film ve aynalarda derinlik görürüz. Sonlu büyüklükteki beynimizle sonsuz büyüklükte uzayı görebilir, algılayabilir ve düşünebiliriz.
35. Uzayın dış varlığı, gerçekliği nedir? Uzay, yalnızca, beynimizin ürettiği, kullandığı, dış dünyada gerçekliği olmayan bir matematiksel, algısal araçtır. Uzay evreni ve maddi cisimler arasındaki ilişkileri kolay ve çabuk değerlendirmek için beyin tarafından üretilen, kullanılan, fiziksel gerçekliği olmayan, ses, koku, tat gibi bir şeydir. Holigamik resimlerde bu açıkça görülür. Bu tür resimlerde, ışık göze ulaştığında beyinin buradan aldığı bilgilerle ve yalnızca ışığa bağlı olarak renk gibi, ses gibi uzayı da ürettiği açıkça görülür. Uzayın ışıkla alınan verilerin sınıflandırılması, kategorilendirilmesi ve sistemize edilmesinden başka bir şey olmadığı anlaşılır. Mavi veya kırmızı renk ne kadar ve ne şekilde gerçek evrende varsa uzayda ancak o kadar ve o şekilde gerçek evrende vardır.

Kendi Uzayını Yaratan Bilgisayar

36. Değişik firmalar hakkında veri toplayıp analiz etmek amacıyla bu verilerden fonksiyonlar üreten; kolay kavranmaları, analiz edilmeleri, izlenmeleri, mukayese edilmeleri ve birbirleri ile ilişkilendirilmeleri için bunları analitik geometriyi kullanarak oluşturacağı bir uzayda grafik ve fonksiyon haline sokan bir bilgisayar düşünelim.
37. Bilgisayar mesela beş firmayı fiyatları ve satışlarına göre incelerse hemen iki boyutlu bir analitik uzay veya bu uzaya denk olan bir değişkenli bir fonksiyon kullanarak firmaları konumlandıracaktır. Firmalarda görülen fiyat ve satış değişimleri bilgisayar tarafından onları temsil eden noktaların hareketi olarak görülecektir. Bilgisayar fiyat ve satışa ilişkin verileri bağıntılar halinde kullandığı ve firmaları bir sistem olarak değil basit tek noktalar olarak algıladığından oluşan değişimler bilgisayar tarafından sürekli (aralıksız) hareket şeklinde algılanacaktır.
38. Bilgisayarın yalnızca aldığı firma verilerine göre bir uzay düşüncesine ulaştığını düşünelim. Bilgisayar binlerce belki milyonlarca firmayla ilgili bilgi alsın. Bilgisayar bunları kendinin oluşturacağı (analitik) bir uzaya yerleştirecek, zaten bir nevi uzay olarak da kabul edilebilecek ekonomiyi, geometrik veya analitik ve fonksiyonel bir uzaya dönüştürerek geometrik bir uzay olarak algılayacaktır. Hatta belki kendisini bulunduğu kuruluş ile özdeşleştirerek bir yere yerleştirecektir. Bilgisayar, firmaları temsil eden noktaların hareketlerini izleyerek bir zaman kavramına veya zamana da ulaşacaktır. Tabii, bu zaman ekonomik faaliyetlerin akışına bağımlı olacak, belki kimin yavaşlayacak kimin de hızlanacaktır. Fakat bilgisayar kendi saatini (zamanını) karşılaştırabileceği başka bir saat (fiziksel saat, zaman) olmadığından kendi zamanındaki akışta olan değişimlerin farkına varamayacaktır. Bilgisayar aldığı verileri fonksiyonel olarak kullandığından ve/veya milyonlarca şirketin tek tek hareketini değilde toplu ve genel hareketini algıladığı ve izlediğinden tüm hareketlerin ve za-

manın sürekli olduğunu düşünecektir. Halbuki fiyat ve satış değişmeleri (hareketleri) sürekli değil, aralıklıdır.

39. Verdiğimiz bu örnek iyi incelenirse bilgisayar ile ekonomi arasındaki durumun insanla evren arasındaki durum gibi olduğu görülür. Ekonomi uzaya veya evrene, firmalar cisimlere karşılık gelir. Bilgisayarın kendi uzayı da bizim uzaya benzer: Noktaların ve cisimlerin üzerinde uçuştuğu bir yapı, sinema perdesi gibi. Bilgisayarın oluşturacağı bu uzay büyük bir ihtimal ile eski fiziğin mutlak uzayına benzeyecektir. Halbuki ekonomide her şey birbiriyle ilişkindir ve rölativ bir uzay söz konusu olmalıdır. Tıpkı bizim algılarımızın ürettiği uzayın mutlak özellikte görülmesine rağmen fiziksel uzayın rölativ olması gibi.

40. Bilgisayar bir gün tüm hareketlerin (değişim; satış, hasıla, fiyat vs. değişimleri) sürekli olmayıp aralıklı olduğunu tespit ederse kendi evreninin aniden yok olan, sonrada aniden ortaya çıkan milyonlarca veya milyarlarca noktadan geldiğini düşünecektir. Yok olan noktalardan sonra ortaya çıkacak noktaların konumları bazı kurallar izlenerek çıkarılabilirse de bir önceki noktanın daha sonraki nokta ile aynı nokta (veya firma) olduğunun söylenmesi biraz anlamsız ve keyfi olacaktır. Bir var bir yok olan, garip bir şekilde birbirleriyle ilişkili statik evrenler ve noktalar ortaya çıkacaktır. Bir önceki evren bir sonraki evren değildir, onun devamı da değildir. Bir önceki evren, içerdiği tüm noktalarla yok olduğundan onunla bir bağlantısı da olmaması gerekir. Aslında hareketin sürekli olduğu kabul edilse bile bilgisayarın evreninde buna benzer sorun yine vardır; ama sürekli olmayan bir evrende bu sorunlar daha açıktır. Burada belirtilen bu sorunlara Zeno uçan ok örneği ile üçüncü paradoksta değinmiştir. Cisim başlangıç noktasında adeta yok olmakta ve ilerideki başka bir noktada yeniden yaratılmaktadır. Aradaki noktalardan geçme söz konusu değildir. Sürekli harekette ise cisim sanki bir noktadan diğer noktaya akıyor gibi ise de burada bu da söz konusu değildir. Tabii sürekli hareketteki böyle bir akışta bir sonraki nokta ve anın olmayışı, bu bir sonraki an ve noktanın önceki nokta ve anla nasıl bağlandığı gibi problemlerin çözümü üçüncü ve dördüncü paradoksun çözümünde çıkacak problemlerdir. 23. ve 25. paragraflarda da değinildiği gibi bir noktanın bir sonraki nokta ile teması anlamsızdır ve hareket sürekli ve cisimin uzaydaki bir noktadan diğer bir noktaya geçişi olarak alınsa bile bir noktada yok olup diğer noktada varolma (sürekli yaratılış ve yokoluş) paradoksu yine söz konusu olabilir.

Bilgisayarın Seçebileceği Dört Alternatif

41. Bilgisayarın izleyebileceği dört alternatif vardır:

    1. Bilgisayar 40. paragrafta ortaya çıkan tabloyu aynen benimseyip ortaya çıkan paradoksları bir şekilde kabullenir.

    2. Bilgisayar hareketin (değişim) aralıklı değil sürekli olduğunu, eğer aralıklı olduğuna dair belirtiler varsa bunların deneysel yanılgılar olduğunu ileri sürerek Zeno paradokslarını reddeder ve bu paradoksların çözülebilir olduklarını varsayarak paradokslara çözüm bulmaya çalışır. İnsanlar da şimdiye kadar daha çok

bu yolu seçti.

3. Bilgisayar biraz garip olan ve sürekliliğe yer verebilecek statik bir evren anlayışını kabul edebilir. Buna göre evrende gerçekte hareket yoktur ama sanki varmış gibidir. Bir kutuda arka arkaya depolanarak saklanmış, sonsuz incelikte ve sayıda filmlere çekilmiş, kahramanları canlı (düşünebilen) bir sinema filmi düşünün. Bu kahramanlar sürekli akan bir zaman varmış gibi düşünür ve dinamik değil statik bir yapı söz konusudur. Kutunun (evrenin) dışındaki biri için akan bir zaman yoktur. Yalnızca üç boyutlu bir kutuda depolanmış iki boyutlu resimler söz konusudur. Ayrıca, söz konusu resimlerin sırasının bozulup karışık dizilmesi bu kutunun dışındaki kişi için bir anlam taşısa da, film kahramanları için bir anlamı yoktur. Bu örnek matematiğe de benzer. Örneğin 1 sayısı 100 sayısından önce gelir ve iki sayı arasında sonsuz sayı vardır. Bu sayılardan her birinin bir sırası ve özellikleri vardır (payı veya paydası tek-çift, asal, küp vs.). Bu statik evren modeli belki bilgisayarı Zeno ve Parmanides'in çokluğu, değişimi kabul etmeyen, bunların yanılgı olduğunu söyleyen felsefesine veya Panteist ve Vahdet-i Vucüt felsefesine benzer felsefe veya modellere götürebilir. Buna göre, evren dört boyutlu (üç uzay, bir zaman) blok halinde ve bir bütün olan bir şeydir. Bu evrende hareket yoktur ve bu evrenin dışına çıkabilen ona dışarıdan bakabilen kişi geçmişi ve geleceği, ezeli ve ebedi bir görecektir. Tıpkı bizim $-\alpha$ ile $+\alpha$ sayılarını görmemiz gibi. Hepsi ya vardır, ya da yoktur; ama bir oluş ve hareket söz konusu değildir. Veya evren bir film veya roman gibidir: Biz filmin veya romanın başını da sonunu da aynı anda görebiliriz; film veya roman kahramanlarına göre geçmiş, gelecek ve hareket olsa bile. Sonsuz incelikte filmler üzerine çekilmiş ve kareleri arka arkaya dizilmiş bir filmi ve film üzerinde bir hareketi; örneğin, bir topun hareketini düşünün. Bu filme göre top hareket etmekte ama dışarıdan bakan birine göre bir yöne gidildikçe belli özellikleri olan bir desen veya resim (topun hareketinin oluşturduğu silindir şeklindeki figür) söz konusu olabilir. Bunu, bir nevi zamanın tamamen uzaylaşması olarak kabul edebiliriz. Bu durumda gerçek bir hareket olmayacağı için Zeno'nun harekete ilişkin paradoksları anlamını yitirebilir. Ancak, böyle bir şeyin nasıl yapılabileceği, nasıl bir evren yapısıyla karşılaşılacağı, Permanides veya Panteist ve Vahdet-i Vucüd felsefelerine ulaşılıp ulaşılamayacağı, rasyonel bir evren modeli kurulup kurulamayacağı ve ulaşılacak bu sonuçların insan düşüncesine ne katacağı sorunları şüphelidir ve bu, metafizik eğilimleri güçlendirici görülebilir.

4. Son olarak, bilgisayar kendi uzay noktalarının gerçek değil, yalnızca analizde kullanılan simgeler olduğunu kabul edebilir; harfler ve sözcükler benzeri simgeler. Gerçek evren (ekonomi ve firmalar) bu simgelerin arkasına gizlenmiştir. Bilgisayarın geometrik uzayı gerçekte bir ilişkiler yumağını temsil etmekte ve perdelemektedir. Geometrik noktalar ilişkileri ortaya çıkaran ve/veya üreten yapıları (firmaları) temsil etmekte, elde ettiği fonksiyonlar ise bu yapılar arasındaki ilişki ve etkileşimin nasıl olduğunu göstermekte, ortaya çıkan tüm yapı da ekono-

miyi temsil etmektedir. Artık bir yerde yok olup diğer bir yerde varolan noktalar yerlerini diğerlerine göre durumunu ve birtakım özelliklerini bazı kurallara uyarak değiştiren yapılara veya sistemlere bırakır. Bilgisayar, durumu (ekonomi evrenini) bizim gördüğümüze benzer şekilde görmeye başlar ve eğer Cantor'un sayı teorisini de biliyorsa onun için sürekliliğe ilişkin hiçbir paradoks kalmamıştır. Hareketse (fiyat, satış, hasıla değişmeleri) aralıklı olduğundan Zeno'nun birinci ve ikinci paradoksunun bir anlamı kalmamıştır. Üçüncü ve dördüncü paradoksların da bir anlamı yoktur. Çünkü bilgisayarın yeni evren anlayışında ne bölünemeyen mesafe ve anlar (dördüncü paradoks) ne de bir noktadan diğerine sürekli bir akış (üçüncü paradoks) vardır; firmalar yalnızca bir durumdan diğer bir duruma geçmektedirler.

Uzay Süreklidir Ama Hareketin Sürekli Olması İmkânsızdır

42. Bilgisayarın uzayı reel sayılar gibi süreklidir; satış ve fiyat herhangi bir değer alabilir. Bizim evrenimizde olduğu gibi sabit bir ışık hızı benzeri refere edebilecek bir hareket olmamakla birlikte bilgisayarın zamanı süreklidir. Bir otomobil firmasıyla bir tarım işletmesinin hareketi çok farklı hızda görülecek ve hareketin (değişimin) mukayesesinde bir sınırlama olmayacağından bilgisayarın zamanı da sürekli olacaktır.
43. Bilgisayarın uzay ve zamanı sürekli olmasına rağmen, hareketi (fiyat ve satış değişmeleri) sürekli değildir ve sürekli olması da mümkün değildir; çünkü sürekli olması sürekli hareketteki bir sonraki noktanın olmayışı paradoksuna yol açacak ve çelişki olacaktır (3., 21. ve 22. paragraflar). Bir malın fiyatı x_0 ise bu malın fiyatı değişeceği zaman alacağı x_1 değeri ile x_0 değeri arasında her zaman sonsuz sayıda değer olacaktır. Cismin fiyatı bir değerden öbür değere akamayacağı gibi cismin her zaman kesin bir fiyatı vardır; fiyatın ne x_0 ne de x_1 olmadığı veya her ikisi olduğu gibi durumlar söz konusu olmayacaktır. Cisimlerin hareketi de yukarıdaki örneğe benzer ve hareketin fiyat değişmelerinden hiçbir farkı yoktur. Fiyat değişimi nasıl bir malın diğer mallara göre (ekonomideki, ekonomi uzayındaki veya yapısındaki) konumunun, durumunun veya ilişkisinin değişmesi ise cismin hareketi de cismin diğer cisimlere göre (cisimler arası ilişkiler uzayındaki, cisimler arası ilişkiler yapısı veya kurgusundaki, evrendeki) konumunun, durumunun veya ilişkisinin değişmesi, bir durumda iken başka bir duruma geçmesi veya dönüşmesidir. Bir sonraki durum yoksa cisim o durumu alamaz. Bu nedenle, saymak eylemi gibi harekette sürekli olamaz. 31. ve 32. paragrafta da değinildiği gibi hareket ve/veya sayı saymada söz konusu olan noktalar değil aralıklardır.

Rölative Teorisi ve Mutlak Uzayın Fizikten Atılması

44. Fiziksel uzayın algıladığımız uzaydan çok farklı ve yalnızca cisimler arası ilişkiler örgüsü olduğu en açık şekilde Rölative Teorisi ile mutlak uzayın fizikten atılması sonucunda ortaya çıkmıştır. Özel Rölative Teorisi'yle mutlak uzay ve zaman fizikten kesinlikle atıldı. Buna göre, uzay, zaman ve hareket mutlak değildir; her cismin diğer ci-

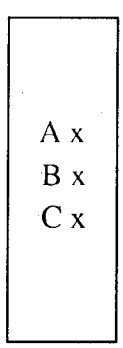
simle ilişkisine göre veya bulunduğu kordinatlar sistemine göre bir uzayı, zamanı ve hareketi vardır. Cisimler uzaya göre hareket etmezler; çünkü referans alınabilecek maddeden bağımsız varlığı olan mutlak bir uzay söz konusu değildir. Işık, duran cisme göre de, hareket eden cisme göre de $3x10^8$ m/sn hızla hareket eder; mutlak bir uzay ve bu uzaya ait noktalar olmadığı için ışığın uzayda alınacak bir noktaya göre hızının tesbit edilmesi de söz konusu değildir.

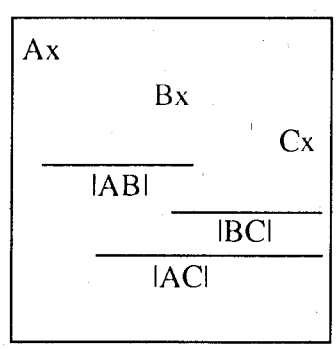
45. Uzayın bağımsız bir varlığının olduğu kabul edilirse ışığın duran cisme göre de, hareket eden cisme göre de aynı $3x10^8$ m/sn hızla hareket etmesi tamamen mantıksız görünecektir. Ancak, hareketi, iki cisim arasındaki (bizim uzay olarak algıladığımız) bir tür ilişkinin değişmesi olarak kabul edersek Rölative Teorisi'nin paradoksal hiçbir yönü kalmaz. Burada yukarıda verilen bilgisayar örneği dikkate alınırsa ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Bilgisayar örneğinde, ekonomi ve firmalar bir ilişkiler örgüsü olmasına rağmen bilgisayar tarafından ekonomi ve firmalar sabit, mutlak bir (analitik) uzay ve noktalar olarak değerlendirilmekteydi.
46. Uzay, zaman ve hareketin mutlak olmaması, her cismin diğer cisimle olan ilişkisine göre veya bulunduğu kordinatlar sistemine göre bir uzayı, zamanı ve hareketi olması, referans alınabilecek maddeden bağımsız varlığı olan mutlak bir uzay söz konusu olmadığından cisimlerin uzaya göre hareket etmemeleri; sonuç olarak ışığın duran cisme göre de, hareket eden cisme göre de aynı $3x10^8$ m/sn hızla hareket etmesinin daha somut olarak ne anlama geldiğinin görülmesi için Şekil: 1-a)'da görüldüğü gibi t=0 anında yan yana duran A, B ve C cisimlerinden, A ve C'nin B cismine göre ışık hızına çok yakın veya ışık hızı ile zıt yönde hareket etmeye başladıklarını düşünelim; Şekil: 1-b). Rölative Teorisi'ne göre bir saniye sonra cisimler arası uzaklıklar yaklaşık olarak Tablo: 1'deki gibi şöyle olacaktır:

B cismine göre:

$|AB| = 3x10^8$ m

$|BC| = 3x10^8$ m





kilometre	|AB|	|BC|	|AC|
B'ye göre	300	300	600
A'ya göre	300	**0**	**300**
C'ye göre	**0**	300	**300**

Şekil: 1-a) **Şekil: 1-b)** **Tablo: 1**

$$|AC| = |AB| + |BC|$$
$$= 3x10^8+3x10^8$$
$$= 6x10^8\ m$$

A cismine göre:

$$|AB| = 3x10^8\ m$$
$$|BC| = 0\ m$$
$$|AC| = |AB| + |BC|$$
$$= 3x10^8+0$$
$$= 3x10^8\ m$$

C cismine göre:

$$|AB| = 0\ m$$
$$|BC| = 3x10^8\ m$$
$$|AC| = |AB| + |BC|$$
$$= 0+3x10^8$$
$$= 3x10^8\ m$$

47. |AB| ve |BC| mesafelerinin uzunluğu sağduyuya göre 300 bin km iken bu uzaklıkların uzunluğu tabloda ve yukarıda görüldüğü gibi A ve C'ye göre farklıdır. |AC| uzaklığının uzunluğu da sağduyuya göre 600 bin km iken A ve C cismine göre 300 bin km'dir. Eğer mutlak uzay söz konusu değilse ve yalnızca cisimler arası ilişki söz konusu ise A cisminin B ve C cismi ile olan ilişkisinin ve ilişkisindeki değişimin, B cisminin C ve A cismi ile olan ilişkisiyle ve ilişkisindeki değişmeyle aynı olması için bir neden yoktur. Uzayı yalnızca iki cismin arasındaki bir tür ilişki olarak alıp, uzayın maddeden bağımsız gerçek ve mutlak varlığını kabul etmezsek, yukarıdaki sonucu kabul etmemizde bir zorluk olmayacaktır. Fakat maddenin dışında; maddeden bağımsız, ama maddeyi içeren, taşıyan; beynimizin ürettiği uzayı gerçek kabul edersek veya uzayın fiziksel karşılığı olarak mutlak uzayın varlığını kabul edersek sonuç tamamen kabul edilemez olacaktır.

Rölative Teorisi'nde Hareket, Kütle, Çekim ve Uzay Arasındaki İlişkiler

48. Özel Rölative Teorisi sonucunda kütle ile enerjinin birbirine çevrilebilir olduğu ortaya çıkmıştır; $E = mc^2$. Ayrıca, ilginç bir şekilde kinetik enerjisi artan cismin kütlesi artarken aynı oranda boyu (uzay) kısalır. Genel Rölative Teorisi de eylemsizlik kütlesi ve ivmeli hareket ile gravitasyonel kütleyi ve gravitasyonel alanı özleştirerek kütle ile enerjinin eşdeğerliliğinden sonra hareket ile kütle arasında yeni bir bağ kurmuştur.
49. Genel Rölative Teorisi'nde ipi koparak düşen veya ivmeli hareket eden asansör örneği verilir. Eylemsizlik kütlesiyle gravitasyonel kütle eşdeğer olduğundan ipi koparak gravitasyonel alanda düşmeye başlayan bir asansörde bulunan kişiler yapacakları deneylerde sanki hiçbir gravitasyonel alanda değillermiş gibi bir sonuca ulaşacaklardır. Asansörde, elindeki kitabı bırakan kişi kitabın hiç hareket etmediğini görecektir.

Yine asansörün içinde asansörle beraber, aynı yöne doğru ivmeli hareket eden kişiler hiçbir gravitasyonel alana maruz kalmasalar bile eşdeğerlilik ilkesinden dolayı yapacakları deneylerde bir gravitasyonel alanda oldukları sonucuna varacaklardır.

50. Asansör örneğinden ve eylemsizlik kütlesi ile gravitasyonel kütlenin eşit olmasından şu sonuç çıkarılabilir: Gravitasyonel alan sanki uzayın veya kordinatlar sisteminin ivmeli hareketinden dolayı oluşmaktadır. Düşen asansör de adeta bulunduğu uzayın hareketine uyum sağlamakta, bulunduğu uzayın hareketine karşı durmadığından bir kuvvete (gravitasyonel) maruz kalmamakta veya karşı bir kuvvet (gravitasyonel) oluşmamaktadır. Yukarı doğru ivmeli hareket eden asansörde ise asansörün hareketine uyum sağlamak için güç harcanmakta ve kuvvet doğmaktadır. Bu kuvvet gravitasyonel kuvvete eşdeğerdir. Dolayısı ile gravitasyonel alan harekete karşılıktır, onunla eşdeğer ve tamamen hareket sonucu ortaya çıkar.
51. Uzayın; özellikle mutlak olmayan, maddeden bağımsız bir varlığı olmayan, yalnızca cisimler arasındaki ilişkilerden ortaya çıkan bir uzayın; nasıl hareket ettiği sorulabilir: Uzayın cisimler arası ilişkiler sonucu ortaya çıkan bir yapı (ekonomi gibi) olduğu ve uzayın hareketinin de bu ilişkilerdeki veya yapıdaki değişmeleri gösterdiği kabul edilebilir. Bir cismin kütlesinin ve diğer bir cisimden uzaklığının diğer cisimle arasındaki ilişkinin değişim hızını etkilediğini veya Genel Rölative Teorisi'nde de söylenildiği şekliyle uzayın eğildiği ya da uzayın hareket ettiği, yani değiştiği, kabul edilebilir. Tıpkı bir şirketin faaliyetinin, büyümesinin, büyüklüğünün ve konumunun içinde olduğu uzayı (ekonomiyi) değiştirmesi, çarpıtması yani/veya hareket ettirmesi gibi.
52. Eğik uzaya örnek olarak kendi etrafında dönen bir diskin yüzeyi gösterilebilir. Kendi etrafında en dış çemberi ışık hızına oldukça yakın dönen daire şeklindeki bir diski düşünelim. Diskin çevresini ölçen, diskin üstünde ve onunla birlikte hareket eden bir gözlemcinin ölçüm çubuğu veya uzayı hareket yönünde büzüleceğinden yapacağı ölçümler $s=2\pi r$ bağıntısı ile uyumlu olmayacaktır. Gözlemcinin yaptığı ölçüm diskin merkezinde veya dışında hareketsiz duran gözlemcinin ölçülerine göre farklılık gösterecek ve hareketsiz gözlemciye göre dış çemberin uzunluğunu daha fazla bulacaktır.
53. Gözlemci, ölçümleri sonucunda $s=2\pi r$ bağıntısına ulaşamadığından eğik bir Guass uzayında bulunduğunu düşünecektir. Rölative Teorisi'ne göre madde uzayda eğikliğe yol açmaktadır. Eğik uzayda hareket eden cisimler de tıpkı diskin üzerinde hareket eden cisimler üzerindeki ivme sonucu oluşan merkazkaç kuvveti gibi bir kuvvet etkisi altında kalacaklardır. Diskin merkezinde veya merkezine yakın bir yerde duran, diskin dışını görmeyen, hiçbir bilgi almayan gözlemci diskin hareketini tespit edemeyecek fakat bir gravitasyonel alanda olduğunu düşünecektir; gravitasyonel ivme ile hareket sonucu oluşan ivme arasında hiçbir fark olmadığından gözlemcinin hareketi tespit etmesi imkânsızdır.
54. Diskin üzerinde oluşan eğri uzay, Özel Rölative Teorisi'nin ışık hızından daha büyük hız olamayacağı koşulu veya sınırlaması altında diskin hareketi sonucunda diskin

üstündeki cisimlerin arasındaki hareket ve ilişkilerin aldığı şekli göstermektedir. Bu durumu, eğilmiş ve büzülmüş mutlak bir uzay veya uzay gibi düşünme yerine, hareketin ve cisimler arasındaki ilişkilerin değişmesi şeklinde düşünmek mümkündür. Böylece, gravitasyonel alanın eğik uzayına, cisimler arası ilişki ve hareketlerin farklı şekilde oluşması olarak da bakabiliriz. Yani, tıpkı yukarıdaki disk örneğinde disk üzerinde dışarıyla hiçbir bağlantısı olmayan gözlemcinin olayı eğik uzay şeklinde, dışarıdaki gözlemcinin ise olayı diskin, dolayısıyla diskin üzerindeki cisimlerin birbirlerine göre hareketi olarak algılaması gibi biz de gravitasyonel alanı tamamen hareket olarak alabiliriz.

55. Özel Rölative Teorisi'nin daha çok hareketin daha çok kütle anlamına geldiğini ve enerji ile kütlenin eşdeğer olduğunu, Genel Rölative Teorisi'nin de daha çok kütlenin daha çok ivmeli hareket anlamına geldiğini ve cisimlerin devinimleriyle ortaya çıkan eylemsizlik kütlesi ile gravitasyonel kütlenin veya hareket ile gravitasyonel alanın eşdeğer olduğunu gösterdiğini kabul edebiliriz.
56. Burada, 36.-43. paragraflardaki bilgisayar örneğimizle bir benzerlik kurabiliriz. Bilgisayar ekonomik birimlerin sermayelerini (veya aktiflerini) eğer ekonomik birimlerin kütlesi olarak kabul ederse ekonomik birimlerin hareketleri (satış ve fiyat oluşumu ve ilişkileri) ile kütleleri (sermayeleri veya aktifleri) arasında çok yakın ilişkiler bulacaktır. Her satış ve fiyat değişmesi (hareket) aslında ekonomik birimlerin sermayesinin artış hızı ve sermayesi (kütlesi) ile bir şekilde özdeşleştirilebilir. Ekonomik birimlerin oluşturduğu ekonomik uzay da onların kütle (sermaye miktarı) ve hareketleri tarafından oluşturulur. Tüm yukarıdaki şeyler; fiyat, satış, sermaye, ekonomik ortam (veya ekonomi uzayı); birbirleri ile iç içe girmiş, birbirlerine çevrilebilir ve eşdeğeri bulunabilirdir.
57. Yaşadığımız evrende, 36.-43. paragraflardaki bilgisayarın evreninde olduğu gibi, uzayın mutlak olmadığını ve tamamen cisimlerin kendi aralarındaki ilişkiler sonucu ortaya çıkan ekonomi benzeri bir ortam olduğunu hiçbir çelişkiye düşmeden kabul edebiliriz. Bilgisayarın yarattığı ekonomi evreninde veya uzayında negatif fiyat ve satışın bir anlamı olmamasından gelen sıfır noktasının diğer noktalardan farklı olması, fiyat ve satışın tersinin (1/P, 1/Q) değişken olarak alınması halinde ortadan kalkar ve başlangıç noktası olmayan bizim uzayımıza çok benzeyen bir uzay oluşur.

Kuantum Teorisi

58. Rölative Teorisi'nden sonra Kuantum Teorisi'ne bakarsak Kuantum Teorisi ile birlikte fizikte nedensellik, objektiflik, madde ve hareket gibi temel fiziksel ilke ve kurgularda önemli erozyonla karşılaşıldığını ve fiziğin ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğunu görürüz.
59. Kuantum Teorisi'nin temel sabiti olan h ilk defa Planck tarafından kara kutu ışımasının açıklanmasında kullanılmıştı. Işığın dalga teorisine göre açıklanamayan bu olayı Planck ışığın hf enerji miktarınca yayınlandığını kabul ederek açıklamaya çalışmıştı.
60. Aslında olay o dönem kabul edilen dalga teorisine tamamen tersti ve h sabiti deneysel

sonuçlara uyum sağlamak için üretilmişti. Daha sonra Einstein'nın fotoelektrik olayı da h sabiti ile açıklaması, enerjinin yalnızca hf miktarınca yayınlanmadığı fakat hf miktarınca enerji paketleri şeklinde yayıldığını ve absorbe edildiğini ortaya koyması ile ışığın dalga teorisi karşısında tanecik teorisi Newton'dan sonra tekrar ortaya çıkmış oldu. Fakat bu, fizikte önemli bir buhran yarattı; çünkü ışığın dalga özellikleri (kırınım ve girişim) tanecik kuramıyla açıklanamaz görünüyordu.

61. Başka bir problem de atomların yapısında vardı. Rutherford'un deneyleriyle ortaya çıkan, bir çekirdek etrafında dönen elektronların oluşturduğu büyük bir boşluk içeren atom yapısı klasik fizikçe açıklanamıyordu. Bohr h sabitini kullanarak yeni bir model geliştirdi. Model, deneysel verilerden yola çıkarak Rutherford'un modeline h sabiti ile ilgili elektronun çizgisel momentumunun (yani $m_e vr$) $h/2\pi$'nin (yani $\hbar$'nin) katları şeklinde olabileceği sınırlaması getirilerek oluşturulmuştu. Modelin köklü teorik temelleri yoktu.
62. Elektronların da dalga özellikleri (kırınım ve girişim) gösterdiklerinin de Broglie tarafından ileri sürülmesi ve deneysel olarak gösterilmesiyle Bohr atom modelinin teorik temelleri oluşmaya başladı. Buna göre elektronlar çekirdek etrafında dönen nokta cisimcikler değil çekirdek etrafında dalgalanan duran dalgalardı. Işıkta olduğu gibi bunlar da bir tür enerji paketleriydi ve elektronların dalgalandığı çemberin uzunluğu elektronun dalga boyunun katlarına eşit olduğunda istikrarlı bir yapı oluşuyordu.
63. Fakat problem bu şekliyle çözülmüş sayılmazdı. Bir şeyin hem tanecik hem dalga özelliği göstermesinin açıklanması gerekiyordu. Bu açıklama Heisenberg'in belirsizlik ilkesi ile yapılıyordu. Heisenberg'in belirsizlik ilkesinde yapılan aslında yalnızca deneysel sonuçların oldukları gibi kabul edilmesiydi. Işık ve elektron aslında taneciktiler ama dalga fonksiyonuna göre hareket ediyorlardı veya dağılım gösteriyorlardı. Buradan çıkan sonuç, bir cismin enerjisinin (momentinin) ve konumunun aynı anda bilinemeyeceği idi. Söz konusu olan deneysel veya teknik yetersizlik değildi. Belirsizlik bir bilgi eksikliğinden dolayı değildi; belirsizlik objektifti, yani evrenin kendisinden ileri geliyordu ve mutlaktı. Atomun etrafındaki elektronlar belirsizlik ilkesine göre bulunabilecekleri en düşük enerji seviyesinde bulunuyorlar; böylece atomlar çökmüyorlardı.
64. Problemin bu şekilde çözülmesine Einstein karşı çıkarak tepkisini Tanrı zar atmaz sözleri ile dile getiriyordu. Gerçekten Kuantum Teorisi klasik fizikten tamamen bir kopuşu ifade ediyordu. Rölative Teorisi'nde klasik fizikten bir uzaklaşma var gibi görünse de aslında böyle bir uzaklaşma yoktur. Yapılan yalnızca sonsuz hızın reddedilerek bir üst hızın olduğunun kabul edilmesiydi. Gerçekten sonsuz hızın olduğu bir evrenin, bizim düzenli ve önceden tahmin edilebilir evrenimize benzemeyeceği açıktır. Her an önümüze sonsuzluktan (sonsuz uzaklıktan) gelen bir uzay gemisi çıkabilirse bu evren ancak perilerin, cinlerin ve hayaletlerin hüküm sürdüğü bir evren olabilir. Dolayısı ile Rölative Teorisi klasik fiziğin bir üst ve daha olgun seviyesidir. Fiziğin gelişmesinin devam etmesidir ve tamamen bunun üzerine kuruludur. Halbuki, Kuantum Teorisi klasik fizikten büyük bir sapmadır; onun devamı sayılamaz. Kuan-

tum Teorisi ile evrende cinler cirit atmaya başlar. Einstein'nın tepkisini bu çerçevede ele alıp tanrısının da klasik fizik olduğunu kabul edebiliriz. Eğer problem yalnızca evrenin mikro yapısında biraz belirsizlik olduğu olsaydı ve klasik fizikten köktenci bir kopuşu ifade etmeseydi Einstein'nın tepkisi bu kadar sert olmaz ve tanrı bazen iradesini kullanır diyerek olayı geçiştirirdi. Ama tepkisine rağmen Einstein bir şey yapamıyordu; görünürde çözüm yoktu.

65. Belirsizlik ilkesi yanında Bohr tarafından tamamlayıcılık ilkesi geliştirilerek problem (ikircikli yapı) kabullenilmeye çalışıldı. Tamamlayıcılık ilkesine göre ışık ve madde hem tanecikti hem de dalga özelliği taşıyordu; ama bu iki özellik birbiriyle çeliştiği için bizim seçeceğimiz deneye hangi özellik uygun düşüyorsa o özellik görülecek diğeri dışlanacaktı. Bakan kişinin bakış ve algılamasına göre değişik görünen birden çok imgelemi taşıyan resimler gibi madde de ikili bir yapıya sahipti. Evrenin gözlemlediğimiz bu özelliğini tam açıklayamazsak bile kabul etmeliydik; evren bizim olmasını istediğimiz gibi olmak zorunda değildi. Evren cin ve perilerle doluysa bunu reddetme hakkımız yoktu.
66. Kuantum Teorisi'yle fiziğe sokulan belirsizlik alanla (uzaysal) değil istatistiksel büyüklükle sınırlanmış olmasından dolayı, küçük gibi görünen bu belirsizlik aslında önemli boyutlara ulaşabilir: Nerdeyse sıfır bir olasılık olsa bile bir gün başınızın üstünde bir yıldız belirebilir; çok uzak bir kaynaktan çıkan bir ışık fotonu kilometrelerce karelik bir alanın herhangi bir noktasında eşit olasılıkla olabilir, uzay gemisinde kapalı Schrödinger'in kedisi (aynı anda!) hem ölü hem de canlı olabilir... v.s.
67. Ayrıca, kırınım ve girişim yapan olasılıklar kavramı da Kuantum Teorisi'yle ortaya çıkmıştır. İstatistikte olasılıklar kırınım ve girişim yapmazlar ama toplanırlar. Tıpkı tanecik lerin toplanması gibi. Girişim yaparak statik kalabilen veya dengesi bozulan elektron olasılık dalgaları anlaşılmaz görünmektedir.
68. Kuantum Teorisi, deneysel sonuçları açıklama için nedensellik ilkesi ile evrenin nesnellik ilkesini terk ediyordu. Biz gözlem yapmadıkça evren belirsiz bir durumda bulunacaktır; evreni gözlemimiz yaratmaktadır. Gözlemlediğimiz evrenin varlığı bizim gözlemimize bağlıdır. Eğer evren gözlenmiyorsa onun belli bir durumu veya belli bir durumda varlığı yoktur. Ancak, insan evrenin diğer parçalarından farklı bir parçası değilse fiziksel sonuçların insanların yapacakları deneylere ve gözlemlere niçin bu kadar bağlı olacağı açık değildir. Eğer insan temel parçacıklardan meydana gelmiş atomların, sistematik bir şekilde bir araya gelmiş bir yığınından başka bir şey değilse Kuantum Teorisi ile gözlem ve ölçümlere yüklenen önem anlaşılamaz olacaktır, çünkü aslında her atomun veya her maddi şeyin (foton, atom, vs.) diğer maddi şeylerle ilişkisinin bir tür gözlem veya ölçüm kabul edilmesi gerekir. Kuantum Teorisi'nin doğal sonucu fiziğin iflası ve metafiziğin zaferi olmasıdır. Ancak, fiziğin iflasından daha önce metafizik temelli iflas etmiş olduğundan insan düşüncesi Kuantum Teorisi ile adeta bir kitlenmeyle karşı karşıya kalmıştır. Üzerinden nerdeyse bir yüz yıl geçmek üzere olmasına ve önemli düşünsel ve felsefi sonuçları olması gerektiği halde Kuantum Teorisi'nin felsefi ve düşünsel hayata yeterince egemen olmaması

ancak yukarıda belirtilen kilitlenmeyle açıklanabilir.

69. Kuantum Teorisi açıklanırken söylenen, yapılan ölçümlerin ve gözlemlerin ölçülen ve gözlemlenen şeyi etkilediği ve bu etkinin azaltılması için daha az enerji kullanılması halinde ise elde edilecek bilginin azaldığı, dolayısı ile evrende objektif bir belirsizlik olduğu yanıltıcıdır. Zira daha az enerji kullanılması halinde elde edilecek bilginin azalması ışığın (veya maddenin) dalga-tanecik şeklindeki ikircikli yapısının sonucudur; yoksa, maddenin dalga-tanecik şeklindeki ikircikli yapısı, daha az enerji kullanılması halinde elde edilecek bilginin azalması sonucu ortaya çıkmaz. Halbuki, konuya ilişkin yapılan açıklamalarda, sanki maddenin dalga-tanecik şeklindeki ikircikli yapısı, daha az enerji kullanılması halinde elde edilecek bilginin azalması sonucunda karşılaşılan, normal bir neticeymiş gibi sunulur. Adeta açıklamalarda Kuantum Teorisi ile karşılaşılan kördüğümün gizlenmesi için her şey yapılır ve çok dikkatli analiz edilmez ve sorgulanmazsa bu durum gözden kaçar.

70. Işığın hem dalga hem tanecik özellikleri göstermesi Kuantum Teorisi'nde belirsizlik ilkesi ile açıklanmaktadır. Belirsizlik ilkesi de aslında ışığın ikircikli yapısının sonuçlarının, yani deneysel sonuçların olduğu gibi kabul edilmesi ve bu sonuçların zorlaması sonucunda ortaya atılmışlardır. Işık taneciğinin yeri ve izlediği yol klasik fiziğe göre belirlenemediğinden ve taneciğin yeri ve izlediği yolu tahmin edecek elimizde bir teori olmadığından taneciğin izleyeceği yolun ve konumunun tespit edilmesinin mümkün olmadığı, evrende belirsizlik olduğu teorileştirilmiştir. Işık, dalga fonksiyonuna göre bir olasılık çerçevesinde hareket etmekte ve bu olasılık fonksiyonları girişim yapmaktadırlar. Fakat bu girişimin nasıl ve niçin olduğu yukarıda belirttiğimiz gibi açık değildir.

71. Atomların spektrumları, ışığın ve maddenin hem dalga hem tanecik özelliği göstermesi, atomların kararlılığı, nükleer bozunma, atomların kimyasal özellikleri; yukarıdaki eksiklikleri unutmama kaydıyla Kuantum Teorisi'nin çözüm getirdiği başlıca giziksel olaylar olarak anılabilir. Ayrıca unutulmaması gereken bir diğer şey de sanırım Kuantum Teorisi'ne önemli katkılarda bulunmuş Planck, Einstein ve Schrödinger'in bu teoriye karşı olan cephede yer almış olmalarıdır.

Sonuç Yerine

Yazıda ilk defa Zeno tarafından ortaya atılan harekete ve sürekliliğe ilişkin paradokslar ve bu paradoksların çözümleri üzerinde durulmuştur. Paradokslar nedeniyle varılabilecek sonuçlar 41. paragrafta özetlenmiştir denilebilir. Buna göre paradoksların çözümü için iki seçenek bulunmaktadır. Bunlardan birisi 41. paragrafta üçüncü alternatif olarak verilen statik evren modeli, diğer seçenek de 41. paragrafta dördüncü alternatif olarak verilen dinamik ama hareketin sürekli olmadığı bir evren modelidir. Yazıda sürekli harekette bir sonraki noktanın olmayışı paradoksundan dolayı evrenin dinamik modelinde sürekli hareketin kabul edilemeyeceği ve hareketin sıçramalı olması gerektiği ileri sürülmüştür.

Tercih edilen dinamik evren ve uzay modeli biraz ekonomiye benzetilmiştir. Buna

göre, uzay, yapıyı oluşturan ajanlar (yapı taşları) arasındaki ilişki ve etkileşimlere bağlı olarak oluşan dinamik bir ortamdır. Ekonomide ajanlar firmalar, hane halkları, üreticiler ve tüketiciler vs. ve bu ajanların oluşturduğu ortam ekonomi veya ekonomik yapı iken evrende ajanlar elektronlar, protonlar, quarklar v.s. ve bu ajanların oluşturduğu ortamda uzaydır ve uzay da tıpkı ekonomi gibi bir ilişkiler yumağıdır, başka bir şey değil. Bizim algıladığımız anlamda bir uzay söz konusu değildir.

Beynimiz tarafından algılanan ve yaratılan uzay kavramının fiziksel uzay ile uyuşmadığı ve uzayın ekonomi benzeri bir ilişkiler yumağı olduğu modern fiziğin sonuçlarıyla desteklenmiş, bu arada uzaysal hareketin de sanıldığı veya görüldüğü kadar basit olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Özel ve Genel Rölative Teorile'yle ilgili 44.-47. paragraflarda görüleceği gibi harekete ve uzaya ilişkin bu teoriler tarafından önceden bilinmeyen ve düşünülmeyen çok değişik olgu ve düşünceler ortaya konmuş olmasına rağmen, hayret edilecek şekilde Kuantum Teorisi'nde bu olgu ve düşünceler yok gibi es geçilmiştir. Dirac tarafından Özel Rölative Teorisi'ne ilişkin fomülasyonlar Kuantum Teorisi'ne sokulmaya çalışılmışsa da, Özel ve Genel Rölative Teorileri ile hareket ve uzaya ilişkin öne sürülebilecek zengin düşünce ve olgular Kuantum Teorisi'nde hiç kullanılmamış gibidir.

Bazı elektronların spini gibi teorinin esasına ilişkin olmayan istisnai durumlar dışında, Özel ve Genel Rölative Teorileri'ne herhangi bir atıf yapılmadan Kuantum Teorisi tamamen açıklanabilir. Kuantum Teorisi'nin Relativite Teorileri ile ilişkisi hemen hemen yok gibidir. Modern fiziğin, bir tarafta Kuantum Teorisi diğer tarafta Özel ve Genel Rölativite Teorileri olmak üzere bu kadar birbirlerinden bağımsız ve kopuk bir şekilde bölünmesi, Rölativite Teorileri'ndeki düşünce ve olguların Kuantum Teorisi'nde veya Kuantum Teorisi'nin çözmeye çalıştığı sorunlarda bu kadar az kullanılması (hatta hiç kullanılmaması) da hayret vericidir. (Rölativite Teorileri'nde esasa ilişkin sorun olmadığından tersinin söz konusu olmaması gerekir.)

Kuantum Teorisi'nde hareket ve zamanın sürekli olduğu; fakat kgm^2/s [(kütle x uzay x uzay)/zaman] birimleri ile tanımlanan "action"ın (etkinlik, eylem) sürekli olmadığı, Planc sabiti h kadar olduğu ileri sürülmüştür. Halbuki, Zeno paradoksları ve Rölativite Teorileri dikkate alınarak hareket yeniden tanımlanmaya, hareketin sürekli olmadığı ve hareketin belkide action (etkinlik, eylem) ile aynı ve özdeş olduğu bir tanımı yapılabilir veya yapılmaşa çalışılabilirdi. Böyle bir tanım ve bu tanım üzerine oturtulacak bir model hem fiziğin ikiye bölünmüşlüğünü önleyerek bütünlüğünü sağlayabilir hem de 38.-72. paragraflarda değinilen sorunları çözebilir.

Rölativite Teorileri'ne dayanarak hareketin yeniden tanımlanması ve sürekli olmayı aralıklı (sıçramalı) kabul edilmesi ile yaşadığımız evrene benzeyen yeni bir ışık, atom ve evren modelinin kurulup kurulamayacağını ayrı bir yazıda ele almaya çalışacağız.†

† Felsefe Tartışmaları dergisinin 19. sayısında yayınlanacak "Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren Modeli Denemesi" başlıklı yazımızda yukarıda bahsettiğimiz modeli ele alacağız.

Kaynaklar

Barnett, Lincoln; Evren ve Einstein; Çeviri: Bezel, Nail; 2. Baskı, Varlık Yayınevi, 1983, İstanbul.

Berkeley Fizik Dizisi; Kittel, Carless; Knight, D. Ruderman; Malvin A.; Mekanik (Mecanics), 1. Cilt; 2. Baskı, Mc Grow – Hill Book Company; Çeviri: Özaltın, Oğuzhan; Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi, Güven Kitabevi Yayınları, Ankara.

Berkeley Fizik Dizisi; Purcell, Edward M.; Elektrik ve Mıktanıslık (Electricity and Magnetism), 2. Cilt, Mc. Grow - Hill Book Company; Çeviri: Nasuhoğlu, Rauf; Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi, Güven Kitabevi Yayınları, 1979, Ankara.

Berkeley Physic Course; Wichman, E.H.; Quantum Physics, Mc. Grow - Hill Book Company, 1967.

De Broglie, Louis; La Physique Nouvelle et les Quanta; Çeviri: Şaban, Yakup; Yeni Fizik Kuantumları, Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, 1992, İstanbul.

Einstein, Alfred; Infield, L; Fiziğin Evrimi – İlk Kavramlardan İlişkinliğe ve Kuantumlara (The Evaluation of Physics, from Early Concepts to Relativity and Quanta) Clarion Book, Simon and Schuster Yayını, 1960, New York; Çeviri: Ünalan, Öner; Onur Yayınları, 2. Baskı, 1976, Ankara.

Einstein, Alfred; İzafiyet Teorisi, 15. Baskı, 1952; Çeviri: Fındıklı, Nihat; Özgün Yayınları, 1986, Ankara.

Feyman, Richard P.; Kuantum Elekro-Dinamiği - Kedi - Işık ve Maddenin Tuaf Kuramı; Çeviren: Akyüz, Ömür R.; Nur Yayınları, 1993, İstanbul.

Haliday, David; Resnick, Robert; Fundamentals of Physics, 2. Baskı, Von Hoffman Press, 1981, ABD.

Heisenberg, Werner; Çağdaş Fizikte Doğa; Çeviri: Günyol, Vedat; Duru, Orhan; V Yayınları, 1987, Ankara.

Heisenberg, Werner; Parça ve Bütün (Schritte über die Grenzen), 1970; Çeviri: Atalay, Ayşe; Düzlem Yayınları, 1990, İstanbul.

Öner, M. Yılmaz; Fizik ve Felsefe –Diyalektik: Olasılıktan Determinizme Doğru; (Heisenberg, Werner; "Physic und Philosophie" adıyla (1963, Darmstadt) Almanca yayınlanan Giffor Konferansları dizisinin M. Yılmaz tarafından "İdializm: Determinizmden Olasılığa Doğru" adlı çevirisiyle birlikte) 2. Baskı, 1993, İstanbul.

Pagels, Heinz R.; Kozmik Kod I – Doğanın Dili / Kuantum Fiziği; Çeviri: Bahar, Nezihe; Sarmal Yayınevi, 1. Baskı, 1993, İstanbul.

Pagels, Heinz R.; Kozmik Kod II – Maddeni İçinde Gezi; Çeviri: Bahar, Nezihe; Sarmal Yayınevi, 1. Baskı, 1993, İstanbul.

Platon; Parmenides; Yunanca aslından çeviri: Babür, Saffet; Ara Yayıncılık, 1989.

Richard, J.A.; Sears, Jr., F.W.; Wehr M.R.; Zemansky M.W.; Modern University Physics --complete-- (Modern Üniversite Fiziği –Elektrik), 2. Cilt, Addison-Wesley Yayınevi, Reading Massachusetts, ABD; Çeviri: Nasuhoğlu, Rauf; Tokmakçıoğlu, E.; Ankara Ünivesitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

Richard, J.A.; Sears, Jr., F.W.; Wehr M.R.; Zemansky M.W.; Modern University Physics --complete-- (Modern Üniversite Fiziği –Optik ve Modern Fizik), 3. Cilt, Addison-Wesley Yayınevi, Reading Massachusetts, ABD; Çeviri: Domaniç, F.; Ankara Ünivesitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

Russell, Bertrand; Rölativitenin Alfabesi (ABC of Relativity), George Allen&Unwin, 1984, London; Çeviri: Erdoğdu, Vahap; Onur Yayınları, 1. Baskı, 1974, Ankara.
Russell, Bertrand; Dış Dünya Hakkında Bilgimiz; Çeviri: Hacıkadiroğlu, Vehbi; Alaz Yayınları, 1987, Ankara.
Russell, Bertrand; Batı Felsefesi Tarihi, Çeviri: Muammer Sencer, Say Yayın, 3. Baskı, 1983, İstanbul.
Russell, Bertrand; Principles of Mathematics, 2. Baskı, G. Allen, 1937, London.
Zeno's Paradoxes, edited by Wesley, C. Solomon, Indianapolis, Bobbs – Merrill, 1970.
Ayrıca, Eski Yunan, İslam ve Batı Felsefesine ilişkin birçok eser ve düşünceler bu yazıdaki fikirlerin gelişmesinde önemli rol oynamışlardır.

Atıcı, Medar (1995). "Leibniz'de İdelerin Olgularla Bağlantısı." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 93-99.

LEIBNIZ'DE İDELERİN OLGULARLA BAĞLANTISI

Medar Atıcı

Leibniz'in bilgi anlayışına genel olarak baktığımızda, bu anlayışın temelini zihinde doğal olarak bulunan idelerin oluşturduğunu görmekteyiz. Ona göre zihin, var olduğu anda ideleriyle beraber var olmuştur. Doğuştan gelen ideler anlayışının Leibniz'deki biçimlenişi doğrultusunda olguya yönelik doğrulukların yapısına baktığımızda, idelerle olgular arasındaki bağlantının temel dayanaklarını incelememiz gerekir.

Leibniz'e göre her bilginin asıl dayanağı idelerdir. Buna bağlı olarak olguya yönelik bilgimizin de dayanağı olgu ideleridir denebilir. Doğuştan gelen idelerle olgu ideleri arasındaki adlandırma ayırımından kalkıp, zihnin belli bazı idelere daha baştan sahip olduğunu, diğer bazı ideleri de sonradan, yaşamın içinden edindiğini belirtmek yanıltıcı olabilir. Leibniz'e göre aralarında herhangi bir ayrım bulunmaksızın bütün ideler ve onlardan ortaya çıkan doğruluklar daha doğuştan zihne yapışıktırlar, zihnin yapıcı ögeleridirler: "Belli bir anlamda denebilir ki bilgilerimizin iç nesneleri olan ideler ve hakikatler, gerek ilksel gerekse türetilmiş olsun bütünüyle bizim içimizde yani bizdedirler."[1] İçimizin derinliklerinde bulunan idelere ve onların doğru bağlantıları olan hakikatlere yönelip, onları nesne olarak ele alan bilgimizdir. Demek ki Leibniz'e göre bilgi, insanın kendi kendinde zaten taşıdığı ama farkına varmadığı ya da tam algılamadığı doğrulukların seçikleşmesidir. Bu seçikleşmeyi aşmak, örtülerinden sıyırmak, açığa çıkarmak, netleştirmek olarak da adlandırabiliriz ama hepsinde ortak olan, zaten var olan bir şeyi belirginleştirmektir. Leibniz'e göre insanın en belirgin, yani, onu diğer canlılardan keskince ayırt eden özelliği, zihninde barındırdığı idelerin araştırılmasına girebilmesi ve onların bilgilerini edinebilmesidir.

Özel olarak belli bir bilgilenme alanını değil de her türden bilgilenmenin dayanağını arayanlar zorunlu olarak bütün bilgilerdeki ortaklığa yönelmektedir. Bütün bilgilerde ortak olanı arayan ve kendince bulduğu bir ortaklığı temel yapan düşünürler, yöntemlerini de bu doğrultuda belirlerler. Örneğin bilginin yolunu akıl yöntemiyle belirlemiş olan Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı kitabına "aklın ya da sağduyunun bütün insanlarda ortak olarak bulunduğunu" belirterek başlamıştır.

Yeni çağdaki düşünürler arasında önemli bir yere sahip olan Leibniz, bilgilenmeyi, zaten ortada bulunan doğrulukların insanca fark edilişi olarak belirlemiştir. Leibniz'e göre yaşayan, canlı bir beden olarak her insan zamanın içinde yer almaktadır, oysa bedensiz olan yanıyla, yani ruhuyla ya da zihniyle de zamansızlığın, sonsuzluğun içinde

bulunur. İnsan bedeniyle zamanın ve uzamın içinde yer alırken düşünce yapısı olan zihniyle de zamanı aşar, ötesine geçer, sonsuzluğu sezinler. Böylece, zihni oluşturan ideleri de zaman dışı yani öncesiz sonrasız olmaları gerekir. Leibniz bu ideleri ve onlardan dolaysızca çıkan hakikatleri *akla ait* ya da *öncesiz sonrasız* veya *zorunlu* hakikatler olarak adlandırır. Bunlar olmaksızın ortaya çıkamayacak olan ama doğrudan değil de dolaylı olarak, gerçekliğin içinde yer alan deneyim yoluyla bu ilksel ide ve hakikatlerden türemiş olanları da *olguya yönelik* ya da *zorunsuz* hakikatler olarak adlandırır.

Zaman dışı olanların değişmezliğinin karşısında zamanın içinde yer alan olguların değişkenliği akılcı düşüncenin en belirgin anlayışlarından biridir. Bu anlayışta ideler, gerçekliğin gelip geçiciliğini taşıyan durağan, değişmez, sabit dayanaklardır. Zamanın içinde yer alan ve böyle olduğu için değişen, biçimlenen, çeşitlenen gerçeklik, anlamını idelerde bulur. İnsan kendi zihnindeki idelerin bilgisini ne kadar edinebilirse gerçekliği de o kadar kavrayıp anlamlandırabilir.

Leibniz'in bilgi anlayışı bu noktada sağlam bilginin temelini insan zihninin kendi kendine dönmesine, kendi içine bükülmesine dayandıran akılcı anlayışın kurucusu Descartes'ın görüşlerinin belirgin izlerini taşımaktadır. Leibniz'e göre de bilgi edinmek için her yönelişimiz hep içe dönük bir çabadır; anlama gücümüz, kavrayışımız nereye yönelirse yönelsin, ne türden çeşitlilik gösterirse göstersin aslında değişmezcesine hep kendine eğiliyordur. Aralarındaki önemli farklardan biri, bu yönelişin sonucunda Descartes'ın apaçıklığı bulması, Leibniz'inse açık seçikliğin yanı sıra bulanıklığı, örtüklüğü, belirginsizliği de bulmasıdır. Bu noktayı, Leibniz'in bilgi anlayışıyla Descartes'ın bilgi anlayışı arasındaki farklardan birine yönelen günümüzün düşünürlerinden Michel Serres'in bir karşılaştırmasıyla daha belirgin olarak açabiliriz. Descartes'a göre insan zihni, gerektiğinde dışlanabilecek, dışarı atılabilecek bilgileri barındıran bir yapıdadır; doğru bilgiye ulaşmak isteyen insan, öncelikle her bilgiden arınmak (kuşku duymak) zorundadır; daha sonra, önyargılara, sallantılı görüşlere, birbirini tutmaz anlatımlara dayananları, doğruluğu akılca geçerli kılınmış görüşlerden, sağlam düşüncelerden, akıl yürütmelerden ayıklamalıdır. Descartes, gerek düşünülebilir alana gerekse duyumlanabilir olanların yani maddenin alanına ilişkin her sağlam bilginin temelinde, insanın kendi zihnine yönelerek gerçekleştirdiği bu geçici ama zorunlu dışlamanın sonucunda ulaşılmış olan kalıcı bir dayanağa inanmaktadır. Kendinde hiçbir gölge taşımayan, hiçbir şüphe barındırmayan bu apaçıklık, bütün doğru dile getirilenlerin güvenilirliğini sağlamaktadır. Oysa, iyimserliğin simgesi olarak tanınan Leibniz için, hiçbir ayrıcalık gözetmeksizin her şeye karşı duyulan bu geçici güvensizlik, olanaklı olmayan bir şey, bir uzlaşmazlıktır. Ona göre, varoluşu içeren gerçeklik alanında mutlak olarak açık ya da mutlak olarak örtük olan herhangi bir şey yoktur. Gerçeklik alanına mutlaklık yüklemek, ancak temeli olmayan çarpık bir soyutlamayla olanaklıdır. Leibniz'e göre bizler, hem doğruların hem yanlışların, hem açıklıkların hem örtüklüklerin içinde yer alıyoruz; ışığın ve karanlığın bir arada bulunduğu bir dünyada yaşıyoruz ve onu algılıyoruz; algı ise, bütün bilgimizin temelini oluşturur. Serres bu iki düşünürün ayrıldıkları yanı şöyle dile getiriyor: "Şüphenin güvenilmezliği nasıl sonculuğa bağlı bulunmaktaysa yanlışların benimseni-

şindeki bu iyimserlik de hiç kuşkusuz sonsuzculuğa bağlı bulunmaktadır: eğer sepet* elmaların sonsuzluğunu barındırıyorsa onu nasıl boşaltır ve meyveleri bir bir nasıl saptayabilirim?"[2]

Leibniz'e göre yalnızca akıl değil, akılsızlık da insanlarda ortak olarak bulunur, çünkü insan yalnızca zihin değil, aynı zamanda da bedendir; böylece yönteminin de salt akıl yöntemi olmadığını belirtmek gerekir. Doğal bir aydınlık olarak kabul gören aklın ışığıyla elde edilmemiş olsa da sağlam denebilecek dayanaklarımız ve yol göstericilerimiz vardır; bunlar akıl düzeyine henüz ulaşmamış olan algılamalarımız, duyumlamalarımız ve akıl düzleminde tanımlanamadıkları için dile getirilmez olanlardır. Ancak, böyle oldukları için bilgi alanından tümüyle dışlanmalarını önermek doğru değildir. Kaldı ki bunları dışlamak zaten olanaksızdır. Öyleyse Leibniz'de bilginin yalnızca akıl yürütmeyle ortaya çıkarılabilecek bir yapısı olmadığını onaylamak gerekir. Her ne kadar, varoluşla birlikte insan zihninin doğuştan idelere sahip olduğunu onaylayıp her bilginin temeline ideleri koysa da Leibniz'i sırf akılcı bir düşünür olarak belirlemek dar bir açı oluşturacaktır.

Leibniz'e göre ideler alanı olan zihin olanaklıların (possibles) sonsuzluğunu içermektedir. Zihnimize yöneldiğimizde burada yalnızca açık seçik ideleri değil aynı zamanda da henüz belirginleşmemiş, seçikleşmemiş, karışık ideleri de buluruz bunlar bizim için henüz bilinmeyen idelerdir. Henüz bilinmemek: bilmedeki olanaksızlığı değil, belli bir yetersizliği belirtmektedir; yetersizlik aşıldığında bilgilenme sonsuzca gelişecektir. Yetersizliklerin aşılması ise deneyimin içinde olanaklıdır. Leibniz'e göre zihin dağınık, saçılmış, karışık olarak algıladıklarını kendinde zaten var olan idelerle belli bir düzen içine de alabilen bir işleyiştir. Bu düzenlemedeki bağlantıları ne kadar kurabiliyorsa, seçik ideleri de o kadar çoğalmaktadır; Leibniz'e göre insanı insan yapan, kendi kendindeki belirsizlikleri belirgin kılmaya yönelen gerçekliğin içindeki bu sürekli çabasıdır. Zihnimiz idelerin varlığını dolaysızca kendinde taşımakla birlikte bilgilerine ancak dolaylı yoldan ulaşabilir. Doğuştan ideler çoğu kez doğuştan elde edilen bilgiler anlamında ele alınmış ve örneğin yeni doğmuş bir çocuğun matematik bilgisine sahip olmadığı belirtilerek idelerin doğuştanlığını savunanlara karşı çıkılmıştır. Aynı gerekçeyle doğuştan idelere karşı çıkan Locke şunları söylemektedir: "Herhangi bir şeyin zihnin içinde yazıl-

* "Bir adamın elmalarla dolu bir sepeti bulunsa ve aralarından bazılarının çürüdüğünü görüp diğerlerinin bozulmaması için onları ayıklamak istese nasıl bir yol tutması gerekir? İşe öncelikle sepeti boşaltmakla başlayıp daha sonra da diğerlerini bir yana bırakarak yalnızca hiç bozulmamış olanları sepete atmaz mı? Aynı şekilde hiçbir zaman için iyi felsefe yapmamış olanların zihinlerinde, küçük yaşlardan beri toplamış oldukları kanılar bulunmaktadır ve bunların çoğunun doğru olmadığını akıl yoluyla görünce de insan, diğer bilgilerin tümünü güvenilmez kılmasın diye bu bilgileri ayıklamaya kalkışır. Artık hiç yanılmamak için, bir kereye mahsus olarak bu kanıların –ne birazını ne çoğunu– hepsini yanlış ve güvenilmez olarak dışlamanın yanı sıra birbiri ardınca onları inceleyerek, aralarından yalnızca doğru ve kuşku duyulmaz olanları yeniden almaktan daha iyi bir şey yapamaz." (Descartes, Les méditations métaphysiques, P.U.F. Paris 1963, s. 296.)

mış olması ve zihnin bunu algılamaması, güçlükle düşünülebilir bir şey olarak geliyor bana."[3] Oysa Leibniz, zihinde var olanlar ile onların zihin tarafından algılanması arasında ayrım yapılması gerektiğini belirtmektedir; daha doğrusu o da Locke gibi düşünmekte ve zihnin kendi içinde yer alan şeyleri algıladığını savunmaktadır ama Leibniz'e göre, algılamak her defasında farkına varılarak, bilinçle, düşünülüp taşınmayla gerçekleşen bir etkinlik değildir, kimi zaman, örneğin baygınken neyi algıladığımızı bilmediğimiz gibi kimi zaman da dikkatimizi en çok yönelttiğimiz algının dışında yer alan sonsuzca algıyı farkına varmaksızın yaşarız. Bu nedenle Leibniz algı ile bilinçli olarak fark etmeyi yani tamalgıyı birbirinden ayırmıştır. İnsanların hepsi bütün idelere sahip olmakla birlikte onların ne olduklarını ancak gerçekliğin içinde fark edebilirler. Bu anlamda bilginin yolu zorunlulukla duyularla bağlantılı olarak açılmaktadır yani zamanın içinde yer alan, değişiklik gösteren, çeşitlilik içeren deneyim alanıyla bağlantılı olarak açılmaktadır.

Gerçekliğin içinde kendi zihnine yönelen insanın bilgisi zamanla gelişen, koşullara göre çeşitlenen bir yapıdadır; böylece insan zihninde var olan bilgi taşıyıcılarını sınıflandırır. Bilgilerin sınıflandırılması aynı zamanda da onların eksiksiz ifadesi olan idelerin de aynı doğrultuda sınıflanmasına yol açar. "İdelerin yapısını daha iyi anlamak için bilgilerin değişkenliğine yönelmek gerekir. Diğerleri arasında herhangi bir şeyi, özelliklerinin ve ayrımlarının neye dayandığını bilmeden tanıyabiliyorsam, bu bilgi *bulanıktır*. Böylece bazen herhangi bir şiirin ya da tablonun iyi ya da kötü yapılmış olduğunu hiç kuşkuya düşmeden biliriz, çünkü orada bizi tatmin eden ya da çarpıcı olduğunu düşündüğümüz bir *bilinmeyen* vardır."[4] Leibniz'e göre bilginin bulanıklığına, belli belirsizliğine neden olan bu örtük ya da bilinmeyen ide, daha önce de belirtildiği gibi her yönüyle kapalı ve bilinmez değildir; içinde az ya da çok belirgin algılamaları barındırmaktadır. Tümden karanlık, içinden hiçbir ışık sızmayan yapıda bir ide söz konusu değildir. Düşünmenin var olduğu her yerde, bu eylemin gerçekleşmesine dayanak olan açık tutanaklar vardır. "Bir şeyi tanıyıp diğerlerinden ayırt edebildiğimizde, ide açıktır: tıpkı, herhangi bir rengin açık idesine sahip olduğumda, onun yerine bir başka rengi koyamayışım gibi; bir bitkinin açık idesine sahip olduğumda onu kendisine yakın olanlardan ayırt edebilişim gibi. Bu ayırım olmadıkça ide karanlıktır."[5] Herhangi bir şeyi çeşitliliğin içinde diğerleri arasından ayırt edebiliriz, örneğin kırmızı diğer bir renkten ancak başka renkler söz konusu olduğu için ayırabiliriz, eğer her renk kırmızı olsaydı ya da biz renk olarak yalnızca kırmızıyı algılasaydık onun bir renk olduğunu düşünmezdik.

Var olanları öncelikle maddi yapıları bakımından ayırt ederiz. Madde alanında ortada bulunan çeşitlilik, ayırımların da çeşitliliğine neden olmaktadır. Madde alanındaki sonsuz çeşitlilik ve sonsuz bölünebilirlik, olgu idelerinin bütünüyle açık ve seçik olmamalarına yol açar, çünkü bir idenin her yanıyla dile getirilip tanımlanabilmesi için nesnesiyle tam olarak örtüşmesi gerekmektedir; oysa insan zihni, sonsuzlukla eksiksizce örtüşemez. Yine de olgulara ilişkin bilgilerin temelinde kimi zaman seçik de olabilen açık ideler bulunacaktır.

Açık ve seçik ideler konusunda Descartes'a bütünüyle bağlı kalan Leibniz, seçik ideyi şöyle tanımlamaktadır: "Her ne kadar bize göre seçik idelerimiz, tıpkı açık ama bulanık

idelerimiz gibi, bir nesneyi diğerinden ayırt etse de *seçik* olarak adlandırılanlar ayırt edilmiş olanlar ya da nesneleri ayırt edenlerin hepsi değil, sadece kendi kendilerinde ayırt edilmiş olanlardır ve nesnenin içinde yine o nesneyi tanımaya yönelik işaretleri ayırt edenlerdir; bu da, nesnenin çözümlenmesini ya da tanımının verilmesini gerektirir; aksi halde *bulanık* olarak adlandırılmaları gerekirdi."[6] Seçik bilgi, yönelik olduğu nesnenin duyumlanabilir olan yönünü değil, madde yapısına sahip olmayan düşünülebilir olan yönünü kavramalıdır. Bu kavramayı ne kadar gerçekleştirebilirsek, bilgimiz de o kadar sağlamlaşır. Maddenin sonsuzca bölünebilirliğinin tersine, düşüncelerimizle madde dışındaki alana keskin sınırlar çekebiliriz. Düşünce alanındaki sınırlandırmalaları oluşturan, kavramlar ve tanımlardır. Bunlar aracılığıyla nesneye açıklık getirdiğimizde idelerimiz ve onlara dayanan bilgimiz de seçikleşmeye başlar. Seçik ideden anlaşılan, açık idelere tanım getirdiğimiz ölçüde açığa çıkan idelerdir. Burada, duyularda sıkça karşılaşılan değişkenlik yerine, kalıcılığa neden olan kavramlaştırmalar söz konusudur. Örnek vermek gerekirse, suyun kimyasal ifadesinin, onun duyumlanabilir niteliklerine yani rengine, kokusuna, sıcaklığına göre değişen değil de her durumu için geçerli olan, her suda bulunan bir ortak yönü keskince belirttiği söylenebilir. Herhangi bir şeyi gözle görüp dokunmayla tanımanın yanı sıra düşüncelelerle görüp göstermek, düşüncelerle kavrayıp dile getirmek ona ilişkin düşünülebilir olanları ortaya koymaktır. Böylece açık seçik olan ideler Leibniz'de, duyumlanabilir olanlarla düşünülebilir olanlardan meydana gelen gerçekliğin her iki yönüne de ilişkin olan doğrulukların dayanağıdır.

Tanım getirebildiğimiz her noktada bilgimiz seçik olmakla birlikte, bu idelerin hepsi aynı düzeyde değillerdir. Bu noktayı Leibniz şöyle belirtiyor: "Seçik bilginin dereceleri vardır, çünkü tanımın içinde yer alan kavramların kendileri de genellikle tanımlanmayı gerektirirler ve bulanıkça bilinmektedirler. Seçik bir bilginin ya da tanımın içine giren her şey seçikse, ilksel (primitif) kavramlarına dek biliniyorsa bu bilgiyi *upuygun* (adequat) olarak adlandırmaktayım."[7] Demek ki tanımlarımız artık tanım gerektirmeyen kavramlara ulaşmadıkça bilgimizin sınırlarını keskince belirlemediğimizde eksiksizliği, tamamlanmışlığı belirten upuygun bilgilerden yoksun kalmaktayız.

Madde alanında ya da duyumlanabilir niteliklerin idelerine yönelik alanda sonsuzca bölünebilirlikle beraber çözümlemeye açık bir sonsuzluk bulunmaktadır. Bu alanda çözümleme, zihnin nesnesiyle tamtamına örtüşmesinin sınırlarını aşmakta ve çözümleyebildiğimiz her noktada karşımıza çözüm bekleyen yeni sorular çıkarmaktadır. Böylece olgular alanındaki, yani maddi yapıya sahip, zamanın içinde yer alan, yayılımı ölçülebilir olan her şeyin oluşturduğu sonsuzca bağlantıların alanındaki bilgilerimiz hiçbir zaman için eksiksiz, tam bilgi olamayacaktır. Leibniz'e göre olgular alanının eksiksiz bilgisini, buradaki sonsuz bölünmeyi kuşatacak denli sonsuz bilgiye sahip bir zihin kavrayacaktır. Zihinlerimizin bu alandaki sınırlılığı da açık ve seçik bilgilerimizin sınırlılığıdır. Oysa duyumlanabilir olanların değil de düşünülebilir olanların yer aldığı alan göz önünde bulundurulduğunda insan zihni yönelik olduğu nesnelerin upuygun bilgilerini elde edebilir. Örneğin, gerçeklikle yok denebilecek bir bağlantısı olan matematiğin nes-

neleri, çözümlemenin tamamlanabileceği, yani artık daha ötesine gitme gereği duyulmayan ve tanımların tıpatıp yapılabileceği bir sınırlılık barındırır. Matematikteki bu keskin belirlemeler tüm insanların bu alandaki anlayış ortaklıklarına neden olmuştur. İnsanlar arasında her alanda anlayış ortaklığı kurmak isteyen Leibniz, bu nedenle tüm insanların anlayabileceği bir dili oluşturmayı amaçlarken bunun matematik yapıda olması gerektiğini vurgulamıştır ve "tartışacağımıza hesaplayalım" ifadesiyle bunu belirgince dile getirmiştir. Ancak, kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, varoluşun içinde bulunanların veya birlikte olabilir olanların ya da olguların veya zorunsuzluğun yer aldığı gerçekliğe yönelik bilgimiz pek çok yerde çeşitlilik gösterdiğinden ve asla sonuna dek bilinemeyeceğinden dile getirilmesi olanaksız olanları barındırır. Böylece Leibniz'in yerleştirmeyi amaçladığı ortak dil, zorunlulukla ulaşamadığı bir hedef olarak kalmıştır.

Kısaca toparlandığında denebilir ki Leibniz'e göre, herhangi bir şeye yönelik bilgimiz eğer tümüyle düşünülebilir olanlardan oluşmamışsa, o şey hakkında ancak deneyimle, duyumlanabilir olanlarla, olgularla bağlantılı olarak bilgi oluşturabiliriz. Bu anlamda, deney alanından bütünüyle sıyrıldığımızda upuygun bilgileri elde ettiğimizi, idelerin açık seçik bilgisine yönelik her alanda da deneyimle zorunlu bir bağlantı içinde bulunduğumuz belirtilebilir. Leibniz'e göre upuygun, tam, eksiksiz ide, yapısı bakımından seçik ideden farklı değildir, hatta seçik idenin bir alt bölümüdür. Daha önce de belirtildiği gibi idenin seçik bilgisi, çözümlenmiş, tanımı verilmiş açık bilgidir. Açıklığa seçikliğe ulaşmak da insan için, deneyimin içinden, duyumlanabilir olanlardan, gerçekliğin kendisinden yola çıkmakla olanaklıdır. Bu çıkış yolu zaman ve uzamın içinde yer aldığından dolambaçlıdır; böylece Leibniz'e göre, bilgilerimizin birçoğu dolaylı bilgilerdir. Yine de, ona göre bütün dolaylı bilgilerimizin dayanağı olacak olan dolaysız doğruluklarımız vardır: Kendi varoluşumuzun ve düşüncelerimizin dolaysız tamalgısı bize, a posteriori ilk hakikatleri ya da olgunun ilk hakikatlerini sağlamaktadır, bu da ilk deneyimler anlamına gelmektedir; tıpkı özdeş önermelerin a priori ilk hakikatleri ya da akla ait ilk hakikatleri yani ilk ışıkları içermesi gibi. Birinciler de ikinciler de tanıtlamaya uygun değildirler. Birinciler: anlama yetisi ile nesnesi arasındaki doğrudanlıktan, ikincilerse özne ve yüklem arasındaki doğrudanlıktan *dolaysız* olarak adlandırılabilirler."[8] Dolaysızlıkla ifade edilen, var olan doğruluğu bir anda, apaçık olarak kavramaktır. Dolaysız bilgi kanıtlar öne sürmekle, tanımlar getirmekle, çıkarımları izlemekle ulaşılan bilgi değildir; tersine, kendi kendinden herhangi bir tanımı, çıkarımı gerektirmeyecek denli açık ve seçik olan bilgidir.

Leibniz, olgu alanında da doğruluğu apaçık olarak kavranan hakikatlerin varlığını onaylayarak, bu alanın ne denli değişik görünümler içinde bulunsa da, ne kadar gelip geçicilik taşısa da akıl yürütmelerimize tek bir dayanak bile bulamadığımız bir alan olmadığını vurgulamıştır. Olguların gerçekleştiği varoluş alanı, içinde barındırdığı aydınlık noktalarla anlamak için ona yönelen zihinlere ipuçları veren bir yapıdadır.

Akılcı anlayışın, her türlü belirsizliğin ve değişkenliğin temeli olarak yargıladığı olguların yaşandığı varoluş alanı Leibniz'de, kendisinde örtüklüğü ve bulanıklığı barındırdığı gibi hakikatleri de barındıran bir sonsuzluk olarak belirmektedir. Leibniz'e göre

insan bilgisi, bulanıklıkla açıklığın bir arada bulunmasından kaynaklanıp, yarı örtük yarı açık bir yapı içerir; tıpkı gerçekliğin basit, bölünmez yani bir olanlardan meydana gelmiş olmakla birlikte karmaşık, bölünebilir ve çok yönlü olan yapısı gibi. Varoluş söz konusu olduğunda, buradaki bilgilerin henüz bitmemişlikleri, eksiklikleri, bu alana yönelik hiçbir düşüncenin mutlak olmadığı anlamına gelmektedir. Olgulara ilişkin araştırmaların sonucunda elde edilen bilgilerle matematik bilgiler arasındaki belirgin farklardan biri, birincilerin sınırlarının değişken olması ikincilerin sınırlarının yani tanımlarının öncesiz ve sonrasız olarak değişmezcesine belirlenmiş olmasıdır. Leibniz'in sözcükleriyle belirtmek gerekirse, birinciler *tartışmaya* açıktır ikincilerse *hesaplamaya*. Böylece, varoluşun içinde yer alan insanın yapması gereken: olgular alanındaki bağlantıları elden geldiğince sağlam kurmak ama hiçbir bağı da mutlaklaştırmamaktır.

Notlar

1. G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Oeuvres Philosophiques de Leibniz, (P. Janet) Paris 1900, Cilt I, s. 9.
2. M. Serres, Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques, Paris 1982, s. 120.
3. J. Locke, *An essay concerning human understanding*, The Works of J. Locke, (J. Johnson) 1801, Cilt I. s. 15.
4. G.W. Leibniz, Discours de métaphysique,Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris 1929, s. 69.
5. G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain...*, Cilt I, s. 214.
6. G.W. Leibniz, a.g.y. Cilt I, s. 9.
7. G.W. Leibniz, Discours de métaphysique, s. 69.
8. G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain...*, Cilt I, s. 397.

Özbek, Sinan (1995). "Hans Jonas'ın Ekolojik Etiği." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 100-113.

HANS JONAS'IN EKOLOJİK ETİĞİ

Sinan Özbek

1- *Ekolojik Etik Kavramı*

Teknolojinin büyük bir hızla gelişmesi, çekirdek enerjisinin kullanımı, gelişen gen teknolojisi, bununla birlikte ortaya çıkan yeni soru ve sorunlar, nüfus fazlası(!) ve bütün bunlara bağlı olarak doğanın yeniden onarılamaz bir biçimde tahrip olması, felsefede de yeni bir tartışma alanı açmıştır. Felsefenin son yirmi yılına özgü olan bu tartışma, temel olarak etik alanı içindedir. Ekolojik etik kavramlaştırmasıyla sınırları belirginleştiren bu yeni etik, önüne en temelde insanın doğayla olan ilişkisine normlar getirmeyi koymaktadır. İnsan-doğa ilişkisini normlarla belirleme istek ve çabası, hiç kuşkusuz birçok kavramın yeniden ele alınıp tanımlanmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Doğa nedir, doğallık nedir, ekolojik denge nedir, çevre ve çevre kirliliği nedir şeklindeki soru öbeği, bu çabaların klasik örneğidir. Bunun yanı sıra; doğanın nesne mi yoksa özne mi olduğu sorusu, temel yönelimlerin üzerine yerleştiği bir çıkış noktası olmuştur. Bir anlamda filozoflar, bu soruya getirdikleri yanıtlarla süregelen tartışmada bir taraf oluşturmaktadırlar.

Ekolojik etik tartışması, felsefe tarihinin iki büyük düşünürünü yeniden ve yeni bir önemle karşımıza çıkarmaktadır. Tahmin edilebileceği üzere bu düşünürler, Aristoteles ve Kant'tır. Hiç kuşkusuz çarpıcı olan, Aristoteles'in teleolojik görüşlerinin, doğadaki her varolanın kendinde bir amaç taşıyor olduğu düşüncesinin, ekolojik etik açısından önemli bir tartışma tutamağı olarak ele alınmakta oluşudur. Ekolojik etiği Aristoteles'in teleolojisiyle temellendirmeyi deneyenler, (Dieter Birnbacher) yeniaristotelescilik diye adlandırılabilecek bir çizgi oluşturmuşlardır. Kantçı etik ise bir başka odak noktasını oluşturmaktadır. Kant, düşüncesini her yoğunlaştırdığı anda gittikçe güçlenen bir hayranlık ve huşu ile ruhunu dolduran iki şeyden söz etmekteydi: "Üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası." (Kritik der praktischen Vernunft. Suhrkamp Verlag. Band VII. s. 300) Ekolojik etik tartışmasında, Kant'ın bu dile getirimine, sıklıkla göndermeler yapılıyor. Bununla birlikte doğanın, estetik dolayımıyla kavranabilen bir özne olduğu savunuluyor. Doğanın estetik bir özne olması anlayışı ise bir diğer yandan Adorno ile yeni bağların kurulmasını gündeme getiriyor. Anımsanacağı gibi Adorno açısından doğa, ilk anda algılanamayan bir öznedir. Adorno, sanat eseri dolayımı ile doğanın özne karakterinin algılanabileceğini imler. Ekolojik etik tartışmasının bu doğrultuda ilerlemesi, doğagüzelliği (Naturschöne) kavramı üzerinde bir vurgunun oluşmasını sağlıyor ve giderek ekolojik doğa estetiği kavramlaştırması oluşuyor. Ekolojik etik tartışmasında

bir başka yönelim ise, bu yeni etiğin yanıtlar aradığı soru ve sorunların ancak doğa dinlerinde olduğu gibi bir inanç sistemiyle çözülebileceğini savlıyor (Robert Spaemann). Öte yandan aynı nedenlerle mistik bir etik oluşturma çabaları da sürüyor (Albert Schweitzer).

Hans Jonas – Kısa Biyografi

Bu yazıda ekolojik etiğin felsefe alanında babası sayılan Hans Jonas'ın görüşlerini ele almaya çalışacağım. Hans Jonas, 1903 yılında Almanya'nın Mönchengladbach kentinde Yahudi bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelir. 1930 yılında "Agustin und paulinische Freiheitproblem" adlı eserini yazıncaya kadar, Rudolf Bultmanns, Martin Heidegger ve Husserl'in öğrencisi olur. Naziler'in iktidara yürüyüşüyle birlikte 1933 yılında Jonas, Filistin'e kaçmak zorunda kalır. Bu, Jonas'ın felsefe hocalığının da kesintiye uğraması anlamına gelmektedir. Jonas, 1934 yılında yayımladığı "Genosis und spätantiker Geist" adlı çalışmasıyla, eski düşünce tarihinin uzmanı olarak anılır hale gelir. Filistin'de yaşadığı yıllarda annesinin Nazi toplama kamplarında öldürüldüğünü öğrenen Jonas, 1949'da Kanada'ya ve oradan da 1955'te Amerika Birleşik Devletleri'ne geçecektir. Jonas'ın akademik çalışmaları Ottawa'da doçent kariyeriyle yeniden başlar. Jonas, Genosis'in ikinci cildini yayımlamaya hazırlandığında, insan düşüncesinin tarihsel olarak araştırılmasının, yetersiz bir çaba olduğuna karar verecektir. Jonas, daha Heidegger'in öğrencisi olduğu yıllarda, doğabilimlerinin dünyayı kavrayışının ve dünya ile ilişki kuruş biçiminin tehlikeli olduğunu düşünmeye başlamıştır. Jonas, çağımızdaki nüfus artışı ve teknolojik gelişmelerle birlikte, insanın doğaya egemen olması gerektiği görüşünün yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ve gününe kadar gelen ahlak normlarının artık insanlık için yeterli olmadığını düşünmektedir. Jonas, 1979'da onlarca yılı bulan bir aradan sonra Almanca olarak "Das Prinzip Verantwortung" (Sorumluluk İlkesi) adlı eserini yayımlayacaktır. Bu kitapla birlikte Jonas, ekolojik etiğin babası olarak anılacaktır. Hans Jonas, 1993 yılında New York'ta öldüğünde 89 yaşındadır.

II- *Eski Etiğin Eleştirisi ve Yeni Etik*

Jonas, günümüzdeki gelişmelere bağlı olarak, insanın edimlerinin de farklılaştığı tutamağından kalkarak, etiğin edimlerle ilgili olduğunu vurgular. Değil mi ki insansal edimin doğası değişime uğramıştır, öyle ise etiğin kendisi için de bir değişim zorunlu hale gelmiştir. Hiç kuşkusuz Jonas, "günümüzdeki değişiklikler" dile getirimiyle, modern teknolojiye gönderme yapmaktadır. İlk olarak ele alınması gereken sorun, modern tekniğin, insansal edimlerin doğasını ne denli değiştirdiği olacaktır.

İnsan, yapay bir alan olan şehirlerde yaşamaktadır. Bu yapay ortamdaki yaşam, "büyük denge" içinde yeni bir denge kurularak süregelmektedir. Bu yapay ortamla birlikte insan yaşamı, "Değişmeden kalan ve değişime uğrayan arasından gidip gelmektedir: Sabit kalan doğadır, değişense insanın kendi eseri olan." (Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Suhrkapf Verlag. S. 20) Şehir, insanın en büyük eseridir. Kendini insanın katkısı olmadan organize eden doğa, insansal sorumluluk açısından bir nesne olarak ele alın-

mamıştır. İnsanın doğaya yönelik eylemi etik değil ve ama doğanın buluşlar yapılabilecek bir alan olarak kavranması olagelmiştir. Etik ise toplumsal yapay olan şehir içinde, insan/insan ilişkisi söz konusu olduğu bağlamda gündeme gelir. "Bu insansal alan içinde günümüze kadar süregelmiş bütün etik bulunur ve buranın koşullarının belirlediği edimlerle uyumludur." (Jonas, age. S. 21)

Jonas, gününe kadar gelen etiği temel olarak dört başlık altında eleştirir. Bu dört temel eleştiri noktası, etiğin genel karakteri olagelmiştir:

1) "İnsanın dışındaki dünya ile bütün ilişkisi, yani bütün bir techne (sanatkârlık) ile olan ilişki (tıp ayrıksı olmakla) etik olarak tarafsızdır." (Jonas, age. S. 22) İnsansal olmayan nesneler, etik alanı içinde bir yer bulamamıştır.

2) "Etik olan anlam; doğrudan doğruya insandan insana ve sonuçta da insanın kendi kendisiyle olan ilişkisindedir." (Jonas, age. S. 22) Dolayısıyla da bütün geleneksel etikler, insanmerkezcidir.

3) "Bu düzlemdeki edim 'insan' varlığı ve onun temel konumu, özde sürekli olarak görüldü ama forum değişikliği yaratan techne'nin (sanat) nesnesi olarak görülmedi." (Jonas, age. S. 22)

4) Etik, önüne amaç olarak koyduğu olgularda da zaman ve uzam açısından kısa süreli bir bakış açısıyla sınırlı kalagelmiştir. "Etik, tamamen burada ve şimdi ile ilişki içindeydi" (Jonas, age. S. 23).

Şimdiye kadar etik iyi insanı, verili koşullar içinde erdem ve bilgelikle davranabilen insan olarak tanımlamıştır. Eski etik; öneri ve maksimlerinde içerik açısından ne denli farklı yaklaşımlar, dile getirimler sunmaya çalışmış olursa olsun, bu çabasıyla, edimlere sürekli olarak ölçüler sunmuştur. Örneğin; "Komşunu kendini sever gibi sev", "Başkalarına onların sana davranmasını istediğin gibi davran", "Birlikte yaşadığın insanlara asla bir araç olarak davranma, aksine kendi içinde bir amaca sahip olan bireyler olarak davran". Bütün bu ve benzeri ölçüler, bölgesel bir ufuğun sınırları içine sıkışıp kalmıştır. Bu anlamda bir başkası olan; komşu, arkadaş, düşman, bir üstte olan ya da aşağıda olan, ya güçlü ya da güçsüz olandır. Ahlaksal olan, edimlerin bu dar çevresine yerleştirilmiştir.

Bütün bunların yanı sıra bilgi, edimlerdeki ahlaksal tutarlılığın güvence oluşturan faktörü olarak görülmüştür. Ancak söz konusu bu bilgi, bilimadamlarının ya da uzmanların ortaya koyduğu bilgi değil bütün insanların istencine açık olan bir bilgi türü olarak düşünülmüştür. Jonas, bu noktada Kant'ı eleştirisinin buluştuğu filozof olarak görmektedir. Kant, insanın yapması gereken şeylerin iyi ve dürüst, bilgece ve erdemli olup olmadığını bilmesi için bilim ve felsefeye gereksemesi olmadığını bildirmiştir. Jonas'a göre etikle uğraşan filozoflar, ahlaksal edimin bilimsellikle ilgili bölümünü göz ardı etmişlerdir. Bununla birlikte tıpkı Aristoteles örneğinde olduğu gibi bilgi, deneyimler ve yargılar üzerinde bir anlam kazanacağı anda, söz konusu bu bilgi, kuramsal bilgi ile ilişki içinde olmaktan uzaktır. Dolayısıyla bu aşamada genel bir insan doğasının ürünü olan "iyi" kavramı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu iyinin somut olan alana çevirisi, burada ve şimdinin bir bilgisini vermekle sınırlıdır. Bu ise tamamen kuramsal olmayan bir bilgidir. "Genelliği ile bilinen insansal iyi, bütün zamanlar için aynı olduğu içindir ki gerçekleşmesi

ve yaralanması her zaman olanaklıdır ve insansal iyinin eksiksiz alanı sürekli olarak içinde yaşanan andır." (Jonas, age. S. 25)

Jonas, modern tekniğin "yeni büyük düzen"i, yine yeni olan nesnelerle, artık eski etiğin kavrayamayacağı oranda doldurduğunu düşünür. Örneğin bir değişiklik, bir yenilik olarak doğanın yaralanabilirliği gerçeği, ki bu insanın teknolojik etkinliğiyle gündeme gelmiştir, ta ki doğa yaralanıncaya kadar görülememiştir. Doğa, insanın etkisiyle açık bir şekilde değişime uğramıştır. Bundan çıkarılması gereken sonuç ise, yeni bir sorumluluğun yine insanlarca üstlenilmesi gerektiğidir. Bu sorumlulukla birlikte bilginin, ahlak içinde yeni bir rolünden söz açmak gerekmektedir. Bilgi, bu durumda bir görevi kaçınılmazlıkla üstlenmelidir: Bilgi, edimlerimizin ölçüsü olmalıdır. Bu yaklaşımla olgusal olarak; edimlerimize güç veren teknik bilginin ötesindeki, önceden görme yeteneğine sahip olan bilgi, kendi başına etik bir içerik, anlam kazanmalıdır. Düşünüre göre önceden bilme ve eylemin gücü arasında oluşan uçurum, yeni bir etik sorunsal alanının odak noktasına yerleşmelidir. Bu yaklaşımla bilgi, etiğin bir parçası olarak kavranmaktadır. Etiğin bu yeni parçası, aralıksız olarak insanlığın sınırsız gücünü denetim, gözetim altında tutmalıdır. "Geçmişteki hiçbir etik, insansal yaşamın genel koşullarını ve uzak geleceği, türün varoluşunu dikkate almadı." (Jonas, age. S. 28) Etik açısından hakların ve sorumlulukların yeni bir tanımı gerekmektedir.

Jonas, insanmerkezci etiğin sınırlarını aşan yeni edimlerin nasıl olması gerektiğini sormaktadır. Şu anda insanın egemenliği altına girmesinde bir sorun görülmeyen doğanın, sadece bizim ahlaksal bir yönelimle değerlendirmemiz gereken alan olması değil, ama aynı zamanda doğanın kendi için hakları olup olmadığı da sorulmalıdır. Eğer doğanın kendinde hakları varsa, artık sadece insansal iyi değil, aynı zamanda insansal olanın dışındaki iyi de aranır olmak zorundadır. Bu ise "kendinde amaçların" (Zwecken an sich selbst) tanınması anlamına gelir. Jonas'a göre dinler dışarda tutulursa eski etik, bizi böylesine bir düşünceye hazırlayan bir rol üstlenmemiştir. Egemen bilimsel yönelimler ise, doğayla böylesine kurulmuş bir ilişkinin önünü açmaktan çok daha uzaktır. Doğanın kendinde bir amaç taşıdığını tanımayla birlikte, "ilk seçenek, kuramsal implikasyonda ciddiye alındığı koşulda, değinilen düşünce değişikliğini yaymak için ve edimler, yani etik öğretisinden geçerek, bütün etiğin temeli olmak zorunda olan oluşun, yani metafiziğin öğretisine ulaşmak için bizi zorlar." (Jonas, age. S. 30)

Bunların ardı sıra Jonas, insanın geçmişte techne ile olan ilişkisinin pragmatist bir biçimde belirlendiğini vurgular. Öncelerde teknik, yakın bir zaman için belirlenmiş amacın bir aracı olarak görülmüştür. Günümüzde ise modern teknik formu içinde techne, türü sınırsız bir şekilde ileriye doğru iten bir özellik kazanmıştır. Artık teknik aracılığıyla şeyler üzerinde ve dahası insanın kendi üzerinde maksimal bir egemenlik oluşmuştur. Bu, homo faber'in kendi dış nesneleri üzerindeki zaferi olduğu gibi, homo sapiens üzerinde de bir zafere ulaştığının göstergesidir. Oysa geçmişte homo faber, belirli bir ölçüde de olsa homo sapiens'in hizmetinde olmuştur. İnsansal doğa, giderek her şeyin üzerine çıkan bir özellik sergilemekte ve bu da yine insanın karşılaşacağı sorunlara karşın olagelmektedir.

Devletle doğa arasındaki sınırlar artık ortadan kalkmıştır. Yapay olanla, doğal olan arasındaki sınırlar silinmiştir. Doğal olan, yapay olan tarafından yutulmuş, insanın yeni bir dünya olan yaratımları, yine insan üzerinde etkiler oluşturmuştur. Bu, doğanın yeni bir şekil almasıdır. Bütün bunlarla insanın bu dünyadaki varoluşu sorgulanmayan bir olguyken, artık insanın dünyada varoluşu yine insansal sorumluluğun bir nesnesi haline gelmiştir. İnsan ediminin özünün değişmiş olması, aynı zamanda politikanın da temel özünü değiştirmiştir.

Eski ve Yeni İmperativ

Kant, kategorik imperativi şöyle belirlemişti: "öyle eyle ki eyleminin insanlık için genel geçer bir yasa olmasını isteyebilesin." Jonas, Kant'ın kategorik imperativinde dile gelen "bilesin" belirlemesini akıl ve akla uygunluğun kendisi olarak görür. "Görülüyor ki ahlakın buradaki temel düşüncesinin kendisi ahlaksal değildir, aksine mantıksaldır" (Jonas, age. S. 35). "İsteyebilmek, yapamamak" gibi dile getirimler, mantıksal belirlemelerdir.

Jonas, insansal edimin yeni şekillenişine göre ve bu yeni edimin nesnesine yönelmiş olduğunu savladığı, bir imperativ tanımı yapar. "Öyle eyle ki, ediminin etkileri sürekli olarak dünya üzerindeki gerçek insansal yaşamla uyumlu olsun" (Jonas, age. S. 36). Jonas, yeni imperativi değişik biçimlerde tanımlamaktadır. Ama temel dile getirim her tanımda aynıdır. Örneğin: "Öyle eyle ki, eyleminin etkileri gelecekteki olası benzer yaşamlar için yıkıcı olmasın" (Jonas, age. S. 36). Jonas, yeni imperativin yaralanmasının, çiğnenmesinin kendi içinde rasyonel bir çelişki taşımadığını da hemen ekler. Şimdi için iyi olanın, gelecekteki iyi olanın kurban edilmesine karşın istenmesi, yapılması olanaklıdır. İnsanın kendi sonunu, bütün bir türün sonu olarak görmek istemesi de olanaklıdır. Bunlara karşın yeni imperativ, kendi yaşamımıza değil ama insanlığın devamlılığını riske edemeyeceğimizi söylemektedir. Akihleus, kısa onurlu bir yaşamı, uzun ama onursuz bir yaşama yeğlerken haklıydı. Ancak biz, şimdiki kuşağın varlığını sürdürmesi adına, gelecek kuşakların varlığını tehlikeye sokamayız. Jonas, bu söylediklerinin kuramsal olarak temellendirilmesinin hiç de kolay olmadığını ekler. Neden gelecek kuşaklara karşı bir sorumluluğumuz olsun? Bu soru kolay yanıtlanabilecek bir etik soru değildir. Jonas, bu sorumluluklar dizgesinin *belki* de bir din olmadan gerçekleşemeyeceğini ekler. Bu bağlamda Jonas, yeni imperativin temele sahip olmayan bir aksiom olduğunu olumlar.

Bununla birlikte Kant'ın kategorik imperativi bireye göre belirlenmiştir ve kriterleri ansaldır. Oysa yeni imperativ açıkça görülebileceği gibi, özel edimlerden çok, politik yönelimle belirlenmiştir. Kant'ın kategorik imperativi tamamen rasyonel bir düşünce olmakla sınırlıdır. Çünkü bir edimin, diğer insanlar tarafından geçerli bir edim olarak görülmesinin olabilirliği, hiçbir şekilde kanıtlanamaz. Dolayısıyla Kant'ın kategorik imperativi, hipotetik bir belirlemedir. Kant'ın kategorik imperativi gerçeklikle ilgili değildir, insana öznel bir kararla buluşmayı önermektedir. Burada nesnel bir sorumluluk söz konusu olmamaktadır. Buna karşın yeni imperativ, bir başka uzlaşım çağrısı yapmaktadır: "Yeni imperativ başka bir koşulsuz onayı çağırır. Aktın kendisinde olan onayı değil aksi-

ne aktın sonuç itibariyle yaratığı etki, insansal etkinliğin gelecekte sürekli olabilmesidir." (Jonas, age. S. 37). Jonas, yeni imperativin evrensellik boyutuna yükselttiği saptamalarında kesinlikle hipotetik olmadığını vurgular. Yani bunlar, bireysel bir "ben" kavramından, imgede kurulan bir "herkes"e (eğer herkes böyle yaparsa) mantıksal bir çabayla taşınmamıştır, aktarılmamıştır. Aksine yeni imperativin önerdiği edimler, kolektiv bütüne ait olan edimlerdir ve gerçeklikte evrensel etkilere sahiptir. Yeni imperativ, gerçek geleceği insan sorumluluğunun bir boyutu olarak görmektedir.

III- *Gelecek Etiğin Erken Formları*

Jonas, Kant'ın insanın ahlaksal yargılarında geist'ın önemini öne çıkaran (Gesinnung) etiğin uç örneği olduğu doğrultusunda bir eleştirinin kendisine yöneltilebileceğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte; geçmişteki etiklerin "şimdiki zaman karakteri"ne sahip olmasının, aslında zamandaş bir etikle çürütülmüş olduğu savının da öne sürülmesi söz konusu olabilir. Bu doğrultudaki düşünme, şu üç örnek ekseninde yoğunlaştırılabilir. İlk olarak: Yeryüzündeki fani yaşamın yönlendirilmesi ve ruhun sonsuz kurtuluşu için yine dünyevi yaşamın sunduğu mutlulukları feda eden anlayışların varlığı. İkinci olarak: Yasa koyucuların ve devletadamlarının, gelecekteki ortak iyi adına önceden ortaya koydukları çekingeler. Üçüncü olarak: Ütopik politikaların şu anda yaşayanları, bir amaç adına, tam bir araç olarak kullanması ya da şu anda yaşayanların bir amacın önündeki engeller olarak görülüp ortadan kaldırılması.[1]

Jonas'a göre yukarıda aktarılan ilk ve üçüncü örneklerin ortak özellikleri vardır. Burada gelecek, kesin değerlerin olanaklı alanı olarak, şimdinin ve şu anın üzerine yerleştirilmektedir. Ancak bu iki örnek arasında önemli bir ayrım da vardır: Dinsel olan tutum da şimdiki edim, gelecek durum için kausal bir bağlantı oluşturmamaktadır. Bireyin sadece kendisi, gelecekteki durum için bu günün mutluluklarını feda etmeye hazır aday olmaktadır. Bu, Tanrı katında sona yönelişin inancına teslim olmaktır. Bu, bir bireysel tutum olmakla birlikte aynı zamanda, Tanrı katında istenir olan yaşamın seçilmiş olmasıdır. Jonas'a göre, "Her koşul altında bu etik düşüncede, edim ve edimin sonucu arasında olması gereken kausal bağlantı noksandır." (Jonas, age. S. 41)

Jonas, dünyevi olan gelecek etiğin ve yalnız rasyonel etiğe ait olan bu etiğin, nasıl gerçekleşebileceğini sorar. Bu soruyla birlikte yasa koyucuların ve devletadamlarının, toplumun gelecekteki "ortak iyi"si açısından taşıdıkları ya da taşımaları gereken sorumluluk anımsanmalıdır. Jonas, yasa koyucu ve devletadamının çabasını, içinde yaşanabilir bir politik alan oluşturmamak, şeklinde belirler. Ortaya konulacak politik yapının sürekliliği, yaşanabilirliğin denendiği boyuttur. En iyi olan devlet, her zamanki ve şu andaki içsel dengesiyle, geleceği de güvence altına alan devlettir. Böyle bir devlet, gelecek zamanlar için de en iyi olandır. Çünkü kusursuz bir düzenin ölçüleri değişmez. Bu ölçüler ise yasa koyucunun bilgeliğinin bir sonucu olmak zorundadır. Bütün düzenlerin, insanın tutkularından kaynaklanan bir düzensizliğin tehditi altında oluşu, devletadamının yöneten bilgeliğini zorunlu kılar. Devletadamının öngörüsü ise *bilgelik* ve *ölçülülük*ten kaynaklanır. Devletadamı; bu iki özelliği şimdiki zamana adar ama bu şimdiki zaman,

bir öbür dünya istenci olarak gelecekle ilgili değildir. Devletadamının istenci, tıpkı şimdiki zaman gibi olan bir gelecekle ilişkilidir.

IV- *İlkeler ve Yöntemler Sorunu*

Jonas, yeni bir etiğin gerekliliğini ortaya koyduktan sonra, bu yeni etiğin hangi yöntemle ve ilkelerle oluşturulacağı sorunsalını ele almaktadır. Bu sorunsalın çözümü şu iki sorunun yanıtlanmasıyla olanaklıdır: İlk olarak, yeni etiğin ilkeleri nelerdir? Yeni edim, eylem bu ilkeleri nasıl gerekli kılmaktadır? İkinci olarak; yeni etiğin kurallarının insanın somut, gerçek yaşamına yerleşmesinin somut olan olanakları nelerdir? Jonas'a göre ilk soru, moralin ilkeler öğretisinin kapsamına girmektedir. İkinci soru ise uygulama (Anwendung) alanı içinde ele alınmalıdır. Jonas'ın sorunu ele aldığı bağlamda ise politika kuramı olarak kavranmalıdır. Politik ve pratik olan soru, gelecekteki "iyi" ya da "zorunlu davranış" üzerinde yoğunlaşmış olmakla önem kazanır. Doğal olarak, gelecekteki "iyi" ve "zorunlu" olanı saptamak, gündeki "iyi" ve "zorunlu" olanı ortaya koymaktan zordur. Çünkü gelecekteki "iyi" ve "zorunlu"nun yaklaşık bilgisi, eylem ve istençten sınırlı oranda etkilenmektedir. Düşünüre göre, gelecekte neyin "iyi" ve "zorunlu" olduğunun saptanması, duyguların yönlendirmesine bırakılamaz, bırakılmamalıdır. Aksine gelecekteki "iyi" ve "zorunlu" olanın, açık ilkelerle kuramsal olarak saptanması gerekir.

Jonas, teknolojik etkinliğin uzak etkilerini, inceleme alanı olarak kavrayacak bir olgusal bilim önermektedir. Bilimsel bilginin uğraşısı, insanın ve dünyanın gelecekte nasıl bir şekilleniş içinde olacağını görmek olmalıdır. Bu bilim, hipotetik olarak öngörülerde bulunmalıdır. Bu, "karşılaştırmalı gelecekbilmi" (vergleichende Futurologie) önerisidir. Jonas'ın yeni etiğinin ilkeler ve yöntemini dört başlık altında toplamak olanaklıdır.

a) Korkunun Heuristiği

Ölümün olmadığı bir dünya, yaşamın kutsallığının bilinmekte olduğu bir dünya değildir. "Öldürmemelisin" buyruğu, yaşamın kutsallığını gün ışığına çıkarmaktadır. Jonas ekler, yalan olmasaydı, doğrunun değeri olmazdı. Tutsaklık olmasaydı, özgürlüğün anlamı kavranamazdı[...]. Jonas'ın sorguladığı alan açısından bakıldığında, gerçeklik yukardaki türden bir karşılaştırmaya, yansıtmaya olanak vermektedir. Ama buna karşın gerçeklik, sorunun tartışılmasında yardımcı bir faktör olmaktadır. İnsanın parçalanışının önceden görülmesi, insanın korunmasını sağlamalıdır. "Bizim, insan doğasının tehdit altında olmasına, korkuyla insan özüne güvence altına almamız için gereksememiz vardı. Tehlike tanınmadığı sürece insan, neyin korunması gerektiğini bilmiyor" (Jonas, age. S. 63). Bilgi, bütün mantık ve yöntem tekrar tekrar bu kaynaktan doğuyor. "Bizim için malum'un saptanması, bonum'un saptanmasından sonsuz oranda kolay" (Jonas, age. S. 63). Bundan dolayı da ahlak felsefesi, aslında neye değer vereceğimizi bulgulamak için, isteklerimizden önce korkularımızı değerlendirmeye almalıdır.

b) Uzak Etiklerin Tasavuru

Jonas, aranmakta olan "gelecek etiğin" yukardaki bağlama ilişkin konumunu tanımlıyor. Bu etik; korkulması gerekeni bulgulamak olanaklı değilken, bunun

geçmişte ve şimdiki zamanda analokları olmadığı halde, yine de korkulması gerekeni bulgulamak durumundadır. "Bu durumda düşünülebilen malum, deneyimi edilmiş malum'un rolünü üstlenmelidir" (Jonas, age. S. 64). Bu tasavur kendiliğinden oluşmaz, özellikle bilinçle oluşturulmalıdır. Böylece, bu tasavurun bilinçle yaratılması, "aranan etiğin" ilk, daha vurgulu bir deyişle yönlendirici yükümlülüğü olmaktadır. Bu etiğin ikinci yönlendirici yükümlülüğü ise, "Gelecek kuşakların, akla ilk gelebilecek esenlik veya kötülük içinde oluşlarının bireyler üzerindeki etkilerinin hazırlığına, kendini hazırlamak[tır] [...]" (Jonas, age. S. 65).

c) Kötü Prognozun İyi Prognoza Önceliği

Gelecek olan konusundaki kesin bilgi noksanlığının bir olgu oluşu, "gelecek sorumluluğu" taşıyan bir etiğin oluşturulmasını zorlaştırmaktadır. Gelmekte olan konusundaki bu bilgi noksanlığı, hem gelecekteki kötünün önceden görülmesi ve hem de gelecekteki iyinin önceden görülmesi anlamında söz konusudur. Bu bilgi noksanlığının, belirsizliğin kendisi etik kuramın içine yerleştirilmelidir. Bu *belirsizlik*, etik kuram içinde yeni bir temel ilke olmalıdır. Bu yolla söz konusu temel ilke, pratik bir emir (Vorschrift) etkisi yapabilir. Bu emir, "Kötü olanın öngörüsüne, iyi olanın öngörüsünden daha fazla dikkat yoğunlaştırılmalıdır" (Jonas, age. S. 70) şeklinde belirlenmelidir.

Jonas'ın bu başlık altında tartıştığı ağırlıklı konulardan birisi, insanın gen teknolojisi dolayımıyla kendi geleceğini yine kendi eline almasının yaratacağı sonuçlardır. Bu girişim, bir bilinmezlik ve tehlike yaratmaktadır.

d) Bütün Olarak Riske Girme Hakkı Olamaz

Emirler, daha iyi olana kavuşma beklentisi ve isteği ve "en yüksek iyi" insanlığın tehlikeye sürüklenmesinin nedeni olarak görülemez. Jonas, insanın kendine ait olmayan konusunda "bahse" giremeyeceğini vurgulamaktadır. Bizim, bir başkasının çıkarlarını kendi programlarımızla bilinçli olarak ne denli tehlikeye sokabileceğimiz ve yaralayabileceğimiz sorumluluğun kasuistik (istence bağlı olanların ve görevlerin çelişkisinin araştırılması) yükümlülüğüdür. Bu, genel olarak ilkeler öğretisiyle saptanamaz. Bu bağlamda politik kararları ve bir örnek olarak savaş-barış kararını tartışmak gerekmektedir. Savaş kararı, korkunç bir karar olmasına karşın, ahlaksal olarak savunulabilir. Jonas, bu kararın daha iyi bir gelecek için değil ama tam aksine, korkunç bir geleceğin tehditi altındayken verilebileceğini düşünmektedir. Yine bu karar, "en yüksek iyi"yi elde etme adına savunulamaz ama aksine bir kötüyü aşma adına savunulabilir. Böylece, "en yüksek kötü"yü aşmak çabası, bütün olarak riske girmede bir ayrıksı olanı oluşturmaktadır.

Yine Jonas'a göre devletadamı; kendi ulusunun kurtuluşu, daha iyi olana varması için insanlığın varlığını tehlikeye sokamaz. Politikacı, kendi içinden geldiği ulusun sonunun geldiği anda dahi dünya üzerinde insanlığın kalması için karar vermelidir. İnsanlığın varolmasının koşulsuz bir yükümlülük olması, tek tek insanların koşullu bir yükümlülükle varolmasıyla karşılaştırılamaz. "Bireysel intihar hakkı üzerine fikir yürütülebilir ama insanlığın intihar hakkı üzerine hayır." (Jonas, age. S. 80)

V- Etiğin Metafizik Temelleri

Jonas, Descartesçı kuşku yöntemine bir dönüş yaptığını düşünmektedir. Kuşku kaldırmaz gerçekliği saptamak için, doğruluğu kesinlikle kanıtlanmamış her şeyi, yanlış olarak sınıflamamız gerekir. Düşünür buraya kadar anlattıklarıyla, insanın iki yükümlülüğünü de ortaya koymaktadır. İnsan "varolma" (Dasein) yükümlülüğünün yanı sıra "geleceğe" (Zukunft) karşı da yükümlüdür. Yaşamla birlikte yaşama hakkı oluşur. varolmayan hak iddiasında olamaz. Bu yüzden de varolmayanın hakkının yaralanması söz konusu edilemez. "varolma hakkı, hemen varolmayla başlar." (Jonas, age. S. 84) Bununla birlikte aranan etik, daha henüz varolmayanla da ilgilidir.

Süregelen etik, gelecek kuşaklara karşı taşınması gereken yükümlülükleri ortaya koymamıştır. Şimdiye kadar potansiyel olarak varolana, doğmamış olana karşı taşınması gereken sorumluluk tanımlanmamıştır. Nerede döllenme güdüsü varsa, orada yeni kuşakların da gelmekte olduğu açıktır. Yeni kuşakların gelecek olması ise, bu kuşakları önceleyen kuşakların, yeni kuşaklara karşı sorumluluk taşımasını gerektirir. Yeni kuşaklar, kendisinden önceki kuşakları doğadaki tahribattan dolayı sorumlu tutabilecektir. Bu yaklaşım, "fiktiv eşzamanlılık"la temellendirilebilir. Eğer biz, gelmekte olan kuşaklarla yüz yüze olduğumuzu düşünürsek, bugün birlikte yaşadığımız insanlara karşı taşıdığımız yükümlülükleri, onlara karşı da taşımamız gerektiği ortaya çıkar. Bunların ardı sıra Jonas, iki imperativ belirlemektedir.

1) Varolma (dasein) imperativi

2) Böyle Olma (Sosein) imperativi

Yeni etik, geçmiş etiklerin aksine yalnızca "böyle olma" ile ilişkili olamaz. O, daha çok "varolma kategorisi"ne vurgu yapmalıdır. Etik, aslında varolmayı güvence altına almalıdır. varolma imperativinden, böyle olma imperativi türetilebilir. Bütün başka etikler, örneğin hazcılık ya da birlikte duyumsama temelinde yükselen etikler, "böyle olma"nın gerçek ölçülerini oluşturamazlar. Ancak ve ancak "varolma ilkesi", "böyle olma"nın temeli olabilir. "Böyle olma" imperativinin hiçbir maksimi, "varolma" imperativinin maksimleriyle hiçbir koşul altında çelişmemelidir. "Öyle ise, insanı konu edindiği oranda, insanlığın varolması gerektiğini söyleyen imperativ ilktir" (Jonas, age. S. 91). Bu, bizim ilk imperativle birlikte gelecek kuşaklara karşı sorumlu olmamız değil, *insanlık idesi*ne karşı sorumlu olmamız demektir. Bu insanlık idesi de insanların dünya üzerinde kalıcı olmasını istemektedir. "Bu, bir başka deyişle, ontolojik bir idedir" (Jonas, age. S. 91). Ancak bu ontolojik ide, insanların Tanrı tarafından yaratıldığını ve dolayısıyla dünyada varolmaları gerektiğini söyleyen bir ide olarak anlaşılmamalıdır. Bu ontolojik idenin temellendirilmesinde, Tanrı kavramı rol oynamaz. Ama insanlığın gelecek zamanlardaki varlığını güvence altına almak, bizim bir yükümlülüğümüzdür. İnsanlık kavramından çıkarılan bu ontolojik imperativ, insanlığın riske sokulmaması gerektiğini buyurur. Eğer insanlığın varolması zorunlu görülürse, *Va-banque-Spiels* (Restine oynamak) izin sınırlarının dışında kalır. Bu zorunluluktan da doğal olarak, "böyle olma" tartışmasına geçilebilir.

"Aranan etik" tıpkı Kant'ta olduğu gibi, kategorik ve hipotetik imperativ ayrımı yap-

mak durumundadır. Hipotetik imperativ, ki çok sayıda hipotetik imperativ söz konusudur, şöyle seslenir: Eğer gelecekte insan olacaksa, bu bizim önceki kuşaklar olmamızdandır ve gelecek kuşaklara karşı ortaya konulmuş bütün sorumlulukları da yerine getirmek bizim yükümlülüğümüzdür. Ama kategorik imperativ, insanlık varolmalıdır diye seslenir. Bu, Kant'ın belirlediği anlamda tek kategorik imperativdir. "'Gelecek etiğin' ilk ilkesinin kendisi, etik içinde *eylem*in bir öğretisi değil, [...] aksine metafizik içinde, *varolma*nın bir öğretisidir" (Jonas, age. S. 92). Metafizik gerçeklik söz konusu değildir ve olmadan (Sein) gereklilik (Sollen) türetilemez.

Jonas'a göre; etik alanında yoğunlaşmış bir filozof, Kant'ın ve pozitiv bilimlerin varlığına karşın bir "rasyonel metafizik" oluşturmayı başarmalıdır. Metafiziğin böylesine belirgin bir şekilde ön plana çıkarılması Jonas'ın bir başka soruyu ele almasını gerekli kılmaktadır: Hiçbir şeyin olmaması yerine, bir şeyin olması gerekli midir?

Olmayanı ne değeri (Wert) olan bir şey olarak, ne de değersiz bir şey olarak ele alabiliriz. Öyle ise varoluş (Existens) en azından, değeri olmanın yeteneğine, potansiyellerine sahip olmalıdır. "Değere sahip olabilme yeteneğinin kendisi, bir değerdir" (Jonas, age. S. 100). Bu ise yukardaki soruya yeterli yanıttır ve varolmanın gerekliliğinin altı bir kez daha çizilir. Değer üzerine düşünce üretilmeye başlanmışsa, eşzamanlı olarak, "ereklilik" (Zweckhaftigkeit) tartışması da açılmalıdır. Jonas, öncelikle yapay olan şeylerin ereklilik tartışmasını, çekiç örneğinden hareketle sürdürür.

Bir yapay aracın ereği; bu ürünün kendi içinde değildir, aksine bu aracın yaratılmasının gerektiren şeyin kendisi ereğin nedenidir. "[...] öyleyse saat ya da çekiç ereğin kendisi değildir, aksine onları üreten ve kullanan ereğe sahiptir" (Jonas, age. S. 108). Jonas, yapay olan şeylerin ereği konusunda ikinci bir başlık olarak kurumları ele almaktadır. Düşünür, mahkemeler örneğiyle tartışmasını sürdürür. Bir kurumda erek ve varoluş bir ve aynı şeydir. Bu kurumu oluşturan ve oluşan kurumun kendisi ontolojik olarak aynı şeydir. Kurumlar söz konusu olunca erek, yalnızca ide içinde bulgulanabilir. Kurumların fiziki varoluşundan ereği çıkarsamak, yakalamak söz konusu olamaz. Yapay olanların sonsal ereği sürekli olarak insandadır. Ancak salt insansal ereğin aşılıp, doğal fonksiyonların ele alınması ve burada da ereklilliğin araştırılması gerekmektedir. Bir doğal fonksiyon olarak örneğin yürümede, bir ereğin varlığı ve bunun da istence bağlılığı açıktır. Ama sindirim işlemindeki varoluş ve işleyiş tarzı istence bağlı değildir. Dolayısıyla da burada öznel bir erekten söz edilemez. Buradan da kaçınılmazlıkla yeni bir soru türemektedir: "Erek nesnel fiziki dünyada var mıdır, yoksa sadece öznel fiziki dünyaya mı aittir?" (Jonas, age. S. 122). Eğer erek, sadece öznel olan alanla sınırlanırsa, buradan iki olasılık çıkar:

a) Dualizm ya da İngression Öğretisi

Dualizme göre öznellik sürekli olarak vardır. Ancak bu öznellik uygun bir anın gelmesiyle doğada bir görünüm kazanır. Ancak evrim içindeki dönüm noktalarının yavaşlığı ve evrimin akışının minimal oluşu, tek hücreli canlılarda transendent olanın bir kısmının ya da duyumsamanın varlığını savunmayı çürütür. İngression öğretisi, ruh ya da benzeri olarak söz konusu edilen her neyse, bunun

sürekli olarak varolduğunu ve görünüşe çıkmak için bir uygun anı beklediğini söyler. Ancak metaryalizmin ruh olmadan maddenin olacağı, ama madde olmadan ruhun olamayacağı saptaması anımsanmalıdır. Bedene sahip olmayan ruhun olamayacağı saptaması anımsanmalıdır. Bedene sahip olmayan bir geist'ın varlığı doğrultusunda tek bir örnek yoktur. İngression öğretisi bunu kavramalıdır. Jonas'a göre bu öğreti, ontolojik olarak çelişkiler taşımaktadır.

b) Monistik Emergez[2] Kuramı

İkinci seçenek olan monistik emergez kuramı, öznelliğin (ruh, geist) uygun koşulların oluşmasıyla birlikte kendiliğinden doğada görünüme çıktığını söylemektedir. Bu kendiliğinden görünüme çıkış, koşullardan bağımsızdır. Bir yenilik, birikim sürecinin en üst aşamaya geldiği anda ortaya çıkar. Bu kuramın açıklamada güçlük çekeceği boyut; ilkenin, nesnelliğin (ki burası bilinç olgusunun varlığından tamamen söz açılamayacak bir alandır) içinden, ilkeye tamamen yabancı olan bir olgunun (ruh, geist) çıkamayacağı gerçeğidir. Öyle ise kendinden bir başka şeyin türemesine olanak tanıyan ilkenin kendisi, bir güç taşımalıdır. Bu güç olmalıdır ki, ilkenin kendi ilkel kaynağından, yine kendine bütünüyle yabancı olmayan, ilkenin yasalarına karşı işlemeyen, yeni bir ilke (ereklilik, ruh vb.) türemiş olsun. Böyle olmakla, ilke kendine karşı güç uygulamak durumundan özgürleşmiş olur. "Bilinçteki sorun, eski olana yeni bir niteliğin eklenmesi (sanki üzerine yerleştirilmiş gibi) olarak tartışılabilir. Ancak biz bu olguda, eski niteliği etkileyen ve onu değiştiren yeni bir nedensellik olduğunu da bulguluyoruz." (Jonas, age. S. 134)

Jonas, bu kuramın da mantıksal olarak çelişkiler taşıdığı görüşündedir. Bütün bunların Jonas'ı vardırdığı nokta: Henüz öznellik oluşmamışken, doğada bir ereğin varolması gerektiğidir. Bu en azından, ereğin benzeri olan bir şey olmalıdır. "Öznellik, belirli bir erek gösterdiği ve hatta bununla varolabildiği içindir ki yine öznellikle dile gelen sessiz içsellik yani özdek, öznel olmayan biçimde bir ereği ya da onun bir benzerini içinde barındırır." (Jonas, age. S. 139)

Bunun ardı sıra Jonas, özneye bağlı olmayan bir ereğin varlığından söz açmanın anlamlı olup olmadığını sorar. Yanıt olumlu belirlenmiştir. Bu savunu, doğabilimleriyle de (fizik) çelişkili değildir. Fizik minimal olanlarla ilgilidir, ölçülebilir olanlar alanında quantitiv-determinist hesaplarla iş görür. Bu durum; olmakta olanın teleolojisiyle (ki bu teleoloji arka plandadır, temele yerleşmiştir) çelişmez. Doğada bir ereğin bulunduğu söylenebilir. Daha içerikli bir deyişle; en azından yaşamın oluşmasıyla doğa, belirli *bir* ereği ortaya koyuyor, gösteriyor. Bu, yaşamın kendisidir. Ama "Biz, yaşam biricik erektir ya da doğanın bir temel ereği olmalıdır demeye çekinge koyuyoruz. [...] Yaşamın bir erek olduğunu söylemek yeter" (Jonas, age. S. 143). Bununla birlikte "ereğin olması", kendi başına bir temel erek, en yüksek erek olsaydı, bunun mantıksal sonucu: Yaşamın kendisi, ereğin ortaya çıkmasını sağlayan bir formdur olacaktı.

Jonas; doğanın kendi içinden, yine kendisinin karşısına çıkacak, kendisine karşı çalışacak bir öznenin çıkmasından kaçınmayacağı görüşündedir. Bu olgu, (doğanın öznelli-

ği oluşturması) doğanın kendini ortadan kaldırması olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü doğa, "kendini aşma *isteği*"ndedir ve öznelliği yaratarak bu isteği gerçekleştirir. Doğa, yaşamın oluşmasıyla ve öznel ereğin ortaya çıkmasıyla, ereğin benzeri olan doğa-ereğinden (Naturzweck) kendini kurtarır, özgürleşir. Doğa-ereğinin varolması, öznel-ereğin (subjektiver Zweck) varolmasını gerekli kılar mı, yasallaştırır mı? Bu şekilde bir soru oluşturmak, daha önce tartışılan bir soruna geri dönmektir: "Olmak"tan (Sein) "gereklilik"in (Sollen) türetilmesi. Jonas'a göre ereğin oluşmasının hayırlanması savunulamaz. Aksine varolan ereğin, gereklilik haline dönüşmesinin yasal oluşu, evetlenmelidir. Ancak bu evetleme ile birlikte "iyi" olanın neliği tartışmasına geçilebilir.

Ereği olmak, ereksizlikten üstün olmakla birlikte, ontolojik bir aksimom olarak, intuitiv (sezgisel, tartışmasız bir açıklık) olarak "iyi"dir. Nirvana örneğinde ise ereksizliğin kendisi bir erektir (ereği yadsıyan ereğin paradoksu). Ancak erekliliği, ereksizliğe üstün olan bir olgu olarak tanımlayınca, yeni bir soru gündeme gelir: Yaşam bir ereği taşımakta ise ölümün ve dolayısıyla ereksizliğin varolması paradoksu nasıl açıklanabilir? Jonas, bunun doğadaki yapay bir paradoks olduğunu öne sürer. Yaşamın, ölüm tehditiyle karşı karşıya oluşu, aslında varolmanın şiddetle evetlenmesini sağlar. "Bütün çaba göstermelerin eveti, olmamanın etkin bir hayırlanması aracılığıyla keskinleşir." (Jonas, age. S. 157) Ölmek, yani ölebilir olmak varolmaya sürekli evet demektir.

VI- Sorumluluk Kuramı

Jonas'a göre ahlaksallığın kendisi, ahlaksallığa ulaşma ereği taşımaz. Ahlaksallığın ereği ahlaksalhk değil ama, kendinde iyidir. Sorumluluğun koşulu ise kausal iktidardır. Bir davranışı dışlaştıran, bu eylemin ve eylemin yarattığı sonuçların sorumlusudur. Yine aynı şekilde eylem ya da eylemin sonuçları, eyleyenin suçlanmasına da neden olabilir. Hemen görülebileceği gibi burada söz konusu olan, ahlaksal bir değerlendirme değil hukuksal bir değerlendirmedir.

Ortaya çıkmış olan zarar, iyileştirilmek zorundadır. Bu zorunluluk; zarara neden olan eylem kötü bir niyetten kaynaklanmasa, zararın ortaya çıkabileceği öngörüsü noksan olsa ve eylem bilinmeden yapılmış olsa da söz konusudur. Bu anlamda hukuksal değerlendirmeyle, ahlaksal değerlendirme farklıdır. "Benim etken neden oluşum yeter" (Jonas, age. S. 172). Hukuksal olarak bir ceza almış olma olgusu, ahlaksal olarak suçlu olunduğu sonucunu yaratmaz. Ama bugünkü hukuk sistemi içinde ahlaksal olanla, hukuksal olanın karışmış olduğunu görmek olanaklıdır. Örneğin pişmanlık bildirme, eylemin sonuçlarını değiştirmemekte ama cezayı hafifleten bir neden olabilmektedir. Bununla birlikte bir bireyin suçlu ilan edilmesi, dolaysız olarak onun eyleminden kaynaklanır yoksa bu eylemin yaratabileceği uzun erimli sonuçlardan değil. Hukuk sistemi, bir eylemi gerçekleştireni sorumlu tutarken, zararın yeniden onarılmasını değil, sarsılan ahlaksallığın yeniden düzene sokulmasını amaçlar. "Öyleyse burada eylemin nedenselliği değil, eylemin niteliği sorumluluk noktasını belirler" (Jonas, age. S. 173). Öte yandan planlanmış bir eylem başarıyla sonuçlanırsa, başarıyla sonuçlanmayan eylemden daha fazla bir ceza gündemdedir.

Ahlaksal olan ve yasal sorumluluk, suç yasası ve sivil yasa ayrımında gözlenir. Sorumluluk, kendi başına erekler koymaz. O, tamamen biçimsel olarak insanlar arasındaki davranışın yarattığı bir ödevdir. "Bundan dolayı o, [sorumluluk] ahlakın önkoşuludur, ama henüz ahlakın kendisi değildir" (Jonas, age. S. 174).

Öte yandan bambaşka bir sorumluluk kavramı da vardır: Bu kavram yapılmış olanın ex-post-facto değerlendirmesi ile ilgili değil, aksine yapılması gerekenin belirlemesiyle ilgilidir. Bu tür bir sorumlulukta, öncelikli olarak eylemin ve sonuçlarının sorumluluğunu duyumsama yerine, bu eylemi yapmaya yol açan şeylere karşı bir sorumluluk duygusu anlamlı oluyor. Burada neye karşı sorumlu olunduğu bireyin dışındadır ama söz konusu bireyin gücünün etki alanı, başkalarının tehdit altında olmasını çözecek ya da gereksemelerinin yanıtlanabileceği bir genişliktedir. Bağımlı olan, kendi hakları açısından güçlü olanı sorumlu görebilir. Sorumluluğun bu türü, gelecek sorumluluk etiğinin ilgili olduğu tarzdır.

Jonas, bunun peşi sıra sorumsuzluğun ne olduğunu sorgulamaya geçer, ama bu kimin sorumluluk taşımadığı tartışması değildir. Jonas, bir örnekle sürdürür: Kumar oynayan bireyin doğru davranmadığı söylenebilir, ama bu birey sadece kendine ait olmayanı kumara yatırıyorsa cinayet işlemektedir. Eğer bu birey, bir aile babası ise kumarda ister kazansın ister kaybetsin davranışı sorumsuzluktur. Örnek şunu söylemektedir: "Her kim ki sorumluluk taşıyorsa, sorumsuz davranabilir" (Jonas, age. S. 176). Burada bir başkasının kaderi, kendisine bağımlı olunan bireyin, sorumluluk taşıyıp taşımamasıyla belirlenmektedir. Bu anlamdaki sorumluluk *reziprok* değildir. Yani sorumluluk, karşılıklı olarak taşınmamaktadır. Örneğin kaptan, yolcularına karşı sorumludur ama yolcular kaptana karşı değil. Bundan dolayı da sorumluluk taşıyanla, kendisine karşı sorumluluk taşınan eşit düzeyde değildir. Eşit olanlar arasında, bir sorumluluk paylaşımının varolup olmadığı açık değildir. Ama yine de eşit olanlar arasında bir sorumluluk ilişkisi betimlenebilir (bir sorunun çözümlenmesinde kendi güvenliğini bir başkasına teslim etme) ancak bu, bir dayanışma olgusudur ve etiğin, duygunun bir başka alanıyla ilgilidir.

Jonas'a göre iki tür sorumluluk vardır: Doğal, global sorumluluk. İlk ve sarsılmaz örnek, ana-babanın çocuğa karşı olan sorumluluğudur. İkinci sorumluluk ise yapay olandır. Bu sorumluluk, bir kurum tarafından kesin olarak tanımlanmış ve belirli bir süre için verilmiştir. Zamansal bir sınırla üstlenilen bu sorumluluktan vazgeçme ya da onu devretme olanaklıdır. Jonas; "Bütün sorumlulukların ilk örneği, insandan insana olan sorumluluktur" (Jonas, age. S. 184) görüşünü savunmaktadır. İlk sorumluluk örneği, anababa ve çocuk ilişkisinde görülmelidir. Bu, genetik açısıdan, tipoloji açısından ve bilgikuramı açısından da öne sürülebilir. Burada dolaysız bir açıklık söz konusudur.

Sorumluluk kavramı gereklilik kavramını içerir. Öncelikle bir şeylerin olmasının gerekliliği (Seinsollen) söz konusu oluyor ve sonra da birilerinin bir şeyler yapmasının gerekliliği (Tunsollen) koşulu doğuyor. Önce bir varolana içkin (seinsimmanenter) hakkın varlığını kabul etmek, nesnel bir ödevin, bir varolandan bir başka varolana (seinstransitiver), temellendirilebilmesini sağlıyor. Dünyaya yeni gelmiş bebek düşünülünce, bu sorumluluk dolaysız ve apaçıktır. "Oraya bak, ve biliyorsun" (Jonas, age. S. 235). Bebeğin

varoluşunun kendisi, bir *somut* gerekliliği ortaya çıkarır. Yine aynı zamanda henüz daha varolmayanı da gösterir: Ontolojik insan idesi doğrultusunda bir gelişmenin sunulmasının yükümlülüğünün apaçıklığı. Bu, *soyut* gerekliliktir. Bakılan yerden dolayı bilinmesi gekenlerdir bunlar.

Jonas, ana-baba ve çocuk ilişkisi ile devlet ve devletadamı ilişkisi arasında bir paralellik kurmaktadır. Ana-baba ve devletadamı bütünlükle bir sorumluluk taşır. Ana-babanın çocuklara karşı sorumlu olması gibi, devletadamı vatandaşlara ve aynı zamanda çocuklara karşı sorumludur. Bu sorumluluk, ilk aşamada vatandaşların ve yeni kuşakların eğitimidir. Devletadamı çoğu zaman devletin yaratıcısı değildir. Devletadamı vatandaşların babası değil, doğrusu halkın evladıdır. Ana-baba çocuk ilişkisinde durum farklıdır. Ana-baba, çocuğa bireysel bir sevgi ile bağlıyken devletadamı, bireysel olan sevgiyle karşılaştırılabilecek bir duyguyu, toplumun bütününe karşı taşır. Devletadımının asıl yükümlülüğü, insanlığın gelecek zamanlarda da varolmasıdır. Devletadamı, geleceğin sorumluluğunu taşır.

Notlar

1 Söz konusu bu üçüncü tutum için Jonas'ın örneği Marxizmdir. Ben, Jonas'ın Marxizm ve ütopya eleştirsini bir başka makale konusu olarak tasarladığım için, düşünürün bu görüşlerini burada ele almayacağım.

2 Yeni İngiliz felsefesinin bir kavramı. Yüksek bir oluş basamağı, daha aşağı bir oluş basamağında ortaya çıkan, yeni bir nitelikten dolayı oluşur.

(1995). "Spinoza: Tractatus Theologico-Politicus." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 114-120.

SPINOZA: TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Çev: Ali Irgat

İnsanlar bütün işlerini belli bir plana göre yapacak durumda olsalardı, ya da şansları her zaman açık olsaydı, bir batıl-inancın tutsağı olmazlardı. Ne var ki, sık sık ne yapacaklarını bilemedikleri durumlara düştüklerinden, ve çoğu zaman sözde onları mutlu kılacak ne olduğu belirsiz şeyleri her türlü ölçüyü aşarak arzularken acınacak biçimde korku ve umut arasında yalpalayıp durduklarından, genelde ruhları rasgele her şeye inanmaya oldukça yatkındır. Zira ruhları bir kez kuşkuya kapılmasın, onları oraya buraya sürüklemek için hafif bir itekleme yeter, ve bu, eğer onlar korku ve umut arasında yalpalayıp duruyorlarsa, daha da kolaydır; bu durumda olmadıklarında, oldukça güvenceli, övüngen ve böbürlü bir tavır içindedirler.

Benim düşünceme göre hiç kimse, her ne kadar çoğu insan kendisini bile tanımasa da, bu durumu tanımıyorum diyemez. İnsanlar arasında yaşamış herkes deneyimlerinden bilmektedir ki, bu insanların çoğu mutlu oldukları durumlarda, o kadar çok yaşam-deneyimleri olmamış olsa bile, bolca bilgeliğe sahiptirler, öyle ki onlara yol gösterilmek istendiğinde, bunu kişiliklerine yapılmış bir hakaret sayarlar; ancak mutsuz olduklarında, ne yapacaklarını bilemez durumdadırlar, herkese akıl danışırlar ve verilen akıl ne kadar uygun olmasa da, hatta saçmasapan ve maceralı da olsa bunu yerine getirirler. En küçük çaplı nedenler, onları durumları düzelecek diye umutlandırır ve öte yandan da kötüleşecek diye korkutur. Korku içinde oldukları sırada onların karşısına geçmişteki iyi ya da kötü bir olayı anımsatan bir şey çıktığında, bunun iyi ya da kötü sonun habercisi olduğuna inanırlar, ve bu yüzden bunu, o onları yüz kez yanıltmış olsa bile, iyi ya da kötü bir işaret sayarlar. Ve en nihayet alışık olmadıkları bir şey onları büyük bir hayrete düşürürse, bunu tanrıların ya da en yüce varlığın öfkesini bildiren bir mucize sayarlar, ve hem batıl inançlı olduklarından hem de yanlış inandıklarından, kurban ve adaklarla günahlarını af ettirmeleri gerektiğini düşünürler. Bu türden bir sürü şey uydururlar ve doğayı, sanki

---

* Yukarıda çevirisi bulunan bölüm, Spinoza'nın (1632-1677) din, devlet ve düşünce özgürlüğü üzerine olan fikirlerini içeren, ve 1670 yılında anonim olarak yayımlanan, dört yıl sonra ise Kilise tarafından "tanrıyla alay eden" kitap sıfatıyla yasaklanan >TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS< adlı kitabının giriş kısmıdır. Burada Spinoza, yapıtının bir tür özetini sunmaktadır.

Spinoza'nın din(sizlik) ve düşünce özgürlüğü konusunda ve de bunu sağlamakla yükümlü devlet hakkındaki düşüncelerinin güncelliğinden dolayı, bunların özet olarak da olsa bilin-mesinin gerekli olduğunu düşündük. (A.I.)

o, onların deliliklerini paylaşıyormuş gibi, tuhaf bir şekilde açıklarlar.

Bu böyle olunca, her türden batıl inanca kapılanlar olarak güvenilir olmayan şeyleri sonsuz bir arzuyla isteyen kişileri görüyoruz, ve bunları özellikle tehlikede ve kendi kendilerine yardım etmekten aciz oldukları zaman kadınlar gibi gözyaşı dökerek tanrıdan yardım dilediklerinde görüyoruz. Onların boş amaçları için güvenilir bir yol gösteremeyen aklı kör olarak, insan bilgeliğini ise boş olarak nitelendirirler; buna karşılık fantazilerinin, düşlerinin ve çocuksu saçmalıklarının ürünlerini tanrının cevabı sayarlar: sözüm ona tanrı bilgelere sırtını dönmüş ve kararlarını akla değil, hayvanların bağırsaklarına yazmışmış, ya da deliler, şaklabanlar veya kuşlar, tanrının etkisiyle ve girişimiyle konuşurlarmış. Böyle bir saçmalığa insanları korku sürüklemektedir. Demek ki batıl inancı ortaya çıkaran, ayakta tutan ve besleyen şey, korkudur.

Şimdiye kadar söylenenler için özel örnekler isteyen biri, ilkin Susidik geçitlerinde yazgısından korkmaya başladıktan sonra olacakları batıl inançla kahinlere soran Büyük İskender'i hatırına getirsin. (Bkz. Curtius, V. Kitap, Bölüm 4)*

Darius'a karşı zafer kazandıktan sonra bir daha kahinlere danışmadı, ta ki yeniden bir aksilik onu korkutana kadar: Bir yaralanma sonucu bitkin yattığı sırada Baktrer'ler ondan ayrılmışlardı; Skythen'ler onunla savaşmak istiyorlardı; (Curtius'un VII. Kitap, 7. Bölümde söylediği gibi) İskender *"tekrar batıl inanca, insan tininin bu delilik saplantısına, kapılır ve kendi batıl inancını güvenerek söylediği Aristander'den bu işlerin nasıl son bulacağını kurbanlar yardımıyla araştırmasını ister"*. Çok sayıda bu tür örnekler verilebilir; bunlar, çok açık olarak göstermektedir ki, insanlar korkuları olduğu sürece batıl inançlara yönelmekteler, ve yanlış anlaşılmış dinsellik içinde kutsal saydıkları her şey sadece fantazinin ve korkan ruhun ürünleridir, ve son olarak en çok kahinler halka hükmetmektedirler ve devlet en büyük tehlikeyle karşı karşıya kaldığı sırada krallarına korku salmaktalar. Bana göre bu konu herkes tarafından yeterince bilindiğinden, daha fazla üzerine gitmek istemiyorum.

Batıl inancın yukarıda sözü edilen nedeninden açıkça belli olmaktadır ki, başkaları ne söylerse söylesin, doğaları gereği insanlar, batıl inanca kapılmak zorundadırlar. Onlara göre bunun nedeni, ölümlülerin tanrı hakkında sadece tam açık-seçik olmayan bir ideye sahip olmalarıdır. Tinin tüm diğer saplantıları ve göz boyama yetenekleri gibi batıl inanç da çok çeşitli ve sabit olmamak zorundadır, ve o, sonuçta sadece umuda, nefrete, öfke ve kandırmaya dayanabilir, çünkü onun kaynağı akıl değil, sadece duygulanımdır, yani en etkili duygudur. Demek ki insanlara her türden batıl inanç aşılamak böylesine kolaydır, buna karşılık onların hep aynı şekilde kalmalarını sağlamak öylesine zordur. Halk her zaman sefil durumda kaldığından, dinginlik içinde değildir, aksine henüz yeni olan ve halkı daha henüz kandırmamış şey onların beğenisini kazanabilir. Bu istikrarsızlık, birçok başkaldırının ve korkunç savaşların nedeni olmuştur. Zira söylenenlerden belli olduğu ve Curtius'un IV. Kitabın 10. Bölümünde tam yerinde olarak belirttiği gibi *"batıl inanç kadar hiçbir şey halka öyle etkin biçimde hükmedemez"*. Durum böyle olunca, krallarını bazen tanrı gibi saymaya, bazen lanetlemeye ve insanlık belası gibi onlardan nefret etmeye din adına kolaylıkla kandırılırlar.

---

* Rheoterikçi Quintus Curtius Rufus tarafından imparator Claudius'un 41-54 yıllarındaki yönetimi sırasında yazılmış HISTORIA ALEXANDRI MAGNI REGIS MACEDONUM başlıklı kitap. (çev.)

Bu türden kötülüklerin önüne geçmek için, din yanlış ya da doğru da olsa, dine alabildiğince şekiller ve ritueller kazandırmada çok çaba harcandı, ki, din herkese her zaman her şeyden daha değerli görünsün ve herkes dine karşı hep en büyük saygıyı göstersin diye. Bunu en iyi şekilde Türkler başardı, zira onlar sırf din hakkında konuşmayı bile günah saymaktalar ve tek tek bireylerin kendi yargı yetenekleri birçok önyargılarla öyle zaptetmekteler ki, onların tininde sağduyulu akıla, hatta kuşku duymaya bile yer kalmamaktadır.

Adeta kurtuluşlarıymış gibi insanlar kendi tutsaklıkları için savaşsınlar, ve kendi can ve kanlarını bir insanın ünü için vermelerinin bir utanç değil, aksine en yüce şeref olarak saysınlar diye, insanları yanıltı içinde bırakmak ve onları kontrol altında tutmanın aracı olan korkuyu din diye güzel bir ad altında gizlemek, monarşi hükümetlerinin en son sırrı kalacaksa da ve bu tamamen kendi çıkarları doğrultusunda olacaksa da, özgür bir devlette bundan daha kötü bir şey düşünülemez ya da denenemez; zira bu, tek tek bireylerin özgür yargısını önyargılar aracılığıyla zaptetmek ya da herhangi bir şekilde kısıtlamak, genel özgürlükle tamamen çelişir. Dinin önayaklık ettiği o başkaldırılara gelince, bunların temeli kesinlikle sadece spekulatif şeyler hakkında yasalar çıkarılmasına ve düşüncelerin adi suçlar gibi cezalandırılabilir sayılmasında, düşüncelerin kovuşturulmasında ve bunları savunanların ve bunların taraftarlarının kamu iyiliğine değil, karşıtlarının kin ve öfkesine sunulmalarında yatmaktadır. Devlet yasalarına göre sadece *eylemler cezalandırılsa, ancak sözler ceza dışı tutulsa*, bu türden huzursuzluklar hukuk maskesi altında gösterilemezdi ve düşünce farklılıkları şiddete dönüşemezdi.

Az bulunur bir mutlulukla öyle bir devlette* yaşıyoruz ki, burada herkesin tam olarak hem yargı hem de tanrıya kendine göre inanma özgürlüğü vardır, ve özgürlük burada en değerli ve nadir varlık olarak geçerlidir, bu yüzden bu özgürlüğün inançlara ve devlet içinde barışa zararı dokunmaksızın verilebileceğini, ve sadece devlet içindeki barış ve inancın kendisiyle birlikte ortadan kaldırılabileceğini göstermeyi hiç de öyle ne yersiz ne de yararsız bir girişim olarak gördüm. Bu Traktatus ile kanıtlamayı planladığım şey, öncelikle budur. Bunun için ilkin din hakkında temel önyargıları, bu demektir ki eski tutsaklığın izlerini, sonra en yüce güçlerden gelen hakka dair önyargıları göstermek gerekliydi, ki birçok insan en utanmaz bir keyfilikle, herkes tutsaklığa düşsün diye din maskesi altında hâlâ batıl inançlara bağlı halkın aklını bu haktan caydırmaya çalışarak ellerine geçirmek istemektedirler. Bunu nasıl bir düzen içinde göstermek istediğimi şimdi kısaca belirtmek istiyorum; ancak önce beni yazmaya iten nedenleri bildirmek istiyorum.

Hıristiyan dininden olmakla, yani herkese karşı sevgi, sevinç, barış, ölçülü ve vefakâr olmakla övünen kimselerin buna karşın birbirleriyle en düşmanca tarzda çekişmeleri ve her gün birbirine en büyük kinleri kusmaları beni sık sık şaşırtmıştır, öyle ki insan, onların inançlarını yukarıda sayılan erdemlerden çok, bunlardan daha kolay tanıyabilir. Uzun zamandır artık öyle ki, herkes, bu ister Hıristiyan, ister Türk, ister Yahudi ya da dinsiz olsun dışgörünümünden ve kültüründen, ya da hangi kiliseye gittiğinden veya hangi görüşü tuttuğundan ve hangi önderin sözlerine inandığından tanınabilmektedir. Öte yandan yaşam tarzları hepsinde aynıdır. Bana göre bu kötü durumun nedeni hiç kuşkusuz halkın, kilisenin hizmetlerinin yücelik, makamlarının arpalık olarak görülmesini ve din adamlarının el üstünde tutulmasını dine ait saymasında yatmaktadır. Bu istis-

* Hollanda.

mar kilisede yaygınlaştıktan sonra en kötü insanlar, dinsel makamları idare etme hırsına kapıldılar. Tanrı dinini yayma isteği, pis bir hırsa ve şan-şeref hırsına ve tanrı evinin kendisi bir tiyatroya kadar alçaldı, zira artık burada dini öğretmenler değil, halkı eğitmekten çok, işleri güçleri halkı hayran kılmak ve başka türlü düşünenlere kamu önünde saldırmak ve işte halkın en çok hayret ettiği yeni ve alışılmamış şeyleri öğretmek olan konuşmacılar dinleniyordu. Tabii ki bundan zamanın bile yatıştıramayacağı büyük bir anlaşmazlık, kıskançlık ve nefret çıkmak zorundaydı. Böylece eski dinden onun dış kult'undan başka bir şeyin geriye kalmamasında (öyle ki bu kult ile halk tanrıya ibadet etmekten çok, ona dalkavukluk yapar görünmektedir) ve inancın artık safdillikten ve önyargılardan başka bir şey olmamasına şaşmamalıdır. Ve ne önyargılar! Öyle önyargılar ki, insanları akıllı varlıklardan hayvanlara dönüştüren, herhangi bir insanın kendi yargı gücünü kullanmasını ve doğru ile yanlış arasında ayrım yapmasını tamamen engelleyen, ve aklın ışığını tamamen söndürmek için olanca çabayla yaratılmış önyargılar. İnanç, ey yüce tanrım, ve din saçmasapan sırlara dayandırılmakta, ve aklı tamamen hiçe sayan, ve anlama yetisine doğası gereği bozulmuş diyen, aşağılayan ve ondan tiksinen kimse, en haksız biçimde tanrı tarafından aydınlatılmış biri diye görülmekte. Tanrı ışığından sadece bir kıvılcımcığa bile sahip olsalardı, kendini beğenmişlikle bu kadar saçmalamazlardı, aksine anlamlı olarak tanrıya saygı göstermesini öğrenir ve diğerlerinden şimdiki gibi nefretten çok sevgi dolayısıyla ayrılırlardı; ayrıca başka türlü düşünenlere o kadar düşmanca zulm etmeyip, onlara acırlardı, eğer gerçekten söz konusu olan kendi mutlulukları değil de, diğerlerinin kurtuluşu ise. Eğer gerçekten tanrı tarafından aydınlatılmışlığa erişmişlerse, o zaman bunun kendisini onların öğretilerinde göstermesi gerekirdi. Kutsal kitabın derin gizlerine hiçbir zaman yeterince hayranlık gösteremediklerini kabul ediyorum, ancak onları dinsizlerin taraftarları saymasınlar diye kutsal kitabı onlara uydurdukları Aristotelesçi ve Platoncuların spekulasyonlarından başka bir şey öğrettiklerini kabul etmiyorum. Yunanlılarla birlikte saçmalamakla yetinmediler, peygamberlerin de bu saçmalıkları paylaşmasını istediler. Bu, onların kutsal kitabın kutsallığını düşte bile sezemeyeceklerini açıkça göstermektedir, ve onlar bunun gizlerine ellerinden geldiğince hayranlık duysalar da, bu daha çok onların aslında kutsal kitaba inanmadıklarını, aksine sadece onu ezbere tekrar ettiklerini gösterir. Bu şundan bellidir, çoğu (kutsal kitabın ona göre anlaşılması ve onun gerçek anlamının onun yardımıyla bulunması gerektiği) bir ana ilke ortaya koyarlar, ki buna göre kutsal kitap her yerinde doğrudur ve tanrısaldır. Demek ki onlar, ilkin kutsal kitabın anlaşılmasından ve tamamen sınanmasından sonra ortaya çıkması gereken ve kutsal kitaptan daha iyi çıkarılacak olan ve insansal uydurmaya gereksinimi olmayan şeyi, daha baştan yorumlarının kuralı olarak ileri sürmekteler.

Akla sadece az değer vermekle kalınmamasını, ayrıca aklın birçokları tarafından nerdeyse tanrıtanımazlığın kaynağı olarak kötülenmesini, insanların uydurduklarının tanrısal öğreti, safdilliğin ise inanç sayılmasını, filozofların tartışmalarının kilise ve devlet içinde bütün hırsla sürdürüldüklerini ve insanları kolaylıkla hiddete götüren kin ve ikiliğin ve burada sıralanması uzun sürecek olan birçok başka şeyin bunun sonucu olduğunu gördüğümden, kutsal kitabı yeniden, önyargısız ve özgür akılla gözden geçirmeye ve tam bir açıklıkla bu kutsal kitaptan çıkaramayacağım hiçbir şeyi buna ait ya da onun öğretisi olarak geçerli saymamaya kesin olarak kalkıştım. Böylesi bir özenle kendim için kutsal kitapları yorumlayacağım bir yöntem geliştirdim, ve bu yöntemle özellikle şu so-

rulara yöneldim: Peygamberlik nedir? Tanrı hangi biçimde kendini peygamberlere gösterdi? Bunlar niçin tanrı tarafından seçildiler? Acaba tanrıya ve doğaya dair yüce düşüncelere sahip oldukları için mi? Ya da sırf inançlı oldukları için mi? Bu konuda emin olduktan sonra, peygamberlerin otoritelerinin sadece yaşam tarzı ve gerçek erdemler konusu açısından bir anlamı olduğu ve diğer yandan onların görüşlerinin bizi o kadar ilgilendirmemesi gerektiği hakkında yargıya varmak benim için hiç de zor olmadı. Bunu kavradıktan sonra, hangi nedenden dolayı İbranilerin tanrı tarafından seçilmiş bir halk olduklarını sordum. Bu nedenin, tanrının onlara güven ve rahatlık içinde yaşabilecekleri belli bir yer seçmesinden başka bir şey olmadığını gördükten sonra, tanrının peygamber Musa'ya bildirdiği yasaların sadece İbrani hükümdarlığının hukiki düzeninden başka bir şey olmadıkları, ve buna göre bu yasaları onlardan başka hiç kimsenin kabul etmemesi gerektiği, ve hatta onların bile bu yasalara, hükümdarlıkları sürdüğü sürece bağlı oldukları, benim için açıklık kazandı. Ayrıca söylendiği gibi insan aklının daha baştan bozuk olup olmadığını, kutsal kitaptan çıkarıp çıkaramayacağımızı öğrenmek için, peygamberlerin ve havarilerin tüm insanlığa bildirdikleri şekilde dinin ya da tanrısal yasaların genel olarak, aklın da bize öğrettiklerinden farklı olup olmadığını, ayrıca doğa düzenine karşı mucizelerin olup olmadığını ve bunların, tanrının varlığını ve olacakları bizim ilk nedenlere göre açık-seçik kavradığımız şeylerden daha kesin ve açık olarak kanıtlayıp kanıtlamadıklarını araştırmak istedim. Kutsal kitabın öğrettikleri şeylerde, akılla uyuşum içinde olmayacak ya da onunla çelişecek bir şey görmedim, ve bunun dışında, peygamberlerin sadece herkesin kolaylıkla anlayabildikleri çok basit şeyleri öğrettiklerini, ve bunları sadece sunarken süslediklerini ve bunları kitlenin aklını tanrıya saygı duymaya götürebilecek en uygun temeller üzerine kurduklarını gördüm. Böylece, kutsal kitabın akla bütünüyle hiç dokunmadığı ve onun felsefeyle hiçbir ortak yanının olmadığı, aksine her ikisinin de kendi ayakları üzerinde durdukları ve tüm soruya yanıt vermek için, kutsal kitabın nasıl yorumlanması, ve hem ona hem de inanca dair şeylere ilişkin bütün bilgimizin akıl aracılığıyla bildiğimiz şeylerden değil, sadece kutsal kitaptan alınması gerektiğini göstereceğim. Sonra (batıl inançlara tutsak, ve ebediliğin kendisinden çok, geçmiş bir zaman kalıntılarını daha çok seven) halkın, tanrının sözlerinden çok, kutsal kitabı saymasından doğan önyargıları göstermeye geçeceğim. Ondan sonra tanrının vahiy olmuş sözlerinin belli bir sayıda kitaptan ibaret olmayıp, aksine sadece peygamberlere vahiy olan tanrısal tinde yattıklarını ortaya sereceğim, ki bu, adalet ve sevgi göstermeye çalışarak tanrıya tam candan itaatkâr olmak demekten başka anlama gelmez. Ayrıca kutsal kitabın öğretisinin, peygamber ve havarilerin tanrının sözlerini vaaz ettikleri insanların kavrayış güçlerine ve görüşlerine göre ayarlı olduğunu, bunun nedeninin ise, insanların bu öğretiyi yadırgamadan ve bütün yürekleriyle kabul etmeleri için olduğunu göstereceğim. İnancın temellerini ortaya serdikten sonra, en nihayet vahiy olmuş bilginin konusunun sadece itaat olduğu, ve bu yüzden bu bilginin, akıl bilgisinden hem konu, hem de temel ve araçlar bakımından tamamen ayrı ve onunla hiçbir ortak yanının olmadığı sonucuna varacağım; zira herbiri karşı taraftan bir değilleme gelmeden kendi alanına hükmeder, ve biri, diğerine hizmet etmek zorunda değildir.

İnsanların doğaları farklı farklı olduğundan ve birine bu, diğerine şu görüş daha uygun gelip, kimisini dinsel yönde duygulandırırken kimini güldürdüğünden, yukarıda söylenenlerle bağlantılı olarak şu sonucu çıkarıyorum: herkese yargı özgürlüğü ve inancın temellerini kendi anlayışına göre yorumlama olanağı tanınmalıdır ve birinin inancı,

bu kişi dindar ya da tanrıtanımaz da olsa, sadece ve sadece onun yapıp ettiklerine göre değerlendirilmelidir. Yalnızca böyle herkes yürekten ve özgürce tanrıya itaat edebilecek, ve yalnızca böyle adalet ve sevgi herkes tarafından yüceltilecektir.

Vahiy olmuş tanrısal yasaların herkese kendi özgürlüklerini bıraktığını gösterdikten sonra, araştırmanın ikinci bölümüne geçeceğim ve, işte bu özgürlüğün, devlet içindeki barışa ve hukuka zarar vermeden tanınabileceğini ve hatta tanınması gerektiğini, ayrıca bunun, barış için büyük bir tehlike ve bütün devlet için büyük bir zarar oluşturmadan yasaklanamayacağını göstereceğim. Bunu kanıtlamak için tek tek bireylerin doğal haklarından yola çıkıyorum ve onların doğal haklarının tek tek bireylerin istek ve güçlerinin uzandığı yere kadar uzandığını, ve doğal hakka göre hiç kimsenin bir başkasının anlayışına göre yaşamakla yükümlü olmadığını, aksine herkesin kendi özgürlüğünün koruyucusu olduğunu gösteriyorum. Ayrıca hiç kimsenin, aynı zamanda başkalarına da kendilerini koruma yetkisini vermediği sürece kendine bu hakkı gerçekten tanıyamayacağını, ve kişilerin zorunlu ve kısıtlamasız olarak bu doğal haklara sahip olma yetisinin, ancak tek tek herkese kendi anlayışına göre yaşama ve aynı zamanda bu yetkiyle kendini savunma hakkı verildikten sonra, var olabileceğini gösteriyorum.

Buradan yola çıkarak en yüksek yönetim gücüne sahip olanların, ellerinden gelen her şeye hakları olduğunu, ve yalnızca onların, hakların ve özgürlüğün koruyucusu olduklarını, diğer herkesin ise onların kararlarına göre davranmaları gerektiğini gösteriyorum. İnsanlığı son bulacak şekilde hiç kimsenin elinden kendini savunma yetkisi alınamayacağından, hiç kimsenin elinden hiçbir doğal hakkı alınamayacağı, ve yönetilenlerin de doğal hakka benzer bazı şeylere sahip oldukları ve bunların devlet için büyük bir tehlike oluşturmadan ellerinden alınamayacağı ve bu yüzden bunların onlara ya ses çıkarmadan hak olarak tanınması ya da yönetme yetkisine sahip olanlarla açıkça sözleşme yaparak belirlenmesi gerektiği sonucuna varıyorum. Bu gözlemlerden sonra İbranilerin devletine geçiyorum, ve hangi nedenlerle ve kimin kararlarına göre dinin hukuksal güce sahip kılındığını, ve daha başka bilinmesi gerekenler olarak gözüken şeyleri göstermek için bu devleti yeterli şekilde ayrıntılı olarak ele alıyorum. Bunun ardından yönetim yetkisine sahip olanların sadece sivil hukukun değil, ayrıca dini hukukun da koruyucusu ve yorumcusu olduklarını, ve neyin yasal olup neyin yasal olmadığı, neyin inanç neyin tanrıtanımazlık olduğu hakkında karar vermeye sadece onların hakkı olduğunu gösteriyorum. En son olarak, eğer herkese ne isterse onu düşünmek, ve ne düşünüyorsa onu söylemek izni verilirse, onların bu hakkı ancak böyle en iyi şekilde koruyabilecekleri ve yönetimi güvence altına alabilecekleri sonucunu çıkarıyorum.

İşte budur, felsefe okuru!, sınanması için size sunduğum; hem yapıtın tümünün hem de tek tek bölümlerinin konusunun önemi ve yararı göz önüne alındığında, bunun memnunlukla karşılanacağına güveniyorum. Bu konuda daha çok şey söylemek isterdim, ancak bu önsözün bir kitap şeklini almasını istemiyorum, hem zaten sandığım kadarıyla ana konu filozoflar tarafından yeterince bilinmektedir. Bu araştırmayı başkalarına önermek amacında değilim, zira onların bunu herhangi bir açıdan beğenebileceklerini umut etmem için bir nedenim yok. İnanç maskesi altında ruhun kabul ettiği o önyargıların tinlere ne kadar sımsıkı yapıştıklarını biliyorum. Kitleyi korkudan olduğu gibi batıl inançtan da kurtarmanın aynı şekilde imkânsız olduğunu biliyorum. Ayrıca kitle ısrarının kalın-kafalılık olduğunu, ve kitlenin, akıl tarafından yönlendirilmediğini, övülmeye ya da yerilmeye doğru kör bir güç tarafından sürüklendiğini biliyorum. Böylece kitleden ve

kitleyle birlikte aynı duygulanımları paylaşanlardan kimseyi bu kitabı okumaya davet etmiyorum. Daha ziyade, her zaman yapıldığı gibi yanlış yorumlayıp baş ağrıtmaktansa bu kitabı hiç önemsememelerini istiyorum. Bununla kendilerine bir yarar sağlamazlar, ama, aklın tanrıbilimin hizmetçisi olması gerektiğine dair düşünce önlerinde engel olmasa, daha özgürce felsefe yapacak başkalarına zarar verirler; zira eminim ki, bu yapıt, bunlar için çok yararlı olacaktır.

Öte yandan buradaki her şeyi okumak için çoğunluğun ne hevesi ne de isteği olacağından, bu araştırmanın sonunda yaptığım gibi burada da memleketimin yargı mercilerinin yargı ve kontrollerine bırakmaya hazır olmadığım hiçbir şeyi yazmadığımı belirtmek istiyorum. Eğer söylediklerimden herhangi bir şeyin memleket yasalarıyla çeliştiği ya da kamu huzuruna zarar verdiği yargısına varırlarsa, bunu söylememiş olmak istiyorum. Bir insan olduğumu, yanılabileceğimi biliyorum. Ama yanılmamak için ve özellikle de yurdumun yasalarına, dindarlığına ve iyi ahlakına her açıdan uygun düşecek şekilde yazmak için samimi bir çaba gösterdim.

Kaynak
SPINOZA – WERKE. LATEINISCH–DEUTSCH BAND I. Hrsg. Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Wissenschattliche Buchgesellschaft Darmstadt 1979.

Heller, Agnes (1995). "İnsan Hakları, Modernite ve Demokrasi." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 121-133.

İNSAN HAKLARI, MODERNİTE VE DEMOKRASİ*

Agnes Heller
(Çev: Hakan Çörekçioğlu)

I

Modernite, binlerce yıldan beri ayakta kalan insan ırkını güvence altına alan, 'doğal yapıntı'nın (natural artifice) yapı-bozumu (Almancada *Abbauen* teriminin karşılığı) süreci içinde bir atılımdır. Modernitenin ortaya çıkışına kadar, Eski Mısır'dan Meksika'ya ordan da Ortaçağ Avrupasına kadar bütün bu uygarlıklar, erkek ve kadınların bir topluluk yığını (köy) ve doğal kan bağı ilişkilerinin ötesinde, organize bir bütün içinde birleştirildiği tek bir sosyo-politik düzenlemenin bir türünü temsil etti. Alternatif bir düzenleme tesis etmek amacıyla 'doğal yapıntı'nın yapı-bozumu için birkaç girişimde bulunulmuştu; örneğin bunlardan en iyi bilineni Atina demokrasisidir. Ne var ki, günümüze kadar bu girişimlerden büyük bir çoğunluğu başarısızlığa uğramıştır.

Ben, modern-öncesi sosyo-politik düzenlemeleri 'doğal yapıntı'nın versiyonları olarak adlandırıyorum. 'Doğal', burada kavramın Aristotelesçi yorumuyla, 'doğadan kaynaklanan' düzenleme (physis) anlamına gelmektedir. Bütün sosyo-politik düzenlemelerde ortak bulunan her ne ise 'doğa yoluyla' vardır. 'Yapıntı' terimi, 'doğal' terimine tezat teşkil eder. Modern-öncesi anlayış için doğal olan şey, modern anlayış için artık doğal değildir. Modern imgelemi, 'doğal'ın yapısı bozulabilecek insan elinden çıkma bir yapı, yani *yapay* (artifical) olarak ortaya çıktığı yerde ve zamanda başlar.

Doğal yapıntının genel tarzları içinde, potansiyel olarak, sonsuz çeşitte düzenleme yapmak mümkündür. Onların hepsinde ortak olan şey, biz modernler için biricik kesinlik haline gelmiştir. Modern olmayanlar için, önemli olan, doğal yapıntılar arasındaki ayrımın farkıydı. Hatta ilk modernler bile, doğal yapıntının yapı-bozumunu amaçlamadılar; daha ziyade onu zamana uyarlamaya, değiştirip mükemmelleştirmeye çalıştılar. Ufukta *alternatif* bir sosyo-politik düzenlemenin amaçlanması belirene kadar tek bir öğenin yapı-bozumunu, hızı gittikçe artan öteki öğelerin yapı-bozumu takip etti. Yapı-bozumun şiddetinin hızlandırılması öyle bir dereceye vardı ki, yavaşladığı zaman en azından Batı denilen dünyada bu süreç durmuş gibi algılandı.

Eğer Aristoteles ile birlikte bütün politik birey ve toplumlarda ortak olarak bulunan

* Çevrilen metin: Rights, Modernity, Democracy; Can Modernity Survive, Cambridge: Polity Press/1990.

düzenlemelerin doğa yoluyla varolduğunu söylersek ki, aksi halinde onlar kendi türlerinde tamamıyla farklıdır, modernite projesi istisna olmak üzere 'doğal düzenlemeler'i kolayca tanıyabiliriz. 'Modernite projesi' terimini, bazı durumların iyice sabitleşmesi ve eski düzenlemelerden hâlâ birkaç iz kalması, modernitenin hikâyesini kısalttığı ve güncelleştirdiği için kullanıyorum. Bütün pratik amaçlar için modern düzenleme tamamıyla yapaydır. Bu alternatif düzenlemenin tamamen radikal yapı-bozumuna rağmen modernite bir *longue dureé* (uzun süreli) yaşamsallık yeteneğini henüz ispat etmedi. Bunu ilerde ispat edebilir veya edemez; o, tamamlanmamış bir düzenleme, bir deneyimdir. Modernite, bizzat 'doğal' bir alternatif sosyal düzenleme haline iki koşul altında gelebilirdi. Eğer o, yapı-bozum etmeyi başardığı 'doğal yapıntı' gibi bir doğal yapıntı haline gelmeyi başarsaydı; diğer bir deyişle, Aristotelesçi anlamda doğal bir düzenleme ('doğa yoluyla' varolan, tek tek ve bütün kültürlerce paylaşılan), yani tamamıyla farklı, somut sosyo-politik düzenleme ve kültürleri en azından ilk yapılan 'doğal yapı' (natural edifice) kadar bağdaştırabilseydi, bir alternatif haline gelirdi. Bu birincisinden türeyen ikinci koşul ise, yani modernite 'deneyiminin' uzun ömürlülüğü, kültürel-etnik yeniden-üretim mekanizmalarının geliştirip geliştirilememesine, daha da önemlisi insanın bu yeniden-üretime motive edilip edilememesine bağlıdır.

Modern dünya sık sık geleneksel-olmayan diye tanımlanır ve gelenekle, modern-öncesi dünyayla tezat teşkil ettirir. Bu yan yana koymanın bazı konular bakımından anlamı varken diğer birçok konu bakımından pek bir anlamı yoktur. Modern-öncesi düzenlemelerin 'doğal yapıntı'sı yerleşmiş gelenek olarak adlandırıldığı için, bu geleneğin yapı-bozumu radikal bir biçimde gelenek-karşıtı olarak algılandı. Daha da ötesi, modern dünya tamamlanmamış olduğu için, gelenek mutlak meşruluk gücünü kaybetti. Buna rağmen, modern dünyanın şimdiye kadar eşi görülmemiş bir coşkuyla 'gelenek olması bakımından gelenek'e (yani, sadece onlardan birine değil de, bütün gelenek biçimlerine) bağlılık göstermesi de aynı ölçüde doğrudur. Eşzamanlılıkla modernite kendi geleneklerini kurmaya doğru yönelmektedir. O, bütün geleneklerin cellatı olarak ortaya çıkar. Ne zaman kültürel modeller orjinal sosyo-politik çerçevelerinden kurtarılsa, modernler yeni ve hâlâ doğal-olmayan alternatif sosyo-politik düzenlemeleri içinde, onları yeniden yorumlayıp özümsemeye büyük bir istekle atıldılar. Geleneksel varlıklara çoğu zaman müzelik parçalar olarak davranılması diğer bir meseledir. Ancak bu denemede bu konuya değinilmemiştir.

Ünlü *After Virtue*[1] (Erdem Sonrası) adlı kitabında Alasdair MacIntyre, etik kavramların modernitede kendi orjinal bağlamlarının dışında kullanıldığı şeklindeki yerinde görüşü dile getirir. Orjinal çerçevelerinden koparılan bu terimlerin artık anlamlarını yitirdiğini ilave eder. Daha doğrusu, etik terimlerimiz felsefi anlamlarını genel olarak Yunan Aydınlanmasından esinlenmesine rağmen çoğunluğu modern-öncesi düzenlemelerden doğmuştur (Sonuç olarak, diğer bazı kavramlara oranla, bu terimler kendi orjinal çerçevelerinden daha kolay kurtarılabilir). Bununla birlikte, özgürce-yayılan (free-floating) kültürel gelenekler, yeni sosyo-politik ve kültürel modellerin yapısı içinde yeni bir anlam kazandılar. Nihayetinde bu etik terimleri yanlış anladığımız ya da modern-öncesi

'doğal yapıntı' düzenlemelerinin hayali bir durumunu benimsemeksizin anlayamayacağımız daha doğru olabilir. Ama bu, ne bizi ahlaki bakımdan iyileştirecek, ne de bize temel bir sezgi sağlayacak bir 'hakikat'tir. MacInytre'nin savı, etkileyiciliğini, erkek ve kadınların bu etik terimleri önemli ölçüdeki yorumlayıcı değişiklikten sonra bile, farklı çerçevelerde yeniden düzenleyemeyecekleri şeklindeki temel önkabülünden alır. MacInytre, yıkmak için yapı-bozum etmek hatasına düşen tek kişi değildir, Pek çokları gibi, onun için modernite, yani bu doğal-olmayan düzenleme aynı zamanda kısır bir tanımdır. 'Doğal yapıntı'nın yapı-bozumuyla geleneğin tamamının; bütün inançların, kanaatlerin, morallerin, kesinliklerin, dinlerin ve yaşam biçimlerinin yıkımının birlikte gideceğine inanılır. Eğer, benim yaptığım gibi, yapı-bozumun yıkmak olmadığı, daha ziyade problem çözme mekanizmalarının ve insani işbirliği biçimlerinin radikal bir yenidendüzenlenmesi olduğu kabul edilirse, etik terimlerin özgürce yayıldığı, bazen kapsam dışına çıktığı olgusu bir kıyamet belirtisi olmaz. Onların, simetrik karşılıklılığın (symmetric reciprocity) olduğu sosyo-politik evren içinde er geç yeniden düzenlenebileceklerine güven beslenebilir.

Sonuç olarak en doğal sosyo-politik düzenleme ne idi? Her şeyden önce bu, tek bir erkeğin yönetimi anlamına geliyordu. Bütün kültürlerin %99'unda (bu, yine de azaltılmış bir rakam olabilir) bu tek erkek itiraz edilmeksizin yönetti. Toplumda yani, aile içinde, *oikos*'ta, hatta tek bir erkek yönetici yerine birkaç erkek yöneticinin politik arenada bulunduğu çok kısa dönem öncesi cumhuriyet ve demokrasi anayasalarında bile, durum buydu. 'Doğal yapıntı', işte bu asimetrik karşılıklılık (asymmetric reciprocity) düzenlemesidir. Onun dünyası hiyerarşik bir biçimde organize edilmiştir. Her bir kümenin üyeleri kendi içinde eşittir, fakat diğer kümenin üyeleriyle bir ast-üst ilişkisi içindedirler. İnsan, ana rahminde bile, belli bir sosyal kümeye aittir. Yeni doğanların kaderi daha beşiklerindeyken yazılır. Erdemlerin ünlü teleolojik belirlenimi hiyerarşi ve asimetriğe ait olmaktır. Nihayetinde Tanrı nezninde eşit olabiliriz, fakat bu gözyaşı vadisinde kendi şahsi erdemlerimize, görevlerimize ve alınyazımıza uyarak yaşamak zorundayız. –bunlar hiyerarşinin hedefine göre yetkin bir yönetici veya köle, soylu veya serf ya da itaatkâr bir eş olmak olabilir. Bu düzenleme böyle çalıştı, hatta bazen oldukça iyi.

Bu 'doğal yapıntı'nın yapı-bozumuyla modernite eşsiz tarihi deneyimine başladı. İnsanın ortak mevcudiyeti şimdi yeniden tartışılabilir durumdaydı. 'Toplumsal sözleşme'nin (social contract) ya da 'yeni bir ahit'in (covenant) sağduyulu tartışmasında, ilk modernler, bu yeniden yapılan müzakere için uygun bir metafor buldular. 'Sözleşme' terimi modernitenin nihai yönünü kavramış olsa da kullanışsız bir terimdir ve tarafların mutsuzluğuna yol açmaktadır. Simetrik karşılıklılık, aileden politik karar vermeye ordan da kültürler, halklar ve devletler arasındaki ilişkilere kadar bütün basamaklarıyla bu yeni düzenlemenin adıdır.

Modern toplumun oluşturucu öğesi olarak simetrik karşılıklılık emeğin bölünmesiyle oluşan bir hiyerarşiyi dışlamaz. Bununla birlikte erkek ve kadınlar doğar doğmaz bu şebekenin içine fırlatılmazlar, böylesi bir bölünmeye potansiyel olarak (gerçekte öyle olmamasına rağmen) kendi seçimleriyle sonradan iştirak ederler. Gerçek eşitsizlikle bi-

çimsel eşitlik tezat teşkil etmez. Bir insan eşit doğar eşitsiz hale gelir. Diğeri özgür doğar fakat özgürlüğünü yitirebilir. Monarşi, bir asimetrik karşılıklılık dünyasında doğal bir kuraldır. Bununla birlikte o, seyrek de olsa, öteki politik düzenlemelerle uzlaştırılabilir. Birisi de, demokrasiyi simetrik karşılıklılık dünyasında doğal bir kural olarak kabul edebilir, fakat diğer politik düzenlemelerin başarısını da reddedemez. Çağımızda totalitarizm modernizme alternatif bir cevap olarak ortaya çıktı. Onun cazibesinin gücü, diğer her şey bir yana, eski, karizmatik tek erkek lider idealinin ne kadar güçlü bir şekilde yerleşmiş olduğuna işaret eder.

Asimetrik karşılıklılığın olduğu bir toplumda en kötü tiran bile, bizim toplumumuzdakinden daha az tehlikelidir. Asimetrik bir toplumda malların hiyerarşisi, bütün sosyo-politik piramit tek bir bireyi tirana karşı korur. Simetrik karşılıklılık düzenlemesinde böyle bir koruma yoktur. Tümel kontrol ve sosyo-politik evrenin tamamının tümelleştirilmesi yalnızca burda ve şu anda vuku bulur.

Eskisiyle karşılaştırıldığında, bu yeni düzenlemenin ne kadar başarılı olduğu konusunda değerlendirme yapmak için henüz çok erkendir. Yeni, büyük umutlara ama aynı zamanda önceden kestirelemez tehlikeli limanlara gebedir. Modernite ayakta kalsa ve de simetrik karşılıklılık, politik karar verme ve herkesi ilgilendiren eylem ve kuralları görüşmeye açmakla demokratik biçimler takınsa bile, dünya sonunda ruhsuz, kültürsüz, öznesiz ve anlamdan yoksun hale gelebilir. Ne var ki, ciddi bir öneme sahip bu problemler mevcut soruşturma ufkunun ötesine uzanmaktadır.

II

Bütün bunlar doğal *yasa* ve doğal *hukuk* kavramları arasındaki ayrımı önemli kılar. Leo Strauss, *Natural Right and History*[2] (Doğal Hukuk ve Tarih) adlı kitabında, modernöncesi çağlardaki doğal hakları tartışırken, 'doğal yasa' ve 'doğal hukuk' teorilerini, her ikisini de terihselcilik karşıtı göstermek amacıyla birleştirir. Ne var ki, ben, tarihsel durumların kendi tarihsellikleri içinde bu iki kavrama karşıt gelmesinin, onları özdeşleştirmek için yeter bir sebep olmadığına ikna edildim.

Doğal yasa kavramları doğal yapıntının çatısı içine çok iyi bir şekilde yerleştirilir. Eğer entegrasyonun tamamına iştirak etmekle ortaya çıkan sosyo-politik kurumlar kadar bütün gelenekler de 'doğa yoluyla' mevcutsa, sosyo-politik düzenlemelerin ortak yanının 'doğa yasası' gereği ne ise o olduğu sonucu çıkarılır. Bütün meşrulaştırma araçları gibi 'doğal yasa' kavramı da –Antigone'un durumunda olduğu gibi– kritik bir kullanıma olanak tanır. Adalet talep etmek için bu araca başvurulabilir. Diğer bir deyişle, iyi tanımlanmış bazı haklar bu doğa yasasından türer. Ama 'doğal yasa', 'doğal haklar' denilen hakların ışığında yorumlanmadıkça, eski doğal yasa kavramı doğal yapıntıyı yapı-bozum etmeye yarayan bir araç olarak kullanılamaz. Çünkü, ilk örneği doğal haklar olan, İnsan Hakları düşüncesi, zamanın saygınlığını kazanmış asimetrik karşılıklılık dengesini yüz yüze çarpışmaya davet ederek alt üst eder.

Hegel doğal hukuk teorisini, yerine başka bir kurgu (fiksiyon) yerleştirmek amacıyla bir kurgu olarak tasarlamaz.[3] Ancak Hegel'in argümanı dikkatli bir incelemeye layıktır.

Bu argümana göre, 'insan özgür doğar' ya da 'bütün insanlar özgür doğar' gibi ifadeler sadece yanlış olmakla kalmazlar, aynı zamanda eski doğal yasanın otoritesinin yeniden kurulmasından sorumludurlar. Hegel, özgür insan özgürdür, köle de köle, çünkü biri özgür doğar, diğeri de köle vb. şeklindeki eski teori üzerinde uzun uzun düşünür. Hepimiz özgürüz, çünkü öyle doğuyoruz ifadesini dile getirdiğimizde aslında kendimizi yanlış bir ontolojinin içine sıkıştırıyoruz. Gerçekte, biz, özgür doğmuyoruz ama eninde sonunda özgürleşebiliriz. Hegel, bunun çağımızın hakikatı olduğunu iddia eder.

Fakat, 'bütün insanlar özgür doğar' gibi ifadelerin bir kurgu olarak gerçek niteliğinin ortaya çıkarılmasına ihtiyacı yoktur. Çünkü, onlar zaten kurgu (ya da metafor) olma amacındadırlar. Ontolojik karakterleri aldatıcıdır. *Onlar ethik ve politik ilkelerdir;* teorik olmaktan ziyade salt pratik karakterdedirler. Rousseau'nun ünlü yargısının ilk kısmı, politik ağırlığını ikinci kısmında içerdiği karşıt görüşten devşirir: 'İnsanlar özgür doğar – ama her yerde zincire vurulmuşlardır.'[4] Bu, açıklayıcı bir ifade olmaktan ziyade politik-retorik bir ifadedir. Bir yanda düzenleyici ve oluşturucu teorik ilkelerle, öte yanda düzenleyici ve oluşturucu pratik ilkeler arasındaki Kantçı ayrım, güncel etik ve politik pratiklerin sofistike bir felsefeleştirilmesidir. Metnin terimlerinde apaçık hakikatler olarak kabul edilmiş olan Bağımsızlık Bildirisinin ünlü ilkeleri, bu ilkelerin hem eylemleri düzenlemede, hem de pratik olarak yeni bir sosyo-politik düzenlemeyi, diğer bir deyişle yeni bir anayasayı oluşturmada nasıl kullanılacağını açıklar.

Hegel tarafından eleştirilen 'doğal hukuk' teorilerinin benzer yönleri pek çok bakımdan bir değer (merit) olarak da düşünülebilir. Bu teoriler, modern-öncesi *status quo ante*'yi* alt üst etmek amacıyla ilkin modern-öncesi ifadeleri (insan özgür doğar, vb.) kullanır, bu gerçekten bir zimmettir. Fakat iyi bir şekilde dönüştürülebilirse bir kazanım olarak kabul edilebilir. Sofizmden postmodern pratiklere kadar, yapı-bozum, zamanın saygınlığını kazanmış gelenekleri ve ideolojileri kendi içinden, temellerinden, fazladan bir önkabülü kullanmaksızın, bozmayı tercih eder. Bununla birlikte, 'insani (doğal) hak' teorileri bu düzlemde durmaz. Onlar, hakları bir *arkhe* olarak kullandıkları an dışsal bir konuma yerleşirler. Bu noktada biz tekrar Hegel'in onaylamamasıyla yüz yüze geliyoruz. O, eğer gerçekliğe sahip değillerse, ilkelerin boş Gereklilikler (Oughts) olduğunu iddia eder. Gerçekten de, eğer insanlar her yerde zincire vurulmuşlarsa, insanların özgür doğduğu şeklindeki bu 'apaçık hakikat' hiçbir gerçekliğe sahip olmaz. Birisi, sonuç çıkarma yoluyla, görünüşe göre içi boş olan bu cümleyi, bütün insanların özgür olması *gerekir* şeklinde dile getirebilir. Ben kompleks ve retorik tartışmalarla mücadeleye girmeksizin en azından iki büyük sezginin işaretiyle 'insani (doğal) hak' teorisine tekrar önem kazandırmak niyetindeyim. Bu sezgilerden birincisi, insanların oldukları şey (yani özgür) olması gerektiği iddiası, yani *physis* ile *nomos*'u birleştiren Aristotelesçi girişimin çağa uygun bir reformudur. Bununla birlikte, 'doğal yapıntı' ile modernite arasındaki ayrımın çizgisi olan bu birleştirme, bu kez simetrik karşılıklılık düzenlemeleri üzerinde temellendirilir. İkincisi, bu teorinin teorik-spekülatif konularda uzlaşmayı veya uzlaşmamayı

* *Status quo ante:* Önceki mevcut durum (ç.n.).

ve uzlaşma/uzlaşmamanın teorik düzlemde tamamıyla birinden diğerine ayrışabileceğini telkin eder. Bu ikinci büyük sezginin anlamı bazı detayların dikkatli bir biçimde ele alınmasını gerektirir.

Rousseau'nun mantığını yeniden gözden geçirelim: Bütün insanlar özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuşlardır, yani onların özgür doğmuş olmaları gerekir (*physis* ile *nomos*'un birliği). Şüphesiz, burada Gereklilik Varolan'dan çıkmaz. 'Bütün insanlar özgür doğar' cümlesi bir değer ifadesidir. Olgu ifadesine daha yakın olanı ikincisi, yani 'Onlar (insanlar) her yerde zincire vurulmuşlardır' cümlesidir. Bu olgu ifadesi doğru olsun ya da olmasın normatif bir bakış açısından önemsizdir. Norm söz konusu olduğu sürece, insanlar basitçe doğa gereği oldukları şey, yani özgür olmalıydılar. 'İnsanlar her yerde zincire vurulmuştur' ifadesinin hakiki içeriği tartışılmaya devam edilebilirdi. İlkin retorikten kurtulup daha sonra kimin özgür, kimin özgür olmadığı, bazılarını diğerinden daha özgür kılan şeyin ne olduğu, hangi koşullar altında insanların şu an olduğundan daha özgür olabileceği vb. çözümlenebilirdi. Bütün bu görüşler üzerinde uzlaşılmamakla da devam edilebilirdi. Uzun sözün kısası, çeşitli düşüncelerin tanınması insani hak kavramının başlangıç hali üzerinde temellendirilir. Filozoflar sonuca bağlanmamış diyalogların kolay anlaşılmayan pek çok bölümüyle 'şerefleri üzerindeki bu lekeyi', halkın gözünden saklamak için ellerinden geleni yaptılar. Çünkü, başıbozukluk, pluralizm ve pratik liberalizm insani hak kavramına içkindir.

'Bütün insanlar özgür doğar' şeklindeki değer ifadesi hem betimsel, hem de anlamlı bir ifadedir. O, şu şekilde de okunabilir: Bütün insanların özgür doğduğunu apaçık bir hakikat olarak kabul ettik. Tam da paylaşılan bu kanı nedeniyledir ki, bütün insanlar gerçekten de özgür doğar. İşte bu, doğru bir ifadedir. Çünkü, herkes, bütün insanların özgür doğduğunu apaçık bir hakikat olarak kabul ederse, o zaman gerçekten de herkes özgür doğar. Açıkcası, bütün insanların statüsü 'özgür doğmuş olmaklık' statüsü olacaktır. Her insan özgür doğdukça bütün insanlar doğdukları anda eşit statüye sahip olacaklardır. Bu ifade basitçe yeni bir sosyo-politik düzenlemenin anlamıdır ve bu, tam da onun eskiyi yapı-bozum etmek için en iyi araç (en iyi savaş çığlıkları kadar) olarak hizmet etmesinin nedenidir.

Bu apaçık hakikatin (Bütün insanlar özgür doğar) hakiki içeriğine meydan okuyanlar, zenginliğin eşit olmayan bir dağılım zemininde kaynayan sosyal bir soruna işaret ederler; ne var ki, çürüttüklerini sandıkları cümleyi yanlış anlarlar. Özgür doğan Atinalılar arasında bazıları zengin bazıları fakirdi; bazıları iyi aile çocuklarıydı bazıları da kötü şöhrete sahip ailelerden geliyordu. Buna rağmen hepsi özgür olarak doğuyordu, oysa onların dışında kalanların hepsi köle olarak doğmaktaydı. Ünlü savaş çığlıkları doğal yapıntı ile yeni (modern) düzenleme arasındaki mutlak ayrımı dile getirir. Modernitede kölelik anormal bir durum olurken zenginliğin eşitsiz dağılımı anormal bir durum değildir. Bu ikincisi, yeni düzenleme içinde değerlendirilmesi gereken bir sorundur ve o, farklı yaşam biçimlerine farklı yollardan temellendirilmelidir.

Hepsi değilse bile, bazı insanlar özgür olarak doğuyorsa, onların özgürlükleri özgür olarak doğmayanların varlığıyla belirlenir. Özgür olanların yapıp, diğerlerinin yapama-

dığı, 'özgür doğmuş olma' anlamına gelen şeydir. Eğer her insan özgür olarak doğarsa, özgür doğmuş olmanın somut içeriği ortadan kalkar. Özgürlük soyutlama, boş bir olabilirlik haline gelir. Bu, özgürlüğün ne olduğu sorusunun ortaya atılmasına duyulan ihtiyacın nedenidir. Sorunun cevabı hemen hemen sonsuzdur ve bu cevaplar da açıkça pratiktir. Özgürlüğün soruşturulmasına yönelik olan modernitede her yaşam biçimi, tanımı gereği, özgür doğmuş olma soyut olabilirliğinin somutlaştırılmasıdır. Bu bir kehanet değil aksine analitik bir ifadedir. Artık sosyal bir pramit yoktur. Modern dünya düzdür, çünkü simetriktir. İşte bu, modern değerlerin evrensel olabilme nedenidir. Bir değerin evrenselliği ise oldukça basit bir şeydir; bir değerin karşıtının bir değer olarak seçilemeyeceği anlamına gelir. 'Özgür olmayış' hiç kimse tarafından bir değer olarak kabul edilmediği için, özgürlük tartışmasız böyle bir evrensel değerdir. Zaten yaşamın değeri de evrensel bir konuma ulaşma üzerinedir.

İlk tasarladıklarında evrensel değerler başlıca coşku konuları haline gelmişti. Bu, Fransız Devrimi'nin ve Kant'ın felsefesinin öyküsüdür. Özgürlük düşüncesi hâlâ coşkuyu canlandırır, özellikle özgürleşme anlarında. Fakat, moderniteye garanti gözüyle bakıldığında ve o, kendine uygun politik biçimlere ulaşmış olduğu zamanda (şu veya bu tip demokrasi) coşku azalmaya başlar ve evrensel değerleri somutlaştırma çalışması harekete geçer.

İnsan hakları, evrensel değerlerin (hem özgürlük hem de yaşam değeri) somutlaşmasının kurumsallaşmış biçimleridir. Onlar tözsel veya işlemsel olabilir. Allegorik biçimde konuşursak, onlar, eylemlerin, müzakerelerin ve daha başka pek çok şeyin çatısını oluşturabildikleri gibi, değerlerin daha ileri dereceden somutlaşması yönünde atılan adımlar için yol işaretleri olarak da hizmet edebilirler.

Hukuk-dili (Right-language) eski modele tezat teşkil etse de, liberalizmi içeren modern demokrasinin *lingua franca*'sıdır* ve öyle de olmalıdır. Eğer 'doğal yapıntı' konumundan konuşulursa, hukuk-dili tam anlamını kazanamaz. Simetrik karşılıklılık bu dilin hakimiyetinin koşuludur. Ancak, o, bir anadil olamaz; anadil belli bir çevreye özgü yaşam biçimlerine aittir. Daha çok yaşam biçimi, daha büyük farklılıklara ve daha çok anadile yol açar. Bununla birlikte 'hukuk-dili' bir ikinci dil olmadığı gibi, yapay bir dil de değildir. Anadil ile birlikte öğrenilir ama yalnızca gerektiği zaman kullanılır.

Modernitenin yeni doğmuş ve modern demokrasinin hâlâ ilk deneyim aşamasında olduğunu bir kez daha vurgulayalım. Olayların nasıl gelişeceklerini bilemeyiz ama bazı kaygılarımızı dile getirebiliriz. Eğer hukuk-dili ana-dil statüsüne yükseltilirse, modern dünyada hiçbir farklılık bağdaşır olmayacaktır. Yaşam sadece bir-örnek olmakla kalmayacak, aynı zamanda yaratıcı imgelemden de yoksun kalacaktır. Ayrıca o, cemaatten ve yakın ilişkilerden de mahrum kalmış bir yaşam olacaktır. Ne var ki şu karşıt önerme de doğru gibi görünmektedir: hukuk-dili genel tarafından bir ortak dil olarak konuşulmazsa, modernite (eğer hâlâ gömülmediyse) kolaylıkla *homo sapiens*'in şimdiye kadarki boşa giden deneyimleri ve yanlış yola sapmaları gibi tarih kitaplarının içine gömülebilir.

---

* *Lingua Franca:* Eskiden Akdeniz sahillerinde konuşulan İtalyanca'dan bozma ortak dil (ç.n.).

III

Haklar evrensel ve soyutturlar, ancak evrensel değerler oldukları için aynı tarzda ve aynı ölçüde değil. Onlar daima tözsel bir öğe içerirler (Ne için, nede ve neye özgürlük vb.). Bu tözsel öğeler bize atalarımızdan miras kalmıştır. Haklara başvurmak gerekli olan bir şeyi talep etmek, yani adalet anlamına gelir. İnsan Hakları kavramı adalet kavramından doğar ama tür olarak farklıdır.

Beyond Justice[5] (Adaletin Ötesi) adlı kitabımda iki temel adalet tipi arasında ayrım yapmıştım: Statik adalet ve dinamik adalet.

Statik adalet, biçimsel adalet kavramı olarak adlandırdığım şeyin en yetkin durumudur: Bir insan kümesinin oluşturduğu norm ve kurallar sürekli ve istikrarlı bir biçimde bu kümenin tek tek her üyesine uygulanmalıdır. Aynı kümenin üyeleri kendilerine uygulanan normlar ve kurallar tarafından eşitlenmiş olarak meydana getirilirken farklı ve birbiriyle ilişkisi olan kümelerin üyeleriyle, onlara farklı normlar ve kurallar uygulandığı için, eşitlenmemiş olarak meydana getirilir. Eğer kümesel normlar istikrarlı ve sürekli bir biçimde uygulanırsa, herkes kendisinin hak ettiğini elde eder. Kurallar ve normlar, kişinin hakkı olan şeyi belli bir kesinlikle belirlediği için, onurun, malların ve hizmetlerin dağılımı konusunda çatışma doğmaz. Çatışma, yalnızca, onların bilfiil dağılımı üzerine çıkar. İnsanlar kendi paylarına 'İnsan haklarını' talep etmezler, olsa olsa hoşnutluklarını dile getirirler.

Dinamik adalet durumunda ise bazı norm ve kurallar adaletsiz olarak ilan edilir. Hak talep edenler ya da itirazcılar 'yeni bir bölüşüm', yani eskilerin yerini alacak yeni bir normlar ve kurallar düzeni isterler. Onlar işlerlikte olan norm ve kuralların meşru olmadığını göstermeyi amaçladıkları ölçüde, değerlere özellikle yaşam ve özgürlük değerlerine başvururlar. Normalde meşru olmadığını söylemek birinci dereceden rol oynamaz. Sorun, şiddet, bilemedin, ardında güç bulunan müzakerelerle karara bağlanır.

Modernitede dinamik adalet güncel bir olay haline geldi. Günlük yaşam sürekli devam eden sokak kavgalarının yeri olamayacağı için, alternatif çözümler arandı ve dinamik adaletin değerli bir miras olduğu ortaya çıktı. Meşruluktan yoksun bırakma ve meşrulaştırma talepleri çatışma-çözüm sürecinde aynı şekilde birinci dereceden rol oynamaya başladılar.

Aynı hikâye tersine dönmüş bir biçimde de ele alınabilir. Bir kez bütün insanların özgür doğduğu apaçık bir hakikat haline geldiğinde, özgür insanların hakkı olan her şey bütün insanların hakkı olur. Geleneksel olarak özgür insanların hakkı olan şey nedir? Eğer böyle bir şey varsa, ilkin yasaların en yüksek seviyeden koruması; ikincisi, eğer bu ortak olarak paylaşılan bir şeyse, toplumla ilgili siyasal karar vermeye erişme. Çünkü herkes özgür doğuyorsa, yasa önünde eşit olmalı ve yasa tarafından en üst seviyede korunma görmelidir. Hepsinden önemlisi insanlar siyasal ve toplumsal karar verme kurumlarına eşit katılıma sahip olma ihtiyacındadır. Ne var ki, eşitlik ve yasa tarafından en üst seviyede korunma ile iktidara eşit katılım asla tam olarak gerçekleşmez. Eski yaralar yeniden açılır ve hiç beklenmedik sorunlar ortaya çıkar. Her şey bir yana, temel siyasal ve yasal kategoriler hermeneutiğin başlıca iş görme alanıdır. varolan adil bir korunma mik-

tarı gibi görünen şey, yani bugünkü eşitlik ve siyasal gücün, yarın komik ölçüde yeterli olmadığı ortaya çıkacaktır. Yorumları rehberliğiyle dinamik adalet doğal bir şeye, günlük bir uygulamaya dönüşür.

Her ne zaman erkekler ve kadınlar alternatif normlar ve kurallar adına konuştularsa, hep yaşam ve özgürlük gibi değerlere başvurdular. Dinamik adalet doğal bir şey olduğu ve sürekli uygulanmayı gerektirdiği için, kurumsallaşmış biçimlere sahip olmak zorundadır. Özgürlük ve yaşam değerleri gibi böylesi değerlere başvurma kuralları bazı temel kalıpları izlemeyi gerektirir. Bu kalıpları sağlayan hukuk-dili'dir.

Böylece hukuk-dili iki görevi yerine getirir. Simetrik karşılıklılık bakımından o, doğal yapıntının yapı-bozumu için temel araçtır. Aynı zamanda da, simetrik karşılıklılığın olduğu sosyo-politik düzenleme içinde çatışmaları yönetme dilidir. Birinci görevde o, asil bir havaya sahiptir. İkinci görevinde saf araçsal bir değere sahip, bir eşitleyiciden, bir aletten başka bir şey değildir. Ama, yine de, bu ikinci yeteneğinde o, eski anlamdaki *doğal* haline gelebilecek yani bütün şehirler, devletler ve insanlar arasında ortak olan bir şey anlamındaki hukuk-dilidir. Heredot'tan Marco Polo'ya kadar bütün eski gezginler, nerede olursa olsun uygar olarak adlandırılan ülkeleri ziyaret ettiklerinde yönetmek için doğmuş olanlarla, onlara itaat etmek için doğan insanları göreceklerini biliyorlardı. Onlar sadece, yönetmek için doğanlarla boyun eğmek için doğanların kim olduğunu çözümlemek, daha da ötesi, bu itaat biçimlerini ortaya çıkarmak zorundaydılar. Olası bir simetrik karşılıklılık düzenlemesi altında kültürler, Marco Polo zamanında, Çin'in Venedik'ten farklı olması gibi biri diğerinden farklı olabilirdi. 'Tek' değişim, bütün erkeklerin ve *kadınların* özgür doğduğu şeklindeki hakikatin, onların her biri için apaçık bir hakikat olarak ele alınması olacaktı.

IV

Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality.*[6] (Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?) adlı son kitabında, görebildiğim kadarıyla, en iyi ve biricik yenilmez kozunu genel olarak liberalizme, özel olarak da hukuk-diline karşı oynar. MacIntyre'nin savı, farklılıkları vurgulamak veya total kültürel ve epistemolojik relativizme bağlanmakla, yalnızca, liberalizmin bütün temel taleplerinin yeniden-tespit edileceği şeklindedir. Taraf-sız, kişisel olmayan ve gelenekten bağımsız ölçütlere bağlı olarak yönetilen cemaat söylemine inanıldığı sürece, her somut dil bu ortak dile çevrilebilir. Bu, teker teker bütün farklılıkları uzlaştırmanın kolayca bir yoludur. Aydınlanma-sonrası kişilerce bu yanılsama bir kez terk edildiğinde, bütün gündelik dünyalar pragmatik zorunlulukların belirgin ve biricik örnekleri olarak ele alınır ve de pragmatik zorunluluk alanının ötesinde her şeyi kuşatıcı her bir inanç çatısı, eşit ölçüde temellendirilmemiş olarak kabul edilir. Aydınlanma-sonrası liberali, gelenekler düzenini kılık değiştermeler serisi olarak ele alır. Onların gelenekleri, modernitenin uluslararası hale getirilmiş dilleridir; yani 'her yerin ve hiçbir yerin dilidir'.[7] Yalnızca *mutlakçı* bir dil, yani kendisi için tam haklılık ve hakikat talep eden özel bir yaşam biçiminin dili, bütünü kuşatıcı liberal bir evrene ilişkin *sadece felsefi değil, aynı zamanda sosyal* bir alternatif gerçek sunar. Ben, bunun, doğru bir

varsayım olduğunu düşünüyorum.. 'Mutlak mutlakçılık' dışında her görüş ve her yaşam biçimi liberalizm tarafından uzlaştırılabilir. Mutlakçılar, bütün alternatif görüşler ve pratikler ya hakiki-olmayan, ya da yanlış iken kendilerinin kabul ettiği özel bir hakikat türünün doğru olduğunu savunurlar ve yalnızca tavsiye ettikleri eylem türünün hakiki, erdemli ya da doğru olduğunu iddia ederler. Mutlakçılar liberalizm içinde kolayca bir uzlaşım yolu bulur, daha da ötesi liberalizmin kendisi sık sık mutlakçı bir şekil alır. 'Mutlak mutlakçılık' da, mutlakçılık gibi benzer ifadeleri ileri sürer; ne var ki, o, diğerlerinin (öteki mutlakçılar ve relativistler gibi) kendi teori ve pratiklerinin doğruluğu ve hakikati için (tekrar edelim: *sadece felsefi değil, aynı zamanda sosyal)* benzer bir iddia üretme hakkını reddeder. Bu, 'mutlak mutlakçıların' samimi (sincere) liberalizmle uzlaştırılamamasının nedenidir. Ayrıca mutak mutlakçılık 'doğal yapıntı' dilidir, oysa 'hukuk dili' bu yapıntıyı yapı-bozum eden temel araçlardan biridir.

'Samimî liberalizm' terimini 'samimi olmayan liberalizm'le yan yana koymak için icad ettim. Eğer liberalizm mutlak mutlakçılıkla uzlaşmak iddiasındaysa, samimi olmayan liberalizm olur. Tam da, son günlerde, Rüşdü Olayı'nın ardından samimi olmayan liberalizmin yapıcı olmayan bir sergilenmesine tanık olduk. Tüm kültürlerin birbirine indirgenemez olduğunu ve onların bu indirgenememezliklerine saygı duyulması gerektiği iddia ederek, ideolojik düşmanların yok edilmesine karşı anlayışlı olmak ve ideolojik cinayetlere karşı ince tolerans uygulamak gerektiğini iddia eden bir liberalizm liberalizm değil, kötü bir şakadır. Bir kural olarak 'hukuk-dili' monoton ve sağduyusaldır. Bununla birlikte, bu dili konuşmak için bazen cesaret gerekir ve eski coşkuya ihtiyaç yeniden canlanabilir. Eski moda coşku gösterisine hazırlık samimi liberalizmin temel ayırt edici özelliklerinden biridir. Politik bağlamda samimi liberalizm *demokratik liberalizm*'dir.

Tarihselcilikle 'hukuk-dili' yan yana konduğu sürece samimi veya demokratik liberalizmin meşruluğunu devam ettirmesi zordur. Felsefe, sadece spekülatif bir teşebbüs olarak bile, transsendentalizm ile harikalar üretebilir. Fakat 'hukuk-dilini' konuşmak kuramsal değil, daha çok faydacı, pratik ve yargıya yönelik bir uygulamadır. Bu alanda, transsendental çıkarımlar kesin değildir. Ben kendi adıma, teorik-felsefi düzlemde tümeller denilen spekülasyonlara tarihsel boyutun katılmasını önermiştim. Ancak, bu sorun, bu denemenin kaygılarının konusu dışındadır. Kısacası, 'hukuk-dili' kendisini insan ırkının tarih, zaman ve mekân ötesi rasyonel dili olarak takdim etmek zorunda değildir. Ne de o, total tarafsızlık (hileli) bir bahane olmak zorundadır. 'Hukuk-dilini' kullanmak, başka hiçbir koşul gerektirmeksizin en iyi kanıtın zaferine götürdüğüne inanılan akıl yürütme ile birleştirilmek gereksiniminde değildir. 'Hukuk-dili'ni *logos*'un cismanileşmesi olarak görmeyenler için; o, logos-merkezci olmayan çağımızın *lingua franca*'sı olmaya gereksinim gösterir. 'Hukuk-dilini' önermek, simetrik karşılıklılık dünyası olarak modern dünyaya ilişkin çok genel bir vaadden ibarettir. O, tarihsel ve koşullu bir tümel olarak adlandırılabilir (Koşulludur çünkü mutlak mutlakçılar bu dili konuşamaz). Birkaç yaşam biçimine bağlanmak *bir lingua franca* olarak 'hukuk-dili' konuşması içinde içerilmemiştir, ama pek çok yaşam biçimini reddetmeye ilişkin vaad kesin olarak içerilmiştir. Demokratik liberalizm bütün metafizik, ontolojik talepleri, bilim türlerini, inanç-

ları, gelenekleri, oyunları ve gariplikleri kapsamalıdır. Fakat, o bütün pratik (politik ve etik) kuramsal düzenlemeleri, eylemleri, yargıları ve uygulamaları içinde barındıramaz. Benzer biçimde, Batı'nın politik arenasında, doğal (insani) hukuk teorileri eski doğal yapıntıyı yapı-bozum etmişti. Onlar, ister geleneksel kılıkta yeniden ortaya çıksın, isterse bazı yeni biçimler alarak kabul edilsin, hukuk-dili hâlâ asimetrik sistemleri yapı-bozum etmeye devam etmektedir. Totalitarizmden ataerkilliğe, grup ayrımcılığından bağımlılığın yasallaşmış türlerine kadar, 'hukuk-dili' bütün ilkelere, kuramlara ve asimetrik karşılıklılık düzenlemelerine meydan okumayı sürdürmektedir.

V

Haklar bazı çatışmaların ortaya çıkmasına ve ifade edilmesine katkıda bulunmakla birlikte, aynı zamanda ilk ve en başta gelen çatışma-çözüm araçlarıdır. 'Hukuk-dili'nin konuşulmasına ihtiyaç duyulan duruma ve bu dili kullanma modeline bir örnek vermeme izin verin.

Gezegenimizde binlerce kültür olduğunu farzedelim. Ve yine farzedelim ki, onların her biri, birbirine çevrilemez farklı bir dil konuşuyor. O halde onlar birbirine indirgenemez durumdadır. Bir kültür çoğulcuyken diğeri değildir, biri bireyselciyken diğeri cemaatcidir. Her biri farklı bilimsel paradigmaları, dinleri, sanatsal pratikleri kabul eder. Bir yaşam biçimi iş ahlakını göklere çıkartırken diğeri boş zamanı tercih eder, bazıları tekeşliliği geliştirmeye çalışırken bazıları cinsel konularda serbestliği savunur. Bir yaşam biçiminde tamamıyla rasyonel kabul edilen eylemler diğerine tamamıyla irrasyonel görünür.

Daha da ileri giderek bu kültürler arasında bazı çatışmalar olduğunu farzedelim; aslında bunun daha çok tarihsel deneyimin temellerinde olduğunu kabul etmek daha akla yatkındır. Çatışmalar, şiddet, güç, müzakere veya diyalog yoluyla çözümlenebilir. Müzakere yapmak veya diyaloğu yönlendirmek üzere ortak bir dilin konuşulması gereklidir. Bizim modelimizde bütün kültürler ayrı dili konuştuğu için müzakere ve diyalog tanımı gereği dışta kalır. Geriye kalan da şiddet ve güçtür. Kısacası, bir çatışma durumunda daha güçlü olan daha zayıf olanı yok eder veya köleleştirir. Birkaç istisna dışında, bu, modern-öncesi çağlardaki kültürler arasındaki çatışmaları çözme yoludur. Morale davet ediş bir yana, bu çözüm yolu artık uygun değildir, en azından uzun soluklu bir şey değildir. Modern endüstriyel teknolojinin gelişimi sayesinde hem savaş, hem de kontrol tümel bir hale gelmiştir. Tamamıyla farklı kültürlerin üyeleri olan erkekler ve kadınlar eğer hep birlikte intihar etmek istemiyorlarsa, öteki iki alternatifi seçmek zorundadırlar: Müzakere ve diyalog. Müzekere ve diyaloğun yönetilmesi için birinin diğeriyle konuşması gerekir. Bunun için de onların ortak bir dile ihtiyaçları vardır. Hiçbir kültür kendi dilini diğerlerine zorla kabul ettiremez; onların tamamıyla farklı olduğu göz önüne alınırsa, diğer kültürler bu teklifi (mutlak mutlakçılık) zaten kabul etmeyeceklerdir. O halde geriye, ikinci bir dil olarak her kültürün konuşabileceği bir *lingua franca* icat edilmesi kalır. Birlikte bir çözüme ulaşmak için, bütün kültürlerin ana dillerinin tamamının bu *lingua franca*'ya çevrilmesi gerekli değildir; tek tek her kültürün kendi üyelerinin pratik

ilişkilerindeki çatışmalarını çözümlemelerini sağlayan kısmının çevrilmesi yeterlidir. İşte, onlar 'hukuk-dili'ni bu şekilde icat ederler.

Ancak hukuk-dili asla bir başlangıç noktası olamaz. Bu kültürlerin, öncelikle ortak bir şeye sahip olmaksızın, kendi *lingua franca*'ları olarak hukuk-dilini keşfetmeleri mümkün değildir. Onların ortaklaşa ilk sahip olmaları gereken şey, simetrik karşılıklılık düzenlemesidir ya da minimum koşul olarak hepsinin bütün insanların özgür doğan varlıklar olduğunu apaçık bir hakikat olarak kabul etmesi gerekir.

Teorik olarak bir çember içinde kendi etrafımızda dönmekteyiz. Ama pratikte çemberler yoktur, hiçbir saf model yoktur, 'siyah' ve 'beyaz' yoktur; sadece 'daha koyu' ve 'daha açık' vardır.

Çemberler içinde hareket etmek politik pratiğin sorunu olmaktan ziyade teorinin sorunu olmasına rağmen, her ikisi için de güçlüğe neden olan, devasa bir problem varolmaya devam etmektedir. Saf modelimizin kendi içinde biricik olan bütün kültürlerinin, hukukların dili içinde çatışmalarını çözümleyebileceklerini farzetmek, onların bu dili kullanarak, aynı zamanda problemlerini de çözümleyebilecekleri anlamına gelmez. Bunu yapabildikleri ölçüde rasyonel uzlaşma terimleriyle konuşuruz. Yine de bazen iki hak bir çatışma halindedir. Eğer böyle bir şey ortaya çıkarsa, yeni bir yorumlama tasarısı sağlamak amacıyla kültürlerarası bir söylemin 'hukukların hakiki dili'ni tartışması zorunludur. Kültürlerarası bir söylem aslında aracı bir yorumcuyla yönetilebilir. Söylem durumundaki bütün kültürler kendi değerlerine, yaşam biçimlerine yerleşmiş değerler olarak gönderide bulunabilirler. Böyle bir söylemin amaçlanması tamamıyla yeni bir kültürlerarası düzenleme konusunda oydaşıma varılmasıdır. Ben, *Radical Philosophy* (Radikal Felsefe) ve *Beyond Justice*[8] (Adaletin Ötesi) adlı kitaplarımda böylesi bir söylemsel yöntemi benimsemiştim. Bu bağlamda konunun yeniden gözden geçirilmesini gerekli görmüyorum. Yine de, vurgulanması gereken şey, *söylemi önceleyen daha yüksek düzeyde bir oydaşma* anlamına gelen böylesi bir oydaşmanın olabilirliliğinin asıl koşuludur. Bu noktada özgürlüğü bir değer olarak ve de bütün insanların özgür doğduğu şeklindeki cümleyi apaçık bir ifade olarak onaylamak yeterli değildir. Aynı ölçüde özgürlüğün en büyük (en yüce) değer olduğu da kabul edilmelidir. Böylece, daha yüksek bir düzlemde olmakla birlikte çember üzerinde geriye dönmüş bulunmaktayız.

Tarih felsefesi dönemi, her şey ile hiçbir şey arasındaki seçimle yüz yüze getiriyor bizi. Her şey hiçlik oldu. Ama hiçlik, birkaç şey dışında, her şey haline gelmedi. Haklar her şey olmaktan çok uzaktır; ama kuşkusuz onlar bir şeydirler.

Notlar

1. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Teori* (Notre Dame: University of Notre Dame yay., 1984)
2. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago yay., 1965)
3. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (New York: Oxford University yay., 1967)
4. Jean - Jaques Rousseau, *The Social Contract* (New York: St. Martin yay., 1978)
5. Agnes Heller, *Beyond Justice* (Oxford: Blackwell, 1987)
6. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rasyonality?* (London: Duckword, 1988)
7. MacIntyre, *Whose Justice?* s. 395-6
8. Agnes Heller, *Radical Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1984)

Kanat, Celal A. (1995). "Tartışma: Gerçek Deney, Duyu Deneyi, Ussal Deney." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 134-142.

TARTIŞMA
GERÇEK DENEY, DUYU DENEYİ, USSAL DENEY

Celal A. Kanat

Bu deneme, başlığının da anlattığı üzere, deneyin katları ile bunların bilgi edimindeki rolleri üstüne bir çalışma olarak düşünülmüş ve V. Hacıkadiroğlu'nun "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney" başlıklı yazısından yola çıkılarak, o yazıdaki kimi tezlerin tartışılmasına olanak hazırlamak ve bu yönde bir ilk taslak oluşturmak amacıyla kaleme alınmıştır. Burada örtük olan bir başka ve herhalde daha anlamlı olan amaç ise, *Felsefe Tartışmaları* sayfalarında ayrımlı, zaman zaman da karşıt savlar içeren çalışmalara daha çok yer verilmesini esinlendirmekdir. Böylesi bir ortam hem olası yanlış anlamaları gidermeye, hem de tarafların kendi görüşlerini daha geliştirmelerine katkı yapabilecektir.

Kısa bir bellek gezintisi adına, önce, anılan yazının çerçevesini çizmek ve ana tezlerini özetlemek yararlı olacaktır. Daha önceki çalışmalarından ve çevirilerinden ötürü artık iyi bilinen ve özellikle bilgibilimsel eksenli felsefeye ilgiye-değer tezler geliştirmiş olan Sayın Hacıkadiroğlu burada iddialı bir savla ortaya çıkmakta, "Platon'dan günümüze dek gelen bütün filozofların epistemoloji öğretilerine karşı çıkan bir tutum almış" olduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre, bu köktenci ayrım bilgimizin ve bunun taşıyıcısı olan kavramların ancak gerçek deneyden elde edilebileceği; duyumların ve bunların nesnel platformunu oluşturan duyu deneyinin ise hiçbir bilgi vermediği, olsa olsa uyarıcı bir işlevle yükümlü olduğu savında kendisini dile getirmektedir.

Bu yöndeki ilk adımın, "dış dünyanın bilgisini duyu deneyinin vermediği" savının hem görgücü (deneyci), hem de usçu filozoflar tarafından, bir ölçüde ayrı yollarla da olsa, ortaklaşa benimsendiği tezi olması, herhalde özgürlük uğruna, doğal karşılanmalıdır. Ve yine, buna yol hazırlamak amacıyla, görgücü felsefenin, özellikle "Locke öğretisi içinde", nedensellik sorusuna doyurucu yanıt veremediği ileri sürülmüştür. Başka bir anlatımla, nesnelerin duyumların nedenleri olduğunun *nasıl bilinebileceği* sorusuna Locke'un bir yanıtı olmadığı görüşü artık gelenekselleşmiştir! Yazar bu "geleneğe" katılıp katılmadığını belirtik biçimde dile getirmemekle birlikte, yazının bütünü onun da bu yolda düşündüğünü imlemektedir. (Böylelikledir ki, bir dış dünya, eşd. gerçek dünya, ve sonuç olarak da bir gerçek-deney betimlemesi yapmak olanaklı olmaktadır.)

Ne var ki, *Felsefe Tartışmaları*'nın 12. kitabındaki "Locke'u Yeniden Ele Almak" başlıklı yazısında Sayın Hacıkadiroğlu tasarımcı kuram (Locke) açısından bu sorunun yanıtının pek de zor olmadığını açıklamıştı: "Dış dünyadaki nesneler duyumlarımızın ya da

idelerimizin nedenidir ve onların varoluşlarını duyumlarımızın ya da idelerimizin nedeni olarak, nasıl şeyler olduklarını da bizde belli türden duyum ya da ideler uyandıran şeyler olarak, bilebiliriz." Duyum ve idelerin birer nedeni olduğunu söyleme hakkı sorusunu yanıtlamanın da pek zor sayılamayacağını; "çünkü bir şeyleri değiştirdiğimiz zaman duyumlarımızın da değiştiğini" öğrenmekteyiz *(Felsefe Tartışmaları/FT*, k.12, s. 51). Ve bu yorumla birlikte, gerçek deney saptamasının Locke'daki örtük ipuçları da imlenmiş olmaktadır. Nitekim, yazar Locke'un yeniden yorumlanmasıyla ilgili o çalışmasında, tasarımcı felsefenin, dış dünya ile anlık arasında hiçbir bağlantı kurulamayacağını değil, yalnızca doğrudan bağlantı kurulamayacağını ve dolayısıyla, dış dünya ile an (zihin) arasında eylemle dolayım sağlanabileceğini öngördüğünü belirtir (*agy*, s. 54). (Kuşkusuz, Sayın Hacıkadiroğlu bu görüşünü artık değiştirmiş olabilir; ancak onun semptomatik Locke-okumasının evrimini bilemeyecek durumdaki okur açısından, böyle bir değişikliğin belirtilmesi zorunlu gözükmektedir.)

Öte yandan, zaman zaman Locke her ne denli, "eğer dışımızda gerçekten var olup bizde bu değişiklik algıları yaratan nesneler bulunmasaydı, ya da bu değişik acıların bizi hiç etkilememesi, ya da onları her düşündüğümüzde değişme biçimde bizi etkilemeleri gerekirdi. Aynı şey birçok edimsel duyumlarla birlikte gelen haz için de söylenebilir" (J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, K.4, B1. XI, Mad. 6) diyerek *"dışsal nedenler"*e değinip, ve üstelik, "duyularımız bizim dışımızdaki şeylerin varoluşuyla ilgili olarak birbirinin verdiği bilgiye tanıklık ederler" (*agy*, 4, XI, 7) diye belirterek de, birden çok duyu kanalının edinilen duyumların örgütlenmesi, birbirini irdelemesi ve elverişli koşullarda bu sürecin yinelenmesi anlamına gelebilecek olan *"deney"* olgusuna işaret etmekteyse de; *bütün bunlara karşın*, edimsel duyuların verebileceği bilginin göreceliğine ve kimi durumlarda da "olasılığı"na değinerek, "bilgisi böylesine sınırlı olan ve usun kendisine, şeylerin açıklık ve olasılık derecelerini değerlendirebilsin ve yaşamını buna göre düzenlesin diye verildiği adam için, tanıtlamaya ve tam kesinliğe elverişli olmayan şeylerden bunları beklemenin, *usa uygun önermelere karşı çıkmanın* ve en küçük bir kuşkunun (sebebini demeyeceğim) bahanesini ortadan kaldıracak biçimde tanıtlanamadıkları için aydınlık ve apaçık doğrulara göre davranmaktan kaçınmanın bir delilik olduğu sonucuna varabiliriz" (*agy*, 4, XI, 10 -abç.) demekte ve bu yolla, deneysel tanıtlamanın ussal tanıtlama karşısındaki sınırlılığına dikkati çekmektedir. Bununla birlikte, burada, bu durumun ne Locke'un genel görgücü konumunu değiştirmeye yetebileceği, ne de soyut bir deneysel/ussal ikilemini vurgulamayı yeterince güçlü biçimde gerekçelendirilebileceği söylenebilir.

Ne var ki, benim görüşümce, Sayın Hacıkadiroğlu tam da kendi (eski?) doğrularıyla uyuşmamayı göze alıp, oldukça yerinde görülmesi gereken (eski?) "aşkın" (idealist ve görgücü konumlanışlar karşısında aşkın) konumundan ayrılma belirtileri göstererek, anılan yazısıyla, böyle bir vurgulamaya girişme eğilimi taşımaktadır (aslında, anımsayabildiğim ölçüde, bu eğilimler ilk kez onun S. Weil üstüne değerlendirmesinde kendini göstermeye başlamış olmalıdırlar).

Yazar bu yolda, kimi kavramlar tanımlayarak, kendi "gerçek deney" kavramsallaştırı-

mına ulaşmaya çalışmaktadır. Bu yöndeki ilk adım, "neden" kavramsallaştırımıdır. Ona göre duyumların "nedeni" (en azından dışsal neden-etki bağlamında), ortaya konulduğunda birtakım duyumlara yol açan ve "kaldırdığım zaman duyumlarımın yok olup, geri getirdiğimde aynı duyumların yeniden ortaya çıkmasını sağlayan nesne"dir (V. Hacıkadiroğlu, "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney", *FT*, K. 16, s. 20). Oysa böylesi bir tanımın, tanımdan çok, bir eşsözlülük (totoloji) örneği oluşturduğunu, benim anımsadığım V. Hacıkadiroğlu'nun görmemesi olanaksızdır. Örnek olarak verilen kalemin, uzaklaştırıldığında bir küme duyumun yok olmasını, geri getirildiğinde ise "aynı" duyumlar kümesinin yeniden ortaya çıkmasını sağlamasına bakılarak, onun neden-nesne olduğunu söylemek, tersini söylemek denli zordur. Çünkü, en başta, mantıksal olarak, yapılan iş bir şeyi yine kendisiyle tanımlamaktan *(idem per idem)* öte değildir: duyumlara yol açan ("neden olan"!) nesne (şey) neden-nesne'dir. Ya da evrik olarak: Kaldırıldığında, ilgili duyumların yok olmasını sağlayan (buna "neden olan"!) nesne (şey) onların neden-nesnesi'dir.

İkinci olarak, daha özel bir karşı-çıkış söz konusudur. Şöyle ki, öznede belli türden duyumlar yaratan ve kaldırıldığı zaman bu duyumların yok olup, geri getirildiğinde onların yeniden ortaya çıkmasını sağlayan nesneye "neden" denilebilmesi ciddi bilgibilimsel sorunlar barındıran ve ancak bunların yoksanmasıyla, tam bir olanaklılık ve ussal meşruiyet kazanan bir girişimdir. Bu sorunlardan biri duyumlar ve nesneleri arasındaki ilişkiye ilişkindir. Örneğin sürdürülmesi durumunda, "aynı" kalemin hep "aynı" duyumlar üretebileceği yalnızca açık bir soru niteliğini aşmamaktadır. Şöyle düşünülebilir: Yaşamında hiç kalem görmemiş ve/ya hiç kullanmamış birine bir kalem gösterilsin. Bu nesnenin onda birtakım duyumlar uyandıracağı kesindir (kişinin sağlıklı olduğu var sayılarak). Ancak, o kişide bir "kalem" kavramsallaştırımı yer etmemiş olduğundan, bunun (merak dışında) güçlü bir anlam-bağlamına oturmayacağı da kesin gibidir. Ne var ki, aynı nesnenin, eşd. kalemin, aynı kişiye gösterilmesi, belli aralıklarla, sürdürülsün. Nesne "aynı" kalmakla birlikte, onun bu aynı kişide yol açacağı duyumsal tepkilerin hep aynı kalamayacağı ortadadır. Ne denli dikkatli olursa olsun, o kişinin anında (zihninde), en azından belli bir anlam-bağlamı oluşana dek, sürekli zenginleşen tasarımlar üreyecektir: "önce" bir ince tahta çubuk, "sonra" belli bir biçime ve simetriye sahip bir nesne, "sonra" tahtanın ortasından geçen kömür ve onun olası işlevi, "sonra" tahta çubuk ile bu kömürün ilişkisi, vb. gibi sayısız görsel/ansal edinim bilişlenme sürecine eklenecektir. Daha sonra, o kişiye kullanım-tanıklığı yaptırıldığında, bu sürece daha başka öğeler de katılacaktır. Ardından, o kişinin kalemi açmasına, yarmasına, parçalarına ayırmasına izin verilsin. Sonuç yine yeni edinimler olacaktır. Öyleyse, "aynı" nesne (neden) tam aynı duyumlar üretmemektedir. Burada, bilişlenme sürecine katılan ve ilk bakışta ayrımına tam varılamayan yeni etkenler söz konusudur ve bunlar, andaki kavramsallaştırma işleviyle bağlıdır.

İlintili bir başka soru, öznenin kendi duyularıyla ilişki kurduğu nesnenin, gündelik anlamıyla hiç değişmemiş olmasına karşın, her defasında, bilgibilimsel anlamda değişmeden kalmasının olanaklı olup olamayacağı sorusudur. Bunun yanıtı, eğer bir ansal et-

kinlikten, etkin bir süreçten söz ediyorsak, kaçınılmazlıkla *olumsuz* olmalıdır. Başka bir anlatımla, bilgi-nesnesinin olgusal nesneden çok daha hızlı bir değişim gösterdiği; hatta (yeterince etkin bir süreç durumunda), bir bilgi-nesnesinin asla yinelenemeyeceği, aynı kimlikte bir daha asla ortaya çıkamayacağı söylenebilir. Çünkü, her duyumsal edinim, her kavramsallaştırma adımı "eski" bilgi-nesnesine nitel yönden "yeni" öğeler ekleyerek, onu artık *başka*, "yeni" bir "nesne" kılacaktır. Bu durumda, ancak, sürekli gelişen ve dolayısıyla, hiçbir zaman tam "kendisi" olmayan bir bilgi-nesnesinden söz edilebilir.

Ama böylesi sorular yok varsayılarak, gündelik nosyonlara dayalı bir yaklaşım temel alınırsa, durağan bilgi-nesnelerinden, bilgi-nesneleri ile kendinde nesnelerin ayrımsızlığından, vb. söz etmek kuşkusuz olanaklı olacaktır. Ne var ki, aynı Sayın Hacıkadioğlu Locke'un yeniden yorumlanmasıyla ilgili yazısında, çok daha kapsamlı bir yaklaşım geliştirerek, "evrensel" (eşd. bilgibilimsel) kerte ile gündelik kerteyi ayırmakta ve birincisinde, *belli* tek bir nedenin olmadığını saptayarak, "verili evrensel koşulları" anarken, ancak ikincisinde, eşd. görgücü kertede, "istediğimiz etkiyi elde etmek için değiştirmeyi gerekli gördüğümüz şeylere" (V. Hacıkadiroğlu, "Locke'u Yeniden Ele Almak", *FT*, K. 12, s. 52) işaret etmektedir.

Bu son yazıda ise, ayrı bir duruş geliştirilmesinin asıl nedenini herhalde, "gerçek deney" kavramsallaştırımına dönük bir tanımlar zinciri üretme çabasında aramak gerekiyor. Bu yoldaki ikinci adım "dış dünya" kavramsallaştırımıdır. "Dış dünya", ya da "gerçek dünya", "içinde eylemlerde bulunduğumuz, örneğin bir şeyleri yerinden uzaklaştırıp sonra geri getirebildiğimiz dünya" (V. Hacıkadiroğlu, "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney", *FT*, K. 16, s. 20) olmaktadır. Bu tanımla önceki "nesne" tanımı arasındaki izdüşüm son derece belirgindir ve "dış dünya", tanım gereği, bir "nesneler dünyası" olarak alınabilir. Bu saptama yazarca da belirtilmektedir: "o dış dünyada, kalem gibi, bir yerden bir başka yere taşıyabildiğimiz ve kendilerini birtakım işlerimizde kullanabildiğimiz (...) nesnelerin bulunduğu sonucuna varırız" *(agy)*.

Böylelikle, önceleyen "neden" kavramsallaştırımındaki görgücü tınının aslında görgücü bir "dış dünya" kavramsallaştırımına bir ön hazırlık, bir zemin, bir geri plan oluşturma işleviyle yüklü bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Oysa, tersine olarak, daha önceki ve daha kapsamlı, "evrensel/bilgibilimsel tanımın temel alınması söz konusu olsaydı, olağan uslamlamayla, böylesi bir görgücülüğe sıçrayabilmek pek kolay olmayacaktır. İlgi alanımızın doğası gereği bu yeğlemenin yalnızca bir seçim sorunu olarak açıklanamayacağı ortada olduğundan, anılan ikinci, eşd. bilgibilimsel, yaklaşımda ısrarlı olmak zorunluluğu özel bir gerekçelendirmeye gereksinim duymamaktadır.

Buna karşın, yine de, böylesi bir görgücülüğün sınırlarıyla yetinilemeyeceği ileri sürülebilir. Ne var ki, anılan yazıdaki genel yaklaşım ve dahası, tanımlamaları sonralayan tezler bu savı doğrulamakta zorlanmaktadır. Sonuç olarak, yazarın, kavramsallaştırımında dışladığı yalnızca, *üzerinde* "birtakım zihinsel işlemlerde bulunduğumuz" değil, ayrıca, *içerisinde* ussal eylemlerde de bulunduğumuz dünyadır. Geriye kalan ussallıktan koparılmış bir görgücülüktür ve bu, yazarın az çok tanıdığımız (önceki?) genel tutumuyla da pek uyuşmamaktadır. Ama burada, görgücülük suçlamasının temelsiz olma-

dığını gösterebilmek uğruna, birkaç noktaya daha işaret etmem gerekiyor.

Sayın Hacıkadiroğlu "dış dünya"yı tanımlarken, kaçınılmazlıkla, olumladığı öğeleri de aktarmaktadır. Olumlanan birincil öğe eylem ve deneydir. Ve bunu da, dış dünyayı "içinde, kendi *eylemlerimizle* haz ve acı ürettiğimiz ve başka birçok sonuçlar elde ettiğimiz bir dünya" *(agy)* diye betimleyerek, vurgulamış olmaktadır. Eylemler gerçek deneyi üretmekte ve o da nesnelerin bilgisini vermektedir. Böyle olunca, buradaki "eylemler"in ve "deney"in salt görgücü nitelikte olduğu (karş. "haz ve acıyı düşünmeyle üretemeyeceğimizi biliyoruz"!) ve "eylem"le yalnızca kılgısal edimlerin, "deney"le de yalnızca özdeksel deneyin imlendiği kolayca gösterilebilir. Bu durumda, sonuç olarak, ussal/ansal eylem ve deneyler tümüyle dışlanmakta ve yok sayılmaktadır. Nitekim, değil yalnızca ussal deneyin, ayrıca duyu deneyinin de bir tarafa atılması (çünkü, duyu deneyi "zihinsel iylemler yapmaktadır") ve gerçek deney sorunsalından koparılması öyle bir vurgu kazanmıştır ki, bir süre sonra, mantıksal ve matematiksel deney ile birikimsel deneyin de gerçek deney kapsamına alınmak zorunluluğu kendisini duyumsatmış ve bu yolla, tez yumuşatılmaya çalışılmıştır.

'Haz ve acının düşünmeyle üretelemeyeceği" görgücü eylem anlayışının buradaki bir temel tanıtı olarak ortaya çıkmaktaysa da, yazar *genel olarak* haz ve acının değil, yalnızca *fizyolojik* haz ve acıların arı düşünceyle üretilemeyeceğini unutmuş gözükmektedir. Oysa genel konuşulduğunda, haz ya da acı pekâlâ ansal bir edinim olabilir ve böyle bir tasarıma bağlanabilir. Nitekim, (gizil acı olarak alınabilecek) korkunun nedeninin "her durumda, zihnimizdeki bir tasarım" olduğu ve dahası, "böyle bir tasarımın doğması için de bir fiziksel nesnenin bulunmasının zorunlu olmadığı" (V. Hacıkadiroğlu, *Bilgi Felsefesi*, s. 173-4), geçmişte yazarın da benimsemiş olduğu bir görüştür. Öte yandan, haz ve acının duyu verileriyle birlikte gitmesi (*agy*, s. 53), hiç de onların görgücü düzlemlere sıkıştırılması anlamına gelmemektedir.

Bana göre, buradaki karışıklık haz ve acı ile, onların nesnel nedenlerinin birbiriyle karıştırılması sonucunda doğmuştur. Kaygıdan ayrımlı olarak acı kesinlikle nesnel bir nedenle ilintilidir (kaldı ki, kaygıda da nesnel-psişik etkenler rol oynamaktadır) ve anda üretilmesi olanaksız olan, acının kendisi değil, onun nesnel nedenidir. Dolayısıyla, haz ve acı kaçınılmazlıkla özdeksel ve fiziksel eylemliliği sonralamaz, ama önceler.

Deney öğesi ise, eleştirilen yazının ekseni olarak, birincil önem taşımakta ve o nedenle, özellikle sorgulanma gereği göstermektedir.

Sayın Hacıkadiroğlu'na göre, deneyi, "duyu deneyi"nden ayrımlandırmak üzere, "gerçek deney" olarak yeniden tanımlamak gerekmektedir. Gerçek deney "dış dünyanın ve nesnelerin bilgisini" veren; edimsel etkinlikle kopmazcasına bağlı olup onu içselleştiren ve sonuçta, nesnenin birincil, özsel niteliklerini öğreten etkinliktir. (Duyu deneyi ise yalnızca ikincil, bilişsel nitelikleri tanıtır ve olsa olsa, gerçek deneyin bulgularını irdelemeye yarar.) Yazar bunu, kalem örneğini sürdürerek, şöyle betimler: "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." Örneği değiştirip,

çok daha kütleli bir nesneyi, sözgelimi güneşi, ele aldığımızda, duyu deneyine göre o 50 cm. çapında bir ışıklı daire, ya da olsa olsa, (kimi düzeltimlerle) çok büyük bir küresel ateş parçasıdır; oysa gerçek deneye göre, dünyayı yörüngesinde tutan, onu ısıtan ve ay dınlatan bir güç kaynağıdır (s. 21).

Yazık ki, verilen bu son örnek yazarın savını değil, karşıtını destekler niteliktedir. Burada, gerçek deneyin ussal/anlıksal niteliğini görmek daha kolaylaşmıştır: Çünkü, daha bir görgül deney nesnesi olmazdan çok önce, güneşin bu özellikleri saptamış ve öne sürülmüş durumdadır. Oldukça geliştirilmiş sofistike araçlarla güneşe ilişkin yeni verilerin elde edilmesi olsa olsa, onunla ilgili kuramsal bilgiyi modifiye etmeye ve zenginleştirmeye yaramıştır. Üstelik, burada önemli olan, yazarın anlattığı anlamda bir güneş-deneyinin, en azından şimdilik, olanakdışı bulunması, ama buna karşın, başka eşd. görgücü-olmayan, yollarla, güneşe ilişkin pek çok bilginin şimdiden biriktirilmiş olmasıdır. Kestirilebileceği gibi, burada görgücü etkinliği kısıtlayan yalnızca, 93 milyon mil gibi çok büyük bir uzaklık değil, ama olağan korona ısısının birkaç milyon ve çekirdek ısısının da 15 milyon derece olması ve çekim gücünün yeryüzü gücünün 28 katından fazla olup, iç basınç düzeyinin (derinde, inç-kare başına yarım milyon ton) olağanüstü büyük ölçeklere ulaşması gibi, aşılması zor, görgücü karşı-özelliklerdir. Benzer olarak, çok yüksek hızlarda ve enerji düzeylerinde de (kuvarklar, takyonlar, karadelikler, kuramsal antimaddeler, vb.) "gerçek deney" olanakları son derece kısıtlıdır. Bu tezde ısrarlılık; en azından, kavramsal bilginin oluşumunda ussal etkinliklerin saltıklaştırılması, ya da, nesneler ile bilgi-nesneleri arasındaki ilişkilerin bütünüyle yadsınması denli, yanlış olacaktır. Ve böylesi bir ısrar bilginin olası deney*le* oluşturulması ile deney*den* oluşturulması arasındaki köklü ayrımı ortadan kaldıracağı gibi, duyu ile deney, duyu ile an, deneysel veri ile kuramsal veri arasındaki ilintiyi de silikleştirecek ve sonuçta, nesne ile bilgi-nesnesini kendiliğinden ve tüm zamanlar için özdeşleştirilmiş olacaktır. Ayrıca, bu yöndeki bir sav tikel nesnenin kendi bilgisini vermesi ve dolayısıyla, kavramın bireysel deneyden üretilmesi, sonuç olarak da, deneysel "bilgi"nin ussal bilgiden daha sağın olması gibi, önceden yazarın da haklı olarak reddetmiş olduğu (bkz. *Bilgi Felsefesi*, S. 82, 84, 157, 163, etc.) yaklaşımlara da kapı aralayacaktır. Yazık ki, bu son yazısında Sayın Hacıkadiroğlu'nun "kavramların deney dünyasında hazır bulunması", "deneyden elde edilmesi" gibi anlatımlarla, bu yolda eğilimler taşıdığı gözlenmektedir.

Öte yandan, gerçek deneyi asıl bilgi kaynağı, bilgilenme yolu olarak saltıklaştırma daha önceleri sık sık reddedilmiş olan endüktif yöntemi, a priori bilgi-kalıplarının varlığını (ya da her ikisini) önvarsaymaktan kaçınamayacaktır. Yazarın bunu sezinleyerek, kavramları bağlantılandırma (daha öte bilgilenme) yolu olarak dedüksiyon ve endüksiyonu olumsuzlayarak, varsayım ve denetlemeyi olumlaması (s. 29-30) da durumu düzeltmeye yetmemektedir. Çünkü, tam da bu "varsayım" tezidir ki, gerçek deneyin öncelliğini aşmakta ve bir kuramsal beklentinin varlığını, varsayılmasını imlemektedir -doğru olan

da budur.*

Son olarak, bilgi edinim sürecinin nasıl olmadığına değil, nasıl olduğuna ilişkin kendi düşüncelerimi özetlemem gerekiyor. Burada, önce iki ayrı bilişlenme kertesini net olarak ayırmak zorunlu gözüküyor: gündelik yaşamda karşılaşılan olay, olgu, şey, süreç ya da durumların en çoğu görüngüsel neliğine ilişkin edinilmiş silik izlenim, edinim ve ta sarımlar ile, bunları daha derinlemesine kapsayacak, ama özellikle bilinçli olarak üretilmiş ve yeniden üretilerek de, bunları dönüştürmeyi gözetecek kavramsal ve/ya ulamsal örüntüler. Birinci kerte şey ya da durumların olsa olsa, dışsal, ikincil niteliklerini verirken; ikincisi, sözcüğün sağın anlamıyla bilgiyi, yani özsel, birincil nitelikleri üretebilecek bir kavramlar örgütlenişi anlamındadır. Buradaki ayrımda önemli olan varlıkbilimsel değil, bilgibilimsel ölçütlerdir. Bir başka nokta, her iki durumda da kavramsallaştırmanın kaçınılmazlığıdır -ancak, kavramsallaştırımın nitel yapısındaki ve kavramlararası örüntü dokusundaki ayrımlar unutulmaksızın!

Öyleyse, tüm bilgimiz kavramlar üretilmesi ve bu kavramların oluşturduğu rapsodinin bilinçi olarak bir yeniden düzenlenmesinden öte değildir. Dolayısıyla, kavram önceldir. Kavram ise, genel bir kural olarak toplumdan edinilir (edinim ile üretim ayrımına özen gösterilerek). Kavram üretimi ise, özellikle asıl anlamıyla bilgilenme süreci söz konusuysa, özel dönemlerde ve özel kişilerce gerçekleştirilerek, topluma aktarılır. Kavram edinimi, kendiliğindenci, otomatik, yaderkçi, edilgin bir süreç iken; kavram üretimi bilinçli, seçkinci, özerk, etkin bir süreçtir. (Zaman zaman anonim kavramların ortaya sürüldüğü de görülmekle birlikte, çoğu kez, bunların kaplam ve içlemlerinin belirsiz olduğu, yani bunların bulanık ya da boş kavramlar oldukları ve sonuçta, toplumdaki kavram karışıklığına katkı yapıldığı bilinmektedir.)

Öyleyse, öncel olan kavramdır ve bu, deney nesneleri için de geçerlidir. Ve kavramı, asıl olarak, ussal deney kurar; gerçek deney değil!

Gerçek deney, gerçeklikler dünyasında kendiliğinden oluşan, nesnel etkileşimlerdir: Sayın Hacıkadiroğlu'nun "ağırlık altındaki masa" örneğinde verdiği deney bu tür bir deneydir (kuşkusuz, onu "oluşturan" bir etken vardır -ama bir olay olarak, bir deney olarak değil). O nedenle, gerçek deney bir deneyim üretmez. Gerçek deney tekyanlı, nesnel bir süreçtir. Gerçek deney duyularla alımlanamaz; çünkü bu gerçeklikler dünyasında, bilinen anlamıyla "duyu" yoktur. Duyusal alımlanma ve duyum oluşumu yalnızca canlılar dünyasına özgüdür. O yüzden, bir bakıma denilebilir ki, gerçek deney bir soyutlama, bir genellemedir. Ve bu, cansız gerçeklikler dünyasının nesnel bir varoluşuna sahip olmamasından ileri gelmez --gerçeklik hep nesneldir. Gerçek deneyin kendisi varlıkbilimsel, ama onun sonuçları yalnızca arı bilgibilimsel öze sahiptir. Gerçek deney zaman ve uzamın tümüne yayılmıştır ve belli bir düzenlilik içeren, yahut böyle varsayılabilecek tüm olay ve durumlarda düşünülebilir. Ne var ki, gerçek deney çelişkili bir varoluş taşır: Eğer

*Yazarın hem görgücü (deneyci), hem de idealist ve usçu filozofların duyu deneyi yandaşı olduklarını ileri sürmesi ve bu ikincilere örnek olarak Kant üzerinde durması ise ayrı bir yazı konusu olmaya değer olup, burada ele alınmayacaktır.

bir tanrısal us, bir hiper us söz konusu değilse, insan için ancak ve yalnızca bir insan-ussal varsayımdır ve öte yanda, insanlık için arı bilgibilimsel bir varlıktır. Daha başka bir anlatımla, insansal an için geçerli; ama kendi başına, kendi sınırları içinde, kendinde-şey olarak, insansal an tarafından duyumsanamaz bir deneydir --duyumsandığında, duyumsandığı ölçüler içinde, o artık yalnızca bir duyu deneyidir. Gerçek deneyin yalnızca insansal ölçeklerde, eşd. "alışılmış" hız ve enerji düzeylerinde, ve yalnızca bilgibilimsel bir anlama sahip olması onun daha öte durumlarda bir *deney* olarak "düşünülememesinden"; başka bir deyişle, böylesi durumlarda gözlemcinin de bir deney öğesi konumuna girmesinden ileri gelir. Yoksa, sınırsız ölçeklerde işleyebilen hipotetik bir hiper us için, gerçek deney de sınırsızdır ve ancak O, bir yanda tüm küvarkaltı evrenindeki ve öte yanda bilinen fiziksel yasallıkların geçersizlik kazandığı Büyük Patlama ötesi evren (yahut antievren) katları ile, aşılamaz enerji duvarları ardındaki tüm gerçek deneyleri duyumsayabilecektir.

Duyu deneyi ise duyumsanmış şekliyle ve kipiyle gerçek deneyden ayrı bir şey değildir; onun bütününü kapsamasa bile, verili sınırlılıklar içinde kalarak, onun yeterli bir kavramsallaştırımını irdelemeye yarayabilir. O yüzden, duyu deneyinin nesnesi nesnenin kendisi değil, yalnızca duyu-nesnesidir. Sözgelimi, Sayın Hacıkadiroğlu'nun verdiği güneş örneğinde (onun da belirttiği yönde) bu nesneyi 50 cm. olarak gösteren "Veriler" duyu deneyi verileri olmakla birlikte; (onun söylediğinin tersine) o nesneyi ısı ve ışık yayan bir güç kaynağı olarak gösteren veriler de *aynı* tür deneyin daha öte verileridir --yani, gerçek deney verileri değildir.* Nitekim, duyuların dolayımı olmadan, örn. güneşle, gerçek deneyin nasıl yapılabildiği sorusu açık kalmaktadır. Ve güneşin ısı ve ışık kaynağı olması gerçeği de, bilindiği üzere, böyle bir öncel gerçek-deneyle saptanmış değildir. Dahası, duyu organlarımızca doğrudan alımlanamayan özellikler bile (ışınım, mor ve kırmızı ötesi ışınlar, nükleer dönüşümler ve helyum üretimi vb.) çoğu kez dolaylı yollardan birer duyu-deneyi verisi kılınabilir. Ayrıca, henüz duyusal olarak alımlanamamış, ama ussal olarak ileri sürülmüş (üretilmiş) veriler de tüm zamanlar için böyle kalmayarak, duyumsal bazda alımlanmaya itilirler --çünkü, ussal olan duyusal olanı zorlar, öne çeker ve koşullandırır.

Tıpkı, gerçek deneyin bilgibilimsel soyutlama niteliği taşıması ve kendini değil de, sonuçlarını ancak kısmen ve dolaylı olarak (duyular dolayımıyla) iletebilmesi gibi; duyu deneyi de kendi başına hiçbir bilgi üretmez, yalnızca ya kavramsal/ussal bilgiyi irdelemeye katkı yapar, ya da bu bilginin örgütlenmesi yönünde bir uyarıcı işlev görür. Kavramsal edinimler, tümeller, tasarımlar, bilgi durumları olmadan, hiçbir duyu hiçbir bilgi sağlayamaz ve bunlar da, bir bölümüyle kalıtsal/birikimsel, bir bölümüyle toplumsal,

*Bu örneğin ikinci, yani yazarın olumladığı, yönü, gerçek deneyle ussal deneyin birbiri yerine kullanıldığını düşündürebilir. Gerçekten, yazarın aynı yazıdaki, "duyumlarımızı tanıyabilmemiz için daha önce nesneleri (doğal olarak duyumlara bağlı olmadan) tanımış olmamız gerekiyor" saptaması (s. 35) bu yönde alınabilir. Ne var ki, bu iş gerçek deneyle değil, ussal deneyle yapılabilir. Oysa, yazar bir kurgul felsefe taraftarı değildir ve böylesi bir varsayım da, o nedenle, zordur.

bir bölümüyle sezgisel ve kurgusaldır.

Ussal deney işte bu noktanın ötesinde kendini ortaya serer. Duyu nesnesinin, eşd. gerçek nesnenin anlıksal imgesinin, verilerini, eşd. duyu verilerini, kendi "içindeki" kalıtsal/birikimsel, toplumsal, sezgisel ve kuramsal kökenli kavram ve ulamlarla yeniden üreten, anlamlandıran ve tümsel bir örüntüye dönüştüren, ya da böyle bir örüntüyü daha öte geliştiren, böylelikle bilgi-nesnesinin kendisini de dönüştürmeyi gözeten ve bu yolla, kendi katında ve kendine özgü bir deney üreten usun eylemidir bu. Tüm bilgi üretimi ancak bu yolla sağlanır. Ussal deneyin bulguları mantıksal bir kesinliğe sahiptir; oysa "bütün deneysel bilgilerimiz gibi algısal bilgilerimizde de mantıksal bilgilerin kesinliğinin olamayacağı açıktır" (V. Hacıkadiroğlu, *Bilgi Felsefesi*, s. 82).

Toplumsal süreçlerle ya da toplumsal kökeni örtükleşmiş bireysel süreçlerle *edinilmiş* bilgi de, kalıtsal yollarla *devralınmış* gizil bilgi olanakları da, kurgusal ve sezgisel yöntemlerle *üretilen* bilgi de, ussal deney olmaksızın bir gerçeklik kazanamaz (ama tüm bilişlenme ve bilgilenme süreçlerini, birbirinden koparark birisini saltıklaştırma hatalı olacaktır; böyle bir girişim ancak birincillik ya da ikincilliği gözeten bir vurgudan öteye geçmemelidir). Ne var ki, edinilen bilgide *edilgin* bir ussal deneyden, üretilen bilgide ise *etkin* bir ussal deneyden söz edilebilir. Edilgin bir anlıksal işlemde ussal deneyin nesnesi, etkin bir anlıksal işleme göre, gündelik bilgiye daha yakındır; burada, duyumlarla, eşd. duyu verilerinin ansal imgeleriyle, ussal deney "bulguları" arasında daha "güçlü", eşd. alışılmış, bir karşılıklılık vardır. O yüzden, edilgin bir ussal deneyle edinilmiş olan bilgide, belirtik ya da örtük toplumsal süreç ve etkilerin görece daha ağırlıklı, daha işlevsel olduğu düşünülebilir.

* * *

Sonuç olarak, özetle denebilir ki, varlıkbilimsel ekseni açısından ve dolaysız olarak duyumsanamayacağı ve o nedenle, anlıksal/ussal süreçleri hiçbir zaman uyaramayacağı için, ne gerçek deney; kendini etkileyen nesnenin kendisinin bilgisinin üretilebilmesi yönünde en çoğu bir uyarıcı ya da bir irdeleyeci olarak işlevsel anlam taşıma ötesine geçemeyeceği için, ne de duyu deneyi bilgi üretebilir. Buna karşılık, gündelik anlamda da, bilgibilimsel anlamda da bilgi ancak ussal deneyden üretilebilir. Ussal deneyin bir "deney" olarak adlandırılabilmesi yalnızca eğretilemeli bir anlam taşımamaktadır -- bu süreç, nesnenin bize ulaşılabilen yönünü, eşd. bilgi nesnesini, derinleştirerek ve genişleterek dönüştürmeyi gözettiği için, ya da başka bir anlatımla, o nesne üzerinde bir "eylem" gerçekleştirdiği için, sözcüğün bilgibilimsel anlamıyla ve haklı olarak, bir deney diye adlandırılabilir.

(1995). "Vehbi Hacıkadiroğlu'nun Açıklaması." Felsefe Tartışmaları (18. Kitap): 143-147.

VEHBİ HACIKADİROĞLU'NUN AÇIKLAMASI

Sayın Celal A. Kanat'a, Felsefe Tartışmaları'nın amaçladığı tartışma ortamının oluşmasına büyük katkıda bulunacak olan bu eleştirisi için teşekkür ederim.

Eleştirisinde, "dış dünyanın bilgisini duyu-deneyiminin verdiği" savının usçu filozoflarca da benimsendiğini öne sürmekle, özgünlük uğruna, az çok abartmada bulunduğum öne sürülüyor. Nitekim daha sonra Kant'ın duyu-deneyimi yandaşı olduğu görüşü üzerinde ayrıca durulması gerektiği belirtiliyor.

Hemen belirteyim, Kant'ın ya da herhangi bir rasyonalist filozofun, örneğin salt Locke'çu anlamda duyu-deneyiminin bilgisine karşı çıkmak için büyük bir kitap yazan Leibniz'in, hatta Sayın Kanat'ın kendisinin de, benim söylediğim anlamda, nesnelerin bilgisinin duyu-deneyiminden elde edildiğini kabul ettiklerini söylemekte hiçbir abartma yoktur. Çünkü ben 'duyu-deneyimi' sözcüğünü doğruca 'yaşam-deneyimi' karşıtı olarak kullanıyorum. (Daha önce 'gerçek-deney' dediğim deney ya da deneyim türüne Sayın C. Yıldırım'ın eleştirisi ve sayın H. Rızatepe'nin önerisini göz önünde tutarak 'yaşam-deneyimi' adını veriyorum.) Şimdi durumu bir örnek üzerinde açıklamaya çalışayım:

Masamın üzerinde 5x15 cm. boyutlarında yarım milim kalınlığında, belli bir dokunma duyumu veren, bir şeye çarptığında belli bir ses çıkaran, tatsız ve kokusuz bir kâğıdın bulunduğunu düşünelim. Kâğıdın ne olduğunu daha önceden bilmeyen bir kimse, bu kâğıdı gözlemleyerek, kâğıdın ne olduğunu öğrenecek yani kâğıt kavramını edinecektir.

Duyu-deneyiminin en çığ biçiminin kuramcısı olan Hume'a göre ideler (yani kavramlar) izlenimlerin zihinde soluklaşmış imgeleridir. Kâğıttan gelen izlenimleri yukarıda saydık, beyazlık, boyutlar, dokunma duyumu v.b. Hume'a göre bu izlenimlerin kopyaları olan yalın ideler alışkanlıkların etkisi altında zihinde birleşerek kâğıdın karışık idesini (yani kavramını) oluştururlar.

Şimdi Sayın Kanat'a soruyorum: Kant'ın ya da herhangi bir rasyonalist filozofun, bu arada kendisinin de, Hume'un duyu-deneyimine, zihinsel işlemler dışında, eklediklerı bir şey var mıdır? Kant'ın buna eklediği izlenimler çokluğunun (manifold), içlerinde düzene sokulduğunu öne sürdüğü uzam ve zaman kavramlarıyla, kategoriler ve tek tek (yine a priori) kavram kalıplarıdır. Duyu-deneyiminin ancak a priori kavram ya da kategorilerin yardımıyla oluştuğunu söylemek kavramların duyu-deneyiminin verilerinden oluştuğunu söylemekten farklı bir şey değildir. Benim Kant'ın da dış dünyanın bilgisinin duyu-deneyiminden elde edildiğini öne sürdüğünü söylerken demek istediğim de yalnızca budur. Sonuç olarak, kavramlar bütün filozoflarda duyu-verileri çokluğundan oluşuyor. Kimisinde bu çokluk kendiliğinden düzenlenıveriyor. Kimilerindeyse zihnin, bu çokluğu düzenlemek için, büyük çabalar harcaması, soyutlama ya da sentezler yapması gerekiyor.

Oysa kâğıdın ne olduğu konusunda bütün sözlükler aşağı yukarı aynı şeyi söylüyor: üzerine yazı yazılan, paket yapma, duvar kaplama ya da benzeri işlerde kullanılan mad-

de. Bu kavram yukarda saydığımız niteliklerden (beyazlık, boyutlar v.b.) herhangi birini içermediğine göre o nitelikler bu kavramı nasıl oluşturuyor? Buna belki de şöyle bir yanıt verilecektir: "Ben kâğıdın işlevine dayanan tanımını değil de, duyusal niteliklerini belirten tanımını uygun buluyorum".

Bu yanıtın anlamlı olduğu söylenemez. Çünkü kâğıdın duyusal niteliklerini yukarda saydık. Bunlar içinde bütün kâğıt örnekleri için değişmez olan bir tek nitelik yok. Kavramların içerdiği duyusal niteliklerden söz etmek gerektiğinde, Kant da içinde olmak üzere hemen bütün filozofların "Altın sarıdır"dan başka bir örnek bulamayışlarına şaşmamak gerekiyor.

Şimdi, henüz kâğıt kavramını edinmemiş bir kimseye aynı kâğıdın değişik zamanlarda gösterilmesi durumunda "o kişinin zihninde... sürekli zenginleşen tasarımlar üreyecektir" diyen Kanat'a soruyorum: sözü geçen kimse aynı kâğıdı kaç bin kez kez görürse görsün, onun üzerine yazı yazılması, ondan paket yapılması, onunla duvar kaplanması gibi, benim "yaşam-deneyimi" adını verdiğim türden deney ya da deneyimlerden geçmeden o kimsenin kâğıt konusundaki tasarımları nasıl zenginleşecektir?

Sayın Kanat benim eski yazılarımdan alıntılar yaparak, eskiden benim de bilgiyi duyu-deneyiminden edindiğimizi öne sürdüğümü belirtiyor. Felsefede düşüncelerin kökten değişimlere uğraması seyrek rastlanan bir durum değildir. Ancak ben kendi durumum üzerinde şöyle bir düşündüğümde, değişen görüşlerimin yanında, kendim bilincinde olmasam bile, duyuların bilgi vermediği anlamına gelen bir görüşün, hemen de bir saplantı biçiminde, beni etkilediğini anlıyorum.

Gerçekten felsefe alanında ilk kitabım olan "Kavramlar Üstüne"de (1981) bu konuyla ilgili olarak fantastik denebilecek bir örneğe başvurmuşum (s. 40-41). Lav püskürten bir yanardağın eteğinde, tam lav selinin yatağı üzerinde, bütün duyuları çalışan fakat dış dünyayla ilgili hiç bilgisi bulunmayan bir adam durmaktadır. Yanardağ patlamasının sesi, lav selinin görüntüsü ve gittikçe artan sıcaklık gibi son derece güçlü izlenimlerin etkisinde bulunan o kimse, duyularının yansıttığı olaylar konusunda önbilgisi olmadığı, duyuları da, bütün güçlülüklerine karşın, kendisine olayların bilgisini veremediği için, tehlikeyi göremeyecek, göremediği bir tehlikeden kaçmak için neden bulunmadığından lav selinin altında ölüme teslim olmaktan başka bir şey yapamayacaktır.

Böylece, felsefeye başladığım günden beri, duyuların bize nesne ve olayların ne olduğunun değil, ancak daha önceden tanıdığımız nesne ve olayların karşısında bulunduğumuzun bilgisini verebileceğini görmüş, fakat nesne ve olayların bilgisinin yaşam deneyiminden öğrendiğimizi göremediğim ve Platon'un yaptığı gibi o bilgileri İdealar dünyasında edinmiş olduğumuzu söylemeyi de kabul edemediğim için açıkça "duyu-deneyi bilgi vermez" diyememiş oluyorum. O günden beri sürekli olarak bunun çevresinde dolaşmama karşın bunu açıkça ilk belirttiğim yazı F. T.'nın 13. sayısındaki "Simone Weil ve İki Dogma" adlı yazı olmuştur. Şimdi de 16. sayıda çıkan "Duyu-deneyi ve Gerçek Deney" adlı yazıyla başlayarak bu düşüncelere sistemli bir biçim vermeye çalışıyorum.

Sayın Kanat yaşam-deneyimi kavramının ilk uygulaması olan duyumların nedeninin belirlenmesi yöntemine karşı çıkıyor, bir kalemi gözümün önünden uzaklaştırdığım za-

man bendeki görsel duyumun yok olup, kalemi geri getirdiğimde aynı duyumun yeniden ortaya çıkışından, kalemin söz konusu duyumların nedeni olduğu sonucunu çıkarışımda bir döngüsellik buluyor. Burada bir döngüselliğin bulunmadığını hemen ve bütün kesinliğiyle belirtmem gerekiyor.

Gerçekten, duyumlardan türetilen ide ya da imgelerin önce ortaya çıkıp sonra yok oluşu zihinsel bir olaydır. Eğer bu zihinsel ortaya çıkış ve yok oluşları yine zihinsel bir olayla sağlayıp bundan bir sonuç çıkarmaya kalksaydım döngüselliğe düşmüş olurdum. Oysa ben kalemin zihnimdeki imgesini yok etmek için zihnim dışında gerçekleştirdiğim bir eylemsel deneye, yaşam deneyine başvuruyorum. Bu nokta iyice anlaşılmadan daha ileri gitmenin bir anlamı olmayacağından olayı daha da açıklamaya çalışacağım.

Duyu-deneyi beş duyumuzdan biri, birkaçı ya da hepsi aracılığıyla nesneden gelen izlenimleri algılamak demektir. Oysa kalemi bulunduğu yerden uzaklaştırmak ya da onu geri getirmek, duyu-deneyiyle hiç ilgisi olmayan, eylemsel bir olaydır. Gerçi bu eylemsel olayı gerçekleştirdiğimi yine duyularım aracılığıyla bilebiliyorum. Fakat burada belli bir amaca ulaşmak için verdiğim bir kararın uygulanması durumu vardır. Kalemin yerini, genellikle birtakım yeni duyumlar edinmek ya da onlardan kurtulmak amacıyla değil, doğruca onu yeni getirdiğim yerde kullanmak, bir bakıma haz ve acı üretmek için değiştiririm. Bütün bunlara, bir de, kimi durumlarda ayırdına varılmayacak kadar önemsiz de olsa, yine de varlığını bildiğimiz bir yorgunluk duyumu eklenebilir. Böylece dış dünya, içinde en geniş anlamıyla haz ve acı üreten eylemlerde bulunduğumuz, sonunda başarılı ya da başarısız olduğumuz bir dış dünya olarak duyular dünyasından ayrılır. Yukarda verdiğimiz örnek de duyularımızın nedenlerinin bir dış dünyada bulunduğunu söylemenin döngüsel olmadığını gösterir.

Böylece duyu-deneyleriyle yaşam-deneyleri arasındaki ayrımı daha belirgin biçimde açıklayabiliriz: duyu-deneyi (ya da deneyimi) nesne ve olaylardan gelen izlenimleri edilgin biçimde algılayarak bu izlenimlere uygulanan değişik türden zihinsel eylemlerle bilgi elde etmektir. Yaşam-deneyi (ya da deneyimi) ise karşılaştığımız olayları ya da kendimizin gerçekleştirdiği eylemleri belli bir amaca göre yorumlayarak ya da nesneleri belli bir amaca göre kullanarak varılan sonuçları saptamaktadır.

Buna göre örneğin bir kalemin ne olduğunu öğrenmemizi sağlayan yaşam-deneyi kalemle yazı yazarak ya da başkalarının yazı yazdığını görerek gerçekleştirdiğimiz deney ya da deneyimdir. Bu deneylerden kalemin "yazı yazmaya yarayan araç" olduğunun bilgisini ediniriz. Bu bilginin içinde kalemin ne rengi, ne kılığı, ne de sertliği v.b. vardır. Ancak, kalemi kullanırken ya da başkalarının onu kullandığını gözlemlerken duyularımız da bu olaylara tanıklık eder. Kalemin rengini, kılığını görür sertliğini duyumlarız v.b. ve ilerde kalemi gördüğümüz zaman "Bu nesne yazı yazmakta kullanıldığını gördüğüm ve adının 'kalem' olduğunu öğrendiğim nesnedir" deriz. Böylece kalemden gelen izlenimler çokluğunu düzene sokmak için zihinsel bir işleme ya da Kant'ın a priori kalıplarına hiç gerek yoktur. Çünkü duyu-deneyiyle gelen izlenimler çokluğunun 'kalem' adını verdiğimiz nesnenin imleri olduğunu yaşam-deneyinden bilmekteyiz.

Burada Platon için kaçınılması olanaksız olan bir çelişkinin de bulunmadığını söyleyebiliriz. Gerçekten Platon'da, ölümsüz ruh, İdeaları duyular dünyasına gelmeden önce başka bir dünyada tanımıştır. Yani ruh İdeaları ilk gördüğü zaman onların duyusal etkileri altında kalmamıştır. Bu bakımdan duyular dünyamızdaki nesnelerden gelen izlenimlerin ruha ideaları anımsatması olanaksızdır. Oysa bizim önerimize göre, İdeaların duyular dünyamızdaki karşılığı olan kavramlar yine bu dünyadaki yaşam-deneyleriyle kazanıldığı için bu deneye eşlik eden duyumların, sonra karşılaştığı zaman nesneleri tanımasında herhangi bir çelişkili durum yoktur.

F. T.'nın bu sayısında çıkan "Bilgi ve Bilinç" adlı yazımda bilginin duyu-deneyinden kazanıldığı dogmasının nasıl kabul edilemez sonuçlara götürdüğünü göstermeye çalıştım. Öyle ki, duyu-deneyiyle bilgi edinmek olanağı bulunsaydı, nesnelerle ilgili hiçbir şey bilmeyen, doğal olarak bir dili de bulunmayan, en ilkel bir insan topluluğunun bireyleri, çevrelerindeki nesnelerin bilgisini, onları yalnızca, Hume'a göre bir kez Locke'a göre de birçok kez gözlemlemekle elde edebileceklerdi. Kant'ın a priori'lerinin de en ilkel insanlarda bile bulunması gerektiğine göre, sanırım Kant için de, nesnelerle yalnızca bir kez karşılaşmak onların bilgisini edinmeye yetecekti.

Oysa böylesine ilkel bir toplumda, çevredeki bütün nesneler bir yana, yalnızca birkaç nesnenin bilgisinin elde edilmesi için bile, insanların kuşaklar boyunca işbirliği ve iletişim içinde bulunmaları, her bireyin yaşam deneyinden elde ettiği bilgi kırıntısını başkalarına da bildirmesiyle bilgilerin birbirine eklenmesi ve önce çok bulanık ve eksik olan bilgilerin yavaş yavaş netleşip tamamlanması gerekir.

Yine o yazıda, Locke ve Hume şöyle dursun, Kant'ın görkemli sisteminin ve epistemolojide yaptığı sözde Kopernik devriminin bile insanı hayvandan ayıran bilinçlilik durumu üzerine hiçbir açıklama getirmediği de belirtilmeye çalışılmıştır.

Sayın Kanat'ın vazgeçilmez gibi gördüğü *ussal* deneye gelince, bir kez yaşam-deneyi kabul edilince, usla ilgili hiçbir şeye, bu arada ussal deneye, hatta usun kendisine bile hiç gerek kalmadığını görmek kolaylaşacaktır. Örnek olarak altının suda erimediğinin bilgisini ele alırsak, altını seyrederek, onu tadıp koklayarak, hatta ona dokunarak, yani duyu-deneyiyle, bunu öğrenmek olanaksız olduğuna göre yaşam-deneyine başvurulacak ve altın parçası suya atılarak erimediği gözlemlenecektir. Bütün sorun bu gözlemin sonucunun, yeri geldikçe kullanılacak bir bilgi olarak zihinde saklanmasının nasıl olanaklı olduğudur.

Altın parçasını bir rastlantı olarak su içinde gören bir kimsenin, bundan hemen bir sonuç çıkartıp bu sonucu bir bilgi öğesi olarak zihninde saklayacağı düşünülemez. Fakat altının eriyeceğini ya da erimeyeceğini varsayarak bunun doğrulamasını (verification) yapmak üzere bu deneyi gerçekleştiren kimse için durum farklıdır. Hele altını suda eritmek isteyip de başarıya ulaşan ya da ulaşamayan insan için durum daha da farklıdır. Bir varsayımın doğru ya da yanlış çıkması, hele bir şey elde etmek için yapılan bir eylemin başarılı ya da başarısız olması, sonucun bilgi olarak zihinde saklanması için, us adı verilen o ne olduğu bir türlü anlaşılamayan (bir tür tanrısal) gücün yapacağının çok daha fazlasını yapabilir.

Not:

Dergiye girecek yazıların matbaaya teslim edilişiyle dağıtım arasında üç ay gibi uzunca bir süre geçtiğinden Sayın Kanat'ın yukardaki yazısı 17. sayının dağıtımından epeyce önce elimize geçmiş olmasına karşın o sayıya giremedi. Sayın Kanat'ın bu durumda kendi yazısının Sayın Yıldırım ve Sayın Rızatepe'nin yazılarının görülmesinden sonra yazıldığı izlenimini uyandırdığından yeni bir ek yazı göndermiş. Ancak V. Hacıkadiroğlu'nun gerek bu yanıtını gerekse bu sayıda çıkan "Bilgi ve Biçinç" adlı yazısını okuduktan sonra Sayın Kanat'ın hepsini birlikte göz önünde tutan bir yazı göndereceğini düşündüğümüz için, durumu kendisine de bildirerek o ek yazıyı bu sayıya koymadık.

DOĞAN ÖZLEM
Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı

CEMAL YILDIRIM
Kuramsal Terimlerin Anlamı Sorunu

ERKUT SEZGİN
Açıklığın Gizemi

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Bilgi ve Bilinç

HARUN RIZATEPE
Söyle

YAMAN ÖRS
Üçüncü Binyılda Felsefe

ŞÜKRÜ KARBÜZ
Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre
Hareketin Yeniden Tanımlanması Üzerine

MEDAR ATICI
Leibniz'de İdelerin Olgularla Bağlantısı

SİNAN ÖZBEK
Hans Jonas'ın Ekolojik Etiği

SPINOZA
Tractatus Theologico-Politicus

AGNES HELLER
İnsan Hakları Modernite ve Demokrasi

CELAL A. KANAT – V. HACIKADİROĞLU
Tartışma

Fiyatı 100.000 TL. (KDV dahil)