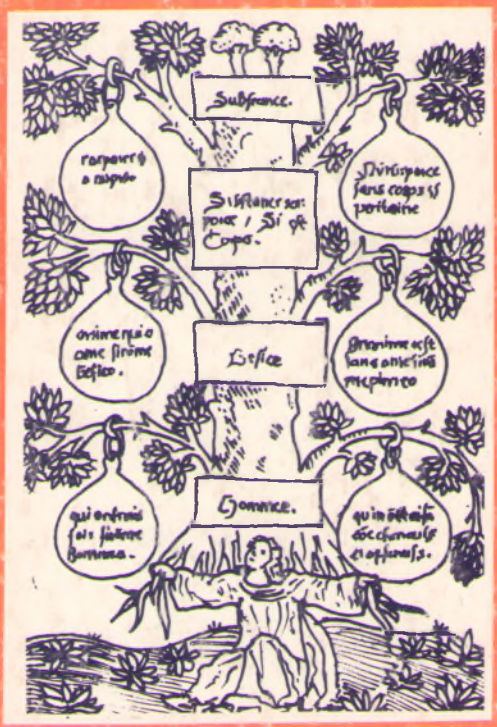
FELSEFE TARTIŞMALARI

19. KİTAP



panorama

FELSEFE
TARTIŞMALARI

19. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
19. 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, Nisan 1996

İÇİNDEKİLER

Postmodern Dil Durumu / ***Taylan Altuğ*** *5*

Bilişsel İletişim / ***Cemal Yıldırım*** *20*

Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine / ***V. Hacıkadiroğlu*** *25*

Kavramlar Konuları ve Gelişmeler / ***Harun Rızatepe*** *36*

Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan / ***Tomris Mengüşoğlu*** *44*

Bilinmeyen Platon / ***Max Raphael,*** *Çev: Doğan Özlem* *49*

Kimlik Karşısında Kişilik / ***Ö. N. Soykan*** *56*

İnsan Sorunları Kadınlar ve Felsefe / ***Yaman Örs*** *62*

Tarihsellik Felsefe ve Hermeneutik / ***Mustafa Günay*** *71*

Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren / ***Şükrü Karbuz*** *76*

Anlam Sorunun Sınırları / ***R. L. Arseven*** *97*

İnanç ve Bilgi İkilemi / ***A. Kadir Çüçen*** *110*

Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt / ***Lewis P. – S. K. Kinchman,***
çev: Solmaz Zelyüt Hünler *119*

Tartışma (Us, Duyumlar, Platon ve Kant) / ***Celal A. Kanat*** *140*

Tartışma (V. Hacıkadiroğlu'nun Bilgi Kavrayışına İlişkin Birkaç Gözlem /
B. Çotuksöken *156*

Altuğ, Taylan (1996). "Postmodern Dil Durumu." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 5-19.

POSTMODERN DİL DURUMU

Taylan Altuğ

I

Postmodernizm, insanın dünya karşısında oluşturduğu *yeni* bir duruş'a; bilgi, ahlak, politika, estetik alanlarında öznenin yaşama soktuğu yeni bir tavra işaret ediyor. Bu duruşun özgül özelliği, kendisini kavramlaştırmaya izin vermeyişi, hatta kavramsallaştırma girişimlerine meydan okumasıdır. Postmodern deneyim, koşullarını, aklın biçimverici güçlerinde değil; fakat duyusal varoluşumuzun dolaysız tepkisinde bulan bir deneyim tarzını yaşama biçimi olarak öneriyor. Bu tartışılabilir bir şey kuşkusuz, fakat tartışma götürmeyen şey şu: Postmodern adı verilen kültürel pratikler ve yaşama biçimleri, bize, dünyayı *deneyimleme biçimi'*mizin değiştiğini gösteriyor. Bu, aynı zamanda, öznenin, kendileri aracılığıyla kendisini ve dünyayı kurduğu öndayanakların terk edilmesi anlamına geliyor. Akıl, bir bütün olarak dünyayı mümkün kılan öznellik olarak, birlik verici merkezi konumundan ediliyor. Öznenin birlik verici kategorilerinin totalize edici ve hegemonik yönü, eleştirinin başlıca hedefi haline geliyor. Özne, dünya(sı) içersindeki sarsılmaz konumunu kaybettiğini, bir anda konumsuz bir konuma geldiğini görüyor. Kendisini belirlenimsizliğin özgürlüğü içinde buluyor.

Bu zihin durumuna yol açan ayırt edici önemdeki etmen, *özdeşliğin* ayrım üzerindeki önceliğini, ayrıcalığını kaybetmesidir *(birinci belirleme). Ayrım*'ın (difference) özdeşliği tesis eden bir konum kazanmasıdır. Şüphesiz *bu* özdeşlik, artık asla *o* özdeşlik olamayacaktır (şu ünlü 'kimlik bunalımı'). *Ayrım*, postmodern olan her şeyi baştan sona kat eden biricik terimdir. Dili (deneyimi), ben'i ve dünyayı mümkün kılan *transcendental* koşuldur.

Postmodern zihin durumu, özünde bir dil durumudur *(ikinci belirleme)*. Yüzyılımızda insan varoluşunun kökten biçimde dilselleştiğine tanık oluyoruz. "Deneyim" teriminin yerine "dil"in ikame edildiğini görüyoruz. İnsan deneyimi, özünde, dilseldir *(Gadamer)*. Dil, basitçe, dünyayı betimlemede kullandığımız elverişli bir araç değil; dünyanın betimlenebilirliğinin imkânının koşulu olan şeydir. Dünyayı ve ben'i dil aracılığıyla yapılandırıyoruz; kendinde bağıntısız olan şeyi dilde, dil ile bağıntılıyoruz ve bizim için varoluş kazanmasını sağlıyoruz. Dilsel bir dünyada, biçimini dilin belirlediği bir dünyada yaşıyoruz. Medya, *information*, bilgisayar, imaj sanayi, bunlar dilsel uzayımızı kuran teknolojiler. O halde, yüz yüze olduğumuz bilinç dönüşümünü, yakalamamız gereken yerde, *dilde*, postmodern dil durumunda yakalamamız gerekiyor.

Postmodern dil durumunu karakterize eden dilsel olgu, göstergenin yapısal statüsünün yerinden edilmesidir, yani gösterilen ile gösteren ayrımının çözülüme uğratılması ve sınırın kaldırılmasıdır. Gösterge kavramının metafiziksel problematiği, onun *duyulur* olan ve *düşünülür* olan arasındaki karşıtlık tarafından belirlenmesi, bu karşıtlığa dayanmasıdır. Metafizik gelenek daima göstergeyi bu iki mevcudiyet (presence) uğrağı

arasındaki bir geçiş (transition), bir köprü olarak ele almıştır. Gösterge, yalnızca, nesne biçimindeki mevcudiyet (duyulur olan) ile öz-mevcudiyet biçimindeki mevcudiyet (düşünülür olan) arasında gelip geçici bir gönderim olarak işlevde bulunur. Göstergenin bu kökensel belirleniminde, postmodern bakış açısından problematik olan, *gösterilenin* kendiyle-özdeşliğinin, daima, *gösterenini* kendisine indirgemiş olması veya göstereninin kendi dışına sürmüş olmasıdır. Postmodern çözülüm, bu defa da, düşünülür olan'ın duyulur olan üzerindeki önceliğinin ortadan kaldırılması ile gerçekleşir ve dil, gösterenlerin sonsuzca süren birbirinin yerini alma oyununa dönüşür. Bu yapısal çözülmenin ürettiği sonuç, anlamın tözsel niteliğini kaybetmesi; anlamın dilin gerisinde duran *derin* boyut olmaktan çıkıp yüzeye, gösterene, duyusal olana çekilmesidir. Anlam, şimdi, yalnızca gösterenler arası bağıntıda dilsel *ayrım* olarak vardır. Lacan'ın sözünü ettiği, "gösteren altında gösterilenin sürekli kayıp gittiği" bir durumdur bu.

Postmodern dil durumunun açımlandığı kuramsal zemin, göstergenin post-yapısalcı eleştirisidir. Ancak bu eleştiri, bir düşünce sürecinin (gösterge üzerine düşünüm'ün) son uğrağını teşkil ettiği için; ilkin göstergenin *önce*'sine kısaca bir gözatmak uygun olacaktır. Modernizm öncesi, gösterge, dünyanın bir biçimi olarak vardır. Gösterge, şeyleri bir araya getirme ve birleştirme gücüne sahip benzerlik bağıyla, gösterdiği şey ile bağlılık içindedir. Foucault'ya göre,[1] bu dönemde, göstergelerin şeylere yerleştirilmiş olduğu düşünülüyordu. Göstergelere anlamlama (signification) işlevini veren bilgi değildi, fakat tam da *şeylerin dili* idi, Göstergeler varolmak için bilinmek zorunda değillerdi; kimse onları algılamasa da, onlar yine de oradaydılar. Göstergeler, Tanrının doğa aracılığıyla insanlarla konuşmak için kullandığı, açımlanmayı bekleyen ögelerdi. Bu dönemde gösterge, dünyayı kendisine yakın tutma ve dünyanın biçimlerinde içkin olma durumundadır. O henüz kendi tam varlığını kazanmış değildir: bir *belirtidir* (index), bir gösterge değildir. Belirti'yi göstergeden ayırt eden şey şudur: belirtinin bir kökeni vardır, kendi dışında bir temeli, bir dayanağı vardır; göstergenin ise böyle bir kökeni yoktur.

Göstergenin kökeninden, göndergesinden (gerçeklikten) bağımsız kılınması, modernizmin *kopma*'sını belirtir. Bu sürecin başlangıcında, göstergenin, insanın bilgi etkinliğinin içersine yerleştirilmesi olgusu bulunur. On yedinci yüzyıldan itibaren gösterge, artık işlevini bilginin içinde gerçekleştirmektedir. Göstergenin ancak bir bilme edimi sayesinde teşkil edilebilir olduğu anlaşılmıştır. Çünkü bilinen iki şey arasında, bilinen bir temsil etme ilişkisinin imkânı olmadıkça, gösterge varolamaz. Göstergenin varoluş alanını bilgide bulmasının yol açtığı önemli sonuç, doğal gösterge-uzlaşımsal gösterge karşıtlığının, ikincisi lehine çözüme uğratılmasıdır. Şeyler dünyasından seçilmiş ve bilgi tarafından gösterge haline getirilmiş bir öge olan doğal gösterge, zihnin egemenlik kuramadığı sınırlı, katı ve elverişsiz bir ögedir. Oysa keyfi (arbitrary) ya da insan yapması gösterge, zihnin önündeki bu engelleri kaldırır ve şeyler dünyasının en yalın ögelerine kadar çözümlenmesine ve bu ögelerin birleşimlerinin nasıl mümkün olduğunun gösterilmesine olanak sağlar.[2]

Bu dönemde, göstergenin tasarım ile, yani bir bütün olarak düşünce ile eş-yayılımlı olduğu görülmektedir. Göstergeler düşünce içersinde ikamet ederler ve düşüncenin tüm uzanımını kat ederler, ancak düşünceye *dışsal* kalırlar. Epistemolojik bakış açısının egemenliğinden dolayı, göstergeler, henüz kendi başına varolan şeyler olarak görülmezler. *Sözel* gösterge, kendisi de bir gösterge olan ide'nin basit bir aracı gibidir. Böylece Locke'un belirtmiş olduğu gibi, sözel göstergeler, zihinde kurulmuş tasarımların (idele-

rin) göstergesi olmakla, dolaylı biçimde de olsa gösterge ile bağıntılarını korurlar. Semantik üçgen bu anlayış üzerinde temellenir: sözcük-ide-şey.

Modernist kopma, yani göstergenin göndergesinden bağımsız kılınması ve "eşdeğerliklerin sınırsız süreci"ne girilmesi, modernizmin ucunda duran Saussure ile gerçekleşir. Saussure'ün dili bir göstergeler dizgesi olarak tanımlaması, daha baştan gösterge ile her türlü bağın koparıldığını ve dilin *özerk* bir alan olarak konumlandığını gösterir. Her şey dil içinde olup bitmektedir. Dilin ögesi olan gösterge, gösteren ve gösterilen arasındaki yapısal ilişkiden oluşur. Gösterilen nesne değil, nesnenin zihinsel tasarımıdır; gösteren de fiziksel ses değil, zihindeki işitim imgesi'dir. Bu belirlenimiyle gösterge, tam varlığını kazanmış ve belirti'den ayrılmıştır. Saussure'a göre, dilsel göstergenin ayırt edici özelliği, onun *keyfi* ya da *nedensiz* olmasıdır, yani gösteren ile gösterilen arasındaki bağ, doğal değil keyfi ve uzlaşımsaldır. Saussure, göstergenin *keyfiliği*'nin dili tehdit eden bir dayanaksızlığa yol açtığını görmüş ve bunu gidermek için, göstergenin anlamını, yalnızca gösteren-gösterilen dikey bağıntısında değil; fakat aynı zamanda göstergeler arası yatay bağıntıda bulunabileceğini ileri sürmüştür. Her gösterge, dilsel *değer*'ini, ancak dilin yapısı içinde, diğer göstergelerle olan ayrımsal konumu sayesinde kazanır. Saussure'ün dilsel öğeler kavramı, dilin serüvenini postmodern mecraya doğru sürükler.

Roland Barthes, dilsel değer kavramı üzerine yaptığı çözümlemede, Saussure'ün, iyi bir mali düzende altının parayı temellendirmesi gibi; *gösterilen*'in de göstereni temellendireceği bir dil durumunun imkânsızlığını görmüş olduğunu belirtir. *Gösterilenin altın değeri*, sönmüş bir hayaldir. Gösterilenin sonsuza kadar kendi göstereni için geçerli olacağı bir dil mümkün değildir. Saussure, gösterenin gösterilene bağlanmasının değişken ve geçici olduğunu görmüştür. Altının paranın dayanağı olmaktan çıkması ve paraların kendi aralarında birbirini tutacağı bir dayanak dizgesi oluşturması gibi; *gösterilen* de şimdi dilden çekilmekte ve yerini gösterenlerin birbirlerine tutunmaları ile oluşan bir dayanak-dizgeye bırakmaktadır. "Gösterilen ile olan bağıntı belirsiz, dayanıksız olduğundan, dizgenin bütünü, göstergelerin kendi aralarındaki tutumlarıyla dengelenir."[3]

Barthes'a göre, "Saussure yaşamını, yitirilmiş gösterilenin kaygısı ile katışıksız gösterenin ürkütücü dönüşü arasında geçirmiş gibi görünmektedir."[4]

II

Postmodernler–post-yapısalcılar, Saussure'ün 'yitirilmiş gösterilen'e ilişkin kaygısını, özgürleştirici bir stratejiye dönüştürürler: gösterenler gösterilenlerin safrasından kurtarılmalı ve anlam, gösteren ile gösterilenin sınırsızca birbirinin yerini alma oyununa bırakılmalıdır. Böylece, postmodern uğrakta, dilin çözündürülmesi yönünde yeni bir adım atılmış olur: çözülme bizzat göstergenin içinde nüfuz eder ve gösteren ile gösterilen arasındaki ayrım, göstereni *özgül* anlamdan bağımsız kılacak şekilde *silinir*. Anlam, şimdi, gösterenleri başka gösterenlerin yerine ve bunları da yine başkalarının yerine koyma oyunu içinde üretilen bir şey haline gelir. Gösterenlerin bu sınırsız oyununda, sabit sınırlar ortadan kalkar; gösteren, gösterilenini, önceki anlamını sırtından atar.

Gösterilen'in yerinden edilmesi, göstergenin metafiziksel problematiğini oluşturan ikiliğin tersine çevrilmesi işlemi ile gerçekleştirilir. Bu işlem, Derrida'nın bir çeşit felsefe yapma stratejisi olarak işlerlik kazandırdığı *yapıçözümü*'dür (deconstruction): "Bir gele-

neksel felsefi karşıtlıkta, birbiri karşısındaki terimlerin barışçıl bir birlikte-varoluşu ile değil; fakat şiddete dönük bir hiyerarşi ile karşılaşırız. Terimlerden birisi diğerine (axiologik, logik vb. biçimde) egemendir ve buyurucu konumu işgal eder. Karşıtlığı yapıçözümüne uğratmak, her şeyden önce, tikel bir anda hiyerarşiyi tersine çevirmektir."[5] Göstergeye uygulanan da, ilk elde, gösterilenin ayrıcalıklı konumunu, içerisinde işlevde bulunduğu gösterilen-merkezli dizgenin yapısını çözmek suretiyle sarsmaktır.

Derrida, gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımı *silme*'nin, yani hem muhafaza edip hem iptal etmenin iki yolu olduğunu belirtir; klasik yol (metafiziğin uyguladığı), gösteren'i indirgemekten veya türetmekten oluşuyordu: göstergeyi düşünceye tabi kılmak. Nitekim Saussure bile, kendisinden yola çıktığı gösterge kavramını, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki bir ayrımda temellendirmekle –ki, bu durumda gösteren, gösterilene giriş sağlamak için varolur ve ileteceği kavrama ya da anlama tabi görünür– henüz bu klasik çerçeve içinde (Derrida'nın 'sözmerkezcilik' diye adlandırdığı gelenek içinde) yer almaktadır. Gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımı silmenin ikinci yolu (Derrida'cı pratik) ise, "önceki indirgemenin işlevde bulunduğu dizgeyi soru konusu yapmaktan oluşur."[6] Bu girişim, nihai olarak, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki karşıtlığın tersine çevrilmesini ve dizgenin genel bir yerinden edilmesini amaçlar.

Dil dizgesini, göstergenin metafiziksel hiyerarşisinden bağımsız kılma girişimi, Derrida'nın, "yapı" kavramı ve "yapının yapısallığı"na ilişkin tartışmasında yakalanabilir. Göreceğimiz gibi, bu *çözme* süreci, yapısalcılığın yapıya verdiği anlam içersinde, "merkez"in yerine "oyun"un ikame edilmesi ile sonuçlanacaktır. Batı metafizik geleneği, yapının yapısallığını, yapıya bir *merkez* vermek veya yapıyı bir mevcudiyet noktasıyla, bir sabit kökenle ilişkilendirmek suretiyle tesis etmiştir. Grekler, gerçekliğin iki alana bölünmüş olduğunu; bu alanlardan birisinin sarsılmaz bir eksen, diğerinin ise bu eksenin çevresinde dönen bir alan olduğunu düşünmüşlerdi. Grekler'in öne çıkardığı yön, Derrida'ya göre, yapıya merkez kazandıran, yapının oyunu/işleyişi denilen şeyi sınırlandıran alandı. Bu durumda, merkezin işlevinin yalnızca yapıyı yönlendirme, dengeleme ve organize etmekle kalmadığı; fakat yapının organize edici ilkesinin, yapının oyununu/işleyişini sınırlandırmasını sağladığı görülmektedir. Merkez, yapıyı tanımlayan ve dolayısıyla yapının *bütünselliğini* içeren bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Merkez, yapı için öncegelen bir zorunluluktur; öyle ki, merkezden yoksun bir yapı kavramı düşünülemez bile.

Ama öte yandan, merkez, ögelerin, kendisinin yerine geçmesinin mümkün olmadığı bir nokta olmakla, "bir yapı içinde, yapıyı yönetirken, yapısallıktan kaçan şeyi" oluşturur. Derrida'ya göre, yapı ile ilgili olarak klasik düşüncenin, merkezin, paradoksal biçimde, hem yapının içinde hem de yapının dışında olduğunu söylemesinin nedeni budur. Merkez, bir bakıma, hem yapının özü, yapıyı mümkün kılan şey, hem de öte yandan yapının dışında olan şeydir. "Merkez, bütünlüğün merkezindedir, ama yine de merkez bütünlüğe ait değildir (bütünlüğün bir parçası değildir); bütünlük *merkezine başka bir yerde sahiptir*. Merkez, merkez değildir."[7]

İşte bu merkez olmayan merkez, birbiri ardı sıra gelen, birbirinin yerini alan, birbiri ile yer değiştiren bir *belirlenimler* dizisi olarak, anlamın tarihini ya da metafiziğin tarihini kuran şeydir. Derrida, yapı kavramının bütün tarihinin, merkezin merkezin yerini alması şeklinde bir dizi olarak, merkezin belirlenimlerinin bir zinciri olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir. Bu ikame zinciri içinde yol alan metafizik tarihinin kalıbı ise, Varlığın,

sözcüğün bütün anlamlarında mevcudiyet (presence) olarak belirlenimidir: "Temellere, ilkelere veya merkeze ilişkin bütün adların, daima değişmez bir mevcudiyeti belirtmiş oldukları gösterilebilir –*eidos, arkhe, telos, energeia, ousia, aletheia vb.*"[8]

Her türlü *anlam verme*'nin, kendisini, çevresinde organize ettiği bu merkezi mevcudiyet (ya da *transcendental* gösterilen), Derrida'ya göre, asla kendisi olmamış olan, daima kendisinden, kendisinin yerini tutan'a sürülmüş olan bir mevcudiyet şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda şu da besbellidir ki, bu "yerini tutan", kendinden önce varolmuş olan herhangi bir şeyin yerini tutmamaktadır. Bu açıdan bakılınca, merkezin, bir mevcut-varlık biçimi içinde düşünülemeyeceği; merkezin sabitlenmiş bir mevki olmayıp, bir işlev olduğu, içersinde sonsuz sayıda göstergenin birbirinin yerini alma oyununa girdiği bir tür mevkisizlik olduğu pekâlâ düşünülebilir. İşte bu düşünce uğrağı, yapı kavramının sabit bir merkez veya mevcudiyet kavramı dışında düşünülmesini gerektiren Derrida'cı *kopma noktası*'nı oluşturur: "Bu, dilin tümel sorunsalı istila ettiği an idi; bir merkezin veya kökenin yokluğunda, her şeyin söylem haline geldiği, yani merkezi gösterilen'in, kökensel veya transcendental gösterilen'in, bir ayrımlar dizgesi dışında asla mutlak olarak mevcut olmadığı bir dizge haline geldiği andı. Transcendental gösterilenin yokluğu, anlamlamanın alanını ve oyununu sınırsızca genişletir."[9]

Merkezi bir *transcendental* gösterilen, verilmiş bir anlamlama dizgesinin eklemlenmesinde özsel olan; fakat kendisi bu dizgeden bağımsız biçimde varolan bir terim olma özelliğine sahip görünüyor. Fakat anlamlama dizgesinde *böyle* nihai, kendisi ötesinde bir başka terime gönderimde bulunmayan bir terim yoksa veya bu terim, belirlediği dizgeden bağımsız olarak var değilse; bu durumda, anlamlamanın sınırsız oyunu içinde her gösterilen aynı zamanda bir gösteren olarak işlevde bulunacak demektir. Anlam, göstergeler dizgesi dışında duran ve dilde elegeçirilmesi umulan aşkın bir şey olmaktan çıkıp; gösteren ile gösterilenin sürekli birbiriyle değiş-tokuşu, sonsuz bir süreç içinde birbirine dönüp durmaları, birbirinden kopup hep yeni bileşenlere girmeleri hareketi içinde üretilen bir şey haline gelir. Böylece, gösteren-gösterilen dikey bağıntısı içinde sabit kılınmış gösterge düşüncesinden de koparız. Sınırsız ve döngüsel bir 'yerini alma' süreci içersinde, gösterenler ve gösterilenler birbirlerine dönüşüp dururlar ve bu süreçte kendinde gösteren olmayan *nihai bir gösterilene* asla ulaşılamaz.

"Dilde positiv terimler olmaksızın, yalnızca ayrımlar vardır." Derrida'nın hareket noktası, Saussure'ün bu cümlesidir. Saussure, göstergelerin keyfi ve uzlaşımsal olduklarını ve her birinin özsel özellikler tarafından değil, fakat onları diğer göstergelerden ayıran ayrımlar tarafından belirlendiğini ileri sürer. Göstergenin keyfilik ve ayrımsallık karakteri, birbirinden ayrılamaz özellikleridir. Öyle ki, göstergeler dizgesi yalnızca terimlerdeki *ayrımlar* tarafından teşkil edildiği için, keyfilik olabilir. Anlamlamanın ögeleri, onları birbirinden ayıran ve onları birbirine bağlayan karşıtlıklar şebekesi sayesinde işlevde bulunurlar. Saussure'ün, dilsel olguları, onları mümkün kılan ayrımsal bağıntılar çerçevesinde açıklama girişimi, dilsel dizgenin salt biçimde *bağıntısal doğasını* vurgulamasıyla sonuçlanır. Böylece Saussure, dilin sözcüklerden/positiv kendilik'lerden oluştuğu; sözcüklerin bir dizge oluşturacak şekilde bir araya getirildiği şeklindeki yaygın anlayışın tersine; sözcüklerin/göstergelerin positiv kendilikler olmayıp, ayrımın sonucu/etkisi olduklarını ileri sürmekle, Derrida'ya göre, sözmerkezciliğin (logocentrism) güçlü bir eleştirisini sunar. Nitekim, dil dizgesinin yalnızca ayrımlardan oluştuğunu ileri sürmek; dil teorisini söz olaylarında ya da dizgede mevcut olabilen positiv kendilikler

üzerinde temellendirme girişimini yıkar.[10]

Saussure'ün ulaştığı sonuç, anlamlamanın koşulu olarak göstergenin bütünlüğünü, yani gösteren ve gösterilen olarak göstergeyi etkiler. Gösterge, ayrım ilkesine göre, artık bir *kendilik* olarak, kendine yeterli bir mevcudiyet içersinde var değildir. Ayrımdan önce ve ayrımın dışında hiçbir mevcudiyet bulunmaz: hem gösteren hem de gösterilen, ayrımın bir sonucudur/etkisidir. Gösterge, içersinde yalnızca *izlerin* (trace) bulunduğu sınırsız bir gönderim yapısı içinde kurulmuş bir *"iz"*dir: "Ayrımların oyunu, herhangi bir anda veya herhangi bir şekilde, kendinde ve kendiliğinden mevcut ve sadece kendisine gönderen yalın bir ögenin varolmasına meydan vermeyen birleşimler ve gönderimler içerir. Yazılı söylemde olsun, sözlü söylemde olsun, hiçbir öge, kendisi de basitçe mevcut olmaktan ibaret olmayan bir diğer öge ile bağıntılı olmaksızın, bir gösterge olarak işlevde bulunamaz. Bu bağıntılılık şu anlama gelir: her 'öge' dizinin veya dizgenin diğer ögelerinin kendisindeki izine başvurularak teşkil edilir... Ögelerde olsun, dizgede olsun, hiçbir şey herhangi bir yerde basitçe mevcut veya namevcut (absent) değildir. Her yerde yalnızca ayrımlar ve izleri vardır."[11]

Ayrımsallık, bu şekilde, dilsel dizgenin özsel özelliği olarak görüldüğünde; anlam, göstergede *dolaysız biçimde* mevcut bir şey olmaktan çıkar. Anlam göstergeler arasındaki ayrımların bir işlevidir ve her gösterge ayrımsal bağıntıların bir düğümü'dür: her gösterge, bizi, kendisiyle ayrımsal bağıntı içinde olduğu başka göstergelere gönderir. Bu bağıntılar sınırsızdır ve hepsi anlam üretme potansiyeline sahiptir. Bu ayrımsal yapı içinde gösterge, bir 'kendilik' (entity) olmaktan çıkıp, bir 'izvarlık' haline gelir. Gösteren düzeyinde olsun, gösterilen düzeyinde olsun, her öge, kendileri ile karşıtlık bağıntısı içinde olduğu diğer ögelerin *izleri* tarafından belirlenir. Culler'ın örneklediği gibi, herhangi bir kimse 'bat' dediğinde *mevcut* olan ses, bu kişinin seslemediği biçimlerin (pat, mat, bad, bet) izleri tarafından mesken tutulmuştur ve bu ses, ancak bu tür izlerden oluşmakla bir gösteren olarak işlevde bulunabilir.[12]

O halde, göstergenin yapısı, daima namevcut olan 'öteki'nin izi tarafından belirlenir. İz, göstergeyi oluşturan ayrımsal yapı içinde öteki'nin oynadığı rolü belirten bir terimdir. Her göstergede, bu göstergenin, kendisi olmak için dışta bırakmış olduğu öteki göstergelerin izi vardır. İz, kendisini mevcudiyetin bir hayaleti, bir *simulakrum*'u olarak görünüşe çıkarır. İz, bir mevcudiyetin yokluğunun belirtisidir. Göstergenin yapısı bir iz yapısıdır. Bu yapı içinde, izler, izi olabilecekleri herhangi bir kendilik'ten önce gelirler. Dolayısıyla anlamlama ediminde iz'in ötesine geçemeyiz, yani öteki'nin eksiksiz varlığını asla bulamayız. Ayrımsal dizge içinde, her gösterge, asla kendi sıfatıyla ortaya çıkmayan bir başka göstergenin izi tarafından mesken tutulmuştur.

Bir sesleme edimi ile bir şey anlamlamanın imkânı, önceden dilin bu ayrımsal yapısında 'yazılıdır'. Anlamlama, bir göstereni bir gösterilene basitçe bağlamak şeklindeki dolaysız bir edimi belirtmez artık; ayrımsal izlerin dolayımına yerleşerek anlam *üretme*'yi ifade eder. Bu, göstergenin hep bir başka göstergeye götürdüğü, sınırsız ve döngüsel bir süreçtir; bu süreçte her gösterge, gösteren ve sonra da gösterilen olarak bir diğerinin yerini alır. Bu yerini alma, yerini tutma (substitution), bir etkinlik olarak, Derrida'nın 'oyun' adını verdiği şeydir ve ayrımların dizgesel bir işleyişini ifade eden *ayırım*'a[13] (différance) gönderimde bulunur.

Ayıram (différance), Derrida'nın ortaya attığı, bilincin *erteleme (deferral)* hareketi ile Saussure'ün *ayrım (difference)* kavramını birbirine bağlayan bir terimdir. Husserl'in, ken-

disini anlayan ve söylemek istediği şeyi söyleyen bir *ses*'in saf öz-mevcudiyeti olarak gördüğü *bilinçte*, Derrida, zamansallığın ürünü olan sürekli bir *erteleme* görür. Erteleyen bilinç, mevcudiyete ilişkin epistemolojik güveni/kesinliği sağlayan "şimdi"ye bir meydan okuma'dır. Tek bir belirlenebilir an olarak "şimdi" yoktur. Şimdi sürekli olarak ertelenir; erteleme, şimdi'ye öngelir ve onu meydana getirir. Bilincin erteleyici içtepisi ile göstergelerin ikame edici doğasını bir araya getirmek suretiyle, Derrida, göstergenin imkânının erteleyici içtepide, *ertelemede* (deferral) bulunduğu anlayışına ulaşır. Erteleme kavramı hem bilincin hareketliliğini, hem de bilincin, erteleme olarak, dil ile bağıntısını içerir.[14]

Semiologi'de gösterge, kendi dışında bir şeyin yerini tutan şey olarak tanımlanır. Çoğu zaman, göstergenin, bizzat şeyin yerine konduğu düşünülür. Derrida'ya göre, göstergenin, anlam veya göndergeyi temsil eden *mevcut* bir şeyin yerini tutmasının anlamı şudur: gösterge, mevcut olanı yokluğu içersinde (yokluğunda) temsil eder. Gösterge mevcut olanın yerini alır. "Şey"i kavrayamadığımızda ya da gösteremediğimizde, mevcut olanı, mevcut varlığı ortaya koyamadığımızda; mevcut olan sunulamadığında, anlamlama yaparız, gösterge sapağı (detour) ile iş görürüz. Göstergeler alıp veririz. İşaretleşiriz. Gösterge, bu anlamda, ertelenmiş mevcudiyettir."[15] Gerçekten de, göstergelerin dolaşımı, şeyin kendisi ile karşılaşabileceğimiz, onu kendimizin kılabileceğimiz, mevcudiyetini sezebileceğimiz anı sürekli erteler. Göstergenin bu klasik olarak belirlenmiş yapısı, "mevcudiyeti erteleyen göstergenin, ancak ertelediği mevcudiyet *temelinde* kavranabilir olmasını ve göstergenin, yeniden kendine mal etmeyi amaçladığı ertelenmiş mevcudiyete *doğru hareketini* öngerektirir. Bu klasik semiologiye göre, göstergenin bizzat şeyin yerini tutması, hem *ikincil* (secondary) hem de *geçici*'dir (provisional): göstergenin kendisinden türediği kökensel ve kayıp mevcudiyetten dolayı ikincil; göstergenin, kendisine doğru bir dolayım hareketi olduğu bu nihai ve kayıp mevcudiyetle ilişkili olarak geçicidir."[16]

Göstergenin bu tanımlanışında, birbiri ile bağıntılı iki ayrımsal çizgi ortaya çıkmaktadır. İlkin, gösterge, tanımsal bağlamı içersinde, zaman bakımından, belirttiği/gösterdiği şeyden *sonra* geldiğini bize bildirmektedir. Bu şekilde, gösterge, zaman içersinde, ertelenmiş olan göndergesinin mevcudiyetinden ayrılmaktadır (kendisinden türediği kökensel ve kayıp mevcudiyet). İkinci olarak, bu ertemele içersinde, gösterge, mevcudiyetin vaat edilmiş bir yeniden kendine mal etmenin parçası olarak varolduğu yere işaret etmekte ve böylece kendisi ile göndergesi arasında uzaysal bir ayrım oluşturmaktadır. *Ayıram* (différance), işte bu zamansal erteleme ile uzaysal ayrımı temsil eder.[17] *Ayıram*, ayıran ve erteleyen ayrımdır; (mevcudiyeti uzayda ayırma, zamanda erteleme olarak da okunabilir); *ayıram*'ın hareketi, *ayırma/ayırt etme* edimi içersinde sürüp giden bir *erteleme* sürecidir. Bu açıdan bakıldığında, duyulur olan'dan ayrılmış/ayırt edilmiş düşünülür olan, aynı zamanda ertelenmiş duyulur olan olarak görünür; aynı şekilde, görü'den ayrılmış/ayırt edilmiş kavram, ertelenmiş görü, doğadan ayrılmış/ayırt edilmiş kültür, ertelenmiş doğa olarak ortaya çıkar.

III

Derrida'nın yapıçözümler aracılığıyla gerçekleştirmeye giriştiği dilsel proje, anlam alanının göstergeler alanına indirgenebilir olduğunu kanıtlamaktadır. Gösterge dizgesinin yapısı, tüm düşünce alanına atfedilir olmalıdır. Çünkü, anlamın olduğu yerde, göstergelerden başka bir şey yoktur. "Biz ancak göstergeler içersinde düşünürüz." Klasik felsefe, göstergeyi tanımlamada herhangi bir güçlükle karşılaşmadı: göstergeyi hakikate, dili varlığa, sözü düşünceye tabi kıldı. Derrida ise, göstergeyi yalnızca hakikati anlama işlevinden ibaret bir şey olarak değil, hakikat veya öz diye adlandırdığımız şeye öngelen bir şey olarak düşünmemizi ister. Böyle olunca, göstergeyi, hakikati ve özü kaydetmekten çok, onu meydana getiren bir şey olarak görme durumuna geliriz. Anlam karşısında göstergenin *transcendental* önceliği anlayışını benimsemiş oluruz. Bu bakış biçimi, genelde, postmodern dil anlayışını karakterize eder: Anlam, dilin imkânının temeli değildir. "İz" veya "yazı" olmakla dil, daima göstergenin yapısının maddeselliği ve olgusallığı tarafından damgalanmış kalır. Bu demektir ki, düşünülür olan ile onun ifadesinin gösterge-dayanağı çözülmez biçimde birbirine örülmüştür. Bu durumda anlam, sabit kesinliklerden (özdeşliklerden) çok; dur durak bilmez bir ayrım ve erteleme hareketine, dil dizgesinin *transcendental* ilkesi olan *ayıram*'a dayanır. Anlamın, ayrımsal izlerin sonsuz ve rastlantısal oyununa bırakılması, anlamı, yerleşik bir temelden ve bu tür bir temel umudundan yoksun kılar. Bir *iz* varlığı olarak göstergeler, *açık* bir yapı oluştururlar ve bu yapı içersinde her konum, çevresindeki konumlarla *özdeş-olmayışı* ile belirlenir. Bu açıdan, görüldüğünde, dil, *transcendental* düzenliliklerin (arke-yazı) ve zamansallığın (erteleme) oyununun şekillendirdiği bir yapıdır.

Batı metafiziğinin temel düşüncesi, kendiyle özdeş anlamın ideal doğasının, dolaysız, görüsel olarak erişilebilir, edimsel deneyimin canlı mevcudiyeti tarafından garanti edildiği şeklindedir. Derrida'nın *aykırı* düşüncesi ise, hem öz-mevcudiyet olarak düşünülür olan'ın hem de nesne biçimindeki mevcudiyet olarak duyulur olan'ın, daha yüksek bir *özdeş-olmama* ilkesinin, *ayıram*'ın etkileri olarak görülebileceği yönündedir. Kendisini edimsel görü'de (algıda) gösteren şeyin mevcudiyeti, doğrudan doğruya göstergenin temsiledici gücüne bağımlıdır. Bu demektir ki, (dilce) nitelenmemiş mevcudiyet olamaz. Anlamın kökeni olarak gördüğümüz yalın mevcudiyetin gerisinde, daima, onu bir etki olarak ortaya çıkaran bir ayrımlaşma varsaymak zorundayız. Bu vargıların gerisinde, mevcudiyet-mevcut olmama şeklindeki hiyerarşik karşıtlığın tersine çevrilerek aşılması işleminin yani bir yapıçözüm'ün durduğu görülüyor. Buna göre, mevcudiyet'in *transcendental* gösterilen olarak işlevde bulunması için, karşıtına, mevcut-olmama'ya ait niteliklere sahip olması gerekir. Çünkü karşıtlıkta egemen terim, karşıtını dışta bırakamaz. Bu durumda, mevcut-olmama'yı mevcudiyet çerçevesinde, onun olumsuzlanması olarak tanımlamak yerine; 'mevcudiyet'i, genelleştirilmiş bir mevcut-olmama'nın, *ayıram*'ın *etkisi* olarak ele almak pekâlâ mümkündür. ("Ayıram var değildir; o ne kadar mükemmel, biricik veya aşkın olsa da, mevcut bir varlık değildir.") Böylece, ayrıcalıklı (egemen) terim, dışta bıraktığı şey üzerinde temellendiği gösterilmek suretiyle, yerinden edilir ve yeniden tanımlanır. Mevcudiyet kavramının kökensel olmayıp, türetilmiş bir kavram olduğu görülür; mevcudiyet ayrımların oyununun bir etkisidir: "Böylece mevcudiyeti, artık varlığın mutlak merkezi biçimi olarak değil; fakat bir 'belirlenim' ve bir 'etki' olarak konumlamaya başlarız. Artık mevcudiyete değil, fakat *ayıram*'a ait bir

dizge içindeki bir belirlenim ve etki."[18]

Mevcudiyetin yapısı, ayrım ve erteleme tarafından teşkil edilir ve buna mevcudiyeti algılayan özne de dahildir. Özne ancak kendisini ayrımlar dizgesi içine nakşetmek suretiyle anlamlayan bir özne haline gelir. Dilsel *ayıram*'ın oyunu/işleyişi olmaksızın özne kendisi için mevcut olamazdı. Bu yüzden *ayıram* ne etkin ne de edilgindir. *Ayıram*'ın eyleyicisi, yaratıcısı veya egemeni olan hiçbir özne yoktur. Çünkü mevcut olanla bağıntı, mevcut bir gerçekliğe veya bir varlığa gönderim, ayrımların oyunu içersinde daima ertelenmiştir. Semiolojik ayrımların oyunu olarak *ayıram*, her bildirişim sürecinden ve bildirişime katılan her özneden önce gelir. Tüm dilsel ifadeler, kendisi mevcut olmayan ayıram tarafından işleme sokulurlar. Nesnelliğin nihai kaynağı, bu yüzden, ne mevcudiyette ne de transcendental özne'de bulunur; fakat dilin organizasyonunda, dilin *transcendental* düzenlilikleri olarak *arke-yazı*'da ya da onun işleyiş tarzı olan *ayıram*'da bulunur. Gösterge, bir iz-varlığı olarak tanımlandığında, anlam, göstergede mevcut olan ile mevcut olmayanın oyununda ortaya çıkar. İşte kökensel *ayıram*, yapı olarak, içersinde mevcut olma ile mevcut-olmamanın oyununu şekillendirdiğimiz, değiştirdiğimiz indirgenemez karmaşık *örülüş*'ü ifade eder.

Derrida'nın anti-mevcudiyet takıntısı, *semiotik*'in herhangi bir anlamlama ediminin zorunlu koşulu olarak gördüğü *ayrımlar dizgesi*'ni de kuşatır. Ayrımlar sabit bir mevcudiyet değil, fakat meydana getirilmiş birer etki'dirler. Ayrımlar, Saussure'cü dil ve söz arasındaki değiş-tokuşta işlerler. Bu durumda, bir yandan, anlamlama edimleri, anlamlayıcı ayrımları yaratmak için zorunludurlar; fakat öte yandan, anlamlama edimleri sabit bir ayrımlar dizgesi olarak *dil*'e *(langue)* ya da *kod*'a başvurmak durumundadırlar. Derrida, bu ikiliği *ayıram* kavramı içersinde kuşatmaya çalışır. *Ayıram* hem bir ayrım, hem de bir ayırma'dır; hem anlamlamanın temeli olarak zaten varolan, *tarihsel* olarak şekillenmiş edilgin bir ayrımı; hem de anlamlamanın gerek duyduğu ayrımları meydana getiren bir ayırma edimini belirtir. Bu yüzden *ayıram*, mevcudiyet ve mevcut-olmama temelinde kavranamaz olan bir yapı ve hareket şeklinde tasarlanır. *Ayıram*'ın önceliği, mevcudiyet'in değil, *oyun*'un/hareketin önceliğidir: "Oyun daima mevcut-olmama ve mevcudiyetin oyunudur; fakat daha köklü düşünülürse, oyun, mevcudiyet ve mevcut-olmama alternativinden önce kavranmak zorundadır. Varlık, mevcudiyet veya mevcut-olmama olarak, oyunun imkânı temelinde kavranmak zorundadır."[19]

Ayıram, ayıran ve erteleyen yerini almalar (ikame) zinciri içersinde, durmaksızın kendini yerinden edip durur. O, ayrımın belirlenmemiş işleyişi olarak dil dizgesine aşkın kalır. Bu yüzden Derrida, *ayıram*'ın ne bir sözcük ne de bir kavram olarak görülemeyeceğini söyler. Zorunlu olarak gösterge dizgesine dışsal bir şeyi belirtmekle, *ayıram*, bu dizgenin içinde sözcük ya da kavram olarak tutarlı biçimde işlevde bulunamaz. "Varlığın kendisinden daha eski olmakla, *ayıram*'ın, basitçe, dilegetirelemez bir varlık olmasından değil; fakat adları ve kavramları meydana getiren ayrımsal kalıp olmasından dolayıdır: "Adlandırılamaz olan, hiçbir adın kendisine yaklaşamadığı dile-getirelemez bir varlık değildir, örneğin Tanrı gibi. Bu adlandırılamaz olan, adsal (nominal) etkileri, adlar denilen görece birlikli ve atomik yapıları, adların birbirinin yerini alma zincirlerini mümkün kılan oyun'dur."[20] İçersinde adların ve kavramların "etkiler" olarak meydana getirildiği bu ayrımsal kalıbın kendisi ontik bir şey değildir. *Ayıram* ontik olarak yansızdır; herhangi bir 'kendilik'in varoluşunu veya varolmayışını içermez veya dışta bırakmaz. Onun rolü, içersinde söylemin işlevde bulunduğu koşulları tesis etmektir. Ayıram

dilleri, söz-dağarcıklarını, bunların nasıl hem mümkün hem de imkânsız olduklarını göstererek ve onlara kendine-yeterlik verecek bir *kapanış*'ın imkânsızlığını göstererek; dilleri ve söz-dağarcıklarını hem temellendirir hem de bunların temelini sarsar.[21] Kendisi varolmayan "saf hareket"in bizi yüz yüze getirdiği bu oynak zemin ya da hatta zeminsizlik, dil bilincimizin öndayanaklarına çok fazla güven duymamamız yönünde 'alarm'lar verir. Temel uyarı, dilin bizzat ayıram'ın/ayrımların oyununun ürettiği transcendental koşullarını hesaba katmayan her türden mevcudiyet iddialarının kuşkuyla karşılanması gerektiğidir.

Derrida'nın dili, dil içinde yapıçözümüne uğratma girişimi, bir anlamda dilin kendi kendini aşma (self-overcoming) çabası, özünde, dilin dil-dışı bir şeyi temsil etmekle mükellef olduğu anlayışını temelinden sarsma girişimi olarak görülmelidir. Dil ve söylem, mantığın ve sözmerkezciliğin kısıtlayıcı totalize edici etkilerinden bağımsız kılınabilir. Kuşkusuz, dili, dil-dışı kendilikleri bildirmede kullanabiliriz ve kullanıyoruz da. Ancak Derrida'nın vurguladığı şey, dilin bu kullanımının yalnızca bir oyun olduğudur. Bu, bizim dil ile oynadığımız bir oyundur; gerçekten yararlı bir oyun olabileceği gibi, dilin dildışı bir gerçekliği tam uygun biçimde temsil edebileceğini telkin ettiği ölçüde aldatıcı da olabilir.[22] İşte *ayıram*, "silahlanmış yansızlığı"[23] ile, dilin yapmaya kalkıştığı şeyi –kendi dışındaki bir şeyi anlamlama– yapma yeterliğini soru konusu kılma yönünde bizi köktenci biçimde uyarır. Söylemin, kalkıştığı şeyi başarmış olduğu şeklindeki sözmerkezci iddiayı yeniden düşünmemizi talep eder. *Gösterilen*'in prestijini ve kendinde-önemini kırarak, söylemde hiyerarşik kılınmış karşıtlıkları doğuran merkez özlemini, yetki veren baskı özlemini görmemizi ister.

Sözmerkezcilik *(logocentrism)*, dilin, kendi başına varolan olarak, temel olarak, tasarlanan bir anlam düzeni –düşünce, hakikat, mantık, dünya vb.– tarafından yönlendirildiği ve bu anlam düzenini yansıttığı/aktardığı inanışında temel bulur. Bu görüş açısından sözcükler, konuşan kişinin zihninde önceden mevcut anlamların temsilleri olmakla sınırlıdırlar. Gösteren olarak sözcükler, düşüncede mevcut anlam saltlığına ancak bir ölçüde yaklaşabilen aracılardır. Dolayımsız olan sözün, bu yönde yazıya göre bir önceliği vardır. Söz, konuşanın aktarmayı umduğu şeye, insanı çok daha yakın kılar. Bu da, sözün mevcudiyetin imkânına çok daha yakın olduğu anlamına gelir. Bilincin *iç sevisini* kullanarak kendimle konuştuğumda, anlam açıkça söz içersinde içkin görünür. Konuşma anında, sözün anlamını kavradığım ve dolayısıyla 'orada olan'ı, mevcudiyeti ele geçirebildiğim ortaya çıkar. Bu yüzden söz gerçekliğin doğasına ilişkin bir *içgörü* kaynağı olarak görülür. Bu şekilde, sözmerkezcilik, dilin dışsallığını elimine etmeye yönelik sesmerkezcilik (phonocentrism) ile birleşerek, dil-dışı saf anlamların varolduğu düşüncesini teşvik eder ve meşrulaştırır.

Sesmerkezciliği irdelerken Derrida, Husserl'in *transcendental* öznelliğin kendisine dayandığı öz-mevcudiyeti 'ses'de, kendi kendine konuşma olarak 'iç ses'de yakalama girişimine işaret eder. Fenomenolojik bilinç, transcendental indirgeme'nin (reduction) talep ettiği salt içsellik ile işlevde bulunacaksa eğer, dilin dışsallığı bilinçten dışarı atılmak durumundadır. Transcendental bilincin, dışsallığın izlerinden yalıtılmış olarak işlemde bulunması, içsel bir dil, dış biçimi olmayan bir içsel dil bulmaya bağlıdır. "Nesnenin idealitesi, ancak fenomenalitesi dünyevi biçime sahip olmayan bir öge içersinde ifade edilebilir. Bu ögenin adı sestir."[24] Ses, saf bilincin ortamıdır. "Konuştuğumda kendimi işitirim. Aynı zamanda konuşuyor olduğumu işitir ve anlarım." Derrida, öznenin bilinç içer-

sinde kendisini salt biçimde kavrayışının, daima, kısmen de olsa dilsel (göstergeye bağımlı) olduğunu ileri sürerek; öz-mevcudiyetin bu kanıtına karşı çıkar. Konuşma ve işitme arasındaki bağıntı, bunlar aynı öznede içselleştirilmiş olduklarında bile, öz-mevcudiyeti değil fakat öz-etkilenimi (auto-affection), kendisini duyumsayan ben'i belirtir. Tamamen bilince kapalı bu öz-etkilenim bile, bir bağıntıyı, sesli konuşma medium'unun yarattığı bir bağıntıyı gerektirir. Demek ki, *transcendental* bilinç, indirgemeye çalıştığı dışsal yapıları içinde taşır.[25]

Husserl, dilin dışsallığını bilinçten dışarı atma yönünde, göstergeye ilişkin olarak ifade (expression) ile belirtim (indication) arasında bir ayrım yapar. Buna göre, ifadesel göstergenin bir anlamı vardır; belirtimsel göstergenin ise bir anlamlaması (signification) olduğu halde, anlamı (meaning) yoktur. Yani belirtimsel gösterge dil-dışı bir anlama sahip değildir, fakat işaret etme işlevine sahiptir. Dilin amacı ifade etmek olduğu için, ifadesellik öncegelen biçim'dir. Husserl salt ifade biçiminin, imgelemsel bir temsili/tasarımı gerçekleştiren iç konuşmada bulunabileceğini ileri sürer. Bilinç, iç ses aracılığıyla kendi kendisine temsil edebildiği için, ne bildirişime ve dolayısıyla ne de dilin maddesel, belirtimsel yönüne gerek kalır. Temsil etme edimi imgelemsel olduğu için, dilin dışsal yönü kullanılmaz. Buna karşı Derrida, temsil'in, göstergenin, indirgenemez *belirtimsel* bir yönü olduğu, yani işaret etme işlevinden asla kopamayacağı yönünde ısrarlıdır. "Aslında fiili olarak sözcükleri kullandığımda, bunu bildirişim amacıyla yapayım ya da yapmayayım, başlangıçtan itibaren, bir tekrarlanma yapısı içinde işlemde bulunmak zorundayım. Bu tekrarlanma yapısının temel ögesi ancak temsiledici olabilir. Bir gösterge asla bir olay değildir, eğer olaydan yeri doldurulamaz, tersine çevrilemez bir empirik tikeli anlıyorsak. Ancak "bir kerelik" olup biten bir gösterge, gösterge olmazdı."[26] Her tür temsilin/tasarımın, en içsel, en imgelemsel olan temsilin bile, ilkece tekrarlanabilir olma özelliği, bilincin göstergeden ve göstergelerin ayrımsal oyunundan kaçamayacağını gösterir. En salt ifade, en içsel konuşma bile, bildirişim amacı taşımasa ve maddesel dili kullanmasa da, daima içinde *belirtimsellik* ögesi taşır. Belirtimselliğin indirgenemezliği, iç ses'in tamamen *transcendental* bilincin bir edimi olamayacağını tanıtlar.

Sözmerkezcilik, dilin anlamlayabileceği birtakım dil-dışı kendiliklere duyulan güçlü ve bastırılamaz arzunun bir ürünüdür. Bunun gerisinde, ancak nihai bir mevcudiyetin, bir *'transcendental* gösterilen'in, bizim gerçeklik hakkında konuşmamızı mümkün kıldığı düşüncesi durur. Çünkü ancak böyle bir dayanak sayesinde, göstergeden göstergeye gönderimin sınırsız akışına bir son konulabilir ve anlam *belirlenimli* kılınabilir. Anlamın belirlenimliliği talebi, sözedökmelerimizi kısıtlayan veya yönlendiren bu tür bir 'gösterilen'in varlığını varsaymayı gerektirir.

Böyle verilmiş bir anlam düzeni'ne bağlanmakla, sözmerkezcilik, gösteren olarak sözcükleri, bağımsız hiçbir varoluşa sahip olmayan şeyler olarak görür. Kendi başına gösteren, ne anlam ne de anlam yanıltısı meydana getirme yeterliğinden yoksun, kısıtlanmış varoluşu içersinde, *ikincil* bir şeydir. Oysa Derrida, yalnızca gösteren'in değil, *gösterilen*'in de ikincil olduğunu, bütün anlamlama terimlerinin ikincil olduğunu ileri sürerek; gösteren ile gösterilen arasında *mutlak* bir ayrım yapılamayacağını, her ikisinin de, bağıntılı oldukları bütün diğer anlamlama ögelerinin izlerini taşıdığını belirterek, bu anlayışa karşı çıkar. Kaldı ki, her gösterilen daima zaten bir gösteren olarak işlevde bulunur. Gösterenden bağımsız hiçbir gösterilen yoktur. Kendisini belirtmekte kullanılan belirtimlerden yalıtılabilecek hiçbir anlam yoktur. Bu da, dilde, gösterenler dizgesinden

kaçamayacağımız anlamına gelir. Dili oluşturan, anlamlayıcı ögelerin birbirinin yerini alma, birbirinin yerine geçme oyunundan kaçan, bu oyuna yakalanmayan tek bir *gösterilen* yoktur.

Derrida, anlamın, anlamlama ediminden ne önce ne de sonra olduğunu ileri sürmekle; gösterge dizgesi, sözmerkezci kısıtlamadan bağımsız kılındığında ulaşılacak konumu belirtmiş olur. Anlamın önceliğinin reddedilmesi, "neşeli bir anlam yaratma süreci"ne götürür. Dil, dil-dışı kendiliklerin özellikleri tarafından şekillendirilemez ve dildışı bir dünyayı yansıtmaya zorlanamaz. Dil *kısıtlanmamış* bir oyun türü olarak işler. Anlamın belirlenimliliği de, göstergelerin özgür oyununun, anlaşılırlığını dilin *transcendental* düzenliliklerinden alan bir söylem içersinde *yapma* biçimde kısıtlanmasıdır; bu, dildışı bir ögenin dayattığı zorlayıcı bir kısıtlama değildir. Dilde dil-dışı bir dünyayı temsil etmek mümkün olsa da; dil, özünde, böyle bir amaç taşımayan, göstergelerin özgür oyunu'dur. Rorty'nin belirttiği gibi, böyle bir amaç olsa bile, dil-dışı dünyayı temsil etme girişimi, bir *vokabüleri seçme* sorunudur ve anlamı bulgulamaktan çok, anlamı yaratmaktır, dolayısıyla gerçekliği bulmaktan çok, onu icat etmektir.[27]

Kaldı ki, göstergenin keyfi doğasından yola çıkmış olsak bile, yine de göstergeleri, kararla ilk ve son defa tesis edilmiş ve katı uzlaşımlarla yönetilen şeyler olarak görme eğilimini bir yana bırakmalıyız. Biçimin, anlamın zorunlu ve yeterli belirleyicisi olmaması, anlam üretiminin sürekli bir koşuludur. Göstergenin bir *arkhe* veya *telos*, köken veya amaç tarafından yönetilmeyen kendine ait bir yaşamı vardır ve göstergenin özel söylem tiplerindeki kullanımını yöneten uzlaşımlar, gölge-fenomenlerdir, gelip geçici kültürel ürünlerdir. Bu durumda kendisiyle özdeş bir anlam bütünlüğü talebi, bir yanılsama olacaktır. Anlam, tarihsel olarak, ayrımların bir örülüşü şeklinde tesis edilen dizge'nin bir 'etki'sidir.

Derrida'nın yaklaşımı, sonuçta, "hata içermeyen, hakikat içermeyen ve kökeni olmayan bir göstergeler dünyası"nın kabulüne çıkar. "Anlamın özgür oyunu"na kapı açan bu *belirlenimsizlik*, özneyi etkin bir yorumlama sürecinin içersine sokar. Sözmerkezci bilincin kapalı dizgesinden, etkin yorumlama'nın özgür alanına çıkan yolu bize açan da *ayıram*'dır. Derrida, hem dizgeyi yönlendirip organize eden, hem de dizgenin işleyişini sınırlandıran *transcendental* merkezi çekip çıkarmakla, göstergelerin ayrımsal oyununu özgür kılmıştır. Bu dil durumunun yol açtığı sonuç, anlamın nihai olarak *karara varılamaz* kalmasıdır. Her gösterge, anlamını diğerleri ile olan bağıntısından alıyorsa ve bu göstergelerin birbirleri ile nasıl bağıntılandığını belirleyecek hiçbir olgu bulunmuyorsa; bu durumda en dolaysız söz edimi bile çeşitli şekillerde anlamlandırılmaya/yorumlanmaya açıktır ve hep kendinde bir anlam fazlalığı taşıyabilir.

Böylece, anlam, yorum haline gelir ve yorumlar çokluğu içersinde, hiçbir yorum nihai yorum olma iddiasında bulunamaz. Hiçbir anlamın sabit kılınamadığı veya karara bağlanamadığı bir dil durumunda, yorum etkinliği sonsuzca sürer. Bu belirlenimsizliği ve bunun ardında duran parçalılığı (anlamın, birbirinin yerini alan gösterenler zinciri içersinde dağılıp parçalanmasını) aşmanın yolu yok mudur? Bu soru, bizi "yorumun iki çeşit yorumu"[28] arasındaki salınımın içine çeker: Bu yorumlardan birisi, göstergelerin düzeni ve oyun alanı dışında bulunan bir hakikati veya bir kökeni deşifre etmeye çalışır ve deşifre etme hayali görür; diğeri ise oyunu onaylar ve bizzat yorumun etkin, yaratıcı işlevini kabul eder ve geriye bakmaksızın neşeyle ilerler, oyunun kökenini ve amacını kaale almaz. Herhangi bir dizge için ve bu dizgeden çıkan yorumlar için, nihai ve mutlak hiçbir

haklı çıkarmanın (justification) bulunmadığı yerde; sonuçların, kendisine karşılık gelmesi gereken hiçbir şey bulunmadığı için, insan, elde edilebilecek herhangi bir sonuçtan çok, bizzat yorumlama etkinliğini değerlendirmeye yönelir. Bu yaklaşım, sınırsız geriye gitmenin (bir köken veya bir hakikat aramanın) acısı yerine; sınırsız yaratımın zevkini koymaya çalışır.

IV

Yorumun bu ikinci yorumu, postmodern dil durumunu karakterize eder genelde. Gösterenden gösterene denetlenemez bir gönderim zinciri içersinde sürüp giden 'anlamın özgür oyunu' durumudur bu. Anlamlama (signification), *gerçekliği* yok edildiği için, salt bir oyun etkinliğine dönüşmüş; yansızlaştırma ve kayıtsızlık ilkesine dayanan kod'un egemenliğinin bir sonucu olarak, her şey karara varılamaz hale gelmiştir. Belirlenim ortadan kalkmış, şimdi belirlenimsizlik hüküm sürmektedir. Anlam, dilin organize edeci birliği içersinde bir araya getirilemeyen; fakat parçalara ayrılıp dağılan göstergelerin çizgisel akışına tabi kılınmıştır. Bizzat kendisini yapıçözümüne uğratan dilde, geriye kalan tek şey parçalarla oynamaktır. Douglas Kellner'in belirttiği gibi, modernite'nin devrimi bir anlam devrimiydi; tarihin dialektiği, ekonomi veya arzu gibi güvenli palamarlarda temel bulan ve görünüşlerin yıkımını hedefleyen bir anlam devrimi. *Gerçek olan*'ı temsil etmeye/tasarımlamaya ve yorumlamaya çalışan teorik ve sanatsal tasarılarla yol alan bir devrim. Postmodernite ise, geniş ölçekli bir anlam yıkımı sürecidir: 'Anlamla yaşayan anlamla ölür.' (Baudrillard). Postmodern dünya anlamdan yoksundur; o, teorilerin boşlukta yüzdüğü bir nihilism evrenidir. Anlam derinlik gerektirir, gizli bir boyut, görülmeyen ama yine de kararlı ve sabit bir dayanağı veya temeli gerektirir. Postmodern dünyada ise her şey görülebilir ve açıktır, saydamdır hatta açık-saçıktır, değişken ve kararsızdır. Postmodern sahnede, her an yeni bileşimlere ve dizilimlere giren ölü göstergeler ve donmuş biçimler dolanıp durur.[29]

Postmodern dil durumu, özneyi, anlamlama oyunu ile başbaşa bırakır ve öznenin önüne kışkırtıcı, ayartıcı bir özgürlük alanı açar. Gelgelelim, bu alan bir gerçeksizlik alanıdır ve özgürlük de negativ bir özgürlüktür; çünkü, gerisinde, dünyada tözsel hiçbir şeyin ne özne ne varlık ne değer, bulunmadığı düşüncesi yatar. Baudrillard'ın saptamasıyla,[30] modada güzel ve çirkinin, politikada Sağ ve Sol'un, medyanın her bildiriminde doğru ile yanlışın, nesnelerde yararlı ve yararsızın, anlamlamanın her düzeyinde doğa ve kültürün birbirleriyle değiştirilebilir olması, bütün büyük hümanist değer ölçütlerinin, ahlaki, estetik ve pratik yargıların oluşturduğu tüm uygarlık ölçütlerinin, imgeler ve göstergeler dizgesi içinde silinip süprüldüğününü kanıtı olarak görülebilir.

Postmodern/postyapısalcı girişim, *gösterilen*'in statüsünü kırmakla, anlamın değerini düşürmüş; bunun karşı-olumu olarak bir gösteren fetişizmine yol açmıştır. Sonuç, gösteren'in şeyleşmesidir. Gösterilen'in gücünü kaybetmesi, gösteren'in bir gönderge olarak işlev görmesi sonucunu getirir. Gösterenler göndergeler olarak veya sözcükler *şeyler* olarak anlamlama yapmaktadırlar artık. Bizler, gündelik hayatı, sanki onun maddeselliği bir gösterenler ağı imiş gibi deneyimliyoruz.[31] Lash'dan hareketle, aynı sonucu yani gösterenin şeyleşmesi sonucunu veren ikili bir durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz burada: gösteren ve gösterilen ayrımının silinmesi ile bir yandan gösteren maddesel hale ('şey' haline) gelmiş; öte yandan maddesel olan ('şey') gösteren haline gel-

miştir. Bu sürece hız kazandıran ve bu durumu toplumsal yaşamın her düzeyini kuşatacak ölçüde yaygınlaştıran etmen ise, Lash'in vurguladığı gibi, postmodern anlamlamanın, sözel anlamlamadan farklı olarak, *ikonik* bir anlamlama rejimi oluşturmasıdır. *İkonik* anlamlama yapan imgeler ya da başka türden şekiller, bu işlevi göndergeye olan benzerlikleri aracılığıyla yerine getirirler. *İkonik* anlamlamada, gösteren (imge, şekil) göndergeye benzer olmakla, gösteren ile gösterilen ayrımlaşmasının çözülüşü, burada, sözel anlamlamada olduğundan çok daha hızlı ve yoğun gerçekleşir.

'İmge İmparatorluğu'nun kapısındayız artık. Gösterenler oyununun ışıltılı çekim alanına girdik. Anlamın yerini *ikon* (görüntü) aldı.

Bilgi ve anlam birikimini mümkün kılan gösteren/gösterilen dialektiğinin bu şekilde sona erişi, göstergenin özünün boşaltılması anlamına gelir. Gösterge artık bir temsil/tasarım, bir başka şeyin yerini tutan bir şey değil; fakat Baudrillard'ın bulgulamış olduğu gibi, sınırsızca çoğalan/çoğaltılabilen bir *taklit*'tir *(simulacrum)*. Göstergenin tekrarlanabilirlik özelliği, sanki taklit'te en uygun varoluş biçimini bulmuş gibidir. Taklit, modellerle meydana getirilmiş, kökeni veya gerçekliği olmayan bir gerçekliktir.

Yürürlükteki cisimleşmesi içinde, taklit, gerçekliğe ön gelir. Gösteren, kendisini, göndergeden, 'doğal' olandan ve temsili yapıdan tamamen koparıp ayırır, gösteren hem özneden hem de nesneden kopar, o kendi kendisinin göstergesi haline gelir. Böylece göstergeler, artık ne öznel ne de nesnel bir gerçekliğe gönderimde bulunmazlar; fakat yalnızca kendilerine gönderirler, çünkü temsil edilecek hiçbir gerçeklik kalmamıştır ve gerçeklik diye kabul ettiğimiz şey, zaten yekpare bir taklit'tir.

Totaliter bir gösterge-denetimi altındaki postmodern toplumda, göstergeler, taklitler ve kod'lar esas belirleyiciler haline gelirler ve kendi mantıklarını ve anlamlama düzenlerini izlerler. Böylece gönderimsel deneyim düzeninin *gerçeklik ilkesi*, yerini, kod tarafından organize edilen bir düzenin egemen şeması olarak *taklit*'e bırakır.

Baudrillard, çağdaş dünyada temsil ettiği gerçeklik arasındaki sınırın infilak ettiğini ve bunun sonucu olarak 'gerçek olan'ın deneyiminin ve temelinin ortadan kaybolduğunu ileri sürer. Artık temsil, gerçekliğe tabi olmaktan çıkmış, gerçeklik temsil'e tabi hale gelmiş görünmektedir. Postmodern olan budur. Media'ın yükselen rolü, gerçekliğin yitirilişinin açık bir kanıtıdır: "imgeler, göstergeler ve kodlar üreten taklit makineleri" olarak media, temsil ve gerçeklik bağıntısının yukarda belirtilen 'tersine çevrilişi'nin en yetkin örneğini verir. Media (kamusal dil), gerçekliği yansıtan bir dolayım olmaktan çıkarak; gerçek dediğimiz her şeyin kendisinin bir dolayımı olarak ortaya çıktığı tözsel bir bulutsu'ya dönüşmüş gibidir. Sanki karşımızda gerçek olandan daha gerçek bir gerçeklik vardır.

Medium, gerçek dünya haline mi gelmiştir?

Notlar

1. Bkz.: Foucault, Michel: *"The Order of Things"*, Vintage Books, New York 1973, s. 58-63.
2. Foucault: A.g.e., s. 62.
3. Barthes, Roland: *"Göstergebilimsel Serüven"*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 150.
4. Barthes: A.g.e.; s. 151.
5. Derrida, Jacques: *"Positions"*, University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 41.
6. Derrida, Jacques: *"Writings and Difference"*, trs.: Alan Bass, Routledge-Kegan Paul, London and Henley 1981, s. 281.
7. Derrida: A.g.e., s. 279.
8. Derrida: *"Writings and Difference"*, s. 279.
9. Derrida: *"Writings and Difference"*, s. 280.
10. Culler, Jonathan: *"On Deconstruction. Theory and Criticism after Sructuralism"*, Routledge, London 1989, s. 99.
11. Derrida, Jacques: *"Positions"*, s. 26.
12. Culler, Jonathan: *"On Deconstruction"*, s. 96.
13. Derrida'nın *différence*/ayrım sözcüğünü 'a' ile yazmak suretiyle yazı'da yaptığı bir ayrımla oluşturduğu *différance* terimine Türkçe karşılık olarak *'ayıram'*, Melih Başaran tarafından önerilmiştir (Başaran: *"Ve Niçin (Yine) Felsefe... Yapıçözümler"*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 14). Ayıram/différance teriminin fiili *différer*, ayırmak ve ertelemek anlamlarına gelir.
14. Pavel, Thomas: *"The Feud of Language"*, Basil Blackwell, Oxford 1992, s. 50.
15. Derrida, Jacques: *"Margins of Philosophy"*, Trs. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 9.
16. Derrida: *"Margins of Philosophy"*, s. 9.
17. Loesberg, Jonathan: *"Aestheticism and Deconstruction"*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1991, s. 83.
18. Derrida: *"Margins of Philosophy"*, s. 16.
19. Derrida: *"Writings and Difference"*, s. 292.
20. Derrida: *"Margins of Philosophy"*, s. 26.
21. Caputo, John D.: *"Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart"* in *"Derrida and Deconstruction"* Ed. Hugh J. Silverman, Routledge, NewYork and London 1989, s. 28.
22. Novitz, David: *"Metaphor, Derrida and Davidson"*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Sonbahar 1985, s. 106.
23. Caputo, John D.: A.g.e., s, 24.
24. Derrida, Jacques: *"Speech and Phenomena"*, trs. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973 s. 76.
25. Loesberg: *"Aestheticism and Deconstruction"*, s. 88.
26. Derrida: *"Speech and Phenomena"*, s. 50.
27. Novitz: *"Metaphor, Derrida and Davidson*, s. 104.
28. Derrida: *"Writings and Difference"*, s. 292.
29. Kellner, Douglas: *"Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond"*, Polity Press, Cambridge 1989, s. 118.
30. *"Jean Baudrillard: Selected Writings"*, Ed. Mark Poster, Polity Press and Stanford University Press, Cambridge and Palo Alto 1988, s. 127-128.
31. Lash, Scott: *Discourse or Figure? Postmodernism as a Regime of Signification": Theory, Culture and Society*, Volume 5, Numbers 2-3, June 1988, s. 332.

Yıldırım, Cemal (1996). "Bilişsel İletişim." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 20-24.

BİLİŞSEL İLETİŞİM

Cemal Yıldırım

Dil değişik işlevlerle yüklü bir iletişim aracıdır. Dili oluşturan sözcükler anlam taşıyan, ya da, kullanım bağlamına göre anlam kazanan simgelerdir. Sözcüklerle kurulan tümceleri ise kabaca "duygu-yoğun" ve "biliş-yoğun" diye iki kümede toplayabiliriz. Birinci kümede örneğin, "Çocuğumu görünce dünyalar benim oldu!", "Ne büyülü şey bu tepeden tırnağa çiçek açmış ağaç!", "İkiyüzlülük tiksindiriyor beni!", "Tanrı aşkına, vazgeç bu sevdadan." ... gibi sevinç, kıvanç, kızgınlık, ürperti türünden ruhsal coşku veya tepkileri açığa vuran ifadeler; ikinci kümede, "Dünya yuvarlaktır.", "Hava bulutlanmadıkça yağmur yağmaz.", "Teyzem annemin kız kardeşidir.", "Yaşamda en üstün değer erdemdir.", "Evren temelde ruhsal bir varlıktır.", ... gibi *sav içeren tümceler* (önermeler) yer almaktadır.

Duygu-yoğun tümceler belirgin bir sav içermediğinden doğru ya da yanlış nitelemesine elvermez; o nedenle, felsefecilerin, bu arada özellikle mantıkçı empiristlerin gözünde bilişsel anlamdan yoksun ifadelerdir. (Bu kümeye, "Askerlik kutsal bir görevdir!", "Büyüklerini sayacak, küçüklerini seveceksin!", "Ödevini yapmadan oynamaya çıkamazsın!" ... gibi bağlayıcı veya yönlendirici tümceleri de koyabiliriz.) Bilişsel anlamda bunların doğruluk değerinden söz edilemez; edilse bile, bu değer ne mantıksal yoldan ne de gözleme başvurularak belirlenemez. Kısacası, duygu-yoğun tümceler "önerme" diyebileceğimiz tümceler değildir. Sav içerikli tümcelere gelince, "doğru" ya da "yanlış" nitelemesine elvermekle birlikte, bunların bir bölümü için de olgusal doğrulanabilirlikten kolayca söz edilemez. Yukarda verdiğimiz örneklerden görülebileceği gibi "biliş-yoğun" dediğimiz tümceler olgusal içerik yönünden birbiriyle ölçüştürülemez farklılık içindedir. Nitekim, doğrulanabilirlik ölçütüne vurduğumuzda, sav içerikli tümcelerin dört kategoriye ayrıldığını görmekteyiz:

1. Olgusal önermeler (doğrudan ya da dolaylı olgusal yoklanmaya elveren *(a posteriori)* önermeler);
2. Analitik önermeler (doğruluğu tümcenin kuruluş biçimine ya da içinde geçen sözcüklerin anlam ilişkisine bağlı *(a priori)* önermeler);
3. Değer yargıları (doğruluğu anlam ölçütlerini de gerektiren önermeler);
4. Metafiziksel önermeler (doğruluğu olgusal yoklanmaya elvermeyen önermeler).

Bu yazının amacı bilimsel iletişimin araçlarını oluşturan bu önerme türlerini gözden geçirmek, bilgi kavramının mantıksal çözümlemesi için ön belirlemeleri yapmaktır.

Olgusal önermeler dünyaya ilişkin deneylerimizi sav biçiminde dile getiren tümcelerdir. Bunlar, "Dünya yuvarlaktır," gibi tekil, ya da, "Tüm gezegenler güneş çevresinde eliptik yörüngeler çizerek devinir," gibi tümel yapıda olabilir. Olgusal önermelerin ayırıcı özelliği doğruluk değerlerinin gözlem veya deney verileriyle (en azından ilkede) yoklanabilir olmalarıdır. Başka bir deyişle olgusal önermeler doğrulanabileceği gibi yanlış-

lamaya da açıktır. Kepler'e gelinceye dek göksel nesnelerin devinimlerinin çembersel olduğu söz götürmez bir inançtı. Oysa bilimsel gözlemler, Kepler'in de beklentisinin tersine, devinimin çembersel değil eliptik olduğunu göstermiştir. Olgusal önermelerin bir başka ayırıcı özelliği de ne doğru olduklarında doğruluklarının, ne yanlış olduklarında yanlışlıklarının mantıksal bir zorunluk olmadığıdır. Örneğin yapılan tüm gözlemler dünyanın yuvarlak olduğunu göstermiştir. Ama bunda mantıksal bir zorunluk yoktur; dünya yuvarlak değil bir başka biçimde olabilirdi. Bu şu demektir: doğruluğu ne denli kanıtlanmış olursa olsun olgusal bir önermeyi çelişkiye düşmeden yadsıyabiliriz. Oysa analitik önermeler için aynı şeyi söyleyemeyiz.

Analitik önermeler olgusal içerikten yoksun, doğruluk yoklaması deneyime bağlı olmayan tümcelerdir. Örnek olarak şu tümceyi alalım: "Tüm anneler kadındır." Bu tümce doğru bir sav, annelerin kadın olduğu savını dile getirmektedir. Ne var ki, tümcenin doğruluğu tanımsaldır; "anne" ve "kadın" sözcüklerinin anlam ilişkisine bağlıdır. "Anne" sözcüğünün anlamı "kadın" sözcüğünün anlamını içerdiğinden, bir kimseye "anne" diyorsak o kimseyi tanım gereği kadın kabul etmişiz demektir. Öyleyse, anneler kadındır savı bize bir şey öğretmemektedir. Savın doğruluk değerini saptamak için bir sözlükte, "anne" sözcüğüne bakmamız yeterlidir. Aynı şekilde, "Kırmızı olan bir şey renklidir," "3+5=8", "Her şey kendisiyle özdeştir," gibi tümceler de analitik önermelerdir. Analitik önermeler doğruluğu zorunlu önermelerdir; bir şey kırmızı ise ona renksiz, bir sayı 3+5 ise ona 8 değil, bir kimse anne ise ona kadın değil diyemeyiz. Dersek, çelişkiye düşmüş oluruz.

Gözden kaçmaması gereken bir nokta, analitik önermelerin kimi bağlamlarda olgusal önerme veya değer yargısı imiş gibi kullanılmaya elvermeleridir. Örneğin, "İnsan tüm davranışlarında bencildir" tümcesi, sıradan kullanımıyla olgusal bir sav dile getirmektedir. Ama savı ileri süren kişinin "bencil" sözcüğü ile "insan davranışı" ifadesini özdeş anlamda kullanması durumunda tümce analitik bir önermeye dönüşür. Kuşkusuz, özverili davranış örnekleri gösterilerek buna karşı çıkılabilir; ancak karşı çıktığımız kişi tutumunda ısrar edebilir, özveri görünümü veren davranışların da aslında bencil olduğunu söyleyebilir. Yine, değer yargısı izlenimi veren analitik önermelere de örnek verebiliriz. Umarsızlık içinde biri, "Bu durumda ben ne yapmalıyım?" diye sorsa, karşısındaki de ona "Doğru olanı yapmalısın!" dese, verilen yanıtın yol gösterici olduğu ya da bilgi ilettiği söylenebilir mi? Söylenemez, çünkü "Doğru olanı yapmalısın" tümcesi "yapman gerekeni yapmalısın" demekten ileri bir şey dile getirmemektedir.

Değer yargıları çözümlemeye kolayca elvermeyen daha karmaşık önermelerdir. "Komşum iyi bir insandır," tümcesi "Dünya yuvarlaktır" tümcesi gibi sav içeren bir tümcedir; ancak ikisi arasında önemli bir fark vardır. "Dünya yuvarlıktır," salt betimleyici bir tümcedir; oysa "Komşum iyi bir insandır," tümcesi, değer yüklü bir betimlemedir. "Yuvarlak" teriminin anlamı kullanım bağlamına görecel değildir. Verilen bir nesne biçimsel olarak ya yuvarlaktır ya da değildir. Yuvarak bir nesneyi başka bir biçimde betimleyen biri çıkabilir, kuşkusuz. Ama bu bir muziplik değilse, sözcüğe değişik anlam verme ya da nesneyi değişik algılamadan kaynaklanan bir yanlışlıktır; nesnel verilere gidilerek düzeltilebilir. Oysa, benim "iyi" dediğim komşuma bir başkası "kötü" diyorsa, aradaki anlaşmazlık yalnızca gözlemlere başvurarak giderilemez. "İyi" sözcüğü betimleyici olmanın ötesinde değer taşıyan ya da yükleyen bir sözcüktür; kullanım bağlamına ya da kullanan kişinin tavır ve anlayışına görecel bir anlam taşır. "İyi", "güzel", "çirkin", "haklı",

"haksız", "suçlu", "dürüst" gibi değer yükleyici sözcüklere yer veren sav içerikli tümcelere "değer yargıları" diyoruz. Bir değer yargısının doğruluk değeri içinde geçen değer yükleyici sözcüğün anlamına bağlıdır. Ne var ki, burada anlamın çok yönlü olmasından kaynaklanan bir güçlük vardır. Örneğimize dönelim: iyi komşu kimine göre kendi halinde, kimseyi rahatsız etmeyen; kimine göre kolayca yönlendirilebilen, dahası aldatılabilen; kimine göre ise güvenilir, dürüst, iyilik sever biridir. Değer yargısında vurgulanan özellik ya da özellikler kişilerin beklentilerine, paylaşılan alt-kültür normlarına göre değişir. Öyleyse, komşum iyi bir insandır, ya da komşum kötü bir insandır gibi bir yargının doğruluk değerinin belirlenmesi bu tür özelliklerden hangisinin öngörüldüğünün belirlenmesine bağlıdır. Öngörülen her özellik bir ölçüttür. Ölçüt ya da ölçütleri belirsiz kalan değer yargılarının doğruluk değerini yalnızca gözlem verilerine giderek belirlemeye olanak yoktur. Kuşkusuz, bir değer yargısı üzerinde ortaya çıkan anlaşmazlık gözlemleme farklarından da kaynaklanabilir; ama bu yeni gözlemlere gidilerek düzeltilebilir. Oysa, ölçütlerden kaynaklanan anlaşmazlıkları gidermek kolay değildir. Yukarda da değindiğimiz gibi bir değer yargısında öngörülen ölçütler çoğu kez kişinin yerleşik beklentilerine, kültürel koşullanmalara, dahası yaşanılan dönemin beğeni ve özentilerine bağlıdır. Değer ölçütlerinde az ya da çok uyum içinde olmayan kişilerin herhangi bir nesne, yapıt, davranış ya da gelişmeye ilişkin, gözlemleri farklı olmasa da, değer yargılarında anlaşmaları beklenemez. (Yaşadığımız yörede, örneğin, ava her çıktığınızda birkaç keklik ya da tavşanla dönen kişi iyi bir avcıdır; ona bir tür efe gözüyle bakılır. Oysa, çevre duyarlılığı içinde olan eşim ve benim için onlar en azından acımasız, sorumsuz kişilerdir.)

Metafiziksel önermeler. Çoğu kez anlamı bulanık, doğruluk değeri olgusal yoklanmaya elvermeyen sav içerikli tümcelere "metafiziksel önermeler" diyoruz. Örneğin, "Evrende tüm olup bitenler 'Tanrı' denen zaman ve uzay ötesi yetkin bir gücün eseridir," tümcesi bu türden gizemli bir önermedir.

Bilindiği gibi metafizik, özellikle klasik felsefede başköşeyi tutan bir çalışma, gerçekliği temel ilkeler çerçevesinde kavrama arayışıdır. Sözcük anlamıyla "metafizik" fizik ötesi demektir. Her dönemde evrenin yapısına, insanoğlunun evren içindeki konum ve bilgisine ilişkin sorular filozofların uğraş konusu olmuştur. Bu yolda oluşturulan açıklayıcı dizgelerin, duygusal doyuruculuğu ne olursa olsun, bilişsel yeterliliği sürgit tartışılmış, tartışılmaktadır. Öyle ki, yüzyılımızın ilk yarısında özellikle mantıkçı empiristlerin metafiziği tümüyle anlamsız sayma yoluna gittiklerini biliyoruz. Günümüzde metafiziğe daha ılımlı bir gözle bakılmasına karşın, kimi saygın düşünür ve bilim adamlarının kuşku, dahası küçümseme içeren olumsuz bakışlarına bugün de tanık olmaktayız. Gerçekten sorulabilir, hiçbir şekilde olgusal yoklanmaya elvermeyen bir sava "bilişsel önerme" diyebilir miyiz?

Burada ince bir ayırıma gidilebilir. Sorgulanan, hiç değilse bizim sorguladığımız, metafiziğin entelektüel bir etkinlik olarak değerinden çok, araştırma alanını sınırlı ve yüzeysel bulduğu bilimi aşma, bilimsel yöntemle ulaşılmaz saydığı "asıl gerçeklik"i salt akıl ya da sezgiyle kavradığı savı, zaman zaman sergilenen "gerçek bilim" olma özentisidir. Bu yaklaşım içinde oluşturulan idealist, materyalist, monist, vb. öğretilerin birer spekülatif dizge olma, düşkünlerine duygusal bir doyum, kimi kez bir ideoloji sağlama dışında "bilgi" ya da "bilişsel açıklama" diyebileceğimiz bir şeyin ortaya konduğuna örnek gösterilebilir mi? Metafiziğin hangi önermesine savlandığı gibi "tüm diğer bilgilerin kuşku götürmez temel ilkesi" diye bakılabilir? Metafizik önermeleri tümüyle anlamsız,

boş veya geçersiz sayanlara katılmıyoruz. Ancak, "asıl gerçek" denen gizemli şeye deneyimlerden arınmış salt akıl ya da sezgiyle ulaşılabileceği görüşünü de paylaşmıyoruz. Deneyimden bağımsız görünümüyle pek çok metafizikçiye yetkin bir örnek, bir esin kaynağı olan matematik gerçekten salt ussal bir çalışma mıdır? Deneyimden tümüyle bağımsız bir matematik varsa, öyle bir matematiğin totolojik bir simge olma ötesinde ne gibi bir değeri olur?

Metafiziksel önermelere dönelim. Spinoza'nın monizm'i gerçekliğin bir tek özdekten, Leibniz'in monadolojisi gerçekliğin sonsuz denebilecek sayıda özdekten oluştuğu savını içermektedir. Peki, birbirine ters düşen bu iki öğretiyi olgusal olarak yoklamaya olanak yoksa, seçimimiz neye dayanacaktır? Birine "yanlış", diğerine "doğru" diyemeyeceğimize göre, bu tür savları bilişsel anlamlı önermeler kümesine koymanın gerekçesi ne olabilir?

Bu soruya doyurucu olmasa da şöyle bir yanıt verilebilir: Günlük ilişkilerimizde, dahası bilimde bile, geçerliği yoklanmaksızın kullanılan pek çok kavram ve varsayımlar vardır. Mantıkçı empiristlerin katı olgusal yoklama ölçütüne uyarak düşün etkinliğimizi bu tür kavram ve ilkelerin işlevinden yoksunlaştırmak doğru mudur? Kaldı ki, metafizik kimi filozofların da belirttiği gibi değişik kültür dönemlerine özgü temel varsayımlara açıklık kazandırmaya[1], ya da, sadece dünya görüşümüzü yapısal açıdan betimlemeye[2] yönelerek önemli bir işlev yüklenebilir. Ama yine de sorulabilir. İşlevi öylesine sınırlanan bir metafizik, metafizik olarak kalır mı? Yoksa, bir tür mantıksal çözümleme yöntemine mi dönüşür?

Sonuç: Bu yazıda "önerme" dediğimiz sav içerikli değişik tümce türlerini gözden geçirdik. Saptamaya çalıştığımız başlıca noktaları şöyle sıralayabiliriz:

(a) Verilen bir önermenin doğruluk değerini belirlemek için öncelikle o önermenin hangi türden (olgusal mı, analitik mi, değer yargısı mı, yoksa metafiziksel mi) olduğunu bilmek gerekir.

(b) Olgusal ve analitik önermelerin doğruluk yoklamasında önemli bir güçlük yoktur. Olgusal önermeler betimleyici türden ise doğrudan gözlem verilerine gidilerek, hipotez niteliğinde ise çıkarsanan "öndeyi" dediğimiz sonuçların gözlem verileriyle karşılaştırılmasıyla yoklanır. Analitik önermelerin doğruluğu tanımsal olduğundan, önermede geçen sözcüklerin anlam ilişkisini bilmek doğruluk yoklaması için yeterlidir.

(c) Doğruluk yoklamasında güçlük değer yargılarıyla metafiziksel önermelerde kendini göstermektedir. Değer yargıları az ya da çok olgusal içerikli olmakla birlikte, salt gözlem verilerine gidilerek yoklanamaz. Bunun için öncelikle önermede geçen değer yüklü sözcüğün kullanım bağlamındaki anlamını ölçüt ya da ölçütlere indirgemek gerekir. Metafiziksel önermelere gelince, olgusal ya da tanımsal hiçbir yoklanmaya elvermeyen bu önermelerin bilişsel anlamlı olup olmadığı bugün de tartışma konusudur.

Bilişsel iletişimde önemli yer tutan bilginin kavramsal çözümlemesini bundan sonraki yazımıza bırakıyoruz.

Notlar

1. Bkz. R. G. Collingwood, *Essays on Metaphysics*, 1940.
2. Bkz. P. F. Strawson, *An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1996). "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 25-35.

YİNE DUYUMLAR VE BİLGİ ÜZERİNE

Vehbi Hacıkadiroğlu

Felsefe Tartışmaları'nın son üç sayısında çıkan yazılarımda duyularla bilginin ilişkisi konusundaki görüşlerimi yeterince açıklayabildiğimi sanıyordum. Ancak, gerek dergiye gelen yazılı eleştirilerden gerekse özel konuşma ve mektuplaşmalarda gördüğüm tepkilerden, tartışılmayacak kadar apaçık sandığım kimi temel önerilerimi bile tam bir açıklıkla anlatamadığım izmenimini edindim.

Gerçekte bunu biraz da doğal karşılamak gerektiğini sanıyorum. Epistemoloji alanındaki klasik görüşlere böylesine ters düşen görüşlerin bir anda kabul edilmesini beklememek gerekir. Bu durumda bu konudaki temel görüşlerimi yineleyip durmaktan vazgeçip, bu görüşlere dayanan bir epistemoloji oluşturmaya ve inandırıcılığı bu yoldan elde etmeye çalışmak uygun olacak gibi görünüyordu. Ancak buna girişmeden önce, şimdiye dek ortaya attığım temel görüşleri değişik bir açıdan da anlatabileceğimi düşündüm. Bu yazıda onu deneyeceğim.

Duyu-deneyinden bilgi edinme yolunun en basit anlatımı Hume'un görüşlerinden yola çıkarak yapılabileceğinden işe yine oradan başlayacağım. Gerçekten Hume, ünlü kitabına "idelerden, izlenimlerin düşünme ve uslamadaki soluk imgelerini anladığını" söyleyerek başlar. Buna göre, eğer önümde belli boyutlarda bir beyaz kâğıt varsa, bu kâğıdın duyularımı etkilemesiyle ortaya çıkan, beyazlık, boyutlar, dokunma ve (varsa) özel tat izlenimleri zihnimde idelere dönüşür ve böylece kâğıdın niteliklerini öğrenmiş olurum.

Hume bir nesnenin niteliklerinin karşılığı olan idelerin birleşmesiyle nesne kavramının da oluştuğunu kabul etmekle birlikte, bizi birbirinden ayrı olarak etkileyen izlenimlerin hepsinin bir tek nesneden kaynaklandığını kabul etmek için bir neden bulunmadığına göre nesne kavramının, yalnızca alışkanlığa dayanan zihinsel bir yapıntı olduğunu öne sürer. Ancak sonuç olarak, alışkanlığın verdiği bir aldanış yoluyla da olsa, Hume'a göre nesnelerin idelerini doğruca izlenimlerden yani duyu-deneyinden elde ederiz.

Burada gözden kaçmaması gereken bir nokta var. Hume'un sözünü ettiği alışkanlık, belli bir duyu-deneyiminin nesnesinin birçok kez görülmesine dayanan özel bir alışkanlık değil, yaşamda rastlanan değişik türden nesnelerin gözlemlenmesine dayanan ve belli bir izlenimler çokluğunun hepsinin birden tek bir nesneden geldiğinin anlaşılabilmesini sağlayan, genel bir alışkanlıktır. Yani, diyelim bir kâğıt parçasının karşısında bulunan bir gözlemci, kâğıttan gelen beyazlık, boyut, kılık ve dokunma izlenimlerinin aynı nesneden geldiğini anlayabilmek için onun bu kâğıdı birçok kez görmesi gerekmez. Genellikle, nesnelerle karşılaşa karşılaşa edindiği alışkanlık, kâğıdın ilk görülüşünde onun belli nitelikleri kendinde toplayan bir nesne olduğunun anlaşılmasını sağlamaktadır.

Ancak, yine Hume'a göre, bu tek örnekten edinilen ide bu önümüzdeki kâğıdın tikel idesini (tikel idenin anlamı ne olabilir?) vermiştir. Bu tikel ide, ilgili nesnenin benzerlerinin ('benzerler' sözcüğü ne türden bir benzerliği anlatmaktadır?) bir ad altında toplan-

masıyla genel ide yani kavram olur. Sonuç olarak, bir nesnenin bir tek örneğinin görülüp bunun adının öğrenilmesiyle bir nesnenin kavramı edinilmiş yani o nesnenin ne olduğunun bilgisi kazanılmış olur.

Ben bu yazımda, eski yazılarımda yeterinde üzerinde durmamış olduğum bir konuyu, nesnelerin ne olduğunun *bir bakışta* öğrenilivermesi konusunu, ele alacağım. Fakat o konuya geçmeden önce de, Hume'un, nesnelerin bilgisinin onların izlenimlerinden elde edildiği biçimindeki görüşünün bir anlamının bulunmadığını açıkça söyleyemez miyiz?

Gerçekten, kâğıdın bizde uyandırdığı beyazlık, kılık, boyutlar ve dokunma duyumu izlenimlerinin kâğıdın ne olduğunun bilgisiyle ne gibi bir ilgisi olabilir? Çok başka renklerde, çok değişik kılık ve boyutlarda bulunan ve çok değişik dokunma duyumu (ya da izlenimi) veren kâğıtlar yok mudur? Bu niteliklerden kâğıdın gerçek kavramı olan "üzerine yazı yazılan, paket yapma ve duvar kaplama işlerinde kullanılan nesne" kavramı çıkarılabilir mi? Bu kavram çıkarılamazsa bu izlenimlerin (ya da duyumların) alınmasının yani duyu-deneyinin gerçekleşmesinin kâğıdın ne olduğunun bilgisini verdiği öne sürülebilir mi?

Locke'un bilgi anlayışının da Hume'unkinden çok farklı olduğu söylenebilir mi? Söylenemez, çünkü o da nesnelerin tikel idesinin (yani tikel kavramının) duyumlardan (ya da izlenimlerden) oluştuğunu söylüyor. Ancak ona göre tikel kavramdan genel kavrama geçiş, örneklerin bir ad altında toplanmasıyla değil de, bir soyutlama işlemiyle, yani gözlemlenecek birçok örnekteki ortak niteliklerin saklı tutulup ortak olmayan niteliklerin atılmasıyla gerçekleşiyor.

Bir kez kavramların, izlenimlerin şöyle ya da böyle dönüşümüyle ortaya çıkan idelerden oluştuğu kabul edildikten sonra bu izlenimlerden bir bölümünün saklı tutulmasının ne anlamı olabilir? Örneğin A kılığında, beyaz, B boyutunda olan ve belli bir dokunma duyumu veren bir kâğıtla, C kılığında, sarı, D boyutunda da birinciden farklı dokunma duyumu veren başka bir kağıdın ortak olmayan niteliklerini attıktan sonra, elimizde saklı tutulacak bir nitelik kalmayacağına göre, kâğıdın genel kavramı hangi niteliklerden oluşturulacaktır?

Kant'ın bilgi anlayışına gelince, ona göre de nesne kavramı duyusal niteliklerin toplamından oluşmaktadır. Ancak Locke'un, duyumların verdiği basit idelerin bir düzene sokulması gereği üzerinde hiç durmamış olmasına, Hume'un da, idelerin bir nesne tasarımı oluşturacak biçimde düzene sokulmasını alışkanlığın sağladığını öne sürmesine karşın, Kant'ın, bu düzene sokma konusu üzerinde önemle durduğu görülür. Ona göre bir duyu-deneyinin bir nesnenin bilgisini verebilmesi için, hem zihinde a priori uzam ve zaman kavramlarının hazır bulunması, hem de duyumlar çokluğunun (manifold) düzene sokulmasını sağlayacak olan ve a priori kategorilerden türetilen a priori kavram kalıpları gereklidir.

Böylece, gerek Deneyciliğin gerekse İdealizmin temsilcisi olan filozofların, nesne kavramının, şu ya da bu yoldan, duyu-deneylerinden ya da izlenimlerden üretilen idelerden oluştuğunu öne sürdükleri ortaya çıkıyor. Yani bu filozofların hepsi de, örneğin kâğıt kavramının, yani kâğıdın bilgisinin, beyazlık, kılık, boyut ve dokunma duyumlarından üretilen idelerden oluştuğunu öne sürmüş oluyor ki, bunun yanlış olduğunu biraz önce belirtmiştik. Öte yandan, deneyin bize bir bilgi vermesi gerektiğine göre, duyu-deneyine 'deney' bile denemeyeceğini, gerek deneyin başımızdan geçen ve bir söyleme biçimine göre "kendilerinden ders aldığımız" olaylarla, laboratuvarlarda bir şey öğren-

mek amacıyla yapılan deneyler olabileceğini belirttim ve böylece, nesnelerin bilgisinin ya da bilgimizin temel öğelerini oluşturan kavramların yalnızca gerçek deneyden elde edilebileceğini öne sürdüm.

Ancak, eleştiricilerden Sayın Cemal Yıldırım, deneyin bir türüne 'gerçek' denmesinin öteki tür deneyin gerçek olmadığı gibi bir izlenim bıraktığı için Sayın Harun Rızatepe'nin yerinde bir önerisine uyarak, nesnelerin ne olduğunun bilgisini veren deney için 'gerçek deney' yerine 'yaşam deneyi' adını kullanıyorum.

Böylece Eski Yunan'dan beri Platon dışındaki hemen bütün filozofların, bilginin duyu-deneyi yoluyla elde edildiğini öne sürmelerine karşın, duyu-deneyinin nesnelerin ne olduğunun bilgisini vermeyip, ne olduklarını daha önceden öğrenmiş olduğumuz nesnelerle karşılaştığımızda onları tanımamızı sağladığını, nesnelerin bilgisini ancak yaşam-deneyinin verebileceğini öne sürmüş oluyordum.

Bu durumda eleştiricilerden beklediğim, onların önce, duyu-deneyinin bilgi vermediği konusundaki iddiamı eleştirip ancak o konuda bir karara vardıktan ve bunu açıkça belirttikten sonra yaşam-deneyinin nasıl bilgi verdiği konusunu ele almalarıydı. Ancak öyle olmadı. Gerek yazılı gerekse konuşmalı eleştirilerde, duyu-deneyi konusunda kesin bir karara varılmadan yaşam-deneyinin nasıl bilgi verebileceği konusuna geçildiğini gördüm.

Bu yüzden, bu yazımda tümüyle yaşam-deneyinin verdiği bilgiler konusundaki görüşlerimi sergilemeyi sürdürmeye karar vermişken, sonradan, duyu-deneyinin bilgi vermediğini bir de başka açıdan göstermeye çalışıp ondan sonra yaşam-deneyinin nasıl bilgi verdiği konusunu sürdürmenin daha uygun olacağını düşündüm. Şimdi bunu deneyeceğim.

Ancak daha önce bir noktayı daha kısaca belirtmeliyim. Duyu-deneyinin nesnelerin ne olduğu konusunda hiçbir bilgi vermediğini söylemek, duyuların bilgi edinmede hiçbir yararının bulunmadığını öne sürmek değildir. Tersine, eğer duyuların yardımı olmasaydı ne yaşam deneylerinin gerçekleştirilmesi ne de bu deneylerden elde edilen sonuçlardan yararlanılması olanağı bulunurdu. Herhangi bir nesnenin kullanılması, ondan yararlanılması ya da ondan zarar görüldüğünün bilinmesi, laboratuvarlarda nesne üzerinde deneyler yapılması v.b. durumlarında sürekli olarak duyulardan yararlanıldığı gibi, ne olduğu değişik yollardan öğrenilmiş olan bir nesneyle karşılaşıldığı zaman o nesnenin karşısında bulunulduğunun bilgisini de doğruca duyular verir. Şimdi artık konumuza dönebiliriz.

Duyu-deneyinin nesnelerin bilgisini vermediğini açıkça belirten Platon, insanın fiziksel varlığının dışında bilme ve düşünme etkinliğini taşıyan bir de ruhunun bulunduğuna inanıyordu. Platon'dan sonra dinlerin de etkisiyle gücünü koruyan bu inanç, Descartes'da da açıkça kendini gösterdiği gibi Descartes'dan sonra gelen birçok filozoflarda da etkisini sürdürmüştür.

Ancak, günümüze de idealist ve usçu (rasyonalist) filozoflarda da, örtük biçimde, etkili olan bu inançtan Deneyci (empiricist) ya da Görüngücü (Phenomenalist) ya da bunlarla ortak görüşler belirten filozofların kendilerini kurtardıkları düşünülüyordu. Oysa biraz yakından bakılınca, insanın fiziksel varlığının dışında, bilme ve düşünme etkinliklerinin gerçekleşme alanı olarak bir de tinsel yanının bulunduğu inancının bu filozofların öğretilerini de derinden etkilediği görülüyor.

Gerçekten, nesnelerin bizde ürettiği duyum ve izlenimlerin, en azından, gelişmiş hay-

vanlarda da olduğu apaçık ortadayken, insanın bilgiyi bu duyum ve izlenimlerden ürettiğini öne süren Locke ve Hume hayvanların o duyum ve izlenimlerden niçin bilgi üretemediğini nasıl açıklayabilirler? Bu, insanlarda, duyum ya da izlenimleri bilgiye dönüştüren bir tinsel gücün bulunduğunu örtük biçimde kabul etmek değil midir?

Denebilir ki, hayvanda bilme ve düşünme gücü bulunmadığına göre, insanın bilen ve düşünen bir varlık olarak hayvandan ayrıldığı açıktır. Bu bilme ve düşünme gücünün özdeksel bir dayanağı bulunmadığına göre, insanın insanlığını böyle bir tinsel güçten aldığını öne sürmenin ne sakıncası olabilir?

Oysa bu tinsel bir güç kavramı, Platon'daki ve dinsel inançlardaki ruh kavramı için temelden yıkıcı olduğu kabul edilen karşı çıkmalara tümüyle açıktır. İlk insanların bilme ve düşünme yetisinden tümüyle yoksun oluşları olgusu, günümüzde, yalnızca Darwin'in Evrim kuramından çıkarılan bir sonuç olarak değil, ilk insanlardan kalan ve her gün yenileri ortaya çıkarılan birtakım araç ve gereçlerin özellikleriyle de kanıtlanmıştır. Öyle ki, ilk insanların, taşlarla ilgili olarak, onları yontma ve işleme yoluyla balta ve bıçağa benzeyen av aletleri yapabileceklerini öğrenebilmeleri için en az bir milyon yıl süren bir Eski Taş (paleolitik) dönemin geçtiği saptanmıştır.

İşte duyu-deneyinin de, ruh ya da tinsel güç kavramlarının da bilgi kazandırma konusundaki anlamsızlıkları burada ortaya çıkıyor. İlk insanların duyumlarının da günümüz insanlarındaki kadar güçlü, belki de daha güçlü, olması gerektiğine göre eğer bir tek, hatta birçok kez yinelenen, duyu-deneyinden, bu deneyin ya da deneylerin verdiği duyum ve izlenimleri ideye dönüştürerek, bilgi elde etme olanağı bulunsaydı o insanların, her gün görüp izlenimlerinden etkilendikleri taşlarla ilgili olarak en basit bilgileri elde etmek için bir milyon yılın geçmesi gerekir miydi?

Doğal olarak aynı soru ruh ya da tinsel güç için de sorulabilir. Eğer ilk insanlarda duyumların etkisiyle varlık kazanan bir ruh ya da bilme gücü bulunsaydı, o insanların taşın, toprağın ağaçların, kısaca çevredeki doğal varlıkların hepsinin bilgisini birkaç gün, birkaç ay ya da en çok birkaç yıl içinde öğrenivermeleri gerekmez miydi?

Locke, insanlarda doğuştan bilgilerin bulunmadığının en güçlü kanıtı olarak bu bilgilerin çocukta bulunmayışını gösterir. Locke'un bu görüşüne çok zayıf bir gerekçeyle karşı çıkmaya çalışılır ve doğuştan bilgilerin bedenin gelişmesiyle etkinlik kazanabileceği öne sürülür. Oysa ilk insanlar için böyle bir gerekçe de geçerli olamaz. Çünkü o insanlarda bedenin tam gelişmiş olduğu yaşlarda da bilgi edinmeyle ilgili güçsüzlük sürmektedir.

Ruhun ya da bilme ve düşünme yetisi biçimindeki tinsel gücün, insanın çocukluktan ergenliğe doğru gelişme süreci içinde değil de, insanlığın ilkellikten yetkinliğe doğru gelişme süreci içinde ortaya çıktığı biçimindeki bir açıklamanın kabul edilmesi de olanaksızdır. Çünkü canlıların ilkellikten daha etkin bir biçime doğru gelişmesi ancak onların bedensel yapılarında, yaşama koşullarının zorlamasıyla gerçekleşebilir. Bu süreç içinde beden-çevre çatışmasının ürünü olmayan bir tinsel güç, yoktan varolamayacağı gibi, başlangıçta böyle bir güç bulunsa bile onun gelişmesi söz konusu olmaz.

Doğal olarak, insanlarda bulunması olanaksız olan bu tinsel güç kavramı içine Kant'ın a priori'leri de girecektir. Deneyden en önemsiz bir sonucu çıkarabilmek için yüz binlerce yıl çaba göstermek zorunda kalan insanların zihninde deneyi olanaklı kılan bütün kavramların, bir gizilgüç biçiminde de olsa, hazır bulunduğunu söylemenin bir anlamının olamayacağı açıktır. Öte yandan, yakın zamanlara dek, dünyanın kimi bölümle-

rinde taş devri insanlarından oluşan toplulukların yaşadığı da biliniyor. Bu topluluklardan birinde doğan bir çocuğun, doğduğu günden başlayarak uygar bir toplum içinde yetiştirilmesi durumunda, onun, çağımızın en yüksek düzeydeki bilgilerini öğrenmesinin olanaksız olduğunu düşünmek için bir neden bulunmadığına göre, uygarlaşma süreci içinde insanların zihnine a priori birtakım güçler eklendiği de düşünülemez.

Bütün bu gerekçeler, insanlarda, hayvanlardakinden ayrımlı olarak, duyulardan bilgi türetecek bir tinsel gücün bulunmadığını ve duyu-deneyinden, daha önce başka bir yoldan öğrenilmiş olanın tanınması dışında bilgi türetmenin olanaksız olduğunu bütün açıklığıyla göstermeye yetmektedir. Burada, duyuların sağladığı düşünsel etkinlikle ilgili olarak, Platon'daki 'anımsama' terimi yerine 'tanıma' terimini kullanmanın daha uygun olduğu söylenebilir. Hatta, belki Platon'cu görüşte de aynı terim kullanılabilir. Nitekim eskiden tanımış olduğumuz birisiyle görüştüğümüzde o kimse bize "Beni tanıdınız mı?" diyebileceği gibi "Beni anımsadınız mı?" diye de sorabilir.

Öyle sanıyorum ki benim bu yazılarımla ilgilenenler, eleştirilerine, öne sürülen düşüncelerin bu bölümünü onaylıyorlarsa onayladıklarını, onaylamıyorlarsa hangi noktalarda anlaşamadığımızı belirterek başlarlarsa bundan sonra gelen bölümler üzerine de anlaşmamız kolaylaşacaktır. Şimdi artık, nesnelerin bilgisinin yaşam-deneyinden ediniliş biçimiyle ilgili görüşlerimizi, eleştirilerin ışığı altında, yeniden aydınlatma çalışmasına girişebiliriz. Eleştirilerin büyük bölümü Sayın Celâl Kanat'ın, derginin bu sayısının Tartışma bölümünde yayımlanan yazısında belirginlik kazandığından, açıklamalarımda o yazıya büyük ölçüde gönderimde bulunacağım.

Eleştirilerden genel olarak benim, yaşam-deneyi derken, tıpkı duyu-deneyi durumunda olduğu gibi, her insanın her bilgiyi kendi özel yaşam-deneyiyle, bireysel olarak elde ettiğini düşündüğüm izleniminin doğduğu anlaşılıyor. Ancak eğer böyle bir izlenim uyanmışsa bunun tam olarak doğru olmadığını belirtmem gerekiyor.

Gerçekte ben 18. sayıdaki yazımda (s. 38) "bilgilerimizden tümüne yakın bir bölümünün bizden çok önce, uzun süren deneyim ve deneylerle öğrenilmiş olup dil yoluyla bize dek gelenlerden oluştuğunu" vurgulamıştım. Biraz önce Taş Devri insanlarının yalnızca taşın bilgisini ne kadar sürede edindiklerini de belirttiğime göre 'yaşam-deneyi' derken tikel ve kişiye özgü deneylerden söz etmek istemediğim açıktır.

Bilgi birikiminin dilde gerçekleştiğini söylerken kitaplar ve belgeleri de düşünmüş oluyorum. Hatta toplumların birbirleriyle iletişim içinde bulunduğu da düşünülürse, bilgi ve deney birikiminin yalnızca bir tek toplumun deney ve bilgileriyle de sınırlı olmadığını kabul etmek gerekir. Bu bakımdan bu birikimi açıklamak için Sayın Kanat'ın sözünü ettiği "öznelerarası birikimsel us katı" türünden kavramlar ortaya atmanın gerekli olduğunu da sanmıyorum.

Yine de bireylerin, görerek tanıdıkları nesnelerle ilgili olarak 'bireysel yaşam-deneyi' adı verilebilecek bir etkinliğin bulunduğunun da unutulmaması gerekir. 16. Kitap'daki yazımda (s. 33-34) Wittgenstein'ın bu bireysel yaşam-deneyiminin gerekliliğini göremediği için onun bu konuda sağlam bir sonuca ulaşamadığını belirtmeye çalışmıştım. Gerçekten Wittgenstein, bir çocuğun, örneğin 'masa' adı verilen ev eşyasının bilgisini salt masayı görme deneyiyle edinemeyeceğini görmüş, fakat çocuğun masayı gördükçe 'masa' adını da işitmesiyle öğrenme sürecinin tamamlanacağını öne sürmüştü.

Oysa çocuğun masanın ne olduğunu öğrenmesi için, masayı görüp onun adını da işitmesinin yanında bir de masanın üzerinde, yemek yeme ve okuyup yazma türünden bir-

takım işlerin de yapıldığını gözlemlemesi gerekir ki, böyle işlevsel niteliklerin gözlenmesinin tam olarak yaşam-deneyi kapsamına gireceği açıktır. Gerçekte insan, nesnelerin ne olduğunun bilgisini, eğer onların tanımını öğrenmek yoluyla edinmemişse bunu ancak yaşam-deneyimi yoluyla edinebilir. Duyu-deneyi ve adlar öğrenmeyi sağlamaz, yalnızca kolaylaştırır.

Burada yeniden belirtmem gerekiyor. Ben, sözü geçen yazılarımda duyu-deneyi yerine yaşam-deneyine dayanan yepyeni bir bilgi kuramının oluşturulması gerektiğini belirttimse de, böyle bir bilgi kuramını edimsel olarak geliştirdiğimi öne sürmedim. Yazılarımda yalnızca yeni geliştirilecek bir bilgi kuramında göz önünde tutulması gereken genel düşünceleri belirtmeye çalıştım. Deney ve deneyimlerden bilginin nasıl elde edildiğinin ve elde edilen bilginin niteliklerinin neler olabileceğinin tam bir açıklığa kavuşması için daha pek çok yazıların yazılması gerekir. Üstelik önerimin kabul görmesi durumunda ayrıntıların hepsini yazmak da bana düşmeyecektir.

Bu koşullar altında, yaşam-deneyinin bireyselliği konusunda bir noktaya daha değinmem gerekiyor (laboratuvarda yapılan türden deneylerden söz ettiğimi özellikle belirtmedikçe, 'deney' terimini, deneyim kavramını da içine alacak biçimde kullandığımı yeniden belirtmeliyim). Laboratuvarda yapılan türden deneyler, görünüşte, tek bir kişinin yaptığı ve yalnızca o tek kişinin bilgilenmesini sağlayan deneylermiş gibi görünür.

Oysa bu türden bilgilerin de hemen yayımlanarak genel bilgiyle bütünleşmesi bir yana, yapılan deneyin de tam anlamıyla özel bir deney olduğu söylenemez. Çünkü deneyler genellikle birtakım soruların yanıtını bulmak için yapılır ve bu sorular genellikle toplumsal hatta toplumlararası sorulardır. Öte yanda gerek soruların gerekse elde edilen sonuçların yapısını oluşturan kavramlar toplumlararası bilgi birikiminin ürettiği kavramlardır.

Yine eleştirilerden anlaşıldığına göre, nesnelerin bilgisinin, onlardan gelen izlenimlerin deneyinden değil de, nesnelerin kullanılmasının deneyinden elde edildiği görüşü de karşı çıkmaları çağırmaktadır. Sayın Akat böyle bir karşı çıkmayı, Sayın Cemal Yıldırım'dan aldığı "Kullanma yalnız başına gerçek bilginin, kavram üretiminin, önkoşulu olmak şöyle dursun, tam tersine, önbilgi ya da belli kavramlar olmadan gerçekleşemez" tümcesiyle dile getirmektedir.

Önce, nesnelerin bilgisini verdiğini öne sürdüğümüz yaşam-deneyinin yalnızca o nesneleri kullanmak anlamına gelmediğini belirtmek gerekiyor. Gerçekte yaşam deneyiminin verdiği ilk temel bilgiler, insanların *başına gelme* ya da *başından geçme* terimleriyle anlattığımız ve genellikle 'deneyim' adını verdiğimiz olaylardır. Bunlar çok zaman birtakım rastlantıların etkisi altında ortaya çıkar. Pek çok insanların başına gelen ya da başından geçen bu türden olaylar kimi insanlar için bir *ders* işlevi görür ve bu derslerden elde edilen bilgiler yavaş yavaş dile yerleşerek genel bilgi niteliği kazanır.

Dilde yerleşmiş olan bu genel bilgiler insanları bu bilgilere dayanan birtakım varsayımlar yapmaya ve bu varsayımları deney ya da deneyim yoluyla denetlemeye götürür. Böylece yeni bilgiler kazanmanın yolu açılmış olur. İşte Sayın Akat'ın yine Sayın Yıldırım'dan aldığı "Tüm gözlem ve deneylerimiz kuram yüklüdür" tümcesindeki kuram, bir deney ya da deneyim yoluyla bilgi edinecek olan kimsenin yararlandığı genel bilgiler ya da bu genel bilgilere dayanarak yaptığı varsayımlardır.

Böyle birkaç tümcelik açıklamalarla yaşam-deneyinden bilgi edinmenin yöntem ve kurallarının belirlenemeyeceği açıktır. Ancak bunların yine de, yaşam-deneyi söz konu-

su olduğunda duyu-deneyi anlayışına göre saptanmış kurallardan ve bu tür deney anlayışının ürünü olan alışkanlıklardan kendimizi kurtarmak gerektiğini göstermeye yeterli olduğunu sanıyorum. Bu yeni bilgi alanında bilgi, varsayım ve kurallarla, beklenti, eylem ve davranışların birbirinden kolay ayrılamayacak biçimde iç içe geçtiğini unutmamak gerekiyor.

Bu durumda, nesnelerin ne olduğunun bilgisini veren tek bir deney ('deney' sözcüğüyle hem deneyi hem de deneyimi kastediyorum) alanı bulunuyor, bu da yaşam deneyi alanıdır. Yaşam deneyinin kazandırdığı bilgilerden yararlanmamızı sağlayan bir usun, ya da yaşam-deneyinde kazanılan bilgilere dayanan varsayımlarla gerçekleştirilen zihinsel işlemlerden oluşan bir ussal deney türünün bulunduğunu öne sürenler, her şeyden önce, bu 'us' adı verilen zihinsel gücün ya da 'ussal deney' denen deney türünün, insanlaşma sürecinin hangi aşamasında ortaya çıktığı sorusunu yanıtlamaları gerekir.

Bu durumda Sayın Kanat'ın "gerçek deney bir deneyim üretmez..." demesi, yaşam deneyinin dışında bir de ussal deneyin bulunduğu biçimindeki bir yanılgının sonucudur. "Öznelerarası birikimsel us katı", "özgün biliş kaynaklarından soyutlandırılma ve dar kılgısallığa itilme", "kılgısal değil de kuramsal gerçeklikle ilintilenen başka türlü bilgiler" türünden kavramların tümü için de aynı şey söylenebilir.

İnsanın haz ve acılarının üretilmesi gereksiniminden yola çıktığı için, tümüyle insana bağlı olarak, insan zihninin yarattığı bir gerçeklik dışında bir de 'nesnel gerçeklik' denebilecek türden bir gerçekliğin bulunmadığını daha önce (F.T., 17/84) yeterince açıklamaya çalıştığım için o konuya yeniden dönmeyeceğim. Ancak yine de Wittgenstein'ın "Tümce gerçekliğin bir tasarımıdır" dediği türden, statik, bir bakıma resmi yapılabilecek türden bir gerçekliğin anlamlı bir açıklamasının yapılabileceğini sanmadığımı belirtmeden geçemeyeceğim.

Böylece, duyu-deneyine dayanan bir bilgibilim söz konusu olduğunda aykırılıkları göze çarpmayan 'kılgısal us', 'arı us' gibi birtakım terimlerin yaşam-deneyine dayanan bilgibilim için anlamsız olduğu söylendiğinde bunun "olağanüstü şaşırtıcı, adeta inanılmaz" bulunmaması gerekir. Eleştirilerde benim yazılarımla hiç ilgisi olmayan birçok görüşlerin ortaya atılması bu iki deney türü arasındaki ayrımın ayrı bir terminoloji gerektirdiğinin göz ardı edilmesindendir.

Yazık ki göz ardı edilen konular bu kadarla da kalmıyor. 18. Kitap'ta özellikle üzerinde durduğum bilinç durumu konusunun genellikle gördüğü ilgisizlik de, benim için, yazılarımın konusu dışında tutmaya çalıştığım konulara gösterilen aşırı ilgi kadar şaşırtıcı oldu. Oysa ben, bilginin kaynaklarıyla ilgili olarak, bilinç konusunun da yaşam-deneyi konusu kadar önemli olduğunu sanıyorum. Öyle ki, bir bakıma bilinçsiz bilginin gerçek anlamdaki bilgiyle ancak çok uzak bir benzerliğinin bulunduğu söylenebilir.

Ben son yazımda (F.T. 18, s. 46-49) bilinçsiz bilginin insanın bilme gücünün açıklanmasında yetersiz kaldığını hayvanlardaki koşullu tepki örneğiyle anlatmaya çalışıyordum. Koşullu tepkinin nasıl işlediğini de aynı yazının başlarında (s. 39-42) açıklamıştım. O yazıda, koşullu tepkinin yalnızca duyumlar arasındaki değişik türden bağlantılara dayandığı sonucuna varılıyordu. Bu sonuç da, Pavlov'un ünlü deneyindeki köpekle o deneyi dışardan seyreden bir insanın karşılaştırılmasıyla açıklanıyordu.

Köpeğe bir zil çalındıktan sonra yemek veriliyor, böylece köpekte salya salgısı başlıyor. Bu olayın yeterince yinelenmesi sonunda yalnızca zil sesi salya salgısını başlatmaya yetiyor. Bu olayın bilgi terimleri içindeki anlatımına göre, zil sesinden sonra yemek gel-

diğini birçok kez gözlemleyen köpek, olayın yeterince yinelenmesinden sonra artık zil sesinden sonra yemek geleceğini bilmekte ve bu bilginin neden olduğu beklenti salya salgısını başlatmaktadır.

Doğal olarak gerçekte olay bizim bilgi terimleri içinde anlattığımız gibi geçmemektedir. Zil sesi köpek için yalnızca özel bir ses duyumudur. Buna A durumu diyelim. Yemeğin verilişi de, köpek için, yemeğin ya dile ya da dudağa değmesiyle ortaya çıkan özel bir B duyumudur. Böylece, olayın köpek yönünden açıklanışına göre, bir A duyumundan sonra, salya salgısına neden olan türden bir B duyumu ortaya çıkmakta ve bu ardışıklığın yeterince yinelenmesinden sonra salgının gerçek nedeni olan B duyumu ortaya çıkmadan, yalnızca A duyumunun ortaya çıkışıyla salgı başlamaktadır.

'Bilinç' teriminin açık bir tanımını yapmadan da köpeğin buradaki davranışının bilinçli bir tutum olmadığını söyleyebiliriz. Salya salgısı gibi bedensel devrim ve değişmelerin insanlarda da ortaya çıktığını ve bu olayların, belli türden gözlem ve değerlendirmelere dayanan bilinçli davranışlara benzemediğini kendi deneyimlerimizden biliriz.

Öte yandan, bu olaya köpeğin bilgi kazanması olarak da bakamayız. Köpekte zil sesinden sonra salgının başlaması, onun, zil sesinden sonra yemeğin geleceğini bilmesi ve bu bilginin etkisi altında salyayı başlatması olarak açıklanamaz. Buna göre olayda, bilinçli bir karar verme durumu olmadığı gibi bir bilgi kazanma durumunun öğelerinden hiçbiri de yoktur.

Çünkü bilgi, birçok düşünürlerin öne sürdüğü gibi, zihindeki, neye yaradığı belli olmayan bir aydınlanma durumu değildir. Köpek, zil sesinden sonra yemeğin geleceğini, zil sesinin yemek ürettiğinin bilgisi olarak öğrenmiş olsaydı, acıktığı zaman, genellikle besin bulmanın yollarını aradığı gibi, bu deneyin içinde yapıldığı özel durumla karşılaştığında, arkasından yemek geleceğini bildiği zil sesini üretmenin yollarını ararda. Bu nedenle köpeğin bu deney yoluyla edindiği alışkanlığa 'bilgi' değil 'koşullu tepki' adı veriliyor.

Oysa Pavlov'un deneyini dışardan gözlemleyen bir seyircinin, bu olaydan, koşullu tepki değil bilgi edindiğini yine yukarda sözünü ettiğim yazıda (F.T. 18, s. 39) ayrıntılarıyla belirtmiştim. Bilginin başlıca özelliği, bilgi konusunun bilen insanın bedeninde geçen olaylarla ilgili oluşudur. Nitekim Pavlov'un deneyini dışardan seyreden insan, belli türden olayların birbirini izlemesinin sonunda, kendisinin değil köpeğin karnının doyacağını öğrenmiştir.

Ayrıca deney sırasında art arda çıkan durumlar, insan için, duyumlar değil olaylar dizisidir. Zilin çalması insan için bir olay, ses duyumuysa olayın habercisi, köpeğe yemek verilmesi bir olay, bu sırada ortaya çıkan görüntülerse olayın habercisidir.

Böylece, yaşam-deneyine dayanan bilme gücünün, içgüdü ve koşullu tepkiye dayanan ve bilme gücü görüntüsü veren güdüsel ve tepkisel davranışlardan en önemli ayrımı, ikincilerin yalnızca insan ve hayvanın kendi bedenleri içinde geçen olaylarla ilgili olmasına karşın, birincinin, özellikle insanın bedeni dışında geçen olaylarla ilgili olmasıdır. Öyle ki insan, kendi bedeni içinde geçen olayların bilgisini de, tıpkı kendi dışında geçen olaylar durumunda olduğu gibi, kendisini dışardan gözlemleyerek bilebilir. İnsanın, bedeninin işleyişinde bir bozukluk görüp de bunu bilgili bir önlemle düzeltmeye çalışması (örneğin başı ağrıdığında aspirin alması) kendi bedenine dışardan bakabilmesindendir.

Böylece kendisine bir ateşin yaklaşmakta olduğunu gördüğü zaman, o ateşin kendini

yakacağını biliyormuş gibi, tepkisel olarak ateşten uzaklaşan bir bedenden (bu insan bedeni de hayvan bedeni de olabilir) farklı olarak, insan hem ateşin ulaşamadığı fakat ulaşması olasılığı bulunan yerlerden uzaklaşabilir, hem de ateşin kendi bedeninden başka şeyleri de yakacağını önceden görebilir. İşte insanın bu, kendi bedeninin dışındaki nesnelerle ilgili olarak olayları önceden görebilme ve hem kendi bedenini hem de bedeni içinde geçen olayları dışardan gözlemleyebilme gücüne 'bilinç' adını veriyoruz.

Bu durumda, duyu-deneyine dayanan bir bilgibilimin temeldeki yanlışlığı yanında, onun kadar, belki daha da, önemli bir başka yetersizliği ortaya çıkıyor. Bu da, duyu-deneyi yoluyla bilgi edinme olanağı bulunsaydı bile, böyle bir bilgi türünün insanın bilinçlilik durumunu açıklamasının olanaksız oluşudur.

Duyu-deneyinin bilinçlilik durumunu açıklamaktaki yetersizliği, gerçekten, nesnelerin bilgisinin duyu-deneyinden edinildiği biçimindeki yanılgıdan daha önemlidir. Çünkü bilginin hangi türden deneyden elde edinildiği konusundaki yanılgıya karşın filozoflar, bilginin içeriği söz konusu olduğunda hemen doğruyu buluyorlar. Örneğin Locke da Hume da altın kavramının "işlenebilirlik" ve "altın suyunda erime" niteliklerini içerdiğini söylemişlerdir. Bu niteliklerin duyu-deneyini çok aşıp yaşam-deneyi alanına girdiği açık olduğuna göre uygulamada yanlışlık hemen düzeltilebilmektedir.

Buna karşı, insanın bilinçlilik durumunun duyu-deneyinden edinilen bilgiye göre bir açıklamasını yapmak olanaksız olduğu için gerek filozoflar ve bilim adamları gerekse sıradan insanlar, insanın, öteki hayvanlardan farklı olarak, hazır bir bilinçle ya da 'us' adı verilen bir tinsel güçle yaratıldığını varsaymak zorunda kalmışlardır. Böyle bir varsayımın genellikle insan bilimleri, özellikle de hukuk ve etik alanlarındaki yıkıcı etkilerini belirtmek bu yazının sınırları dışında kalsa bile, insanın ne olduğu konusunda doğru bir kavram oluşturmanın felsefenin başlıca işlevlerinden biri, hatta birincisi olduğu da bir gerçektir.

Bu yüzden, F.T.'ndaki son yazımda (s. 45 ve sonrası) Alman filozofu Dilthey'ın da tanıklığına başvurarak bilinç konusu üzerinde önemle durmuştum. Gerçekten Dilthey, yaşam-deneyine dayanan bir epistemoloji geliştirmemiş olmaktan gelen kimi noksanlarına karşın, "deneyimin salt özne ile çıplak bir algılama nesnesinin yalıtık biçimde karşılaşması olamayacağı" olgusu üzerinde önemle durmuş ve bilincin temel kavramı olan "ben" kavramının ancak yaşam deneyinden öğrenilebileceğini göstermeye çalışmıştır.

Böylece, yazımın bu çok önemli gördüğüm "bilinç" kavramıyla ilgili bölümünün o yazıyı okuyanların dikkatinden kaçtığını gördüğüm için burada o konuyu daha ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağım. Çünkü bundan sonra, felsefenin hangi konusunda olursa olsun, yazacağım yazıların hepsinde bilincin böyle bir açıklamasına dayanan bir insanlık anlayışının etkisi altında davranmak zorunda kalacağım.

Hemen belirtmem gerekiyor, insanın, beden yapısı bakımından kendisine benzeyen hayvan türlerinden, örneğin kimi maymunlardan, bilinçli ya da ussal bir varlık olarak ayrımlılaşmasını herhangi bir, ya da birkaç, varsayıma dayanmadan açıklamanın olanaksız olduğunu ben de kabul ediyorum. Ancak, yukarda açıklamaya çalıştığım nedenlerle ben, bu varsayımın, insanın doğruca bilinçli ya da ussal bir varlık olarak yaratıldığını kabul etmek biçiminde olmaması gerektiğini öne sürüyorum. Bu varsayımın, hiçbir bilinç ya da ussallık belirtisi göstermediği anlaşılan taş devri insanının durumuyla bağdaşacak türden olması gerekir.

Başlangıçta salt duyularının kılavuzluğu altında yaşayan, başka gelişmiş hayvan tür-

lerinden yalnızca bedensel yapısının kimi özellikleriyle ayrılabilen bir insan türünün bulunduğunu kabul etmek gerekiyor. Öteki hayvanlar gibi insan da bilgili gibi görünen davranışları yalnızca içgüdülerin ve bir de, olsa olsa, koşullu tepkilerin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Duyu-deneyi bilgi vermediğine göre insanın bu yoldan bilgi kazanması da olanaksızdır.

Gerçi bütün gelişmiş hayvanlar gibi insan da, içgüdü ve koşullu tepkilerin yönetimi altında da olsa, bir ömür boyunca birtakım yaşam-deneyleri geçirmektedir. Örneğin belli türden ağaçların yılda bir kez çiçek açtığını, bir süre sonra çiçeklerin meyveye dönüştüğünü görmektedir. Bu olayların yinelenmesiyle insanda kimi beklentilerin doğacağı düşünülebilir. Ancak, bütün hayvanlarda olduğu gibi yalnız yaşayan insanlarda da, bir yaşam deneyimini bilgiye dönüştürecek kavramlar, bizim örneğimizde "yıl", "çiçek", "meyve" v.b. kavramları bulunmadığına göre yaşam deneylerinden bilgi edinilmesi söz konusu olamaz.

Öte yandan tek yaşayan insanda, bizim düşünemediğimiz bir yoldan bir bilgi başlangıcı ortaya çıksa bile, böyle bir insanda konuşma yetisi bulunmadığından, o, kazandığı bilgiyi çocuğuna aktaramayacak ve her çocuk bilgilenmeye sıfırdan başlamak zorunda kalacaktır. Kuşaktan kuşağa bilgi aktarımı yoluyla bilgi birikimi gerçekleşmedikçe bilgilenmenin söz konusu olamayacağı açıktır.

Böylece, ne yönden bakılırsa bakılsın, bilgi kazanılması, özellikle de kazanılan bilginin biriktirilmesi ve bu yoldan insanlaşmanın başlayabilmesi için insanların birlikte yaşamaya başlamış olmalarının zorunlu olduğu ortaya çıkıyor. Ancak bu birlikte yaşamanın, kimi hayvan topluluklarında görüldüğü gibi, bireylerin, içgüdülerinin gösterdiği yoldan gitmeyi sürdürdükleri bir toplu yaşam biçimi olmaması gerekir. Bunun, yaşamlarını tek başlarına sürdürebilecek olan bireylerin doğa karşısında daha özgür bir yaşama ulaşmak üzere işbirliğine girmeleriyle gerçekleşen bir toplumsal yaşam biçimi olması gerekir.

Henüz "ben", "başkaları", "işbirliği", "düşmana karşı birleşme" türünden hiçbir kavramları bulunmayan insanların daha kolay bir yaşam elde etme yönünde bir istek duyabileceklerini ve amaçladıkları yaşama başkalarıyla işbirliği yaparak ulaşmaya çalışacaklarını düşünmenin de, o insanlarda özel bir bilme ya da düşünme yetisi bulunduğunu düşünmekten çok farklı olmadığı öne sürülebilir. Ancak yeterince uzun bir zaman içinde, bir bilincin ürünü olmadıkça gerçekleşmesi olanaksız görünün kimi oluşumların hiçbir bilincin etkisi altında olmadan gerçekleşebildiği de az görünen bir durum değildir.

Demek ki insanlaşmanın başlangıcında, bireyleri bilgi ve bilinç bakımından hayvanlardan farklı olmayan bir insan topluluğunun bulunduğunu varsayıyoruz. Bu topluluğun öteki hayvan topluluklarında farkı, onun, düşmanlarını ve doğal güçlükleri işbirliğiyle yenmeyi amaçlayan bireylerden oluşmasıdır. Böyle bir toplulukta, çok uzun bir zaman süresi içinde ve çok büyük güçlüklerle de olsa, bilgi ve bilincin ortaya çıkıp insanlaşmanın başlayabileceğini insanlık tarihi göstermektedir. Bu nasıl olabilir?

İşbirliğine giren insanların ilk yapacakları işin birbiriyle anlaşabilmenin yollarını aramak olacağı açıktır. Ancak, bireylerin dış dünya ile ilişkileri yalnızca duyular yoluyla kurulmuştur ve duyular her bireyin kendi bedeni içinde işlediğinden onlar aracılığıyla bir anlaşmaya varmak olanaksızdır. Böylece, renkler, sesler, kokular v.b. duyumlar üzerinde anlaşabilmek için bu duyumların dış dünyadaki kaynakları üzerinde anlaşmaya çalışmak gerekecektir. İşte duyuların kıskacından kurtulup dış dünyaya böyle bir yöne-

lişte bulunmak, bilginin de bilincin de, dilin de ortaya çıkmasının vazgeçilmez, öyle anlaşılıyor ki aynı zamanda da yeterli, koşullarıdır.

Bilme, bilinçlenme ve konuşmaya başlama süreci içinde kavram edinme yetisinin de oluşması gerektiği açıktır. Duyu-deneyinden kolayca elde edildiği öne sürülen sözde-kavramlar yerine, yaşam-deneyi, bilgilenme süreci içinde ve yavaş yavaş, gerçek kavramları verecektir. Aradaki farkı görmek zor değildir. Örneğin kirazla beslenen bir ilkel toplumda, kirazın sözde-kavramı, yuvarlak, kırmızı, yumuşakça, belli büyüklükte ve belli bir tadı olan bir nesnedir. Kirazın gerçek kavramıyla, yılın belli mevsiminde belli türden ağaçlarda yetişen besleyici bir nesnedir. Doğal olarak yaşam-deneyinden elde edilen kavram insanların bilgisinin artışıyla birlikte sürekli olarak gelişecektir (vitaminlerin v.b. öğrenilmesiyle).

İnsanlığın bilgilenme serüveninin (bu bir bakıma insanlaşmanın da serüvenidir) böyle birkaç satır içinde yapılan anlatımının hiçbir inandırıcı yanının bulunmadığı açıktır. Ancak bilgilenme, bilinçlenme, kavram kurma ve konuşma yetileriyle ilgili en küçük adımların atılmasının ancak yüz binlerce yılda gerçekleştiği anımsanırsa, bu açıklamadan yola çıkan inandırıcı sonuçlara varılabileceğini kabul etmemek için bir nedenin bulunmadığı görülebilir.

Gerçekten, bütün bu inanılmaz gelişmeler, uygar bir toplum içinde doğup büyüyen bir çocuğun, doğuşuyla konuşmaya başlaması arasında geçen 3-4 yıllık süre içinde gerçekleştirilebilmektedir. Aynı çocuğun hayvanlar arasında yetişmesi durumunda bir hayvandan farksız olacağı düşünüldüğünde, bilginin, belli bir uygarlık düzeyindeki bir toplum içinde sağlıklı bir insan yavrusu olarak doğup büyümenin dışında herhangi bir tinsel özellik gerektirmediği sonucuna varılabilmektedir.

İnsan yavrusu olarak doğmanın bilgi bakımından özelliği, başka insanlarla verimli bir işbirliğine girmeye elverişli bir bedensel yapıda ve yine böyle bir işbirliğine yönelik tinsel bir yatkınlık gösterecek yaratılışta bulunmaktır.

Böylece F.T.'nın 16., 17. ve 18. sayılarında yayımlananlarla bu yazıda bilgi konusunda söylediklerimi şu üç noktada özetleyebiliriz:

1. Günümüze dek, Platon dışında, hemen bütün filozoflar nesnelerin bilgisinin duyu-deneyinden elde edildiğini öne sürmüşlerdir. Oysa duyu-deneyi nesnelerin ne olduğunun bilgisini vermez, ancak, ne olduğunu başka yoldan öğrenmiş olduğumuz nesnelerle karşılaştığımız zaman onları tanımamızı sağlar.

2. Nesnelerin ne olduğunun bilgisini ancak yaşam-deneyi verebilir. Yaşam-deneyi insanların günlük yaşamda karşılaştıkları ya da başlarından geçen olaylarla ilgili olarak yaptıkları sonuç çıkarıcı gözlemlerle, laboratuvar ya da iş yerlerinde bir yönteme bağlı olarak yapılan sonuç verici gözlemlerden oluşur. Bunlardan birincilere 'deneyim' ikincilere 'deney' diyoruz.

3. Bilgilerimizin temelinde deneyi olanaklı kılan a priori bilgilerin ya da yukarda belirttiğimiz iki tür deney dışında bir de ussal deneyin ya da 'us' adı verilen özel bir düşünme ve değerlendirme gücünün bulunduğunu kabul etmek için bir neden yoktur.

Bunların dışında, deneyden bilginin nasıl elde edildiği, bilginin ne olduğu, doğruluk ya da yanlışlığın ne anlama geldiği gibi konularda bir şeyler söylemişsem, bunlar salt yukardaki üç noktayla ilgili görüşlerimi açıklayabilmek içindir. Şimdilik, gerek bu konuların gerekse bilgiyle ilgili olan başka konuların ayrı ayrı ele alınıp, saptadığımız üç temel görüşün ışığı altında sistemli bir epistemolojinin kurulması gerektiğini belirtmekle yetiniyorum.

Rızatepe, Harun (1996). "Kavramlar: Konuları Ve Gelişmeleri." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 36-43.

KAVRAMLAR: KONULARI VE GELİŞMELERİ[1]

Harun Rızatepe

Kavramlar zihinlerin düşünce konularını kavramalarına aracı olan şeyler: dillerin sözlere bağladığı anlamlar ve söz öbeklerinde yer alan sözlerin öbeğinin tümünün anlamına nasıl katkıda bulunduklarını belirleyen genel kuralları[2] sayesinde düşünce konularını zihinler arasında taşıma, iletme işlevi yapıyorlar başlıca. Aynı zihnin ayrı zamanlarda aynı konuyu düşünmesine olanak sağlamak da, birincisinin yan ürünü olan, ikinci önemli işlevleri. Buna göre bir konuyu anlatmak, zihne sunmak kavramların sebebi mevcudiyeti.[3]

Birkaç söz (öbeği) aynı kavramı anlatabildiği gibi birkaç kavramın da aynı konunun kavramları olmaları, aynı konuyu sunmaları olağan bir durum: 'Dördün kare kökü' ve 'Asal sayıların en küçüğü' iki apayrı kavram, ama konuları aynı. Fregeci öğretiye göre söylenirse kavramlar anlamların *–sense–* ontik karşılıkları, konular ise ilgili kavramlar öbeğinin ortak anlatımı *–reference–* olan şeyler. Buna göre asıl önemli olan bağıntı kavram ile konusu arasındaki bağıntı, ama zihin kavramlara ulaşmak için dilsel ifadelere muhtaç, o yüzden kavramlar adeta düşünce konularıyla ifadeler arasında bir ara durak işlevi yapıyorlar.[4]

'Söyle' yazımın 10. ve 12. paragraflarının sonlarında sözü edilen sorunlar konuları belirgin olmayan kavramlarla ilgilidir. 'Hakkı'nın Ablası' betiminin belli bir konusu yoksa bunun ancak bir kavram şablonu sayılması yerinde olur: ifade bir bona fide kavram dile getirmez, çünkü belli bir konunun kavramı değildir. Neyin kavramı olmaya hazır olduğunu söyler ifade, neye uygun bir betim olacağını söyler, ama uygun olacağı şey gerçek olmadığından bir şeyin kavramı değildir.

Aktüel şeyleri betimleyen kavramlara özgü değildir bu imlemden, anlatımdan yoksun olma durumu: örneğin 'en büyük asal sayı' betimiyle dil gelen kavramın bir doğal sayıyı imlemeye hazır olduğu ortadadır, ama anlattığı özelliği taşıyan bir doğal sayı olmadığından böylece dile getiren kavram imlemsizdir, konusu yoktur. Düşünce düzenimiz içinde kavramların belirli konular sunmaları o kadar olağan bir durum ki imlemsiz kavramlar olabileceği ancak 19. yy.'ın en sonlarında fark edilmiş.[5] İmlemsiz kavramları bir bakıma eksikli sayıyoruz, oysa kavram olmak bakımından yapısal bir eksikleri yok. Anlamları iyice belirli, o kadar ki neyi betimleyecek, neyi anabilecek olduklarını pek iyi anlıyoruz: anılan şeylerin varolmadığına karar verebilecek kadar belirgin olarak anlıyoruz.

Başka bir açıdan kavramların konularının türlü vechelerini *–aspects–* açığa çıkardıkları düşünülebilir: İki sayısı dördün kare kökü'dür, hem en küçük asaldır, hem çift sayıların en küçüğüdür, hem bineer sayı sistemindeki rakamların sayısıdır, ve ilh. Buna göre her kavram konusunu betimlemenin bir yoludur, konusunun bir belirleyici, kalıcı niteliğini anlatır. –Kalıcı ve belirleyici bir nitelik olmalı ki o betim aracılığıyla, o niteliğine dayanılarak, hep aynı konuya erişsin zihin–. İster somut, ister soyut tüm konuların sınırlı

olmayan sayıda[6] başka başka vecheleri oluyor. Bunların birini ya da birkaçını bilmek ötekilerini de bilmeye yol açmıyor genelde,[7] bu ayrı vechelerin önünde sonunda duyumlara dayanan deneylerle keşfedilmeleri gerekiyor, özellikle somut şeylerin kavramları söz konusu olunca.

Duyumlarla kavramlar arasındaki ilişkinin tek bir betimi olduğu görüşünün doğru olmayacağını düşündüren sebepler var: 'şu papatyanın sarılığı' kavramını uyaran deney ile "Jenner'in deneyleri hastalıklara yol açan gözle görülmeyecek kadar küçük canlılar olduğunu ortaya koydu" cümlesinde anılan deneyde sözü edilen 'mikrop' kavramı arasındaki ilişkinin aynı ilişkinin örnekleri olduğuna inanmak bana zor geliyor; duyumlarla kavramlar arasında giriftliği gittikçe artan bir dizi ilişkiler söz konusu olduğuna inanmak eğilimindeyim. Ama ilerki aşamaları anlayabilmek için ilk, en basit olması beklenen, ilişkiyi anlamak gerekir. Bu basit duyum sözlerinin anlamları olan –'yeşil' gibi, 'tatlı' gibi– kavramlarla duyumsama *(sensing)* arasındaki ilişkiymiş gibi görünür, ilk bakışta.

Hume duyumlarla duyum kavramları arasındaki ilişkinin aşağı yukarı "Üç - beş yeşil şey görerek 'yeşil' kavramına, üç - beş tatlı şey yiyerek de 'tatlı' kavramına varırız. Zihin fiilen duyumsanan örneklerin her birine özgü özellikleri kaale almaz, yalnız hepsinde ortak olan tarafı dikkate alır, böylece kavramı edinir; sonra başka bir yeşil şey görünce onun da özgül niteliklerini kaale almaz, böylece onun da yeşil olduğunu kavrar." demeye gelen bir açıklamasını vermiştir. Birçok zaafının bilinmesine rağmen günümüzde bile resmi öğreti temelde budur, belki "üç - beş" sayısı tartışılır, ama öğretinin özü değil. Üç - beş portakalı duyumsayarak 'portakal rengi' duyum kavramına da varılır, 'portakal kokusu' kavramına da, 'toparlak' kavramına da; nasıl karar verir zihin hangi özellikleri paranteze alıp hangi özelliği kavramlaştıracağını? Ve şey - nitelik ayrımını yapıp 'portakal' kavramı yanında 'portakal rengi' kavramına varmayı nasıl öğrenir?

Nitelik örneklerinin ilgili kavramların adlarıyla birlikte algılanması bir ölçüde yardımcı olur zihnin böyle ayrımlar yapmasına, ama bunu yapabilmesi için farklı telaffuz örneklerinin aynı sözün örnekleri olarak algılanmaları gerekir önce, ki bir sonraki aşamada o sözün telaffuz edilmesiyle dikkate konu olan duyumların da aşağı yukarı aynı duyumun örnekleri oldukları fark edilsin.

Alıştığı kimselerin seslerinden 'mamma' sözünün örneklerini sık duyan bebek, adeta Pavlov refleksiyle, en başta, söz ile tür örnekleri arasında bağıntı kurmaya alışıyor. Sonraki aşamadaysa soruyor etrafa: Armut gösteriyor: "mama?" diye sorup olumlu tepki alıyor; patates için, muz için hemen aynı tepkiler, fakat, diyelim ki 'Mama ' kavramının uygulama alanı böyle öğrenilir. Üç öğe dikkati çekiyor: 1) Sözel - duyumsal öğe öbeklerinin birlikte ortaya çıkması, bu birlikteliğin tekerrürü, 2) Duyumsanan öğeye yönelik yaşamsal ilgi: örneğin acıkma, merak, ilgi çekme güdüsü gibi egoyu işe karıştıran dürtüler; 3) Söz - şey bağıntısının kurulmasını teşvik eden ve yönlendiren bir dil-kullanıcı sosyal ortam.[8]

Bu süreçte zihinsel - sinirsel donanım elverişliliğinin yadsınamaz payı var: köpekler de zil sesiyle yiyecek arasında bağlantı kurabiliyorlar, kendileri de türlü seslerle meramlarını anlatabiliyorlar.[9] Maymunlar arasında ise epey gelişkin bir beden dili olduğu biliniyor; duymazların el-kol diline yakın anlatım gücü varmış şempanze dilinin. İlginç: başka tür maymunlar pek anlamıyorlarmış bu dili. Gine şempanzeler arasında girift akrabalık ilişkileri tanımlıymış: şempanze yavrusu babasını bilmese de dayısını ve üvey kardeşlerini tanır, onlara özel yakınlık göstermesini anasından öğrenirmiş. Akrabalık

ilişkilerin kavramsal ilişkiler olduğu teslim edilirse kimi ileri hayvanlarda hiç olmazsa başlangıç aşamasında bir kavramlaştırma yetisi olduğu da teslim edilmeli. Bizim kavramlaştırma yetimiz bu doğrultuda daha ileri bir gelişme anlaşılan.

Toplumsal yaşamın giriftleşmesiyle kavramlaştırma yetisi gelişiyor olsa gerek: şu kirazları annesinden istemeyi maymun yavrusu da başarsa bile "Kirazların rengi ham böğürtlenlerin rengine benziyor" önermesinin içeriğini kavramak, bu durumun farkında olmak, hayvanların –insan dışında– hiçbirinin başaramayacağı bir iş olmalı. Nesne türlerinin adlarını öğrenmek insanlara özgü olmasa gerek: şempanze dilinde bir yerde muz mu var papaya mı ayırt edip anlatmanın mümkün olacağını sanıyorum. Yaşamsal bir fark bu: muz olan yer varsa yakında papaya olan yeri bırakıp oraya gitmeye değer, ama orda da papaya varsa zahmete değmez; demek besin türlerinin kavramlarını edinip anlayıp anlatabilmenin kalınım *(survival)* değeri var.[10]

Bu gözlem kimi çeşit kavramların kimi başka çeşit kavramlardan önce, hem epistemik hem kronolojik bakımdan önce, edinildiklerini gösteriyor; nitelik kavramlarına ancak nesne türü kavramları edindikten sonra varılabiliyor; ayrı nesne türlerinin örneklerinde ortaya çıkan, tek başlarına tür belirlemeye yetmeyen, nitelikleri kavramlaştırıyoruz ikinci soyutlama aşamasında. Önce portakal renginde olan ve portakal kokan ve toparlak olan meyveleri portakal olarak kavramlaştırıyoruz, sonra, patateslerin de toparlak olduğunu fark edince, portakalların portakal rengi toparlak şeyler olduklarını ayırt edebilmek önem kazanıyor, 'portakal rengi' kavramı da böyle gereksinimler sonucu ortaya çıkıyor .... olsa gerek.[11] Basit, duyumlara dayanan nitelik kavramlarının böyle, türleri ve bireyleri ayırt etmenin önem kazandığı bağlamlarda, oluşturulduğu –ve ilkin böyle bağlamlarda edinildikleri[12]– varsayımı akla yakın geliyor.

Bu aşamaların birincisinde duyumsamanın rolü ikincisinde olduğundan daha önemli: portakalı tanımak için, portakal kavramını edinmek için, hem portakal rengini, hem portakal tadını, hem toparlaklık biçimini birlikte duyumsamak zorundasınız; dilin desteği ancak söz - duyum öbeği ilişkisini kurmak için gerekli, maymun muzu, papayayı, elmayı tanıyabiliyor örneğin, ama kayısıyla portakalın aynı renkte olduğunu bildiğini gösteren belirti yok.

Bunun bir nedeni sözel uyarıların *–verbal cues–* soyut şeylerin tanınmasında çok daha önemli olmaları: ayrı tür şeylere aynı tür sözel uyarı uygulanmasıyla beliriyor soyut şey kavramına hakimiyyet: ancak hem portakalın rengine, hem kayısının rengine –diyelim– *'orange'* denmesiyle anlıyorsunuz aynı rengin söz konusu olduğunu, o renge o söz vasıtasıyla erişiyorsunuz; söz olmasa kavramı bağlayacak direk bulunamayacak.[13] Bu demek değil bu kavramın edinimi duyumsamadan büsbütün bağısız: turuncu nesneler görmeseniz edinemezsiniz bu kavramı, ama o renk şeyler görmek –nesneleri görmede olduğu ölçüde– yeterli değil renk kavramlarına varmakta; nesneleri renk bakımından benzetme yetisi de en az görmek kadar önemli bu bağlamda. Bu yetinin dil kullanan bir toplum olmadan edinilebileceği bence çok şüpheli.

Kimi ilkel toplulukların dillerinde çevrede yaşayan her cins yılanın ayrı adı olduğu halde genel 'yılan' kavramını dile getiren bir söz olmadığını okumuştum. Her cins yılandan korunmanın yolu ayrıysa kolayca anlaşılır bu durum: yaşamsal önemi olan bilgi paketlenmiştir her bir cinsin kavramına, oysa 'genel olarak yılan' kavramına pek gerek yoktur, yılansı biçimi olan başka şeyler de yoksa etrafta, ki gereksin, hakiki yılanları başka yılansı biçimlilerden bir soyut özelliklerine dayanarak ayırmak, portakalı armuttan rengi-

ne göre ayırmak gerektiği gibi.[14] Şeylerin bütün türsel özelliklerini[15] birden kavramlaştırmak kimisini soyutlamaktan kolay geliyor zihne anlaşılan, Hume öğretisinin aksine.

Ama duyumsamaya daha da az bağlı olan kavram türleri de çok: örneğin 'renk' kavramının duyumlara bağlılığı ancak teker teker renkler üzerindedir: teker teker renkleri öğrendikten sonra hiç duyumsamaya gerek duymadan edinilir bu kavram. "Turuncu sarıdan koyu, kahverenginden açık olan renktir" gibi cümleler duyarak, okuyarak edinilir renk kavramı. Renkleri duyumsama yardımıyla tanırız, ama 'renk' kavramını sırf anlatıya dayanarak ediniriz.

Tabir caizse duyumlardan üç adım ötede olan böyle kavramlara çok örnek tanıyoruz: meyve, sebze, yiyecek, yayın, kâğıt, ilh. Kâğıt kavramını ancak 'defter', 'mektup bloku', 'gazete', 'zarf', 'kâğıt peçete', 'tuvalet kâğıdı', vs, vs, gibi türleri tanıdıktan sonra edinebilirsiniz.[16] Bu nesne türlerini tanımak için duyumsama gerekiyor, ama bir kere hepsini tanıdıktan sonra artık 'kâğıt' kavramını edinmek için başka duyumsama edimleri gerekmez, sırf sözel uyarımlarla öğreniriz hepsinin kâğıt türleri olduğunu. Hume öğretisini 'kâğıt' kavramına uygulamanın nasıl abes olacağı kolayca görülüyor.

Daha soyut kavramlar için de başlangıç aşamasında duyumsama edimlerine gerek duyulduğunu düşünüyorum: örneğin gergin ipler ve kavak tomrukları görmüş olanların 'doğru' kavramını daha kolay edinebilecekleri bellidir. Ama böyle bellek imgeleri duyumlarla kavramlar arasında, kavrama erişildikten sonra vazgeçilebilecek, ara gereçlerdir, diyelim taşınabilir merdivenler gibi. Her zihnin belli bir kavrama varmakta yararlanacağı bellek imgeleri farklı olur genelde: 'kavun' kavramına Ankaralılar Yuva kavununun bellek imgesi üstünden varırlar, Egeliler ala kavun imgesi üstünden. Böyle öznel bellek imgeleri zihinlerin kavramlara erişmelerinde, ilgili kavramın başka örneklerini teşhis etmekte yardımcı olsalar da ilişik oldukları kavramın konusunu belirlemekte hiç rolleri yoktur. Bu aşamada duyumsama gereği yalnız zihinlerin işleyiş biçimleri yüzünden ortaya çıkıyor:[17] kavram - bireysel zihin ilişkisini kurmakta gerekli, ama kavram - konu ilişkisinin sağlanmasında artık hiç işlevleri yok.[18]

"Ama 'kavun' kavramının konusu ne tür bir kavundur?" sorusunu soran kavramların konularının hep soyut şeyler olacaklarını kavramamış demektir. Hiçbir kavramın konusu belli bir örneğin türünden değildir: belli bir türden olan, zaman-mekân uzamında yer alan somut şeyler hep kavramların, ilkece sınırsız sayıda farklı kavramın, konularının örnekleridir.[19] 'Kavun' kavramının konusu bir kavun değildir, 'meyve' kavramının bir örneği de değildir, ne tatlıdır ne tatsız, ne büyük ne küçüktür, 'düşünce konusu' kavramının bir örneğidir, 'soyut nen' kavramının bir örneğidir. Ama 'kavun' kavramına da gine de somut kavunlara bakarak varırız, o kavrama ilişkin bilgiler genel olarak her bir somut kavuna, daha tohumu oluşmamış kavunlara da, uygulanabilir bilgilerdir.

Bilgisayardan analojiler yapacak çağa geldik: kavram konularını pencerelere[20] benzetebiliriz, tasarlanmalarına yardımcı olmak için. Bu analojide kavramlar aynı pencereyi açmanın farklı yollarına, düşünce konularının örnekleri de belli bir yer ve zamanda belli bir süre açık kalmış pencere gösterimlerine –*display*– tekabül eder. Aynı pencerenin farklı örneklerini farklı yollardan açabilirsiniz: başka pencerenin bir belli satırını tıklar açarsınız, toolbarınıza özel simgesini koyar orayı tıklar açarsınız, shortcut belirler klavyenizden açarsınız, sabit toolbardaki Window ikonunu tıklar oradan açarsınız, nerdeyse ilh. Aynı bir pencereyi açmanın bu farklı yollarını –farklı ifadelerle anlatılan– farklı kavramlar olarak tasarlarsak 'aynı pencere' dediğimiz görsel örünümü bu farklı kavramla-

rın ortak konusu olarak tasarlayabiliriz. Farklı aletlerde, farklı zamanlarda, farklı sürelerle açık kalan ilgili pencere gösterimleri de bu benzetmede ilgili düşünce konularının somut örnekleri olur.

Bir pencere gösterimini bir daha ekrana getiremezsiniz: yeni bir gösterimi gelir o pencere örünümünün –*pattern*–; ama diskinize bir şey olmadığı sürece o örünümün istediğiniz kadar çok örneğini ekrana getirebilirsiniz, hem de hangi yoldan isterseniz öyle. Aynı düşünce konusunu, belki farklı kavramlar aracılığıyla, farklı zamanlarda ve farklı zihinlerde, farklı zihin edimleriyle, düşünmenin epey iyi bir analojisi bu. Kavramlarla konuları arasındaki bağı, ve kavram konularının ne türden şeyler olduklarını, tasarlamada yardımcı olacağını düşünüyorum.

Niteliklerin de türleri ve örnekleri var –tabii, çünkü nitelikler düşünce konuları–: yumurtaların belirleyici niteliği 'yumurta olmak'dır denirse bu nitelik ancak tek tek bu kavramın örneklerinin –yani kaynayınca lop olan, düşünce ziyan olan yumurtaların– niteliğidir, söz konusu kavramın konusunun bir niteliği değildir, o konunun bir bileşeni, belirleyicisidir.[21]

Bir kavramın konusunun belirleyicisi olan bir nitelik o kavramın her örneğinin özgül niteliğidir. Ama konuların belirleyicileri örneklerin özgül niteliklerinden ibaret olmayabiliyor: 'doğru' –gibi bütün?– matematik kavramlarının konularının örneklerinin hiçbir özgül nitelikleri olmadığı halde belirleyicileri vardır: ilgili kavramların tanımlarında dile getiriliyor bu belirleyiciler: 'iki nokta arasındaki en kısa yol olmak', 'başka bir doğruğuyla en çok bir noktada kesişebilir olmak', 'başı sonu olmamak' filan hep 'doğru' kavramının konusunun belirleyicileri arasında yer alır. Oysa doğru örneklerinin başı sonu hep bellidir.

Demek kavram örneklerinin nitelikleriyle ilgili kavramların konularının nitelikleri bambaşka: duyumlara dayanan kavramların konularının belirleyicileri oluyor örneklerin hepsinin ortak, özgül niteliği olan kavramlar. Sakın "konuların özgül niteliği oluyor" denmesin: teker teker eşek bireylerinin özgül niteliğidir; oysa 'eşek' kavramının konusu ne anırır, ne yer ne içer, ne ölür.

Kavramların konularına farklı kavramlar aracılığıyla varılabilmesi konusu aynı olan kavramların örneklerine başka kavramlar aracılığıyla da erişilebilmesini, başka kavramlarla da betimlenebilmelerini, sağlıyor; kavramların örnekleri teker teker kavramların değil, ilgili kavramların konularının örnekleri çünkü. Konuları ortak olan kavramların birinin örnekleri öteki kavramların da örnekleri oluyor bu yüzden. Örneğin 1) Anıran yük hayvanı, 2) Yavrularına 'sıpa' denen evcil hayvan, 3) At ile melezine 'katır' denen hayvan kavramlarının konusu ortaktır,[22] bu yüzden herhangi birinin örnekleri ötekilerinin de örnekleridir.[23]

Bir tür kavramını belirleyen özgül nitelikler (altının sarı olması, eşeğin uzun kulaklı olması, kayısının turuncu olması) konusu aynı olan öteki kavramların bütün örneklerinin de özgül nitelikleridir, söz konusu niteliklerin adları hiç geçmese bile öteki kavramları ifade eden söz topluluklarında. Örneğin yukarda anılan kavramların hiçbirinde anılmamasına rağmen uzun kulaklılık eşeklerin özgül niteliğidir. Bundan anladığımız şeylerin özgül niteliklerini mutlaka onları anmaya yarayan kavramlardan almadıklarıdır; örneğin hiçbir –dile yerleşik– kavramında kâğıdın selülozdan mamul olduğu dile getirilmese bile olağan betimler kâğıt kavramının konusuna erişmeyi başarıyorlarsa o betimlerle dile getirilen kavramların bütün örnekleri selülozdan mamul olacaktır. İnsanla-

rın kimi kavramlar aracılığıyla tanıdıkları türlerin yeni özgül niteliklerini zaman içinde keşfedebilmeleri de bu gözlemi doğrular.

Nesnelerden kavramlara varan bir akıl yolu var, kavramlardan eş-konulu başka kavramlara varan bir akıl yolu var, kavram konularının özelliklerinden örneklerin özgül niteliklerine varan bir akıl yolu var: nesneler hakkında genel bilgi edinmenin yolu birbiri ardına bu yollardan geçilmesi. Bu yolun alınmasındaki önemli araçlardan biri iki kavramın eş-konulu olduklarının, isteyerek veya kazara, fark edilmesi. "Başlıca içeceğimiz" betimiyle "molekülleri iki hidrojen ve bir oksijen atomundan oluşan kimyevi madde" betiminin eşkonulu kavramların betimleri olduğu önemli bir buluş: duyumlara, günlük kullanımda sözü edilen özelliklere dayanan kavramlardan moleküler yapıyı betimleyen eş-konulu kavramlara geçilmesi bilgi birikimi sürecindeki en önemli aşamalardan biri.

Rönesansla başlayıp günümüze kadar gelen bilimsel gelişme sürecinde hem âmiyâne betimli kavramlardan matematiksel-yapısal betimli kavramlara geçilmiş, duyum kavramlarından artan ölçüde uzaklaşılmış, ölçmeye dayanan, fizik kuramlarını varsayan kavramlara önem verilmiş. Ama bu kavramlar ancak bize görebildiğimiz, dokunabildiğimiz şeyler hakkında bilgi verdikleri sürece önem kazanıyorlar günlük hayatımızda, öyle şeylerle ilgilerinin kurulabilmesi için de konularına duyum kavramları aracılığıyla betimlenebilen başka, alışılmış cinsten, kavramlara ihtiyaç var: yapısal bir betimle betimlenen kavramın olağan şeylere uygulanabilmesi için yapısal betimli kavramla eş-konulu, ama duyum kavramlarıyla betimlenmiş, başka, âmiyâne, kavramlar lazım. 'H_2O_2' yapısal ifadesiyle betimlenen kavramı "Yüzeysel yaraların antisepsisinde kullanılan, döküldüğü yerde köpüren, renksiz, sirke gibi kokan sıvı" kavramıyla da tanıyamasak hiç tanımasak da olurdu: hiçbir örneğini tanıyamazdık o sıvının, duyum kavramlarıyla betimlenmiş bir eş-konulu betimi olmasaydı.

Bütün duyum kavramlarından bağımsız olarak betimlenen yapısal kavramların böyle eş-konulu, ama duyum kavramları aracılığıyla belirlenmiş eşlenikleri, deneysel eşlenikleri, olmalı: olmasaydı bir kere yapısal kavramı yeni bulanların neyin kavramını buldukları bilinemezdi –bulanlar bile bilemezlerdi, zihinlerinde başka bir kavram olacak ki o kavramın konusunu tanıtan yeni bir kavram bulduklarını bilsinler– sonra da bu yeni kavramın örneklerini kimse bilemezdi,[24] çünkü doğadaki şeylere önünde sonunda duyumlarımızla erişebiliyoruz ancak.

Sonuç: Duyumların kavram edinimi sürecindeki işlevi hiç de Lord Hume'un göstermek istediği kadar basit değildir, çok daha girifttir. Ama kavram edinme sürecinde duyumların hiç işlevi olmadığını öne sürmek de ifrattan tefrite varmaktır.

Notlar

1. 'Düşün' ve 'Söyle' yazılarında sürdürülen incelemenin sürdürülmesi olarak tasarlanmıştır. Sayın Hacıkadiroğlu'yla sürdürülen yazışmaların etkisini şükranla anıyorum. H. R.

2. –ki bu, sözlerin ve ifadelerin anlamlarını belirleyen, kurallarla ilgili dilin *semantik* kuralları deniyor–

3. Böyle zihinden zihine iletim işlevli şeylere İngilizce'de *intensional entities* deniyor. Karşıtı düpedüz kendileri olan şeyler, düşünceye atıfta bulunmayan şeyler. İngilizce'de karşıtlığı anlatmak için *extensional* sözü kullanılıyor, ama yerinde olmayan bir söz seçimi oluyor bu: Platon'dan gelen koskoca gelenek düşünce *konularını* hep *non-intensional* saymıştır, ama bunların hiç de *extensional* şeyler olmadığında ısrar etmiştir. Karşıtlığı belirten daha uygun bir söz bulana kadar *non-intensional* sö-

zünü tercih etmek daha doğru olacak, diye düşünüyorum. Türkçe'yi sınırlama modasına kapılmayanlara atıfkâr' sözünü öneriyorum.
Atıfkâr şeylerin de düşünce konusu olabileceğine daha önce işaret ettim: kavramları düşünenler bir(kaç) atıfkâr şeyi *başka* bir(kaç) atıfkâr şey sayesinde düşünürler; bu yüzden düşünce konularının hep lâ-atıfkâr şeyler olacakları yanılgısından sakınmak gerek.
4. Ürün toplama ara istasyonları gibi: birkaç ifadenin anlamı aynı kavramda toplanıyor, sonra birkaç anlamın anlatımı aynı konuya yöneliyor.
5. Yanılmıyorsam 1879'da, Frege tarafından.
6. 'Sonsuz' olup olmadığı belli değil, ama varsa bir üst sınırı, bilemiyoruz.
7. Matematiğin önemli özelliği konularının kimi özelliklerinden öteki pek çok özelliğinin de çıkarsanabilmesine cevaz veren bir düşünce örgüsü olması. Bir kavramlar yumağının matematikleştirilmesi yumağın öğeleri arasında böyle bir çıkarsama ağının kurulması demek. Hesaplama aynı konuyla ilgili kimi kavramlardan yola çıkarak o konunun başka vechelerini betimleyen kavramlara varma süreci oluyor. Genelde her konu yumağı için söz konusu olmuyor böyle kavramlar arası çıkarım geçişleri.
8. Toplum içinde yetişmeyen insan böyle ilişkiler kuramadığı gibi içinde yaşanan sosyal ortamın ortalama zihin gelişmesi de öğelerinin kavramsal yeteneklerine çok bariz biçimde yansıyor. Yalnız çocuklukta geçerli değil bu: eğitimin her kademesi bu yeteneği artırıp eksiltebiliyor. İkinci öğenin önemine dikkatimi çekmekte Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'nun etkisini şükranla anıyorum.
9. Soru bile sorabiliyor kimi köpekler, anlayan anlar çıkardıkları seslerden. Yeni doğurmuş köpeğin yavrularını alın yanından, yana yakıla arar, bu arada adamın gözünün içine baka baka sorar resmen, "etmen eylemen, n'oldu şu yavrular, bulalım n'olur" diye yalvarır. Türkçe yapamaz bunu, donanımı uygun değil, ama siz köpekçe öğrenmişseniz pekâlâ konuşulur zeki köpekle.
10. Hume'un kavram edinim anlatısının tür kavramlarına daha başarılı olarak uygulanabildiğine dikkat edilsin: üç-beş portakal görüp 'portakal' kavramını edinmek anlatısı 'portakal rengi' kavramını edinmek anlatısından epey daha akla yakındır. "Nesne türlerinin kavramlarını nitelik mavramlarından önce edinsek gerektir, çünkü nitelikleri başka nesne türlerinin nitelikleri olarak kavramlaştırırız" vakıasını fark etmeyi de Vehbi Hacıkadiroğlu'na borçluyum.
11. Tabii senaryo yazıyorum, kafadan; ama böyle soruların ne tarihi, ne bilimsel yöntemlerle çözülebileceğini de sanmıyorum.
12. Kavramın insan soyunda ilk oluşturulmasının kronolojik sırasıyla tek tek insanlarca edinilmesinin epistemik sırası arasında pek fark olmayacağını düşünüyorum: zihinin yatkınlığı belirliyor nihayet her iki sırayı da. Ama bir aşamadan öbürüne geçmenin hızı pek çok artıyor tabii gelişmiş toplumların bireylerinin epistemik gelişme süreçlerinde.
13. "Hatırlamak mümkün o rengi" itirazı pek makbul değil; portakaldan bağımsız, kayısıdan kavundan bağımsız salt o rengi hatırlamak bence mümkün değil, Yukarda iyi bir örneği var yukarda dediğimin: Türkçe'de uygun söz olmadığından –sanki portakal rengi portakalların rengiymiş gibi bir anlam bağlılığı olduğundan– anılan kavramı anmak için İngilizce bir söz kullanmak gerekti. ('Turuncu' lafı şimdi aklıma geldi, iyi ki).
14. Etrafta narenciye cinsi olmayan meyve yoksa 'narenciye' kavramına da gereksinme yoktur, düşünce benzeşmesiyle.
15. Aristoteles böyle girift özellik yumaklarına ilgili türün örneklerinin özgül *–essential–* nitelikleri diyor; buna göre bir tür kavramı özgül nitelikleri toplayan bileşik bir kavram oluyor.
16. Yalnız defter, zarf ve mektup bloku tanıyorsanız edindiğiniz kavram 'kırtasi kâğıt' kavramı olur, genel olarak kâğıt kavramı değil. Bu bakımdan hepimiz her gün kavramlarımızı genelleştiriyor, kapsamlarını genişletiyoruz. Bunu yaparken de yeni duyumlar almıyoruz çoğunluk, kırk yıldır görüp durduğumuz şeylerin de o cinsten olduğunu sözler sayesinde öğreniyoruz. Kırk yıl kopya kâğıtları taşımış bir odacı "kâğıtları toplayıver" buyruğuna uyarken kopya kâğıtlarını toplamayabiliyor: kâğıttan saymıyor çünkü onları, yoksa her niteliklerini pekâlâ duyumsuyor. –Kısa olsun diye

'karbon' demiş olabilirler hep, etrafındakiler–.

17. Psişik bir gereksinim, epistemik değil.

18. Oysa tür kavramlarında hiç öyle değil; birçok doğal tür kavramının konusu, türün kendisi, duyumlara dayanılarak belirlenir, türü belirleyen özgül nitelikler duyumsamayla tanınan niteliklerdir. Hiç gül görmeyen 'gül' kavramını edinmiş olamaz, oysa hiç gergin ip filan görmemiş olan gine de, geometri biliyorsa, 'doğru' kavramını pekâlâ edinmiş sayılır.

19. Frege bireylerin de kavramları olduğunu öne sürer; bana göre kotarılması epey güç bir yaklaşım bu. Bir birey belli bir betimin anlamı olan kavramın –tüm tarih içinde– biricik örneği olabilir, ama bu ilgili kavramın yapısına dayanmayan, büsbütün dünyanın böyle olması düşküsüne dayanan, bir durumdur; *ilkece* her kavramın sonsuz sayıda örneği olabilir.

20. Windows yazılımında çıkan pencerelere,

21. "A *mark* of the concept" diyor Frege.

22. "E nedir peki o ortak konu" sorusunun cevabı, kimine göre, eşek prototipidir, işte 'eşek ideası'dır, bence bu soru abes bir soru, çünkü kavramların konularına *yalnız* ilgili kavramlar üzerinden varabiliyoruz. 'Eşek ideası' gibi akıl karıştıracak laflar kullanmak yerine "'Eşek' kavramının konusu" demek hayli daha kolay.

23. Frege eşitlik bağıntısının böyle eş-konulu kavramlar arasında tutan bir bağıntı olduğunu söyler; buna göre $X = Y$ demek "her ne ki X kavramının bir örneğiyse Y kavramının da bir örneğidir" demektir.

24. Tabii böyle örneklerin doğal şeyler oldukları varsayılıyor, matematikçilerin inceledikleri gibi soyut nenler değil.

Mengüşoğlu, Tomris (1996). ""Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan"."
Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 44-48.

"DİSHARMONİK BİR VARLIK OLARAK İNSAN"*

Tomris Mengüşoğlu

Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefe çalışmalarının ana problem alanı, bilindiği gibi felsefi antropolojidir, insan felsefesidir. O, çalışmalarını, "insanın varlık yapısı ve niteliklerini ele alan ontolojik bir felsefe" olarak nitelendirir. Bunun anlamı, insan olaylarının fenomenlerini ele alırken, *açıklamalar için, önceden kabul edilmiş bir kavramdan*, ya da kavramlardan, önyargılardan değil, (akıl, geist, kültür, toplumsallık, teknik yaratıcılık gibi), insanın *bütünlüğü ile ortaya çıktığı fenomenlerden*, bu fenomenlerin fenomenolojik betimleme ve çözümlemelerinden hareket edilmesidir.

"İnsan Felsefesi" adlı kitabında bu tür on yedi fenomen alanı ele alınmıştır. Bunlar bölüm başlıkları ile şunlardır: *bilen* bir varlık olarak insan, *Yapıp eden* bir varlık olarak insan, *değerleri* duyan bir varlık olarak insan, *tavır takınan, önceden gören*, ve belirleyen, *isteyen, özgür* olan, *tarihsel* olan, *ideleştiren*, kendisini bir şeye veren, *çalışan, eğiten-eğitilen* bir varlık olarak insan, *devlet* kuran, *inanan, sanatın* yaratıcısı olan, *konuşan* ve son olarak da *biopsişik* bir varlık olarak insan. Daha da çoğaltılabilecek olan bu fenomenler, yeryüzünde insan varlığı ile birlikte ortaya çıkan fenomenlerdir; ve özellikleri, *insanın parçalanmasına*, ruh, beden, tin, bilinç gibi parçalara ayrılmasına gerek göstermemeleridir.

İnsanın bütünlüğü ile, ruhu, bedeni, bilinci ve tinsel özellikleri ile ortaya çıktığı bu fenomenler, bilgi, sanat, teknik, devlet kurma ve bütün öteki başarıları, *bir bütünlük gösterirler* ve *uygarlık düzeyleri ve çağları* ne olursa olsun, bütün insan topluluklarında ortaya çıkarlar. Bu yüzden de bunlar, bu tanıdığımız insanın, bu tanıdığımız dünyada yaşayabilmesi, hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan *"varlık koşulları"*dır. Aynı zamanda onun kendi başarılarıdır.

Bu başarıların *özü*, birinci olarak, *insanın yaşama koşulu* olmaları; ikinci olarak *tarihsel olmaları*, yani oluşup gelişmeleri; üçüncü olarak da artı *bir değer olarak doğal varlığa katılmaları*, fakat *doğadışı* olmalarıdır. Bu yüzdendir ki, doğanın herhangi bir noktasında, yeryüzünün herhangi bir katmanında rastladığımız yontulmuş bir taş parçası, üst üste konmuş taşlar, dikilmiş bir sütun, yakılmış bir ocağın izleri, bizi insan denen varlığın geçmişteki ayak izlerine götürür. Bu izler doğa içindedir, fakat doğal olmayan tarihin izleridir.

Mengüşoğlu, insan felsefesinde, yukarda sayılan fenomenler arasında, *insanın disharmonik bir varlık olmasını*, ayrı bir bölüm halinde ele almıştır. Çünkü o, disharmonik, uyumsuz bir varlık olmasını, *onun bütün başarılarının temeli olarak, fenomen betimleme ve çözümlemelerinde saptar.*

Disharmoni, antagonizm, uyumsuzluk, insanın bir başarısı değil, onun biopsişik ya-

* Türkiye Felsefe Kurumu'nun 21-22 Ekim 1994'te İstanbul'da düzenlediği "10. Ölüm Yılında Takiyettin Mengüşoğlu" adlı seminerde bildiri olarak sunulmuştur.

pısı, konuşma yeteneği, dili gibi insanla birlikte ortaya çıkan, insanın bir *varlık özelliği, varlık yapısının* bir *niteliği*dir.

Disharmoni ve harmoni problemi, insan felsefesinin ikinci cildi olan "İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre" adlı kitabında insanın ve hayvanın varlık yapısında ortaya çıkan karşıt fenomenlerin incelendiği yazısında ele alınır. İnsanla hayvan arasındaki *apayrılık,* temelini *hayvanın harmonik,* insanın *disharmonik bir varlık* olmasında bulur.

İnsandaki *disharmoninin temeli,* onun *biopsişik* varlık yapısındadır; nasıl ki, *hayvanın harmonik* bir varlık olması da onun yapısal bir özelliğidir.

Yüzyılımızda, hayvanlar hakkındaki klasikleşmiş görüşleri kökünden değiştiren, bütünlükçü hayvan araştırmalarına göre (Mengüşoğlu'nu çok etkileyen Uexküll ve Konrad Lorenz'in adlarını özellikle vurgulamalıyız), hayvanın *algı dünyası* ile *etki dünyası, tam uyumlu* bir bütünlük gösterirler. Bunun sonucu olarak hayvan *dünyada değil, kendi çevresi içinde* yaşar. *Birbirini tam karşılayan algı ve etki çemberi* içinde, yaşaması için gerekli olan şeylerin, besini, düşmanı ve çoğalması dışındaki hiçbir şeyi fark etmeden, harmonik bir hayat sürer. *Doğanın* kendisine verdiği, *önceden belirlediği* çevre içinde yaşar, *kendi türünün bir geçit noktası olarak beslenir, çoğalır* ve *ölür.* İnsanla hayvan arasında benzerlikler görmek, karşılaştırmalar yapmak, bilimsellikten uzak olan hayvan dostlarının duygusal bir tutumundan başka bir şey değildir.

Mengüşoğlu'nun kendi ontolojik temelli insan felsefesinin başlangıçlarını gördüğü Kant'a göre de, doğa hayvana hayatını kolayca sürdürmesi için çok cömert davranmış, insana ise üvey evlat gözüyle bakmıştır. Onu çıplak, korumasız olarak dünyaya salıvermiş, ondan sanki yaşaması için gerekli olan her şeyi kendisinin yapmasını istemiştir. Bu bakımdan *insan, bir yandan yoksunluklar,* öte yandan, *olanak olarak bir fazlalıklar* varlığıdır.

Bu olanakların, fazlalıkların temeli, ondaki *antagonist* nüvelerdir: Yapıcı olma, bunun tersi yıkıcı olma; iyi olma, bunun tersi kötü olma, korkunç olma; barış ve savaş gibi karşıtlıklar, onun varlık yapısının ona has olan nitelikleridir. *Antagonizm,* onun *"başarılarının"* (başarılara olumlu ve olumsuz olan her şey girer) *yönetici ilkesidir.*

Bu başarılar, değerlere ve anlam verme ve gerçekleştirmeye dayanan *"kültür ve uygarlık"* dediğimiz *tarihsel alanı oluşturur.*

Doğadaki oluşun yönetici ilkeleri, doğa bilimlerinin araştırıp saptadığı doğa yasalarıdır. Bu yasalar, *anlam ve değerlere karşı kör* determinasyonlardır. İlk kez insanda, kör doğa yasalarına bir artı değer olarak katılan *anlamverme* ve *gerçekleştirme,* değerler ortaya çıkar ve bir *tarihsellikten* söz edilebilir. Tarihsel oluşun yönetici ilkeleri, (mekân, zaman, gelenek, dil yanında) *değerler, vital ve yüksek değerlerle bezenmiş ideler, görüş tarzlarıdır.* Tarihsel alan, kendisini bize gösterdiği gibi, arkasında insan aktivitesi bulunan karşıt değerlerin, idelerin bir çarpışma alanıdır. Eğer insan antagonist nüveleri besleyen disharmonik bir yapıda olmasaydı, O, çayırda otlayan koyunlardan farksız olacaktı (Kant).

İnsana insan olma onurunu kazandıran yüksek değerler, onun, bu değerlerin tersini de yapabilme olanağını taşımasındandır. Özgürlük ve sorumluluk, bu noktada bir postulat olmaktan çıkar, bir gerekliliktir.

İnsan, tarihi boyunca, kötü yanını silerek iyi yanını ve sadece iyi yanını geliştirme olanakları aramıştır. Kendisini oradan oraya sürükleyen, mutsuz eden disharmoniden kurtulmanın yollarını, mutluluğu aramıştır. Kendisine sınır koymak için tanrılar icat etmiş,

yönetici güçler, yasalar aramış, devletler kurmuştur. Cennetten kovulma mitosu, cennete, bu dünyada değilse bile bir başka dünyada geri dönme umudu, onun insan olma üstünlüğü ve sorumluluğundan kurtulma çabasıdır. İnsan olma çabaları bakımından bir paradokstur.

Kutsal kitapların dile getirdiği bu mitos, insanın bilme itkisinden dolayı cennetten kovulması, yani harmoniden, mutluluktan yoksun bırakılması, buna karşılık *yabancı bir dünyanın*, onun alınteri karşılığı ona verilmiş olma *paradoksu, insanın en temel özünün mitoslaştırılmasıdır. Özündeki antagonizm ve disharmoninin, olumsuzlanması, yadsınmasıdır.*

Denebilir ki, insan sanki bildiğimiz tarihi boyunca, insan olmanın yükünden kurtulmak için, dinler icat etmiş, aslında kendisine bir ayrıcalık olarak verilen özgürlüğü ve sorumluluğu, özlemlerinin bir idesi olarak, *ölümsüz, mutlak* ve *sonsuzca adil* bir varlığa, tanrıya yüklemek istemiştir. Bu durum insanın tarihi boyunca yaşadığı bir paradokstur.

İnsan olmayı *antagonizm* ve *disharmoniye* sahip olma *ayrıcalığı* olarak gören Mengüşoğlu, araştırmalarının sonunda şöyle bir soru sorar: İnsanı harmonik bir varlık yapmak isteyen dinler, onu hayvana mı yaklaştırmak istiyor? Bu soruyu Kant'ın yukarda sözü edilen bir düşüncesi ile yanıtlıyor: Disharmoninin ortadan kalkmasıyla, insanla çayırda otlayan koyunlar arasındaki fark ortadan kalkardı. Ve şu düşünceyi ekliyor: Fakat ne insan hayvan ne de hayvan insan olabilir. Çünkü insanla hayvan arasında *derece farkı* değil, *özsel* bir fark vardır.

Mengüşoğlu'na göre, antagonizm ve disharmoni insanın insan olmasının *yani değerinin kaynağı, yaratmalarının olanak temeli, dünyaya açılmasının* olanağıdır.

* * *

Tanrı postulatına sığınan insan, özgürlük ve sorumluluğunu tanrıya yükleyerek, varlık yapısındaki disharmoniden kurtulma yolu aradı. Fakat dinler, insanın bu özlemini, onun varlık yapısını değiştiremedikleri için, yerine getiremediler.

İnsan aklının keşfi ve buna bağlı olarak insanın kendisinin *özgürlük ve sorumluluğu yüklenmeye* hazır olması ile *bilim ve teknik* çağı başladı. Bilim, insana, bir öbür dünya yerine, bu dünyada rahatlık vaat etti. Aydınlanmanın sınırsız iyimserliği bilimle bütün problemlerin çözüleceğine inanıyordu. Gerçekten bilim, geliştiği ülkelerde, hayat koşullarının iyileşmesini, geçen yüzyılların hayal bile edemeyecekleri, ya da ancak hayal edebilecekleri bir düzeye çıkardı. Ancak önceden görülmeyen şey, *başarılarının* da, *insanın kendisi* gibi *çift değerli olmasıydı.* Bilim ilerledikçe, doğa güçlerine egemen olduğu, onları kullandığı, tükettiği ölçüde, dünyanın ve insanın da hayat damarlarını tüketiyordu. Ama ne insandaki, ne de insanın bir parçası olduğu varlıktaki çelişkiyi tüketebiliyordu: *yaptıkça yıkıyordu. Paradoks gittikçe katmerleniyordu.* Şimdi bilim, sihirbazın çırağı gibi, başlattığı temizliğin her şeyi silip süpürmesine dur diyecek sihirli sözcüğü arıyor, ama onu artık unutmuşa benziyor.

Bilimle din arasındaki ortak yanılgı, dünyanın ve insanın varlık yapısına ait olan *karşıtlık, çelişki* ve *paradoksun yok edilebileceği sanısıydı.*

Din bunu *günah* kavramı ile karşılıyor, tanrıya inanma ve boyun eğme ile ortadan kaldırmaya çalışıyordu. *Bilim,* karşıtlık, çelişki ve paradoksu *yanılma, hata* olarak görüyor; insan aklının kullanılmasının ilerlemesi ile ortadan kalkacağına inanıyordu. Bunun

bir sonucu olarak, bilim en yüksek ilkesinde, insanın dünyadaki çeşitliliği *bir* ve *en yüksek bir ilke ile açıklama* gereksinmesine yanıt verecek olan ilkeler peşine koşuyor; *çokluğu, karşıtlığı, çelişki* ve *paradoksu* bilginin sınırları dışına atmaya çalışıyordu. Bilgide karşılaşılan karşıtlıklar ve çelişkiler, *hata* olarak ya da *anlamsızlık, antinomi* ve *paradoks* olarak, aklın ve bilginin sınırları dışına atılıyor. Çünkü, çelişki, karşıtlık ve paradoks, *varlığa ait bir yapı özelliği* olarak görülmüyor; onlar, insanın bilme, görme, algılama yeteneğinin sınırlı olmasından, ya da yeteri kadar gelişmemiş, yetkinleşmemiş olmasından dolayı düştüğü *hata, yanılgı bir olmaması gerekendir.*

Paradoksu, karşıtlık ve çelişkileri hatalı bir görüş, kötüyü insanın zayıflığı ya da yanılgısı olarak gören, onlara varlıkta bir korrelat, bir varlık tarzı tanımayan *klasik görüşe göre,* en *yüksek değerler,* iyilik, güzellik, hakikat ve özgürlük, aynı zamanda *en büyük güce* sahiptirler. İyilik, güzellik ve hakikatin en sonunda zafere ulaşacak olan, her şeyin üstünde parlayan bir tanrısallığı, bir gücü vardır. Tarih, bu güçlü değerlerin insan bilincine işlemesi sayesinde, insanın özgürleşmesinin, ya da söz konusu ise, tanrısal devletin kurulmasının bir tarihi olacaktır.

Antik Çağ'dan beri, bu düşünce çizgisi dışında kalan pek çok düşünürün gelip geçmiş düşünceleri, çağa uygun olmayan düşünceler olarak, bir kenara atılmıştır. Ana yol değişmemiş, mantığın özdeşlik, çelişmezlik ve tertium non datur ilkesi sarsılmamıştır.

Ancak yüzyılımızın başlarında, Husserl'ın felsefi düşünceyi çıkmazdan kurtaran "fenomenlere dönelim" çağrısından sonra, bu çağrıya uyarak yol arayan filozoflar, bunlardan birisi olan Nicolai Hartmann'ın intentio recta tutumu ile, çağımızın yeni yeni fark etmeye başladığı yeni bir yol açıldı: *Karşıtlıkların, çok değerliliğin ve paradoksun* yolu.

Bu yeni yolun en önemli başarısı, Hartmann'ın yeni ontoloji ve içerikli değerler ethiğidir. Ancak Hartmann'ın tam anlamı ile anlaşılması için, insanın, *gerçekliğin tek boyutu olmadığı* görüşünü, kanında canında yaşaması gerekiyordu. Öyle görünüyor ki, şimdiye kadar ethik alanında varılan boşunalığın dünya çapında tekrar yaşanması yetmedi; bilginin ve tekniğin ilerlemesinin, dünyanın fizik dengesini bozma derecesine ulaşması gerekti.

Matematiğin ilkelerinin ve mantığının somut dünya ile *tam örtüşmediği* bilgisine, gerçekliğin *çelişkisiz tek boyutlu* bir *doğru ve hakikat* yönünde, *tek katmanlı* olmadığı anlayışının da eklenmesi gerekiyordu. Aslında her çağda, sanat bunu göstermiştir, göstermektedir. Kavramların değil, yaşamanın, somut olanın, sezginin dünyası olan *sanatın,* insanı varoluşsal bir yakalama ile sarması, onu dünyanın yapısal çelişki ve parodokslarını içine çekmesi bundandır. Dünyayı derinden yaşayan her insanın, sanatla olan ilişkisi olan herkesin böyle bir deneyimi vardır. Ancak bu, kişilerin yaşantısı olarak, o kişilerde kalır; belki sanatla dile getirilir; ama sanatın etkisi, genel olarak sınırlı ve bir boşalma anı olarak gelip geçicidir.

Bilim ilkeleri değişmedikçe kendi yolunda yürümek zorundadır; ama felsefenin durumu başkadır. O, her zaman öncülük edendir. Hartmann'ın ontolojisinin, tabakalar teorisinin, varlık determinasyonlarının özü, determinasyon örgüsünün mantıksal yapısının halis bir tertium datur olduğudur. Başlangıçta, varlıkta bir kaos meydana getiriyor diye bir yergi konusu olarak görülen bu özellik, şimdi varlığı fenomenlere uygun açıklamanın yepyeni yolu olarak görülüyor.

Kopernik'in güneş merkezli evren görüşü, gerçek bir devrimdi. Kant, "insanın anlayış

yeteneği, yıldızlara devinim yollarını dikte eder" demekle, bilgi alanında, Kopernik devrimini yinelemişti. Şimdi klasik görüşü tersine çeviren Hartmann'ın görüşü, Batı'nın düşünce tarihinde üçüncü Kopernik devrimidir.

Hartmann'ın kategorial analizlerinde varlık tabakalarını yöneten ilkelerin, kategorilerin bir karşıtlıklar örgüsü olduğunu gösterdiği gibi, varlıktaki güç dengesini de tersine çeviriyor. Yüksek değerler sferi en güçsüz olan sferdir. Üstelik harmonik değil, disharmoniktirler. İsa'nın ünlü cümlesi tersine çevrilmelidir. İsa ölüm korkusu içindeyken, kendisini bekleyen öğrencilerinin, Hıristiyan dininin ünlü azizlerinin, kendilerini tutamayıp uyumaları karşısında, "Ruh istekli ama beden zayıf" der. Halbuki güçlü olan beden, zayıf olan ruhtur.

Bütün varlık tabakaları insanda birleşirler. Fakat bütün tabakaların insanda birleşmesinden dolayı, insan daha güçlü değil, tersine dirençlere daha açık, daha kırılgan, daha zayıftır. Çünkü hiçbir enerji merkezi, gücü olmayan, gerçekleşip gerçekleşmemeye karşı ilgisiz olan değerler sferi de, öteki varlık tabakaları gibi çelişki ve karşıtlıklar taşır. Bu bakımdan özgürlük, sevgi vb. gibi yüksek değerlerin gerçekleştirilmesi, insanı harmonik bir hayata, uyum ve mutluluğa ulaştırmaz, tersine uyumsuzluğa, mutsuzluğa götürür. Trajik olanan kaynağı da bu. Ama insan bundan vazgeçemez ve insan olmanın güçlüğü ve değeri de buradadır. Denebilir ki, insan hiçbir çağda, çağımızda olduğu kadar, kendi değer ve olanaklarının olumlu yanları yanında, olumsuzluklarının da bilincine varmamıştı.

Raphael, Max (1996). "Bilinmeyen Platon." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 49-55.

BİLİNMEYEN PLATON

Max Raphael
(çev: Doğan Özlem)

Bir filozofun düşünceleri ve eserleri, sadece değişik zamanlarda değişik şekillerde anlaşılıp kabul edilmekle kalmaz; hatta farklı insan katmanları da bunlara başka başka şekillerde sahiplenirler. Ve bu düşünce ve eserlerden bazılarına, genellikle veya tek tek, bilinçli ve sürekli bir şekilde asla sahiplenilmez.

Örneğin bugün Platonik aşk ve Platonik komünizm, hemen hemen herkesin ağzında dolaşan deyimlerken, bilginler açısından Platon'un eserlerinde temel sorunları, erdemin öğretilebilirliği, idealar öğretisi ve daha da çok Platoncu diyalektik oluştururlar. Bununla birlikte birkaç diyalog neredeyse tamamen göz ardı edilmiş bir halde kalmışlardır. Çünkü bunların Platoncu sistemin bütünü açısından önem taşıyan sorunları bir şekilde perdelediği düşünülmüştür. Bunların mevcudiyeti sadece özel dış koşullarla veya yaratıcı filozofun henüz çözüm arayıcı bir tutum içinde olmasıyla açıklanır. Oysa tam da bu özel koşullar kadar eserlerin kendilerinde görülen pek aşikâr ilgi ve sevgi şunu telkin eder ki, Platon'un kendisi (en azından yaratıcılık yönünden) tam da bu çalışmalarda en enerjik bir şekilde olumlu/yapıcı bir tutuma sahiptir ve onun bu tutumu bu çalışmalarının uğramış olduğu tarihsel kadere (fazla ilgi çekmemiş olma kaderine -çev-) tamamen ters düşer. Örneğin diğerleri arasında çok değişik türde olan "Euthydemos" ve "Kharmides" diyaloglarını anımsıyorum.

Bunlardan "Kharmides" (Bilgelik Üstüne) daha önce yazılmıştır; fakat genellikle kabul edildiği üzere hiç de çok önceleri değil. Çünkü ilkin Platon, duyum, tasarım ve doğru bilgi ayırımının zaten öylesine bilincine varmış durumdaydı ki, bu ayırımları bilgelik tanımları dizisinin ve böylece diyalogun tüm yapısının temellerine yerleştirmiş bulunuyordu. Ve ikinci olarak burada bilgelik hiç de tek bir erdem olarak veya tek bir erdemin diğer erdemlerle bağıntısına göre soruşturulmamış; tersine tanımlar dizisi bir yandan bilgeliğin bilgi kuramıyla aynı düzlemde ele alınmasını ve diğer yandan "hem bilginin kendisinin hem tüm diğer bilgilerin bilgisi" olarak bilgeliğin idealar öğretisi, özellikle güzel ideası karşısında sınırların çizilmesini gerektirmiştir. "Kharmides"in büyük, biricik ve özgül önemi burada yatar.

Potideia meydan savaşından Atina'ya dönen Sokrates, hemen, kentte bulunmadığı sırada bilgelik sevgileri ve güzellikleriyle göze çarpan delikanlılar olup olmadığı sorar. Baş ağrılarından şikayetçi olan Kharmides, ona en bilge delikanlı diye tanıtıldığında, Sokrates delikanlıya kendisini iyileştirebileceğini söyler. Fakat Kharmides Grek tedavi usulüne göre bedenin bütününü değil de tek tek parçalarını tedavi ettirme yoluna başvurmakla yetinmemeli, hatta tersine Trakya tedavi usulüne göre bedenin bütününü ruhla ilişkisi içinde gören bir tedavi yolu izlemelidir.[1] Bu nedenle önce ruhu ele almak gerekir. İşte zaten bu yüzden Sokrates onunla ruh üstüne konuşmak istemektedir. Bu konuşma bilgeliğin özü üstüne bir görüşme şeklinde geçer. Kharmides bilgeliğe sahip olduğuna göre, onun ne olduğunu herhalde biliyor olmalıdır. Çünkü insan bilgeliğe sa-

hipse bu onda bir duygu yaratır ve bu duyguya dayalı bir tasarım meydana gelir. Sokrates sorusuna ("bilgelik nedir?") önce Kharmides daha sonra Kritias tarafından verilen yanıtları çürütürken, bu arada bilgilik üstüne altı belirleme elde eder: 1. Bilgelik sakin olmadır (ağırbaşlılık, itidal); 2. bilgelik utanmadır; 3. bilgelik herkesin kendi işini iyi yapmasıdır; 4. bilgelik, Delphoi tapınağındaki yazıtta bildirdiği üzere, kendini bilmektir; ve nihayet 6. bilgelik, bilginin bilgisi, yani bilginin kendisinin ve tüm diğer bilgilerin bilgisidir.

Açıkça görülüyor ki, bu tanımların bu şekilde dizilişi hiç de keyfi değildir; tersine (belli bir ilkeye dayalı biçimde) belli bir amaca yönelik olarak dizilmişlerdir. Birinci ve ikinci tanımlar duygu alanında yer alırlar. Sokrates bu tanımları, genel, biçimsel bir yol izleyerek çürütür: Bu tanımlarda üst kavramlar (güzel ve iyi) ve özel karakteristikler (ne iyi ne kötü olan hızlı ve yavaş olma), hiç de birbirleriyle tek anlamlı/tutarlı bir şekilde bağıntılandırılamazlar.[2]

Üçüncü tanım (herkesin kendi işini yapması) tasarım alanında yer alır. Sokrates burada dolambaçlı ve bilmecemsi bir tasarımın söz konusu olduğunu gösterir. Çünkü burada kişinin mizacına ait momentlerin yerini herkesi kapsayan bir şeye ait momentlerin alması söz konusudur. Kendi işimizi yaparken başkasının işini de yapmış oluruz ki, bu iki moment, bir arada, burada aynı kavramın tanımına sokulmuş olurlar.[3]

Dördüncü ve beşinci tanımlar kavram kurma/oluşturma yolu üzerinde yer alırlar. Sokrates önce bilgilik kavramının kurulmasında/oluşturulmasında gerekli olan iyi ve bilgi kavramlarının duyum ve tasarımdan çıkmadıklarını (çünkü duyumdan tasarıma giden yol, deneyimden soyutlama yapma yoludur), tersine deneyime karşıt bir yönden elde edilmek zorunda olduklarını gösterir (bunların nerede ve nasıl saptanacağından söz etmeden). Daha sonra ise (bilgelik kavramının varoluşunun temellendirilmesi için böylesine kaçınılmaz olan) tasarımlama ve soyutlamanın, ne var ki kavramın içlemini, özünü belirlemeye yeterli olmadıklarını gösterir.

Bugünkü akademik felsefenin diline başvurularak, diyalogtan şu ana kadar çıkan sonuçlar şöyle özetlenebilir: Ne a posteriori olarak deneyimden elde edilmiş özellikler, ne de a priori olarak ister önceden var sayılan ister bir ilkeden çıkarsanan üst kavramlar, bir kavramı tek başlarına belirlemeye yetmezler. Burada, buna ancak iki yöntemin bileşimiyle ulaşılacağı görüşüne çok yaklaşılmıştır: Bir a posteriori'den soyutlamalara giden/yükselen tümevarım ve bir mutlak a priori'den somutlamalara giden/inen tümdengelim. Ve bu iki karşıt yöntemin mümkün ve gerçek uygunluğunu sağlayacak olan, sadece kavram kurmaya/oluşturmaya ve kavram belirlemeye yeterli olan bir diyalektiktir. Ve artık altıncı ve son tanım, yani bilginin kendisinin ve tüm diğer bilgilerin bilgisi olarak bilgelik, fiilen diyalektik yöntem içinde yorumlanır. Çünkü tüm diğer şeylerin bilgisi, ancak, deneyimsel olarak verili olandan başlayan (yola çıkan) bir soyutlamanın son basamağı olarak mümkündür ve bilginin kendisinin bilgisi, ancak, bilme ediminin bizzat içinde bulunan a priori etkenlerin, yani tüm deneyimsel bilginin önünde (öncesinde) bilinenlerin bilgisi olarak açıklık kazanır.

Bu belirlemede, sözcüğün en sıkı anlamında bir aşkın idealizm ile en yüksek yere çıkarılmış bir tümevarım, bir ve aynı kavramın iki karakteristiği olarak yan yana konulmuşlardır. Her ne kadar bu ikisi arasındaki ilişkinin, yani aşkın idealizmle tümevarımın bu birbirine geçmişlik halinin, bu karşıtların bir birliği mi yoksa diyalektiği mi olduğu hakkında hiçbir şey söylenmemiş olsa da.

Herhalde Platon bu tanımla, metafizikten bağımsız (bir etkeni salt idealist aşkın a priori olan) bir bilgi kuramı geliştirmek üzere bir düşünsel deneyime yönelmiş oluyordu. Pek tabii ki Platon bu kabulün olağandışılığının farkındaydı. Çünkü o Kritias'ı Sokrates'e karşı konuştururken (ve belki de böylece kendisinin Sokratik felsefe yapma tarzından daha ileriye geçtiğini ima etmek istiyordu), Kritias'a, bilginin daima bilgiye yabancı bir şeyin bilgisi olduğunu, yani onun kendisine göre aşkın bir şekilde karşıda duranın bilgisi olduğunu, buna karşılık bilgeliğin, sadece bilginin bizzat kendisine yöneldiğini ve aynı bilgeliğin, bu içkinlik içinde herhangi değişken ve kısmi/parçalı bir içeriği değil de bilginin totalitesini kavramak olduğunu söylettiriyordu. O halde sadece bilgece bilginin diğer şeylerin bilgisine benzerliğine dikkat etmekle kalınmamalıdır; çünkü bilgeliğin özü, onun diğer şeylerin bilgisine benzerliğinde değil, diğer şeylerin bilgisinden ayrılığında yatmaktadır.[4]

Fakat Sokrates Kritias'ın bu kavrayış tarzına karşı bir dizi kanıt geliştirir ki, bunlarla, sadece Kant'a değil, hatta metafizikten bağımsız bir bilgi kuramına karşı sınır çekilmiş olur. Öyle ki "Kharmides"in merkezcil sorununun, hiç de sadece bilgelik kavramına tanım bulmak değil, hatta daha çok son tanımın eleştirel zeminde tartışılmasıyla, bilgeliğin (idealar öğretisine dayanılarak) daha geniş bir zeminde temellendirilmesi zorunluluğuna işaret etmek olduğu kabul edildiği taktirde, bu hiç de isabetsiz olmaz.

Sokrates'in karşı çıkışlarına daha yakından bakıldığında, kendini bilme üstüne bildirilenler şaşkınlık uyandırıcıdır. Öyle ki Platon bu karşı çıkışlarıyla, bilgeliğin salt yöntemsel bir kavrayışına ulaşmak üzere o ana kadar zahmetle kurduğu yapıdan yeniden vazgeçmekte ve bilgisizliğin ele alınışı sırasında geliştirilen yıkıcı eleştirinin dayandığı tüm kanıtlara salt içeriksel-nesnel bir temel vermektedir. Buna göre bilgelik bildiğini bilmemek, yani neyi bildiğini ve neyi bilmediğini de bilmektir.[5]

Şurası açıktır: Kritias'ın tanımı ("kendinin bilgisi ve tüm diğer bilgilerin bilgisi") salt gramer açısından görüldüğünde, burada genitiv durumundaki "kendinin"i **genitivus subjectivus** ve **genitivus objectivus** olarak kavramak mümkündür. Fakat ancak sonuncusu seçilir ve sonra nesne bir olumsuzlama yardımıyla belirlenirse, olumsuzlamanın (bilmeme olarak) mutlak mı yoksa (yanılma, hata olarak) göreceli mi olduğu ayırt edilmemiş olur. Ancak son durumda salt düşünmeye dayalı bir bilgi kuramı içinde olunur. Buna karşılık ilk durumda tanım genişletilir. Ve hatta salt düşünmeden nesneye yönelik düşünmeye doğru genişletilmekle de kalmayıp mantıksal yoldan kavranmış şeyden mantıksal olmayana doğru öylesine genişletilir ki, tek tek tüm kanıtlar altıncı tanımdan tamamen başka bir tanıma ilişkin kanıtlar haline gelirler.

Kuşkusuz Platon bu yön değişikliğinin farkındadır ve bir tekil kanıtlar dizisiyle mümkün olduğu kadar bu yön değişikliğini yeniden bertaraf etmeyi dener. Bir kimsenin neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilmesi imkânsızdır. Çünkü bunun için bir örnekseme ne duyusal algıda (örneğin hiçbir rengi görmeyen, fakat kendi kendini ve diğer görmeleri gören bir görme), ne de arzu, istek ve tasarımda vardır (örneğin hiçbir zevkin arzusu olmayan, fakat kendinin ve öbür arzuların arzusu olan bir arzu -çev-). Fakat tüm diğer işlevlere karşıtlık içinde, bilinebilir bir nesnenin bilgisi değil de sadece bilginin kendisinin ve diğer bilgilerin bilgisi bir bilgi olsaydı bile, böyle bir bilgi ancak bir şeye ilişkin olmak ve kendisini bir şeyle ilişkiye sokmaya imkân veren bir özelliğe sahip bulunmak zorunda olurdu.

Bu bir bölümüyle olası değildir; örneğin işitme örneksemesine bakıldığında, işitme

için bir sesin olması zorunludur.[6] Büyüklük örneksemesi[7] içinden bakıldığında ise tamamen imkânsızdır; çünkü daha büyük olan şey bir başka büyükten ve bizzat kendisinden büyük olacağından, kendisinden daha küçük de olmak zorunda kalır. Buna rağmen böyle bir bilginin bilgisi kabul edilse bile, kendini bilen, muhakkak ki bildiğini bilir, fakat ne bildiğini bilmez. Fakat Kritias'ın tanımı ne "bildiğini bilme" ne de "neyi bildiğini bilme" ile değil, tersine bir kimsenin "nasıl bildiği" ile ilgili olduğundan, Platon şunu söylemek ister görünür ki, bir salt içkin bilgi kuramının sınırları "bildiğini bilme" ile, yani bilme ediminin salt varoluşu ile ilgilidir. Buna karşılık bir kimsenin "nasıl bildiği", "neyi bildiğini bilme"sinden ayrılmaz bir şey olarak, herhangi bir aşkınlığı şart koşar. Bununla birlikte, bu aşkınlığın "ne" olduğu, yani neliği üzerine, bu demektir ki aşkın olanla insan bilincini aşan dış nesneler dünyasının mı yoksa bu dış nesneler dünyasını aşan ideaların metafiziksel gerçekliğinin mi söz konusu edildiği hususunda hiçbir seçiklik yoktur.

Platon bu son sorun üstüne, günümüzde pek çoğumuza oldukça yabancı gelecek olan bir bakış açısından hareketle gider. Yararlılık. Bilinen bilinmeyenden ayırt edilebilseydi, hatadan arınmış bir şekilde yaşama imkânı elbette ki akla yatkın ve bilgiye uygun olurdu; fakat iyi ve mutlu yaşamak için hiç de güvenceli olmazdı. Böyle bir güvence için genellikle bilgi, hatta tüm bilgilerin topu bile işe yaramaz; tersine sadece kendi başına yararlı olan iyinin ve kötünün bilgisi bu güvenceyi sağlar.[8] Öyle ki bilginin bilgisi olarak bilgelik, artık iyinin ve kötünün bilgisinin önünde durmak bakımından yararlı olamaz. Bu demektir ki, bilgi kuramı dayanılacak temel değildir ve iyinin ve kötünün bilgisini önceden şart koşar.

Durumun Platon açısından tam tersi olduğu, bu son eleştirel itiraz dördüncü tanımla, yani bilgeliğin herkesin işini yapması olduğu tanımıyla karşılaştırıldığında ortaya çıkar. Platon bu belirlemeyi, Sokrates'e, deneyim alanında (pratikte), bir kimsenin kendini bilmeksizin yararlı eylemde bulunabileceği şeklinde bir temellendirmeyle reddettirir. Örneğin bir insanı iyileştiren bir hekim, yararlı bir iş yapmış olur; fakat o işini ne zaman başarı ve yararlılıkla yaptığını bilmez.

Şimdi Platon yeniden yararlının iyi olduğu şiarına geri döndüğünde, bu artık deneyimsel (pratik) iyi değil, tersine iyinin bilgisi veya başka sözcüklerle belirtmek gerekirse, iyinin ideasıdır. Ve bu şu demektir: Bilgi kuramı idealar öğretisini temellendiremez; tersine idealar öğretisi ve dolayısıyla metafizik, bilgi kuramını temellendirir.

Bu düzenleme Platon açısından iki sebepten dolayı zorunlu olmuş görünüyor. Birincisi, bilgi kuramı ile bilgi eleştirisi arasına açık bir ayırım koymaktır. Kuram Platon için sadece olguya ilişkindir, değere değil. İkincisi, kuram ile praksisi birbirinden koparmama gereksinimidir. Salt içkin idealist (aşkın) bir bilgi kuramı insanın değere bağlı eylemlerini temellendiremez (daha sonraları Kant da bunu kabul etmiş görünüyor).

İyinin bilgisinin iyi ve mutlu yaşamı temellendirip temellendiremeyeceği ve yararlılık bakımından bunun deneyimde (pratikte) kanıtlanıp kanıtlanamayacağı sorusu, sadece Platon'a değil, hatta her tür idealizme karşı açık bir sorudur. Burada şunun saptanmasıyla yetinilebilir ki, Platon "Kharmides" de (Sokrates'in hiçbir şey bilmediği konusunda verdiği güvenceye rağmen), mutlak, a priori, içkin, yani aşkın bir bilgi kuramının arkasında, derinde yatan, temeli oluşturan bir katman, yani iyi ideasının bulunduğu saptamasına ulaşır.

Notlar

1. "SOKRATES – Çünkü bütün kötü durumdaysa, parçanın sağlıklı olması imkânsızdır. Bedene ve bütünüyle insana tüm kötülükler ve iyilikler ruhtan gelir." Kharmides, 156 e.

2. "SOKRATES – O zaman hiç değilse bizim akıl yürütmemize göre, bilge yaşam sakin yaşam değildir; çünkü bilge olması için güzel olması gerekir. İki hareket arasında, sakin hareketlerin hızlı ve güçlü hareketlerden daha güzel sayıldığına hiç, ya da hemen hiç rastlamadık. Sevgili dostum (Kharmides), sakin hareketlerin çok kez şiddetli ve hızlı hareketler kadar güzel olduğunu kabul etsek bile, söz konusu ister yürümek olsun, ister konuşmak, ister başka bir şey, bilgeliğin güç ve hızdan çok sakinlikte olduğunu göstermez. Konuşmamız sırasında ilke olarak bilgeliğin güzel şeylerden sayıldığını ileri sürdüğümüze ve hızlılık bize yavaşlıktan daha az güzel görünmediğine göre, sakin yaşam, hızlı yaşamdan daha bilge olamaz." Kharmides, 160 c.

3. "SOKRATES – ... Sence okul öğretmeni okuyup yazdığı zaman bir şey yapmaz mı?

KHARMİDES – Tersine, bir şey yapar sanırım.

SOKRATES – Okul öğretmeni yalnız kendi adını mı yazıp okur, size yalnız kendi adlarınızı yazıp okumayı mı öğretir, kendi adlarınızı ve dostlarınızın adlarını yazdığınız gibi düşmanlarınızın adlarını da yazmaz mısınız?

KHARMİDES – Hepsini yazarız.

SOKRATES – Peki, bu işi yaparken sizi ilgilendirmeyen bir şeye burnunuzu sokmuş ve bilgelik göstermemiş mi olursunuz?

KHARMİDES – Asla!

SOKRATES – Ama yazmak ve okumak bir şey yapmaksa, bu yaptıklarınız kendi işiniz değildir... Herkes yalnız kendi işini yapsaydı, bir şehir iyi mi yöneltilmiş olurdu sence?

KHARMİDES – Hayır, sanmam.

SOKRATES – Bununla birlikte bilgece yönetilen bir devlet iyi yönetilmektedir.

KHARMİDES – Kuşkusuz.

SOKRATES – Öyleyse yalnız kendi işini yapmak bilgelik değildir." Kharmides, 161 d, c.

4. "KRİTİAS – ...(Bilgece bilgi) özü bakımından öbür bilgelerden çok farklıdır; üstelik öbür bilgiler de birbirlerine benzemez ama, sen benzermiş gibi akıl yürütüyorsun. Sözgelişi, söyle bakalım, hesap ve geometrinin meydana getirdiği şeyler, mimarinin inşa ettiği evlere, dokumacılığın meydana getirdiği kumaşlara, ya da birçok başka sanatın meydana getirdiği şeylere benzer mi? Bu iki bilginin saydığımız şeylere benzer ürünlerini gösterebilir misin? Ama hayır, gösteremezsin.

SOKRATES – Haklısın. Ama gösterebileceğim bir şey var: bu bilgilerin her birinin, bilginin kendinden farklı olan özel konusu. Sözgelişi, hesabın konusu tek ve çifttir, onlara özgü sayısal niteliktir, aralarındaki ilişkidir. Doğru değil mi?

KRİTİAS – Çok doğru.

SOKRATES – Tek ile çiftin asıl hesap bilgisinden farklı olduklarını da kabul ediyor musun?

KRİTİAS – Kuşkusuz.

SOKRATES – Aynı şekilde, statik, daha hafif ile daha ağırın bilgisidir ve hafif ile ağır, asıl statikten farklıdır. Kabul ediyor musun bunu?

KRİTİAS – Evet.

SOKRATES – Öyleyse bilgelik bilgisinin konusu olan ve asıl bilgelikten farklı olan şeyi söyle bana.

KRİTİAS – İşte Sokrates araştırmada ana noktaya, bilgeliğin öbür bilgilerden farkı sorununa geldin. Ama bilgeliğin öbür bilgilerle benzerliğini aramakta yine de diretiyorsun. Böyle bir benzerlik yoktur. Bütün bilgiler, kendilerinden başka bir şeyin bilgisidir; oysa bilgelik aynı zamanda hem kendi kendisinin hem de başka bilgilerin bilgisidir. Bunu bilmez değilsin; ama sanırım az önce inkâr ettiğin şeyi yapmaktasın: tartışma konusuna aldırmadan, söylediklerimi çürütmeye çalışıyorsun ancak." Kharmides, 165 e, 166 a, b, c.

5. "SOKRATES – Bu durumda yalnız bilge kendini bilebilir; hem neyi bildiğine hem de neyi bilmediğine karar verebilen yalnız bilgedir; aynı şekilde başkalarını da inceleyip, neyi bildiklerini, neyi bil-

diklerini sandıklarını ve gerçekten bildiklerini, neyi bildiklerini sandıklarını ama gerçekte bilmediklerini de anlayabilir; başka hiç kimse anlayamaz bunu. O halde gerçekte bilge olmak, bilgelik ve kendi kendini bilmek; neyi bildiğini ve bilmediğini bilmektir." Kharmides 167 a.
6. "SOKRATES – Peki hiçbir şeyi işitmeyen fakat kendini, öbür işitmeleri ve işitilmeyeni işiten bir işitme bulunduğunu düşünebilir misin?" Kharmides 167 d.
7. "SOKRATES – Öbür büyüklüklerden ve kendinden daha büyük olan, ama öbür büyüklüklerin daha büyük oldukları şeylerin hiçbirinden daha büyük olmayan bir büyüklük bulsak, bu büyüklük kendinden daha büyük olduğundan, aynı zamanda kendinden daha küçük olma özelliğine de sahip olacaktır değil mi?
KRİTİAS – Kaçınılmaz olarak, Sokrates.
SOKRATES – Ya bir şey öbür iki katların ve kendi kendinin iki katı olsa, kendini meydana getiren yarımın iki katı olurdu, değil mi? Çünkü ancak bir yarımdan iki kat çıkabilir.
KRİTİAS – Doğru.
SOKRATES – Ama kendinden daha büyük olan aynı zamanda daha küçük; kendinden daha ağır olan aynı zamanda daha hafif, en yaşlı aynı zamanda en genç olacak demektir. Geri kalanların hepsi için de aynı durum geçerli olacak ve kendi kendine ilişkin olma özelliğine sahip her şey aynı zamanda, özelliğinin ilişkin olduğu şeyin özüne de sahip olacaktır." Kharmides, 168 c, d.
8. "SOKRATES – İnsanın iyi davranması, mutlu olması için bilgiye ya da bütün bilgilere değil de konusu iyilik ve kötülük olan bilgiye uygun olarak yaşaması gerektiğini söylemeden, bunca zamandır bir kısır döngüde dolaştırdın beni. Kritias, gerçekte de, bu bilgiyi öbür bilgilerden ayırsan, hekimlik bizi sağlıklı kılmada, ayakkabıcının sanatı ayakkabı yapmada, dokumacılık giyecek dokumada, kaptanlık denizde ölmemizi önlemede ve komutanın sanatı savaşta ölmemize engel olmada daha mı az başarılı olur?
KRİTİAS – Bu bilgilerin başarısında azalma olmaz.
SOKRATES – Ama Kritias, bu iyiyi ve kötüyü bilme bilgisinden yoksunsak, bu saydığımız şeylerin her birinin uygun ve yararlı bir şekilde yapılıp yapılmadığını anlayamayız.
KRİTİAS – Doğru.
SOKRATES – Öyleyse görevi bize yararlı olan bu bilgi, bilgelik değil sanırım, öyle değil mi? Çünkü bu bilgi, bilgilerin ve bilgisizliğin bilgisi değil, iyiyle kötünün bilgisi. Bize yararlı olan bilgi, bu ikinci bilgi ise, bilgelik bizim için yararlı değildir." Kharmides 174 c, d.

(Çevirenin notu: "Kharmides" diyalogundan dipnotlarımda yer alan parçalar çeviren tarafından konulmuştur. Bkz: Platon, **Diyaloglar**, 2. cilt, çev: Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, ss. 29-61.)

DÜZELTME

Geçen sayımızda yayımlanan Doğan Özlem'in "Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsan Kavramı" adlı yazısında bir atlama ve bazı dizgi yanlışları olmuştur. Aşağıdaki şekilde düzeltir, özür dileriz.
1) Atlanan Sözcükler:
8. sayfanın 11. satırında yer alan *tüm yönleri* sözcükleri ile aynı satırda başlayıp 12. satırda devam eden *fenomenolojik serimleme* sözcükleri arasına aşağıdaki sözcükler girecektir:
fenomenolojik bir serimlemeyle açığa çıkacaktır. "Somut insan"a yönelen ontolojik temelli bu
2) Doğru-Yanlış Cetveli

sayfa	satır	yanlış	doğru
7	alttan 7	bu	bir
9	üstten 15	onuru	ürünü
9	üstten 20	anımsamam	anımsamak
10	üstten 3-4	yaratıcı	yararcı
12	üstten 3	"çalışkan"	"çalışan"

sayfa	satır	yanlış	doğru
12	üstten 8. satırı izleyen paragrafın başına "II" konulacak.		
14	alttan 13	nitelikleri	niteliklerin
15	alttan 10	doğrudan	"doğrudan"
15	alttan 11	Mengüşoğlu'da	Mengüşoğlu da
16	alttan 4	getirilmemiş,	getirilmemiş
17	üstten 2	Türkiye	Türk

Soykan, Ömer Naci (1996). "Daha İyi Bir Dünya İçin Avrupa Kendisini Nasıl Dönüştürmelidir Sorusuna Bir Yanıt Olarak Kimlik Karşısında Kişilik." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 56-61.

Daha İyi Bir Dünya İçin Avrupa Kendisini Nasıl Dönüştürmelidir Sorusuna Bir Yanıt Olarak KİMLİK KARŞISINDA KİŞİLİK*

Ömer Naci Soykan

Bir kimsenin kendi özel adını söyleyerek veya ait olduğu bir soy, bir ulus vb. bir grup adını kendisine vererek, kendisi hakkında yaptığı bir tanım, bir kimlik ifadesidir; örneğin, "Ben <Ömer Naci Soykan> diye adlandırılıyorum." veya "Ben bir Türk'üm." dediğimde olduğu gibi. Birinci cümle, yalnızca onu söyleyen ben olduğumda doğru, ama başka herhangi biri onu söylediğinde yanlış olur. Çünkü cümle, yalnızca beni gösterir. Ama ikinci cümleyi benim dışımda herhangi bir Türk söylediğinde, cümle her defasında ayrı kişiyi göstermesine karşın doğru olur. Çünkü bu durumlarda cümlenin öznesi olan "ben" zamiri de her defasında cümleyi kullanan kişiyi gösterir. Ve bu kişilerin her biri, aynı grupun aynı ölçüde birer üyesidir.

Birer ad tanımı olarak verilen iki cümle birer kimlik ifadesi olmasına karşın, şimdi söyleyeceğim şu cümle ise bir totolojidir ve hiçbir kimlik ifadesi değildir: "Ben ben'im." Bu üçüncü örnek cümlemizi, ister benden başka bir Türk, ister Türk olmayan herhangi biri söylesin, cümle her kullanımında doğru olur. Çünkü cümlenin aynı olan öznesi ile yüklemi, cümlenin her kullanıcı değiştiğinde, gösterilen kişi de aynı şekilde değişir.

"Ben, ben'im." totolojisi, bir kimlik değil, fakat kişilik ifadesidir. Kişi kendi adını veya dahil olduğu bir grupun adını söylediğinde, kendini belli bir kimlik tanımıyla ifade etmiş olmasına karşın, o, kendisi hakkında yalnızca "ben" zamirini hem özne hem yüklem olarak bir cümlede kullanmakla herhangi bir kimlik tanımı yapmış olmaz. Dilbilgisel olarak bir ad yerine geçen zamir, addan önce gelir. "Ben" konuşan kişinin kendini özne olarak ifade ettiği en ilksel sözcüktür.

Şimdi de dördüncü örnek olarak şu cümleyi ele alalım: "Ben bir insanım." Bu cümle, ilkin bir özdeşlik görünümündedir, totoloji değil. Çünkü totoloji, bir cümlede aynı sözün tekrar etmesidir. Burada ise "ben" ile ondan ayrı olan "bir insan" sözleri birbirine bağlanıyor. Ancak bu cümle, öteki cümleler içinden yalnızca "Ben ben'im." cümlesinde olan bir özelliğe sahiptir. Öznesi ve söyleyeni aynı kişi olan "Ben bir insanım." cümlesini kim söylerse söylesin, o hangi dilde söylenirse söylensin, cümle, tıpkı "Ben, ben'im." cümlesi gibi doğru (geçerli) olur. Bunun nedeni şudur: "İnsan" sözcüğü, tüm insansal dillerde "ben" zamirinin veya onun yerine geçen herhangi bir dilsel işaretin yüklemi olduğunda, zamir cümleyi kullanan kişiye aitse (cümlenin öznesi ile onu söyleyen aynı kişi ise), cümlenin kullanımının her defasında, o dilin tüm kullanıcılarının her biri için aynı şekilde geçerli olan bir tür adıdır. Bütün insanların her biri, kendi dilinde kendisine "ben" dediği için, "Ben bir insanım." deyimi tıpkı "Ben ben'im." gibi bir kullanım elde eder. Aynı şekilde, yalnızca insana özgü olduğu kabul edilen bir nitelik olan örneğin "konuşma" ile yapılan "Ben bir konuşanım." gibi bir cümle de "Ben bir insanım." cümlesi gibi görülebilir. Böyle-

* 28-30.04.1994 tarihinde İstanbul'da yapılan "Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü" konulu uluslararası felsefe kollokyumunda Almanca olarak sunulan bildirinin Türkçesi.

ce, bu tür cümlelerin her biri, birer özdeşlik görünümünde olsa da tıpkı kişilik ifadesi olan "Ben ben'im." cümlesi gibi ele alınabilir.

Demek ki, ben "Ben ben'im." ya da "Ben bir insanım." dediğimde, başka biri de bu cümleleri kendisi için aynen söyleyebildiği halde, örneğin ben, "Benim adım Ö. N. Soykan'dır." veya "Ben bir Türk'üm." dediğimde, başka biri, o kim olursa olsun, bu cümlelerden birincisini kendisi için asla söyleyemez; eğer o Türk değilse, her iki cümleyi de kendisi için söyleyemez.

Bir kimsenin kendi özel adını, ulus adını vb. söyleyerek, kendisi hakkında verdiği tanım, belirtildiği gibi, bir kimlik ifadesi olur. Ve her bir kimlik ifadesi, başka bir kimlik ifadesini kendi karşısına çıkarır. Çünkü onun kendisinin tanımı, onu o-olmayandan ayırır ve o-olmayanı onun karşısına koyar. Örneğin, "Ben bir Alman'ım." ifadesi, onun kendi dışında bıraktığı, örneğin "Ben bir Fransız'ım." ifadesini davet eder. Bu ikisi, "Biz Avrupalıyız." ifadesinde birleşse de bu kez bu sonuncu kimlik ifadesi, yine kendi karşısına örneğin "Biz Asyalıyız." gibi bir ifadenin çıkmasına neden olur. Başka bir deyişle, her kimlik ifadesi, onun karşısına çıkan başka bir kimlik ifadesinin çıkmasını meşrulaştırır. "Ben bir Fransız'ım." ne kadar meşru ise, "Ben bir Alman'ım." vb. o kadar meşrudur. Ama her biri kendi başına meşru olan bu iki ifade, yan yana geldiğinde, bu kez aralarında bir "meşruluk sorunu" ortaya çıkar. Çünkü şimdi ortada birbirinden ayrı olan, birbirini dışlayan iki kimlik ifadesi vardır. Ve bu iki ifadenin her birini kendi sınırı içinde tutacak, onlara kendi meşruluk sınırlarını dikte edecek üçüncü bir "üst-kimlik ifadesi" yoktur.

İki ayrı kimliğin olduğu yer, aynı zamanda bu iki kimlik arasında düşmanlık tohumlarının ekildiği yerdir de. Zaten düşmanlık, her zaman ayrılıkla başlar. Bu, geçmişte hep böyle olmuştur. Bugün ise durum, insanlık açısından bir bakıma geçmişte olduğundan daha tehlikeli bir görünümdedir. Bugün dünyada kimlik ayrılıkları olabildiğince artmakta ve artırılmaktadır. Özellikle eski "Sovyetler Birliği"nin çözülmesinden sonra, dünyada ortaya çıkan tehlikelerden başlıca biri, milliyetçilik ve mikro-milliyetçilik akımlarının güçlenmesidir. Bu da kendi dilsel-kuramsal temelini, baştan beri açıklamaya çalıştığımız kimlik tanımlamasında bulur. Kuşkusuz biz burada kimlikler arasındaki düşmanlıkların ve çatışmaların nedeninin dilsel olduğunu söylemiyor; fakat nedenler ne olursa olsun, onların ifadesinin dilde olduğunu söylüyor ve aşağıda yapacağımız açıklamaları bu saptamaya dayandırmak istiyoruz.

Bir milliyet ifadesinden başka bir milliyet ifadesine geçilmez. Ve milliyetleri artırarak insanlığa ulaşılmaz. Örneğin "Ben bir Fransız'ım."dan "Ben bir insanım."a varmada, örneğin "Ben bir Alman'ım." ifadesi, ikisi arasında aracılık edecek bir kimlik ifadesi değildir. Öte yandan, "Ben bir insanım." ifadesi, dünyadaki bütün milliyet kimlikleri ifadelerinin bir toplamı da değildir. Dolayısıyla ne herhangi bir milliyet ifadesinden "Ben insanım."a ne de bu ifadeden bir milliyet ifadesine varılamaz. Oysa aynı sorun, kişilik ifadesinde var değildir. Çünkü öyle bir şey, yine yukarıda gösterildiği gibi, ilkin dilbilgisel bir olanaksızlıktır. "Ben ben'im." temel-biçimli kişilik ifadesi, dünyadaki her bir kişi için aynı olmakla, kendisinin karşısına kimlik ifadesi tarzında karşıt bir ifade çıkarmaz. Ve yine belirtildiği gibi "Ben ben'im."den "Ben insanım."a geçmekte hiçbir sorun yoktur. Ne var ki, insan dilinin insana sunduğu bu olanak, onun için yaşanan bir fenomen olmaktan henüz çok uzaktadır.

Kişilik ifadesi, gerçi kimlik ifadesinden doğan çatışma türünden bir çatışmaya zemin oluşturmaz, ama o da başka tür bir çatışmaya yol açabilir. "Ben bir Fransız'ım." ile "Ben

bir Alman'ım." arasında bir kimlik çatışması olmasına karşın, "Ben ben'im." diyen biri ile onun karşısına "Ben de ben'im." diye çıkacak başka biri arasında ise bir kişilik ya da bir irade çatışması ortaya çıkar. Kişi, kendi kimliğini öne sürmekle, kendi iradesini ortaya koymuş olur. Ama bu durumdaki çatışma, yalnız iki kişi ya da iki irade arasındadır. Her bir kişi tek başınadır. O, kimlik birliğinde olduğu gibi başka biriyle bir ortaklık kurup, başka ortaklıkları kendi karşısına çıkarmaz. Bu bakımdan, kişinin kendi adını söylemesiyle dile getirdiği özdeşlik, bir kimlik ifadesi olmasına rağmen, onun ile onun karşısına gelecek başka bir özel ad tanımı arasında ortaya çıkabilecek çatışma ise bir kimlik çatışması değil, fakat bir kişilik çatışması olarak görülmelidir. Çünkü kişinin kendi adı, yalnız kendisini gösterdiği için, onun "ben" demesiyle adını söylemesi arasında bir ayrım yoktur. Örneğin ben, "Benim adım Ö. N. Soykan'dır." dediğimde, başka biri, örneğin "Benim adım da Ahmet Kaya'dır." dediğinde, bu, tıpkı "Ben ben'im. – Ben de ben'im." çatışması gibi bir kişilik çatışması olur. Bu çatışmada ne ben, başka (?) bir Ö. N. Soykan"la bir ortaklık içine girebilirim ne de "Ahmet Kaya", başka (?) bir "Ahmet Kaya" ile.

Kimlik çatışmaları, daima kimlik grupları arasında olacağı için savaşlara neden olur. Ama kişilik çatışması, en çoğu, tarafların kendilerini, kendi iradelerini ifade etmekten aciz kaldıkları durumlarda ancak bir kaba güç kullanımı olarak yalnızca bir kavgaya neden olabilir. Bu durumlarda bile her toplumda böyle bir kavgaya anında müdahale edebilecek etkin bir merci, yani devlet gücü olmasına karşın, dünyada savaşları, özellikle, geçmişteki "büyük" savaşlardan feci sonuç verme bakımından hiç de aşağı kalmayan bugünkü mevzii savaşları durduracak milletler veya devletler üstü bir merci yoktur. Milletler ya da devletler oldukça, bunlar arasında çatışmalar da olacaktır. Ve bu çatışmaların kolaylıkla savaşlara dönüştüklerinin örnekleri bugün karşımızdadır. "Birleşmiş Milletler" (UN), kimliklere dayanan yapısıyla, kimliklerin doğurduğu bu savaşlar karşısında, kendiliğinden anlaşılır biçimde, eli kolu bağlı kalmaktadır. Örgütlü, siyasi, sosyal birlikler olarak milletlerin birleşmesi, bir olması düşüncesi, onların bu tanımıyla çelişkilidir.

İnsan sorunları, kimlik çerçevesi içinde ele alınmaktan çıkarılıp, tek kişi sorunu olarak ele alınırsa, o zaman bu tek kişi, tüm insanlığı kendisinde tasavvur edebilen, adeta bir "monad" olarak görülebilir. Ve "monadlar"ın belli bir anlamda "pencere"lere de ihtiyacı olmaz; çünkü her biri aynı şeyi, yani bütün insanlığı kendinde tasavvur eder. Kendisi hakkında "monad" benzetmesini sınırlı bir anlamda kullanmakla birlikte, aslında bizim tercih ettiğimiz terimle söylersek, "kişi" diyeceğimiz "insan teki"nin bütün insanlığı yalnızca kendisinde tasavvur edebileceğini –"pencere"ye ihtiyacı olmadığını– söylemekle, onun bu tasavvurunu başka birinin aynı tür tasavvuru ile bir bağıntıya sokmaya ve dolayısıyla bu yolla kendi tasavvurunu test etmeye ihtiyacı olmadığını ifade etmek istiyoruz. Fakat böyle bir kişinin, "felsefi kişi" ya da "felsefi insan" olması gerekir.

O halde "Felsefi kişi" kimdir? "Kim" sorusu, bir kimlik yanıtı beklediğinden, biz de buna uygun olarak ilkin bir kimlik ifadesi veriyoruz: "Avrupalı felsefi insan." Doğrusu, felsefi kişiye "Avrupalı" adını vermekten kaçınmıyor, Avrupa'nın böyle bir ad verme imtiyaz hakkına sahip olduğunu teslim etmek istiyoruz. Ancak bu "Avrupalı" sözünü, ne coğrafi anlamda ne de herhangi bir historisizm'in anlamında almıyor, fakat onu bu özelliklerinden soyutlanmış, üslûplaştırılmış bir anlamda, bir kategori olarak kabul ediyoruz. Onu böyle ele almakla, aynı zamanda, yukardan beri karşı çıktığımız, herhangi bir kimlik ifadesinden hareket etmenin sakıncalarından da kendimizi korumuş oluyoruz.

Ne var ki, birkaçı dışında Avrupalı düşünürler, Montesquieu'dan günümüze, Avrupa dışına, özellikle Doğu'ya, yani Asya'ya hep bir "oryantalist" gözüyle bakmışlardır. Bu "oryantalist tavır", Hıristiyan misyoner tavrının dinsel motifleri görece törpülenmiş, profanlaşmış bir biçimidir. Avrupa merkezli bu bakış açısına göre, Avrupa'nın doğusunda bulunan, Müslüman ya da vahiy dininden olmayan tüm diğer halklar hep bir kefeye konmuş, onların hepsine birden bir özet ad olarak "doğu" ya da "Asya" denmiştir. Hatta İslam dünyası, Avrupalılığın temel bir belirleyicisi olan eski Yunan felsefesinin ilk mirasçısı olmasına karşın, bu bile onun öteki doğrulardan ayrı bir bakışla görülmesine yetmemiştir. Bu bakışa göre, Avrupa'nın ya da Batı'nın temel ilkesi ve erdemi özgürlük, Doğu'nun ilkesi ise korku ve despotizmdir. Öyle ki, daha 1950'li yılların başında Türkiye'de birkaç yıl kalmış ve İstanbul Üniversitesi'nde dersler vermiş olan Joachim Ritter bile aynı bakış açısından uzaklaşma gereğini dahi duymamıştır.[1]

Bu Avrupa merkezci tutumun temelinde, Avrupalı bir historisizm yatar. Avrupalı, örneğin bir Alman ve bir Fransız olarak kendi içinde ayrılır; ama bu ikisi, ortak Avrupa tarihi içinde bir "Ben-Sen" diyalektiğinin oluşturduğu bir "Biz" sentezi meydana getirir. Ve bu "Biz" doğuluya "Sen" demez; fakat "O" der, en çoğu "Onlar" diyebilir. "O", aynı zamanda, bu diyalogsuzlukta adı olmadığı için bir kimliksizliği ve kendisine "Sen" denilmediğinden kendisi de "Ben" diyemediği için bir kişiliksizliği ifade eder. Herkes "O" olabilir. "O", gerek "Avrupalı"nın ona dayattığı ya da "lütfettiği" Avrupalılaştırma, gerekse kendisinin bizzat benimsediği Avrupalılaşma çabasına rağmen, "Avrupalı" olamaz. Bunun tipik örneği, üç yüz yıldır Avrupalılaşma çabasında olan ve bunu bir türlü başaramayan Türkiye'dir. Çünkü gerçek bir tarih ya vardır ya yoktur; o sonradan yapılamaz. Avrupa tarihine sahip olmayan "doğulu", ne kendi tarihine sahip olarak bu tarihe girebilir, -aksi halde Avrupa tarihi, kendisinin olmayan bir tarihi benimsemelidir; bu olsa bile artık ona "Avrupa tarihi" denmez– ne de "doğulu", kendi tarihini sırtından atarak, kendi tarihini sıfırlayarak Avurpa tarihine girebilir. Bu olanaksız durum gerçekleşse bile, olanaksızı olur kılan, Avrupa tarihine yeni "giren" (?) bu "doğulu"da, bu noktadan önceki Avrupa tarihi hep eksik olarak kalacaktır. Ki bu eksiklik, Avrupa'yı Avrupa yapan, Rönesans'la başlayıp Aydınlanma'da doruğa varan Avrupa tarihidir. Demek ki, historisist görüş açısından, bizzat Avrupalı olmayan hiçbir ulus, özellikle "Aydınlanma"dan sonra, artık bir daha hiçbir zaman Avrupalı olamayacaktır.

Öyleyse, Avrupalılığın evrensel bir anlam kazanabilmesi için, ondan Avrupa historisizminin atılması gerekir.

Ama gerçek tarihten, yani zaman içinde vuku bulmuş, olgusal, siyasal tarihten, yani kronolojik tarihten başka tür bir tarih söyleminden belki söz edilebilir. Historisizmin etkilerinden yalıtılmış, belli bir zorlamayla "anakronik tarih" diyebileceğimiz bu anlayışa, hiçbir tarih nitelemesini vermemek belki de en doğrusudur. Geçmişte ortaya konmuş, belli türde tinsel başarıları kapsayan, belli bir "kültür-biçimi" olan ve her zaman aynı türde tinsel biçimlerin kendisine katılabileceği bu tinsel alan, bir ideal-olan olarak, hiçbir süreye, hiçbir zamana sahip değildir. Sonsuz ideallerin alanında, sonsuzlukta hiçbir zaman yoktur. Şimdi dile getirmekte olduğumuz ve aşağıda geliştireceğimiz bu düşünceleri bize esinleyen, Historisizmden ve dolayısıyla Avrupa merkezci bakış açısından olabildiğince kendisini uzaklaştırmış, ender Avrupalı filozoflarından biri Husserl'dir.

Husserl, "Avrupa İnsanlığının İçinde Bulunduğu Kriz ve Felsefe"[2] adlı yazısında, "Avrupa'nın tinsel biçimi"nin ne olduğunu belirlerken, burada açık bir biçimde coğrafi

ve haritasal olmayan anlamda bir Avrupa'dan söz eder. Bu Avrupa anlayışı, aynı zamanda belli bir anlamda tarihsel de değildir. Biz, Husserl'in attığı bu adımı, onun düşüncelerinin gösterdiği yolda bir adım daha ileriye götürmek istiyoruz. Onun sınırlı bir anlamda da olsa, yine de "kendi ulusumuzdan yola çıkmak gerekliliği" bağlamında sözünü ettiği ulus ve ulus-üstü kavramlarını, yukarıda belirttiğimiz nedenlerle, belli uluslardan hareketle "tüm insanlığa" varılamayacağını göz önüde bulundurarak Avrupa'nın tinsel biçiminden feda edilebilecek kavramlar olarak görüyoruz. Esasen Husserl, yine aynı yazısında "sonlu insanlıktan sonsuz ödevlerin insanlığına geçişte tarihselliğin bir devrimcileşmesi"nden söz ederken, öyle bir fedakârlığın yapılmasına da bizzat izin verir. Tek tek bilimlerin felsefenin birer dalı olarak görülmesi, doğa bilimleri de dahil tüm bilimlerin "tin bilimi" olarak anlaşılması, bu bilimin normatif-ideal karakterde olması ve bunu böyle görecek bir "kuramsal tavır alma"nın filozoftan beklenmesi gerektiği biçimindeki Husserl'in düşünceleri, bizim burada kendilerinden hareket ettiğimiz temel düşüncelerdir.

Bize göre, ne bir "felsefi" ne de bir "bilimsel olay" var değildir. Örneğin bir fizik deneyi de dünyadaki herhangi bir olaydır. Bu anlamda felsefe-bilim tarihi, "felsefi-bilimsel olayların" (?) değil, fakat filozofların, bilim adamlarının ya da onların ortaya koyduğu ürünlerin "tarihi"dir. Bu ürünlerin ortaya konulduğu tinsel alanda, sonsuzluğun bu ideal alanında hiçbir zaman akışı ve bunun getireceği bir değişme olmadığından, burada bu anlamda hiçbir tarih yoktur. Ve her şey kendi kendisiyle özdeş olarak kalır. Hiçbir kronolojinin sultası altında olmayan bu alanda, bu sayede, yeni ortaya çıkan bir felsefi başarı, örneğin kendisinden iki bin yıl önce ortaya çıkmış başka bir felsefi başarıya katılabiliyor, onun yanında yer alabiliyor. Felsefe tarihinin bu "anakronizmi", aynı zamanda, daha önce bu "tarihe" katılmamış uluslardan filozofların ortaya çıkabilmesini ve dolayısıyla bu ulusların bu "tarihe" dahil olabilmesini mümkün kılar.

Felsefi kişinin, Husserl'in deyişiyle "kuramsal tavır alma" içinde olan insanın ister Avrupa'da ister herhangi bir yerde ortaya çıkabilmesi, onun kendisini özdeşleştireceği kendi ulusu ve tarihi tarafından bir belirlenmeyi terk edebilmesi yoluyla ancak olanaklıdır. Aksi halde herhangi bir historisizmin belirleyiciliğindeki insanın, o, sözü edilen "kuramsal tavır" içinde ve hangi coğrafyada olursa olsun, kendisi gibi diğer "kişi"lerle bir ortaklık içine girmesi mümkün olmaz. Tarih, bir gruba ait insanları ne ölçüde ayırır. Bu bakımdan, "Avrupa tinsel biçimi"nden coğrafi ve haritasal tabandan daha çok historisizmin çıkarılmasına gerek vardır. Böyle bir tinsel biçim içinde olan, aynı "kuramsal tavrı" gerçekleştirmiş, başka uluslardan olan "kişi"lerin oluşturacağı evrensel bir "Felsefe Cumhuriyeti" idesi ve bu cumhuriyetin "yurttaşı" olmak arzu ve ifadesi, ilkin herkesten çok yine Avrupalı filozofa düşen bir ödev olmalıdır. Çünkü o, Avrupa'nın tinsel biçimine sahip olma önceliğine sahiptir. Ancak o zaman, Husserl'in şu sözü gerçeklik kazanabilir: "Evrensel eleştirel tavır-almanın içinden gelerek her türlü geleneksel önverive karşı büyüyen felsefeyi, yayılışı sırasında hiçbir ulusal sınır engelleyemez."[3] Sözünü ettiğimiz, filozofun bu "kimliksizleşmesi" herhangi bir kimliksizleşme değil, karşılığında kişiliğin ve ama her bir kültür çevresinden filozof için elde edilebilir olan kişiliğin kazanılacağı bir kimliksizleşmedir. "Felsefe Cumhuriyeti" de hiçbir örgütlü-siyasal sınırlı olmayan, fakat her bir siyasal cumhuriyet içinde bulunabilecek "felsefi kişilerin", filozofların her birinin yukarıdaki tanımlanmış biçimiyle Leibniz'ce monadlar anlamında birer "ada" olmasıyla kendiliğinden oluşturacakları bir birliktir. "Felsefe Cumhuriyeti", dünyamızdaki bu tek

tek adaların ya da monadların dışında kalan kimliklerin, ulusal, uluslararası birliklerin ve kendilerini bu tür birliklerin dışında göremeyen kişilerin paranteze alınmasıyla parantezin dışında kalan felsefi kişiliklere verilen addır. Bu ad, bir tür adı da değildir. "Felsefi kişiler" diye bir insan soyu yoktur. Dahası, felsefe bir meslek de sayılmaz. Bitirince, insanın "filozof diploması" (?) alacağı bir meslek okulu, hiçbir yerde var değildir. Bu nedenlerle felsefi kişiliklere verdiğimiz ad, bir kimlik ifadesi olmaz.

"Felsefe Cumhuriyeti yurttaşlığına" herkesten önce aday olacak olan Avrupalı filozofun, "Avrupa'nın tinsel biçimi"nden atmış olduğu coğrafi belirlenimden sonra, şimdi aynı "biçim"den tarihi de çıkarmasının artık zamanı gelmiştir. Zira monadların hiçbir tarihi yoktur.

Husserl, adı geçen yazısının sonunda Avrupa'nın önüne tek çıkış yolu koymuştur. Bu, aklın içine düştüğü "doğalcılık" ve "nesnelciliği" kesin bir şekilde "kahramanca yenmesi" yoluyla felsefenin tininden Avrupa'nın yeniden doğuşudur. Biz bu "kahramanlığa", aklın kendi suçu olarak düştüğü historisizmden de yine kendisi sayesinde kesin bir zaferle kurtulmasını eklemek istiyoruz. Kahramanlık, her zaman fedakârlık gerektirir.

Notlar

1. Bkz. Joachim Ritter, "Europaeisierung als europaeisches Problem (1956)", *Metaphysik und Politik* içinde, s. 321-340, Suhrkamp Verlag.

2. Bkz. E. Husserl, "Die Krisis der europaeischen Wissenchaften und die transzendentale Phaenomenologie", Hrsg. von W. Biemel, 2. Auflage Haag, Martinus Nijhoff, Photomechanischer Nachdruck 1976.

3. E. Husserl, a.g.y., s. 335.

Örs, Yaman (1996). "İnsanlığın Sorunları Kadınlar ve Felsefe." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 62-70.

İNSANLIĞIN SORUNLARI, KADINLAR VE FELSEFE

Yaman Örs

Felsefe için bir 'Çağrı'

Türkiye Felsefe Kurumu'nun yayınladığı Bültenin ilk sayısının kapağında yer alan yazı, "Felsefe İçin Çağrı" başlığını taşıyor. En başta İtalya Felsefe Araştırmaları Enstitüsü'nün atılımıyla hazırlandığı anlaşılan bu metnin altında imzası bulunan felsefeciler arasında Hans G. Gadamer, Paul Riceur gibi adlar da var. "Dünyanın bütün meclis ve hükümetlerine yöneltilen" çağrı, "Dünyadaki kültürel deneyimlerin ussal bir karşılaştırmasını yapmak, tüm topluluklarda ivedi bir zorunluluk olarak görülmektedir" tümcesi ile başlıyor. Daha sonra, "Klasik dünyanın kültürel potasında, sonsuza değin etkin olacak bir yaşam iksiri, yani felsefi düşünce – tarihimizi etkileyen, kültürümüzün belirgin özelliklerini borçlu olduğumuz bir bilgi doğmuştur" deniliyor. "Ne var ki, çağdaş toplumun felsefeye karşı tutumu, günümüzün sorunlarını göz önünde bulundurduğunu göstermemektedir."[1]

Çağrıdaki yakınmalar sürüyor. "Milyonlarca öğrenci felsefe kavramından hiçbir şey anlamıyor. Mesleki ve pratik yetenekleri besliyoruz, ama felsefi yaratıcılık ruhunu körelmeye terk ediyoruz. Bunun sonucunda, tarihsel bağlantıları anlayan ya da anlayabilecek durumda olan kişilerin sayısı git gide azalıyor." Çağrının beklentisel diyebileceğimiz içeriğinde, "felsefe ile felsefe tarihi öğrenimine, ayrıca bunlarla bağlantılı olan doğa ve insan bilimleri öğrenimine" yer verilmesinin gereği üzerinde durulmaktadır. Bu durumda, "Eski Yunanlılar'ın düşünsel hazineleri ile büyük Doğu kültürlerinden başlayıp günümüze uzanan bu tarihin" öğrenimi, "varolan çelişkilerin üstesinden gelmek ve insanlığı 'iyilik' yoluna yöneltebilmek için yeni kategoriler yaratmanın vazgeçilmez koşulu" olmaktadır.[1]

Söz konusu çağrı, çok kısa, ancak çok anlamlı diyebileceğimiz bir tümceyle sona ermektedir: "Felsefeye gereksinimimiz var."[1]

Ne tür bir Felsefe?

Yazarınız açısından da, bu son saptamaya katılmamak olanaksızdır. Ancak bu, kanımca kaçınılmaz olarak şu tür soruları da gündeme getirmektedir: "Hangi felsefe?", "hangi felsefecinin ya da felsefe okulunun felsefesi?", "hangi çağın felsefesi?"... sonuç olarak "Ne tür bir felsefe?" Ben burada bu soruya, daha öncekilere ya da onların benzerlerine yazımın başlarında doğrudan bir yanıt verme çabası içinde olmayacağım. Yukardaki alıntılarda geçen anlatımların çok kısa bir eleştirel değerlendirmesini yapmakla, böyle bir çabadan beklenecekleri dolaylı biçimde de olsa gerçekleştirmiş olacağımı düşünüyorum.

Ancak bu bölümün başlığındaki sorunun yine doğrudan olmayan bir yanıtını, beş yılda bir yapılan Dünya Felsefe Kongreleri'nin izlencelerine bir göz attığımızda da bulabiliriz kanısındayım. Bunlarda nelerin "felsefesi" yoktur ki? İnsan toplumlarında belli başlı

hangi etkinlikler ve ilgi alanları varsa, bunların neredeyse tümü bu izlencelerde yer almaktadır: mantık; matematik; bilimler ve genel olarak bilim; estetik, sanat ve çeşitli sanat dalları; uygulamalı alanlar; teknoloji; insan-doğal çevre ilişkisi; ahlaki değerler; siyasal yaşam; inançlar... bütün bunların altkümeleri... Burada da temel (yöntembilgisel) sorun, bir yandan ilgi duyulan etkinlik, uğraş, alan ya da konuların ne oldukları ise, öte yandan da onlara nasıl yaklaşıldığıdır; son, belki de ilk çözümlemede, sizin "ne tür bir felsefenizin olduğu" sorunu söz konusudur.

Yukardaki alıntılardan ilkinde sözü edilen "kültürel deneyimlerin ussal bir karşılaştırmasını yapmak'tan" neyin anlatılmak istendiği bize ilk bakışta açık gelmeyebilir. Ancak onunla kendisini izleyen anlatımda yer alan, "sonsuza değin etkin olacak bir yaşam iksiri" (!) ve bir bilgi olarak nitelendirilen "felsefi düşünce" arasında bir bağlantı kurulunca, bu nokta kanımca açıklığa kavuşmaktadır. Felsefenin, en başta bilim gibi bir bilgi üretimi alanı olamayacağını daha önce de savunmuştum (örn. kay. 2). Çağrıdaki anlayışa göre ise felsefi diyebileceğimiz bir tür bilgi, deneyimlerimizin ussal bir karşılaştırmasının yapılabileceği bir araç olabilecektir. Günümüzün sorunlarına en azından çözüm aranmasının beklendiği felsefe, acaba ne türden bir etkinliktir? Ortada "felsefi" denebilecek bir bilgi varsa, felsefenin söz konusu sorunlara getireceği çözümlerin de onda bulunması gerekecektir. Çünkü, hangi felsefe okulu aracılığı ile geliştirilmiş olursa olsun belli bir çağdaki "felsefi" bilgi, açıklama ve kestirim yoluyla bizim o çağa yönelik toplumsal, siyasal vb. sorunları çözmemize katkıda bulunabilmelidir. Bunun şimdiye dek nasıl gerçekleştiğini, bundan sonra da gerçekleşebilme olasılığının ne olduğunu kim incelemiş ve açıklığa kavuşturmuştur, ben kendi adıma bilemiyorum.

Çağrıda yer alan bir başka saptama olarak, milyonlarca öğrencinin günümüzde felsefe kavramından hiçbir şey anlamamalarından söz edilmektedir. Acaba bu, neye bağlıdır? Yalnızca öğrenimde "felsefi yaratıcılığa" yer verilmemesine mi? Yoksa, etkinliğin başlangıcından beri olduğu gibi felsefecilerin düşüncelerinin, anlatımlarının, genelde kullandıkları dil ve terimlerin bunda hiç etkisi olmamış mıdır, olmamakta mıdır? Gelmiş geçmiş felsefeciler arasında kim, hangi konularda, ne ölçüde anlaşılabilir olmuştur? Soruyu "... olabilmiştir?" biçiminde sormuyorum, çünkü birçok felsefeci için "anlaşılabilirlik" gerçekte bir kaygı olmamıştır; içinde ne ölçüde "mantık" olursa olsun ya da var görülürse görülsün, felsefeyi "düşünsel doğaçlama" diyebileceğimiz bir yolla yürütme biçimi etkinliğe egemen olmuştur kanısındayım. Metinde daha sonra yer alan "felsefi yaratıcılık ruhu", "felsefi düşünce (ve) eğitimi" terimleri doğrusu bana uzak, uzak olduğu ölçüde anlaşılmaz, bundan öte anlamsız gelmektedir.

Felsefe ve bilim bağlamında, "Eski Yunanlılar'ın düşünsel hazineleri ile büyük Doğu kültürlerinden başlayıp günümüze uzanan bu tarih" anlatımındaki "Yunanlılar" etnik açıdan kimlerdir? Yunanca ile ilişkileri konusunda neler düşünebiliriz? Özellikle bilim tarihi, yalnızca düşüncenin tarihi midir? "Varolan çelişkiler" anlatımı, çelişki bir mantık kavramı olduğu, empirik dünyadaki karşıtlıkları, "zıtlıkları" karşılayamayacağından, (ne ölçüde yaygın bir kullanımı olursa olsun) yanlıştır. Bu yaygın ancak yanlış kullanımın, zaman içinde Karl Marx'a da uzandığını (3, s. 250; 4) daha önce ele almıştım.[5] Çağrıda geçen "iyilik" ve bunun yolu acaba nedir? İnsanlığı bu yolla kimler, hangi araçlara bağlı olarak yöneltebileceklerdir? "Bu" dünyanın sorunlarının çözümünde hangi felsefe akımı ne ölçüde yer alacaktır? Burada dünyevi olmayan çözüm yollarına da yer var mıdır? Ya da açık olarak, bu "yolda" inanç sömürüsüne ne ölçüde yer vardır?

Felsefeye gerçekten gereksinimimiz var. Her çağda olduğu gibi. Diyelim ya da varsayalım ki çağımız, bu gereksinimin en ileri ölçüde duyulduğu zamanlardan biridir. Yukardaki metnin iyi niyetle hazırlandığından kuşku duymamız konusunda da bir neden göremiyorum. Yine de şu soru geçerliliğini korumaktadır: "Ne tür bir felsefeye?"

Tartışmalar'ın bundan önceki sayısında yer alan yazımın son bölümü, *Felsefenin Gelecekteki "Gerekliliği"?* başlığını taşıyordu; onun en sonunda dile getirilen ana nokta da, bu etkinlikte kesinlik beklentisinin yerini olasılığa dayanan bir yaklaşımın alması "gereğiydi". Yazarınız bunun hemen ardından, "Günümüzde etik, eğitim, bilim alanlarında gözlediğimiz biçimde felsefe daha işlevsel boyutlar kazanmalı; toplumca da genelde daha çok benimsenebilmelidir." görüşünü dile getiriyordu.[6]

İnsanlığın sorunlarının çözümünde felsefe etkinliğinin ne gibi bir yerinin olabileceği konusunu bu yazımda daha sonra kısaca tartışacağım. Böylece, bu bağlamda "ne tür bir felsefenin" (ya da felsefelerin) söz konusu olabileceğini de kendi açımdan daha bir açıklığa kavuşturmuş olacağımı umuyorum.

Kadınlık ve Erkeklik

Bu yazı ilk düşünüldüğünde yazarınızın usundaki başlık, "Kadınlar ve Felsefe" idi. Ancak yukarda ele alınan çağrının ana noktalarının belirtilmesi ve eleştirel değerlendirilmesi ile onu değiştirmek durumunda kaldım. Kanımca bu, yerinde oldu. Çünkü onun ilk başlığa uygun olarak tasarlanan biçiminde, "biyoloji açısından dişilik ve erkeklik", "düzeyler kavramının ışığında tıpta kadın ve erkek" gibi, *Tartışmalar*'ın okurunun bu bağlamda yadırgayabileceği bölümler yer alabilecekti. Yine de yazarınız, bu konulardaki verileri doğrudan ve ayrıntılı biçimde gündeme getirmese de, kendi bilgi ve gözlemlerine burada kısaca yer vermeyi düşünmektedir. Çünkü bunlar, en azından bizim başlığımızla ilgili birtakım noktaları biçimlendirmemizi sağlayabilir; hep doğrudan olmasa da.

Ankara Tıp Fakültesi'nin Tıbbi Etik ve Tıp Tarihi biriminde (resmi adlandırılmasıyla Deontoloji Anabilim Dalı'nda) çalışıyor olmamın getirdiği değişik konumlar var. Söz konusu konumlardan biri, bu kurumdaki değişik etik kurullarda görev almış olmamdır. Bunlardan birisi ise, Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı'ndaki bir öğretim üyemizin yürütücülüğünü yaptığı (bkz. kay. 7), (Doğuştan) Cinsel Farklılaşmalarında ve Yapılarında Bozuklukları bulunan bebeklerin ve çocukların tedavisi ile ilgilenen kuruldur. Bu kurulun tüm üyeleri tıp doktoru ya da sözcüğün geniş anlamında hekim olduklarından, ilk bakışta onun bir etik kurul olarak değil bir bilimsel/teknik danışma ("konsültasyon") kurulu olarak çalıştığı düşünülebilir. Ancak üyeleri arasında birer adli tıp ve tıbbi etik ("deontoloji") uzmanının da bulunuşu, kanımca ona bir etik kurul işlevi de yüklemektedir. Gerçekte de orada alınan "tedavi kararlarının" son çözümlemede belki en çarpıcı yönü değerlerimizle ilgilidir: yeğlenen cinsellik (bebek kız kimliğinde mi, yoksa erkek olarak mı yetiştirilsin...?), bunun anne ve baba tarafından benimsenmesi, toplumsal çevreden gelebilecek tepkiler, kişinin daha ileri yaşlarda karşılaşabileceği ruhsal sorunlar vb.

Üyeleri arasında katılımbilimcinin (genetikçinin), çocuk cerrahının, çocuk ruh hekiminin de bulunduğu kurula gelen vakalardaki temel sorunsal şudur. Doğuştan ve başta böbreküstü bezinin rahimiçi gelişmedeki çalışma bozukluğuna bağlı olarak ortaya çıkan durumların bir bölümünde, bebeğin ya da çocuğun iç ya da gerçek cinsiyeti ile dış cinsel organlarınki arasında bir terslik ya da karşıtlık bulunmaktadır; ya da en azından cinsel

özellikler tam gelişmemiştir. Verilecek kararların kişinin (ve onun yakın çevresinin) tüm yaşamını derinden etkileyecek etik yönü bir yana, benim burada asıl vurgulamak istediğim nokta dişilik ve erkekliğin gen, kromozom, biyokimyasal yapı, hücre... gibi canlılığın değişik örgütlenme düzeylerinde nasıl birbiri ile karışabildiğidir. Üstelik su, yalnız "patolojik" durumlar için de söz konusu değildir. Canlıların örgütlenmesinde çok temel bir ilke, birer "fenotip" ya da görünen yapı olan bireyler arasında yerine göre büyük olan farkların, örgütlenme basamaklarında aşağı doğru inildikçe azalmasıdır. Biyokimyasal yapıda kalıtsal özelliklerin tümü olan "genotip" tarafından belirlenen, alt düzeylere doğru gittikçe artan yapısal benzerlikler, yalnız bir türün bireyleri için değil, kuşkusuz evrimsel gelişmeye bağlı olarak değişik türler arasında da (8, önsöz) söz konusudur.

Bir felsefe tartışmasının sınırları dışına çıkarak bu tür bilgileri aktarmamın bu bağlamımızdaki işlevi pek örtük olmasa gerek, daha çok dolaylı da olsa. Biz genel olarak yaşamımızda cinsiyet olgusuna öyle kesin bir gözle bakıyor, kadınlık ve erkekliği o ölçüde kesin sınırlarla birbirinden ayırıyoruz ki, kadınla erkek usumuzda neredeyse tümüyle ayrı iki küme oluşturuyor. Özdeş türün iki üyesi olarak kadın ve erkek, ayrılıklarının yanında biyokimyasal, dokusal, anatomik, ruhbilimsel, toplumsal vb. hemen her düzeyde önemli benzerlikler göstermiyorlar mı? Belki cinselliğin yaşamımızdaki çok etkili ve çok yönlü yerine bağlı olarak, genelde bunları yeterince dikkate almıyor gibiyiz.

Kişinin cinselliğinin değişik düzeyleri kanımca bu bağlamda da vurgulanmaktadır. Örneğin yukarda adı geçen kurulun dikkate aldığı en temel noktalar arasında, kalıtsal ("genetik"), üreme bezleri düzeyinde ("gonadal") dış görünümle ilgili ("fenotipik" ve/veya "genital"), ruhbilimsel ("psikolojik") ya da kişinin benimsediği cinsiyet'ler söz konusudur.[7] Öte yandan gerek temel bilimsel gerekse uygulamalı yönlerden bu düzeyler kuşkusuz birbirleriyle yakından ilişkilidirler. Yoksa onların aralarında kuramsal, bilimsel bağlantılar kurulamayacağı gibi uygulamada örneğin böyle bir kurulun uzmanlıklararası yapısının bulunması söz konusu olmazdı. Buna koşut olarak kurulun yapısı, klinik uygulamada bir olayı tek bir alan ya da yakın alanlardan az sayıdaki uzmanın gözüyle görmenin getirebileceği indirgeyicilik olasılığını da azaltmaktadır.

Kadınlar, "Feminizm" ve Felsefe

Bir kez daha belirtilebilir diye düşünüyorum. Bir üst bölümde dile getirilenler, yazının daha önce ve ondan sonraki bölümlerinde işlenecek konularla doğrudan ilişkili değildir. Kadınlık ve erkeklikle ilgili olarak üzerinde durulan noktaların ya da niteliklerin buradaki bağlamımızda işlevi, başlıktaki içeriğe dolaylı bir ışık tutmaktan öteye gidemez. Nicelik açısından ise yazarınız bu işlevi, üzerinde düşünülebilecek ve anlamlı denebilecek bu tür değişik noktaların varlığını anımsamak ve anımsatmak biçiminde görmektedir.

Adlarından çıkarabildiğim ölçüde, daha yukarda kendisinden alıntılar yapıp tartıştığım "felsefeciler çağrısının" altında imzaları bulunanların hepsi de erkektirler; çağın sorunlarına ilgi duyan, iyi niyetli, aydın birer erkek felsefeci. "İyi niyet" konusunda kadınların daha olumlu niteliklerinin bulunup bulunmadığı, bunun felsefe etkinliğine nasıl yansıdığı, yansıyabileceği tartışılabilir. Ancak bunlar bir yana, ben burada konumla ilgili olarak bir yayından söz etmek istiyorum.

Amerikan Felsefe Kurumu'nun yayınladığı Bültenin (zaman içinde sayıları değişebilen) ana konuları var; bunların arasında "feminizm" de bulunmaktadır.[9] Onda, "feminist

felsefe", "ekofeminizm" ya da "köktenci feminizm" gibi terimlere, "kadın felsefeciler" gibi konulara, ya da bu akımlara barış ve "militarizm" gibi konuların birlikte işlenmesine rastlayabilirsiniz (9, "Newsletter on Feminism and Philosophy", s. 37-66). Bu bağlamda bu ve benzeri konuların üzerinde durmamıza olanak, sanırım gerek de bulunmuyor. Bunlara örneğin, "özellikle tarihte erkek gözüyle kadın", "tutum ve davranışlarda kadın ve erkek", "sanatta kadın ve sanatçı kadınlar", "bilimsel araştırmalar ve kadın" gibi, felsefecilerin kendi etkinliklerinin sınırları içinde ve dışında ilgi duyabilecekleri konuları da ekleyebiliriz.

Görebildiğim ölçüde söyleyebilirim ki, zamanımızın en etkili düşünce, değer ve eylem akımlarından, "ideolojilerinden" biri olarak "feminizm", yandaşlarının, ateşli savunucularının yanında tam karşıtlarını, "düşmanlarını" da getirmiştir. Bu açıdan o, örneğin toplumculukla ("sosyalizmle") karşılaştırılabilir. Yine toplumculukta olduğu gibi, onun söz konusu "uçların" arasında yer alan oldukça geniş bir yandaş-karşıt yelpazesinin bulunduğunu da gözlüyoruz. Bütün bunları, ruhbilimsel-toplumsal-tarihsel ve bilgi gözlemlerimizin ışığında kanımca doğal karşılamalıyız.

Kendi açımdan, abartıları bir yana ben bu akımın temel saptamalarının çok yerinde ve doğru olduğu kanısındayım. Toplumsal-iktisadi sömürü ile birlikte, ancak onun da ötesinde kadınlar daha çok sömürülegelmiş, baskıya uğramış, ezilmişlerdir. Değişik yetenek ve becerilerini ortaya koyma olanağını bulamamışlardır. Toplum yaşamı ve yönetimde söz hakkı bulunmaktan genelde uzak kalmışlardır. Bütün bunların, çok genel iki küme biçiminde belirtmek gerekirse, canlıbilimsel ("biyolojik") ve ekinçsel ("kültürel") ve birbirini insanın evrimsel-tarihsel gelişmesi içinde bütünleyen belirleyicileri vardır.

Çağımızda bu konuda bütün direnmelere karşın ortaya çıkan değişmenin ölçülerinden biri, akademik olarak ve uğraş yaşamında kadınların ağırlıklarını daha çok duyurmaları olmuştur. Felsefe alanında, örneğin temel bilimler, sağlık uğraşları, değişik sanat dallarında vb. görüldüğünü düşündüğüm niceliksel ve niteliksel değişmenin sınırları nedir, bilmiyorum. Bu bağlamda yeti ve beceri olarak eleştirellik ve kavramsallık, soyutlama ve bunların felsefe yapışa yansımaları gündeme gelebilir. Öte yandan, "feminist" düşünürlerin kendi açılarından sanırım en çok savundukları noktalardan biri olan duyarlılık niteliğinden söz edilebilir. Ancak burada, uluslararası bir toplantıda bir hemşire katılımcının benim kadın hekimlerin duyarlılığından söz ettiğimde verdiği yanıtı da anımsıyorum: "Kadın hekimler, tıp uğraşının geleneksel değerlerinin kendilerini erkekleştirdiğini düşünüyorlar".

Felsefe Alanından Bir Başka "Çağrı'nın" Işığında Sorunlarımız

İlk sayısında yer alan uluslararası bir çağrıdan alıntılar yaptığım *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*'nin dördüncü sayısındaki bir "bildirge" de bizi burada ilgilendirebilir. Birinci sayfadan başlayan "Paris Felsefe Bildirgesi", ötekine göre daha uzun bir metin ve 15-16 Şubat 1995 günlerinde Paris'te UNESCO'nun düzenlediği "Dünyada Felsefe ve Demokrasi" konulu bir toplantıda kaleme alınmış. Yine ötekine oranla daha çok sayıda felsefecinin imzaladığı bu metnin altında bu kez kadın adlarının da bulunduğunu görüyoruz.[10] (Burada söz konusu edilen ikisinin dışında felsefeyle ilgili olarak kuşkusuz benzeri başka metinler de hazırlanmış olabilir.)

Sanırım şimdi yapacağım ve yine kısaca tartışacağım alıntıların da göstereceği gibi, bu metin de (ilk ve son çözümlemede) ilkece bir çağrı niteliğini taşımaktadır.

Uluslararası İnceleme Günleri olarak adlandırılan toplantıya katılmış felsefeciler, bildirgelerinin en başında "Felsefenin uğraştığı problemlerin, insan yaşamının ve varoluşunun evrensel problemleri olduğunu b e l i r t i y o r"; "... akıl yürütmelerin geçerliliğini sınamaya, başkalarının kanıtlarını dikkatle sorgulamaya çalışan felsefe etkinliğinin, her insana bağımsız düşünmeyi öğrenmeyi sağladığını h e s a b a k a t ı y o r"; "felsefe öğretiminin açıkkafalılığı... teşvik ettiğini, kişilerin ve grupların birbirini anlamasına ve hoşgörmesine yardımcı olduğunu v u r g u l u y o r'lar". "Felsefe eğitiminin düşünebilen, bağımsız... insanlar yetiştirerek... (onları) özellikle etik sorunlar karşısında sorumluluklarını üstlenmeye hazırladığını b i r k e z d a h a" o n a y l a y a n katılımcılar, "Eğitimde ve kültür yaşamında felsefi tartışmayı getirmenin, her demokrasi için çok önemli olan, kişilerin yargıda bulunma yeteneğini" çalıştırdığından söz ediyorlar. Bu felsefecilere göre, "Felsefe öğretimi, bağımsız kalmakla birlikte, olabildiği ölçüde, bütün alanların akademik ve mesleki eğitiminin çerçevesi içinde en etkili bir şekilde yapılmalıdır." Bildirgede yetişkinlerin felsefe eğitiminin sağlanmasından söz açıldıktan sonra, "olabildiğince çok sayıda insanın ayaklarını felsefe bilgilerine ve metodlarına basmasını sağlayabilmeye yönelik her tür girişim teşvik edilmelidir" denmektedir. "Çeşitli kültürlerdeki felsefi görüşler bilinmeli'dir". Şunu da okuyoruz: "Serbest araştırma olarak felsefe hiçbir doğruyu son olarak kabul edemez."[10]

Bu "çağrının", felsefenin işlevleri konusunda ilkine göre daha da "iddialı" olduğunu söyleyebiliriz. Bu bildirgeden yapılan alıntıları da yine sırasıyla ele alalım. Matematik felsefesi ya da simgesel mantığın insan varoluşunun hangi yönüyle ilgili oldukları söylenebilir? Öte yandan, örneğin çevre bilimleri ve koruyucu hekimlik, felsefeye göre bu varoluşun evrensel yönleriyle daha mı az ilgilenmektedir? "Başkalarının kanıtlarını dikkatle sorgulamak" (ki burada "kanıt" sözcüğü "sav" olmalıydı) yalnız felsefe etkinliğinde mi söz konusudur? Örneğin bilimciler ve genel anlamda toplumsal düşünürler, eleştirmenler bu işi kendi açılarından daha mı az dikkatle yapıyorlar? Buradaki "başkaları" felsefecilerin dışındaki kişilerse, o zaman bu, felsefenin "Viyana Çevresi"nin düşündüğü biçimde bir üst-dil (daha yerinde olarak üst-etkinlik[5]) olarak yorumlandığı anlamına gelmez mi? Öte yandan özellikle ruh hekimleri ve klinik ruhbilimciler kendi alanları açısından felsefe etkinliğini ve felsefecileri "dikkatle" sorgularlarsa, ne gibi bir durum ortaya çıkacaktır? Felsefe etkinliği her insana bağımsız düşünmeyi öğretebiliyorsa, bu, en başta kendilerinden bu öğretimi gerçekleştirmeleri beklenen "felsefecilerin kendilerinin bağımsız düşünebildiklerini varsaymak anlamında değil midir? Neredeyse geleneksel her felsefecinin ve felsefe akımının kendi "yanlışlanamaz" doğrularını savunduklarını,[11] ötekileri, kendilerinden uzak olmaları ölçüsünde eleştirip dışladıklarını düşünürsek, onların arasında hangileri gerçekten bağımsız düşünebilmiş, düşünebilmektedirler? "Açıkkafalılık", "birbirini anlama ve hoşgörme" konusundaki sava da bu açılardan bakmamız, bizi ne gibi bir yargıya götürür?

Matematik, temel bilimler, uygulamalı alanlar, sanat dalları vb. bellibaşlı her insan etkinliğini, onun işlevlerini abartma yoluyla ülküleştirirseniz ("idealleştirirseniz"), yöntembilgisel yanılgılarınızın yanında, ilgili etkinliklerin kişilerini de yüceltmiş olursunuz. Bu, konumuz olan felsefe etkinliğinde (bir kuralmışcasına) olduğu varsayılan bağımsız düşünebilme yeteneği ile bağdaşabilir mi? Bu yetenekten "eleştirel" düşünme anlaşılıyorsa, örneğin bilimciler kendi alanları söz konusu olduğunda felsefecilerin felsefede olabildiklerinden daha mı az bir eleştirel tutum içindedirler? Olmalıdırlar?

Bildirgede belirtilen "her demokrasi", diyelim ki İsveç, Meksika, Amerika Birleşik Devletleri ve Çin, "demokrasilerini" kapsayacaksa, bu düzenlerin her birinde evrensel sorunların ortaklığı ne ölçüde söz konusu olabilir?

Öğretimi, bütün alanların akademik ve uğraşsal eğitiminde etkili biçimde yapılması önerilen felsefenin kendi eğitiminde öteki alanların yeri yok mudur? Varsa, ne olmalıdır? Bu etkinlik en başta başka etkinliklerin sorgulanması demekse, o alanlar yakından bilinmeden onlarla ilgili felsefe ya da onların "felsefesi" yapılabilir mi? Onların temel ya da felsefecilerce bilinmesi gereken noktalarının felsefe eğitimi görenlerce öğrenilmesi durumunda bu eğitimin uzunluğu ne olacaktır? "Her felsefeci her alanla ilgilenmeyecekse", o zaman tek bir felsefe etkinliğinden söz edilebilecek midir?[11] Yetişkinlerin (ve yetişkin olmayanların) felsefe eğitimi hangi felsefe okullarına ve felsefecilere ağırlık verilerek yapılacaktır? Buradaki seçimi hangi felsefe çevreleri yapacaktır? Yapabilecektir? "Felsefi bilgi" konusuna, birinci çağrıyla ilgili olarak değinmiştim; gerçekte olmayan böyle bir bilgi ya da "bilgiler", ayaklarını bunlara basmaları düşünülen insanlara nasıl aktarılacaktır? Örneğin "metafizik" olarak adlandırılagelmiş ve bir türlü temellendirilememiş çabalar arasında hangi felsefe okulunun yürüttükleri bu amaç için uygun olacaktır?

"Çeşitli kültürlerdeki felsefi görüşler", felsefe etkinliğinin hangi tanımına göre anlaşılıp bilinecektir? Gerçekten böyle bir çeşitlilik söz konusu ise, burada da felsefenin uğraştığı sorunların insan için evrenselliği savı nasıl savunulabilir? Ve son alıntıdaki nokta: Hangi etkinlik, kendisi için söz konusu olduğu ölçüde ve ilkece hangi doğruyu "son doğru" olarak kabul etmektedir? Edebilir? Özellikle yukarda bu noktayla ilgili sorularla da bağlantılı olarak düşünülecek olursa, gelmiş geçmiş felsefeciler arasında (ve felsefe okulları içinde) kimler, kendi "doğrularını" son doğru olarak kabul etmemişlerdir? Ve bu bağlamda son bir soru: Son doğrunun ya da doğruların olamayacağı konusunda en açık görüş bildirenler yüzyılımızda mantıkçı empiristler olmamış mıdır?

Yazının en sonunda ise, onun başlığındaki üçüncü terim olan "kadınlar'ın" onun genel bağlamındaki yeri ile ilgili olarak ne söylenebilir? Onların, toplum yaşamının her yönünde kendilerini daha ileri olarak ortaya koymalarıyla insanlığın sorunlarının çözümünde büyük gelişmelerin gözleneceğini söyleyebilir miyiz? En başta savaş olasılığının azalacağı, barışların daha kalıcı olacağı gibi bir beklentinin, özellikle "feminist" çevrelerde yaygın olduğu söylenebilir. Bu beklenti, gerek olasılık gerekse istek olarak bana da yakın gelmektedir. Ancak bizi burada ilgilendiren nokta, kadınların felsefe yoluyla sorunlarımız konusunda ne yapabilecekleri olduğuna göre, ben yazımı çok kısa olarak bu konuyla bitirebilirim.

Bu bağlamda önce, kuşkucu bir okurun usuna gelebilecek sorulardan birini ele almayı düşünüyorum. Yazarınız, sayılarının gittikçe arttığını gözlemlediğimiz kadın felsefecilerden (ve genelde felsefeyle ilgilenen kadınlardan) kendi mantıkçı empirist yaklaşımına genelde yakın olmalarını mı bekliyor? Bu, "istemek" anlamında ise, kuşkusuz evet; sanırım ilke olarak herkes için söz konusu olduğu gibi. Ancak olasılık ilkesinin ışığında ve gerçekçi olmanın sınırları içinde, yine kuşkusuz, hayır. Ülkemizde ve dünyada, yaşadığımız zaman diliminde kadın felsefeciler arasındaki yaklaşım dağılımının ne olduğunu, bekleneceği gibi bilemem; kim bilebilir, onu da bilemiyorum. Ancak, öteki kişilik ya da ruhbilimsel niteliklerinin yanında ve gözlemleyebildiğim ölçüde, kadın felsefecilerinin genelde daha dengeli kuşkucular olabilecekleri kanısındayım. Bu, şu ya da bu nicelikte yerinde bir saptamaysa, düşünebildiğim ölçüde onunla kadınların genelde daha

"ihtiyatlı" olma nitelikleri arasında bir bağlantı kurulabilir. Bu nokta ile ilgili olarak felsefe etkinliğinin kendisi açısından ise, kadın felsefeci oranının artmasıyla felsefede bir yanda dizge kurucu ve dogma yaratma, öte yandan aşırı kuşkuculuk ve kavramsal düzeyde belirgin ürün vermeme eğilimlerinin azalabileceğini düşünebiliriz.

Genelde kişileri felsefeye çeken etmenlerin arasında, bilinçdışı olarak kendi ruhsal sorunlarını çözme, ruhbilimsel açıdan kendini iyileştirme eğilimlerinin ya da beklentilerinin bulunmasının,[6] etkinlik açısından sakıncaları konusunda bir kadın-erkek ayrımı ortaya çıkabilir mi, bilmiyorum. Felsefe etkinliğiyle ilgili olarak konumuzun bağlamında böyle olumsuzluk taşıyan bir sorunun yanında, doğrudan ve yöntembilgisel bir soruyu, daha doğrusu bir yanıtı gündeme getirmek de yerinde olacaktır: Mantıksal-eleştirel-anlambilgisel bir kavramsal yorum etkinliği olan felsefe, ne ruhbilimin ne de bir başka ulgulamalı bilimsel alanın vb. işlevini yerine getiremez.[6] Kadınlar, felsefeyi erkeklere göre daha ileri bir özeleştirel tutum[6] ve alçakgönüllülükle yürütebilirlerse, o zaman bunların etkili olabildikleri ölçüde bu etkinlik daha çok ilgi çeken, daha çok paylaşılan ve daha işlevsel bir konuma gelebilir. Bu da, o, dünya sorunlarına da daha çok ışık tutan, onlara gerçekten çözüm yolları gösterebilen bir etkinlik olabilir demektir.

Burada da ilk ve son çözümlemedeki sorun olarak yinelenmesi gereken yöntembilgisel temel nokta karşımıza çıkmaktadır: Ne tür bir felsefe? Yalnız bu sorunun altında yatan kaygının "kuşaktan kuşağa" yeterince, derinliğine ve etkili biçimde aktarılabilmesi için çağımızın akademik ilkelerinden birini anımsatmakta da yarar olacaktır: eğitimcilerin eğitimi. Felsefe bağlamında burada yalnız felsefe öğretmenlerini değil, kuşkusuz onu çevresine ve topluma "yayan" tüm felsefecileri dikkate almak durumundayız.

Doğal olarak sonuçta şu konu ya da sorun da gündeme gelecektir: felsefecilerin eğitimi. Kadınlar genelde daha iyi eğitimciyseler, buradaki katkıları felsefe eğitimindeki ve geleneksel görüşleri pekiştiren tutuculuğa da belki bir engel oluşturabilir. Felsefenin kendisine ve evrimine de bundan daha ileri bir katkı düşünebilir miyiz?

Kaynaklar

1. – *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*, Sa. 1, Kasım 1994.

2. Yaman Örs, "Bilgi-Etik Koşutsuzluğu ya da Sokrat'ın Bir Teması Üzerine Karşıt Çeşitlemeler", *Felsefe Tartışmaları*, 17. Kitap, 117-126, (Aralık) 1994.

3. Bertrand Russell, *Wisdom of the West: a historical survey of Western Philosophy in its social and political setting*, Macdonald, Londra, 1959.

4. Füsun Akatlı, "Nusret Hızır", Cumhuriyet Türkiye'sinde Felsefe ve Son On Beş Yılı seminerindeki sunuş, İstanbul, 25-26 Aralık, 1989.

5. Yaman Örs, "Felsefede Bilimsel Söylem", *Felsefe Tartışmaları*, 8. Kitap, 77-94, (Haziran) 1990.

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

7. Gönül Öcal, "Cinsel Farklılaşma Sorunları Olan Çocuklara Etik Yaklaşım", Ankara Tıp Fakültesi Deontoloji Anabilim Dalı Tıbbi Etik Sorun Tartışmaları dizisi sunuşu, 14 Aralık 1995.

8. Marcel Florkin, A Molecular Approach to Phylogeny, Elsevier, Amsterdam, 1966.

9. – *APA Newsletters on the Black Experience, Computer Use, Feminism, Law, Medicine, Teaching*, 93: No. 1, (Spring) 1994.

10. – *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*, Sa. 4, Aralık 1995.

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

Günay, Mustafa (1996). "Tarihsellik, Felsefe ve Hermeneutik." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 71-75.

TARİHSELLİK, FELSEFE VE HERMENEUTİK

Mustafa Günay

I

İnsanın tarih içinde yaşayan bir varlık olması, onun tarihselliğinin en somut ifadesidir. Tarihe ve tarihselliğe ilişkin problemlerin varoluşsal bir önem taşıması da bunu göstermektedir. Tarihe ve insanın tarihselliğine ilişkin düşünme etkinliğinin, özellikle 19. yüzyıldan günümüze kadar değişik biçimlerde yoğunlaşarak sürdüğünü görebiliriz.

Bir bilme ve anlama konusu olarak, tarihe yöneliş kaçınılmazdır. Çünkü tarihi anlamaya çalışmak, aslında bir kültür varlığı olarak insanı ve onun gerçekleştirdiği şeyleri anlamaya çalışmaktır. Burada, tarih üzerine hangi bakımdan ve nasıl konuşulacağı bir problem olarak belirmektedir. Eğer metafizik bir yaklaşım içinde yer almak istemiyorsak, tarihin tümü üzerine konuşamayacağımız, evrensel bir tarih felsefesi geliştiremeyeceğimiz açıktır. Oysa biricik tarih felsefesi olmayı amaçlayan her tarih metafiziğinin, tarihte kestirilemeyen bir gelişmenin sonunu; dolayısıyla bu sonla açıklanabilecek olan genel bir anlamı araştırmakta olduklarını söyleyebiliriz.[1]

İnsanın tarihselliğinden söz etmek, onun akılsal yanının, bilincinin tarihsel olduğunu da kabul etmek demektir. İşte kendisi tarihsel olan bir akıl, ancak, bu tarihselliğin sınırları içinde bir söylem geliştirebilir. Dolayısıyla bu söylem geleceğe ilişkin olamaz. Gelecek hakkında da kesin bir şekilde konuşmak, ancak tarih-üstü bir felsefeden hareketle mümkündür. Oysa tarihselci yaklaşımda, felsefe de tarih-içi bir konumda değerlendirilir. Aklın ve bilincin tarihselliği ve felsefenin tarih-içi bir etkinlik olması, tarih metafiziğine giden yolu kapatır.

Akıl ve tarih ilişkisini çözümlemek için, *bilinç* kavramının açımlanması gerekir. Akıl ve tarihe ilişkin söylemler nasıl bir bilince dayanıyor? Bilinçten ne anlaşılıyor?

Bilinç, Kant'ta transendental, Hegel'de mutlak, Dilthey'da ise tarihseldir. Felsefe-metafizik ilişkisini anlamak ve metafizik eleştirisi yapabilmek de, öncelikle, felsefede "bilinç" probleminin yol açtığı tartışmaları göz önüne almakla mümkündür. Bununla birlikte, felsefe tarihinde bilincin, aklın kendinin farkına varma biçimleri üstünde de durmak durumundayız.

Transendental bilinç, bir bilinç felsefesi geliştirir: özne ve nesne ilişkisi temelinde. Tarihsel bilinç ise, bir özbilinç felsefesi ortaya koyar.

Hegel'in Mutlak bilinci, tarihste akılsallığın gelişimini görür, onun serüvenini dile getirir. Burada da karşımıza, tarihin ereksellği, finalite, teodise, rasyonalite-irrasyonalite, özgürlük-belirlenmişlik vb. problemler çıkar.

Mutlak bilinçle ancak bir tarih metafiziği kurulabilir. Mutlak bilinç, tarihin tümü üzerine konuşur, kendisini tarihin oluşturucusu olarak ifade etse de bir bakıma tarih-üstü bir konumda yer alır. Çünkü başka türlü bütünsel bir tarih anlayışı üretilemez.

Tarihteki rasyonalite ve ereksellik, insanın gerçekleştirdiği bir kültür fenomeni ve etik

değer olarak görülmelidir, yoksa tarihin kendisinde bir rasyonalite bulunduğunu düşünürsek yanılgılara düşeriz. Bu açıdan, tarih felsefesinin ve tarihin anlamı sorunu oldukça önemlidir.

Hermeneutik yöntem (tarihselcilik), felsefeyi tarih-üstü bir konumdan, tarih-içi bir konuma getirir. Bu aynı zamanda felsefi kavramlara (örneğin "akıl") bir potansiyelite ve idealite yüklenmesinin de eleştirisi demektir. Çünkü kavramlar her zaman bir gerçekliğe tekabül etmeyebilir. Bu sorun epistemolojide çok tartışılmıştır. Ama siyaset ve tarih felsefesinde de kavram ve gerçeklik ilişkisi problematiktir.

Tarihselcilik, felsefi problem ve konuları felsefe-içi bir biçimde değil, bunların etken oldukları kültürle ilişkisi açısından ele alır. Ancak böylelikle, felsefelerden bir felsefe olma durumunda kalmamış olur. Burada *hermeneutik*'ten söz etmek gereklidir. Çünkü, "hermeneutik", "felsefelerden biri" olmanın ötesinde, felsefenin de bir yaşama fenomeni, bir tarihsel ürün olduğunu görmemizi sağlayacak ve tarih dünyasını kavramamıza yardımcı olarak bilme/anlama koşullarının bir öğretisidir."[2]

Bu nedenle felsefe etkinliğini hermeneutik açıdan ele almak uygun olur. "Hermeneutik, tarihsel bilgi edinme tarzının ilke ve kurallarının, tarihsel bilgi yönteminin öğretisi olduğuna göre, o klasik anlamda herhangi bir "felsefe" de değildir. O, felsefenin de tarihsellik bazında anlaşılmasını sağlayan tarihsel bilgi edinme tarzının öğretisidir."[3]

Felsefe ile hermeneutik arasında kopmaz bir ilişkiyle birlikte, belli bir ayrım da söz konusudur. Felsefe, hermeneutik bir yaklaşım taşıyabilir, ama hermeneutik, bir felsefe olma durumunu aşan bir karakter gösterir. "Felsefenin kendisi hermeneutik bir anlama nesnesidir ve hermeneutiğe bir "felsefe" olarak değil, tam karşılamasa da "felsefenin felsefesi" etkinliği olarak bakılabilir."[4]

II

Tarihsel dünyanın kategorileri nelerdir? Yaşama ve tarih felsefelerinde kavramların ve kategorilerin anlamı ve işlevi nedir? Bu sorular, tarih felsefesi, tarih metafiziği ve tarih biliminin felsefesinde farklı şekillerde kendini göstermektedir.

Hegel'in "spekülatif akıl" kavramında olduğu gibi, felsefi kavramlara bir potansiyelite ve idealite yüklenmesi, felsefenin tarih-üstü bir konumda yer almasına ve tüm tarihi kuşatan bir söyleme dönüşmesine yol açar. Tarih metafiziklerinin eleştirisi ancak hermeneutik yöntemle olanaklıdır. Yine hermeneutik bize, felsefe tarihinde aklın, bilincin kendisinin farkına varmasının biçimleri üstüne bir bilgi ve bilinçlenme de sağlamaktadır. "Bilincin, kendi farkına varışı, hep bir tarihsellik gösterir." Bu nedenle "tarih-üstü bir bilinç mümkün değildir."[5]

Tarihselci yaklaşımda, anlamanın bilmeye göre bir önceliği ve üstünlüğü (kapsayıcılığı) göze çarpar. Özellikle doğa bilimlerinde, bilgi edimi özneyi bir duyum-tasarım ilişkisine sokmasına karşın, tarih ve kültür bilimlerinde ise, anlamanın insanı bir bütün olarak, tüm yönleriyle etken bir konuma getirmesi söz konusudur. Bundan dolayı tarih ve yaşama, bir anlama etkinliğinin konusu (nesnesi) olabilir.

Dilthey'ın da "bilme" ile "anlama" arasında belli bir ayrım yaptığını biliyoruz. "Anlama Dilthey'da, insanın "yaşantısının tümlüğüyle" gerçekleştirdiği bir edimdir; bu haliyle bilme"ye oranla çok kapsamlı ve karışık bir edimdir."[6] Çünkü yaşama dünyası ve yaşanmış bir süreç ya da dönem olarak tarih, insanın yalnızca bilmek amacıyla, bir bilgi

nesnesi olarak yöneldiği bir gerçeklik değildir. Tarihe yönelişimize ve yaşamı kavrama çabamıza, bilme amacı ve kaygısı dışında, insanda bulunan pek çok etken de eşlik etmektedir ve bunları göz ardı etmek doğru olmayacaktır.

İnsanın "yaşama ve tarih" karşısındaki tavrı, yalnızca bilişsel, gözlemci, refleksiyonel bir tavır olmayıp; insan olarak tüm totalitemizle almamız gereken bir tavırdır. Yaşam ve tarihi, bu nedenle yalnızca duyum-tasarım ilişkisi temelinde bir "nesne" kılamayız. "Yaşama"ya ve "tarih"e tüm kapasitemizle yönelmek zorundayız.[7] Burada da yine "bilme" ve "anlama" arasındaki ayrım karşımıza çıkmaktadır.

Bilinç felsefesinde (örneğin Kant), bilme ediminde özne bir duyum-tasarım ilişkisi içinde düşünülür. Tarihin ancak bir anlama etkinliğinin konusu olabileceğini savunan tarihsel bilinç (özbilinç) felsefesinde (örneğin Dilthey) ise, insanın bir bütün olarak etken konumda bulunması söz konusudur. Yani insan kendisinin ortaya koymuş olduğu tarihsel gerçekliği, bir dış dünya olarak algılamakla yetinemez, onu ancak anlamak ve yorumlamakla yükümlüdür. Çünkü bu gerçeklik anlam ve değerlerden oluşmuş bir dünyadır. Burada bilgi ve bilim kavramı açısından "tarihsellik"kavramının nasıl bir önem taşıdığı belirginleşmektedir.

III

Tarihselcilik felsefeyi bir kültür bileşeni olarak görmektedir. Bu nedenle felsefi problem ve konuları felsefe-içi bir biçimde değil, bunların etken oldukları kültürle ilişkisi bakımından ele alır. Bir bakıma "üst-felsefe" olarak nitelenebilecek bir yaklaşıma sahiptir.

Başka bir "üst-felsefe" anlayışını da pozitivistlerde görüyoruz. Pozitivizm de felsefeyi bilimin verilerini ve önermelerini çözümleyici bir mantıksal çözümleme yöntemi olarak değerlendirmektedir.

Felsefenin bir "üst-dil" olduğu savına göre, "bilimler doğrudan doğruya gerçeklikleri ele alan, onlar üzerine söz söyleyen birer konu dilidirler. Felsefe ise konusu diller olan, bu konu diller üzerine kurulan, bunları çözümleyen, eleştiren bir üst-dildir.[8] "Konu dilleri, günlük dil ve bilim dili olmak üzere ikiye ayrılır. İşte bu dillerle iletişimin temiz yapılabilmesinde üst-diller, yani bu dillerin üzerine kurulu, bu dilleri konu edinen, eleştiren, arıklayan diller yardıma koşarlar. Mantık özel bir üst-dildir. Tam olan, yani hem bir sentaksı, hem bir semantiği olan üst-dil, felsefedir.[9]

Gerek tarihselcilikte gerekse pozitivizmde, felsefenin neliğine ilişkin yeni bir anlayış ve değişiklik meydana geliyor. Bu değişme de klasik felsefeden bir kopuşun ifadesidir. Bir bakıma istenen, "felsefesiz" filozoflar olmaktadır.

Felsefenin kültür-içi bir etkinlik olması ve bilimsel verileri yorumlayan bir çaba olarak görülmesi, sonuçta felsefenin bir üst-dile ya da üst-felsefeye indirgenmesine yol açmamalıdır. Bu arada, tarihselciliğin felsefenin özgüllüğünü pozitivizme oranla daha çok göz önünde tuttuğunu söyleyebiliriz.

IV

Felsefenin meşruluğunu ve geçerliliğini (yaşamsallığını) belirtmek için, ilgi alanını ve problemlerini ortaya koymak söz konusudur. Çözülmesi, yanıtlanması gereken felsefi problemler oldukça felsefe de sona ermeyecektir. Ama bu biraz da felsefenin kendine ye-

ni problemler ya da problem alanları bulmasına bağlı bir şeydir. Yeni bir problem ya da problemler ortaya konulmasa da, eskiden beri tartışılan problemlere ilişkin olarak yeni bir bakış ve yaşanan dönemin (kültürün, tarihin) içerdiği oluşumlarla çeşitli ilişkiler kurularak da felsefe yapılabilir.

Felsefe-içi problemlerin fazlaca değişmediği söylenebilirse de, felsefenin ilişkin olduğu alanlarla kurduğu diyaloğun şekli ve anlamı tarih boyunca önemli değişiklikler göstermiştir.

Felsefe problemleri, bir yanıyla felsefe-içi problemler olmakla birlikte, diğer yanıyla felsefenin ilişkili olduğu şeylerle de ilgili problemlerdir. Felsefe problemlerinin iki boyutunu bir örnekten hareketle açıklamayı deneyelim. Örneğin, özgürlük problemi insanla ilgili, insan varoluşuyla ilgili bir problemi ifade eder. Ama diğer yandan bu problemin ele alınışı kavramsal bir şekildeyse, o zaman "felsefe-içi" bir düşünme ve sorgulama söz konusudur.

V

Tarih ve kültür dünyası, yalnızca duyum-tasarım ilişkisiyle bağlı olduğumuz bir gerçeklik olmayıp, içinde yer aldığımız, oluşmasına ve değişmesine çeşitli şekillerde katkıda bulunduğumuz bir alandır. Dolayısıyla tarih ve kültür dünyası, hem yaşama açısından hem de bu gerçekliği bilme/anlama açısından tüm insansal bütünlüğümüzle yönelmemiz ve böyle bir yönelmişlikle kavramamız gereken bir alan durumundadır.

Dış gerçekliği bir kanıtlama konusu görmekten kaynaklanan problemler, özne ve nesne felsefesine, yani bilinç felsefesine ait problemlerdir. İçinde yaşadığımız dünyanın, "yaşama dünyası"nın, bilinç filozoflarının kullandığı kategoriler altında ancak bir gölge halinde görülebilmesi söz konusudur. Burada karşımıza, insan ve kültür dünyasına yönelmede dogmatizm tehlikesinin doğabileceği şeklinde bir problemin de çıktığını fark ediyoruz.

İnsanı ve tarihi anlamak için, bilgi ve bilim kuramı açısından "tarihsellik" kavramının sağladığı olanaklardan ve hermeneutiğin açmış olduğu düşünsel yollardan yararlanabiliriz. Ama şunu da belirtmemiz gerekir ki, felsefe kendini bir söylem olarak, hermeneutik ise bir yöntem olarak ortaya koyar.

Felsefeyi belli bir şeye bağlamak ve onunla sınırlamak, bir bakıma böylesi bir etkinliğin varoluş alanını daraltmak ve giderek ortadan kaldırmak demektir. Bu nedenle felsefenin kendine özgü bir etkinlik olduğunu unutmamak gerekir.

Yeniçağın başlangıcında, dinsel-metafizik söyleme karşı, bir doğa bilimi kavramı geliştirmek, bir felsefi problem ve görev olarak anlaşılmıştı. Günümüzde ise daha çok, bu doğa biliminin ve dayandığı teorik temellerin ve yol açtığı yaşamsal sonuçların eleştirisi yine bir felsefi problem ve görev olarak görülme durumundadır. Bu anlamda felsefenin tarihsel bir boyutu olduğu açıktır. Ama bu tarihselliğin sınırlarını zorlayan bir yanının olduğu da.

Felsefenin dinsel ideolojiyle olan hesaplaşması bir ölçüde tamamlanmış sayılabilir, ama bilimsel ideolojisiyle olan hesaplaşma ve tartışma devam ediyor. Felsefe, kendisinin insanlık kültüründen elenmesine izin vermeyecektir.

Notlar

1. Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi 1984, s. 166.
2. Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri 2*, Prospero Yayınevi, 1994, s. 212.
3. D. Özlem, agy., s. 242.
4. D. Özlem, agy., s. 243.
5. D. Özlem, agy., s. 206.
6. D. Özlem, agy., s. 274.
7. D. Özlem, agy., s. 288.
8. Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınları 1985, s. 14.
9. N. Hızır, agy., s. 19.

Karbuz, Şükrü (1996). "Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren Modeli Denemesi." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 76-96.

HAREKETİN SÜREKLİ OLMADIĞI BİR EVREN MODELİ DENEMESİ

Şükrü Karbuz

Giriş

Bu derginin 18. sayısındaki "Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine" başlıklı yazımda[†] hareketin sürekli kabul edilmesinin Zeno Paradoksları nedeniyle mümkün olmadığı, fiziksel uzay ile algıladığımız uzay arasında ses ile sese yol açan atomların titreşimi veya renkler ile renklere yol açan ışık fotonları arasındaki benzerlikten daha fazla benzerlik beklenmemesi gerektiği, fiziksel uzayın ekonomi benzeri ilişkiler örgüsüne dayalı bir ortam olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiş; Rölative Teorileri'nin sonuçları da dikkate alınarak Kuantum Teorisi kapsamına giren olguları da kapsayacak ve açıklayacak şekilde hareketin ve uzayın yeniden tanımlanmasının, hem fizikte karşılaşılan ikiliği ve sorunları, hem de Zeno paradokslarını çözebileceğini belirtmiştik.

Bu yazıda, hareketin sürekli olmadığı, sıçramalı veya aralıklı olduğu tezine ve Rölative Teorileri tarafından tespit edilen olgulara dayanarak ışığın ve maddenin dalga fonksiyonuna veya dağılım fonksiyonuna yeni bir yorum getirmeye, bu yoruma göre yeni bir atom ve ışık modeli geliştirmeye, böylece Kuantumsal olguları farklı bir şekilde açıklayarak önceki yazıda kısaca açıklanan Kuantum Teorisi ile karşılaşılan sorunların da aşılabileceği yeni bir model kurmaya çalışacağız.

Hareket, Eylem (Action) ve Genel Rölative Teorisi

1. İlk yazıda da belirtildiği gibi süreklilik (uzaysal ve zamansal) paradoksal olmamasına rağmen sürekli hareket paradoksaldır ve hareket eden tüm şeylerin hareketlerinin de sürekli olmayıp aralıklı olması gerekir. Cisimlerin Kuantum Teorisi ile tanımlanan dalga boylarının aslında cisimlerin hareket (sıçrama) aralığı olduğunu kabul ederek bir model kurmaya çalışacağız. Buna göre hareket eden ve λ kadar dalga boyu olan bir cisim aradaki noktalardan geçmeden x_0 noktasından λ kadar ötesinde olan x_1 noktasına sıçrayacaktır ve tam yolu üstünde bulunan λ'den kısa bir engele hiç çarpmayacaktır. Örneğin 1 m dalga boyu olan ışık taneceği aradaki noktalardan geçmeden x_0 noktasından 1 m ötesinde olan x_1 noktasına sıçrayacak ve yolu üstünde bulunan 1 m'den kısa bir engele çarpmayacaktır. Tıpkı bir malın fiyatının aradaki fiyatlarda bulunmadan P_0'dan P_1 fiyatına sıçraması veya bir firmanın, hasılasının değişmesi nedeniyle ilk yazımızın 36.-43. paragraflarındaki bilgisayar evreninde yer değiştirmesi gibi.
2. Sıçrama aralığının dalga boyuna eşit kabul edilmesinin sebebi yazımız ilerledikçe

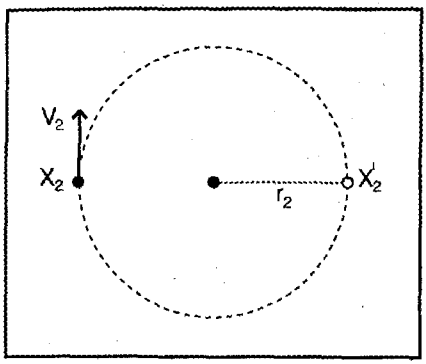
[†] "Önceki yazı" veya ilk yazı" şeklinde yapılan atıftan bu yazımız anlaşılmalıdır.

anlaşılacağından şimdilik yalnızca enerji ve kütle taşıyan bir şeyin (foton ve madde) hareketinde sıçrama aralığının dalga boyuna eşit olduğu varsayımı üzerinde modelimizi kurmaya devam edeceğiz.

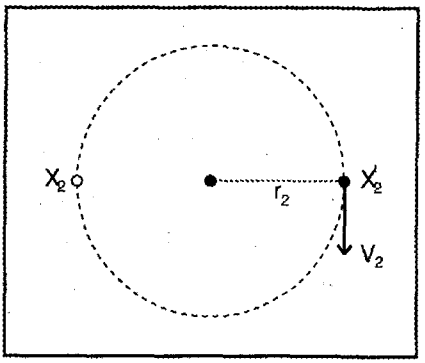
3. Atomda elektronlar açısal momentumları h'nin tam katları (nh) olan yörüngelerde bulunurlar. Açısal momentumu nh'ye eşit olmayan yörüngelerde bulunmayan elektronlar, açısal momentumu h'nin tam katlarına eşit bir yörüngeden diğerine geçmekte, ancak ara yörüngelerde bulunmamaktadır. Elektron bir yörüngeden diğerine geçerken nasıl hareket etmekte, iki yörünge arasında bulunan noktalardan mı geçmekte, yoksa ani olarak bir yörüngeden diğerine mi geçmektedir. Kuantum Teorisi'nde bu sorun üzerinde pek durulmaz. Kuantum Teorisi'ne göre elektronun yörüngede konumunun ve hareketinin tam olarak belirlenmesi mümkün olmadığından, Teori elektronun hareketi yerine onun bir enerji seviyesinden diğerine geçişi ile ilgilenir ve bu geçişle kendini sınırlar. Ancak biz, hareketin sürekli olmadığını düşündüğümüzden, yörünge değiştirirken elektronun bir yörünge üzerindeki bir noktadan diğer yörünge üstündeki başka bir noktaya, aradaki noktalarda bulunmadan geçtiğini kabul edeceğiz.
4. Elektronun bulunabileceği yörüngelerin uzaklığı, elektronun bu yörüngelerdeki açısal momentumunu gösteren tam sayının karesi (n^2) ile orantılıdır. Yani elektronun yörüngeleri arasındaki uzaklık, belli bir uzaklık olmayıp değişkendir. Elektronun enerjisi de n^2 ile (ters) orantılıdır.
5. Elektronun atom içindeki hareketinde pr ile tanımlanan açısal momentumu açıkça sürekli olmayan, sıçramalı bir değişim göstermektedir. Her ne kadar elektronun yörüngesi (çekirdeğe olan mesafesi) ve enerjisi de değişim gösterirken bir süreksizlik sergileseler de, enerji ve mesafe değişimleri açısal momentumda olduğu gibi nh benzeri katı bir sınırlama ile karşılaşmazlar. Çekirdekteki proton sayısı ile elektronun çekirdekten uzaklığına göre, enerji de yörüngeler arasındaki uzaklık da çok değişik değerler alabilirler. Ancak, açısal momentum nh dışında bir değer alamaz.
6. Eğer hareket sürekli değil sıçramalı ise tüm evrende ve tüm hareketlerde geçerli olacak tek bir sıçrama aralığının olması gerekir. Birden farklı sıçrama aralığı varsa bunun da sitematik bir farklılık olması gerekir. Örneğin, hızlı harekette daha uzun sıçrama aralığı olabilir. Hızlı harekette daha uzun bir sıçrama aralığı söz konusu değilse ve sıçrama aralığı sabitse, bu sefer sıçrama frekansının artması gerekir. Ancak sıçrama aralığının Kuantum Teorisi'ndeki dalga boyu olduğunu söylersek daha hızlı hareket eden cismin sıçrama frekansının arttığını, ama sıçrama aralığının (dalga boyu) da kısaldığını gözlemleriz. Karşılaşılan tablo, basit ve sistematik bir sıçrama teorisi oluşturulamaz gibi bir manzara sergilemektedir. Görünürde sadece açısal momentum (pr) ile dalga boyu ve momentum arasındaki ilişki temel bir sabitle (h) ilişkilendirilebilmektedir; $h=p\lambda$; $nh=pr$.
7. Ancak, yukarıdaki tablonun sorumlusu bizim hareketi yanlış tanımlamamız olabilir. Hareketin, yalnızca günlük hayatta sağduyumuzda oluşturduğumuz uzayda cisimlerin konumunun değişmesi olarak alınması, yanlış bir görüntüye varmamıza yol açıyor olabilir. İlk yazımızda birçok defa vurguladığımız gibi fiziksel uzay ve hareket sağduyumuzla edindiğimizden veya beynimizin ürettiğinden çok farklı olabilir. Nihayet gerek Özel gerekse Genel Rölative Teorisi çok farklı uzay, hareket, madde ve enerji kavramları sunmakta ve bunları birbirleriyle ilişkilendirmektedir.

8. Bu nedenle bizim aralıklı olmasını beklediğimiz şeyin yalnız hareketi değil kütle veya enerjiyi de içermesi beklenebilir. İlk yazıda Rölative Teorisi'yle gördüğümüz gibi hareket göründüğü kadar basit değildir. Hareket, enerji ve kütle ile ilişkili, hatta özdeştir. Bir cismin diğer bir cisme göre durumunun ve konumunun değişmesi yalnız uzaysal (hareket) değil kütlesel (enerji) değişimleri de içeren h kadar olabilir. Bir cismin diğer bir cisme göre durumu veya konumunun ona olan uzaklığı ve ona göre kütlesi tarafından belirlendiğini ve kütlenin hareket ile özdeş sayılabileceğini (önceki yazının 48.-57. paragrafları) varsayarsak, hareketin yalnız uzaysal değil kütlesel değişimi de içermesi gerektiği kabul edilebilir.
9. İlk yazımızın 52.-54. paragraflarında Genel Rölative Teorisi ile ilgili olarak verdiğimiz kendi etrafında dönen disk örneğinde, diskin merkezinde bulunan hidrojen atomunda bir elektronun bir alt enerji seviyesine geçerek bir ışık fotonu saldığını düşünelim. Diskin merkezinden uzakta bulunan gözlemciler merkezde bulunanlara göre daha hızlı hareket ettikleri için bu gözlemcilerin saatleri uzayacak ve ölçüm cetvelleri kısalacak, neticede Lorentz dönüşümlerine göre merkezde yayınlanan fotonun frekansı, momentumu ve enerjisi merkezde bulunan gözlemciye göre daha fazla, dalga boyu da daha kısa bulunacaktır. Disk üstünde ama diskin döndüğünden habersiz olan gözlemcilere göre ışık bir gravitasyonel alanda düşerek hareket ettiği için kinetik enerjisi ve momentumu artmakta ve bu nedenle dalga boyu kısalıp, frekansı artmaktadır. Diskin dışındaki gözlemciye göre ise gravitasyonel hareket söz konusu değildir ve tüm olaylar diskin hareketi ile açıklanabilir.
10. Eğer ışığın sürekli değil de dalga boyu uzunluğunda aralıklarla sıçrayarak hareket ettiğini kabul edersek yine benzer durumla karşılaşırız. Diskin merkezinden uzak olan kişi daha yüksek enerji, daha yüksek momentum, daha yüksek sıçrama frekansı ve daha kısa sıçrama aralığı ölçecektir. Bu örnekte ışığın sıçrama aralığı, ışığın dalga boyu gibi momentumu ile ters orantılı olacaktır. Yani, $\lambda p=a$. Bu formülde a'nın yerine h koyabilirsiniz veya ölçü sisteminizi öyle seçersiniz ki h zaten bire eşit olur. Kısaca, $h=p\lambda$. Buna göre Lorentz dönüşümleri ve Rölative Teorileri dikkate alındığında, ışık fotonunun hareketi yalnızca onun uzaydaki konumunun değişimini gösteren bir formülasyonla tam olarak anlatılamaz. Fotonun hareketinin formülasyonu veya anlatımı onun taşıdığı hareket miktarı (veya momentumu) ile her sıçramada yapılan yer değiştirmeyi kapsamalıdır, $h=p\lambda$.
11. Ayrıca, kendi etrafında döndüğü için eğri bir uzay oluşmasına neden olan disk örneğinde, diskin merkezindeki gözlemciye göre disk üzerindeki konumlarına göre farklı çekimsel (gravitasyonel) alanlarda veya enerjilerde (potansiyel) bulunmaktadırlar. Dışarıdaki gözlemciye göre ise diskin üzerindeki tüm cisimler disk üzerindeki konumlarına göre farklı hız ve ivmelerde hareket etmektedirler ve gravitasyonel alan söz konusu değildir. Her iki gözlemcinin değerlendirmesinin kendilerine göre doğru olduğunu önceki yazımızda belirtmiştik. Diskin üzerindeki gözlemciye göre disk üzerinde hareket eden bir cismin yaptığı gerçek hareket (momentum ile yer değiştirmeyi kapsayan değişim veya eylem) cismin disk üzerinde gözlenen basit bir hareketinden ibaret değildir ve gravitasyonel etkiler dikkate alınarak incelenmelidir. Bu nedenle, diskin merkezine x uzaklığında a kadar bir yol kat eden cismin yaptığı eylem, 2x uzaklığındaki bir cismin a kadar yol kat etmesi ile yapılan eyleme eşdeğer değildir. Diskin dışındaki gözlemci de, diskin merkezine x uzaklığında disk üzerin-

de a kadar bir yol kat eden cismin yaptığı eylem veya hareketin 2x uzaklığındaki bir cismin disk üzerinde a kadar yol kat etmesi ile eşdeğer olmadığını açıkça görecektir; ancak, dış gözlemcinin gravitasyonel alana ihtiyacı yoktur. Dış gözlemci için diskin üzerindeki cismin hareketi gravitasyonel bir alanda hareket değil, basit ivmeli bir harekettir.



Şekil: 1-a)



Şekil: 1-b)

Yeni Atom Modelinde Elektronun Atomda Hareketi ve n_2 Enerji Seviyesi

12. Evrende yapılan eylemin ($p\lambda, \lambda$=sıçrama aralığı) hep h'ye eşit olması gerektiğini varsaydığımızda elektronun atom içindeki hareketinin, yörüngelerdeki elektron sayısının ve niçin elektorunun açısal momentumunun hep nh'ye eşit yörüngelerde bulunduğunun açıklanabileceğini düşünüyoruz.
13. Aynı zamanda Hidrojen atomunun çekirdeği de olabilen protonun etrafındaki elektrik alanı, tıpkı gravitasyonel alanda olduğu gibi bir harekete karşılık alınabilir.† Bu durumda elektronun gerçek hareketi (eylemi), elektronun aldığı mesafe ve içinde bulunulan alanın yeğinliği ile kütlesi dikkate alınarak bulunacak büyüklüktür; bu büyüklük action veya eylemdir.
14. Şekil: 1-a)'da elektronun protonun çevresinde n=2 enerji seviyesinde hareket ettiğini varsayalım. Bu enerji seviyesinde elektronun dalga boyu elektronun yörüngesinin yarısına, yani πr_2 uzunluğundaki $x_2x'_2$ yayına eşittir. Sıçrama aralığının dalga boyuna eşit olduğu varsayıldığından sıçrama aralığının da $x_2x'_2$ yayına, yani πr_2'ye eşit olması gerekir. Bu durumda elektron ilk sıçramasını yaptıktan sonra x'_2 noktasında olması ve x'_2 noktasından geri x_2 noktasına sıçrayarak hareketini devam ettirmesi gerekir. Ancak, elektronun x_2 noktasından x'_2 noktasına gelmesi sırasında sıçrama aralığının dalga boyuna eşitliği bozulmuş gibidir. x_2 noktası ile x'_2 noktası arasında en kısa mesafe elektronun n_2 enerji seviyesinde sahip olduğu dalga boyundan kısa, iki nokta arasındaki düz çizgiyi izleyen ve yörünge çemberinin çapına ($2r_2$) eşit olan $|x_2x'_2|$ yoludur. Elektronun dalga boyuna eşit olan mesafe ise πr_2 uzunluğunda olan $x_2x'_2$ yayıdır. Üstelik elektronun hareketi sürekli olmadığı için elektronun sıçrama mesafesinin $x_2x'_2$ yayına eşit kabul edilmesi sağduyuya uygun görülmemekte-

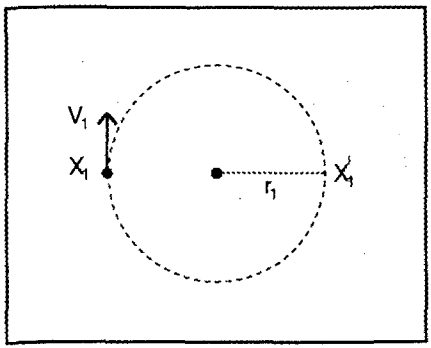
† İlk yazının 48.-57. paragrafları ile bu yazının 7.-11. paragrafları.

dir. Eğer elektron başka bir noktada bulunmadan x_2 noktasında iken x'_2 noktasına gelmişse elektronun eğri bir yol izlediğinin kabul edilmesi, yani elektronun $x_2x'_2$ yayı üzerindeki hiçbir noktada bulunmamış olmasına rağmen x_2 noktasından x'_2 noktasına $x_2x'_2$ yayına denk düşen bir yörünge izleyerek geldiğinin kabul edilmesi anlamlı olabilir mi. Eğer elektronun böyle bir yörünge izlediğinin söylenmesinin bir anlamı yoksa elektronun sıçrama aralığının πr_2 uzunluğundaki $x_2x'_2$ yayına eşit olması nasıl açıklanabilir.

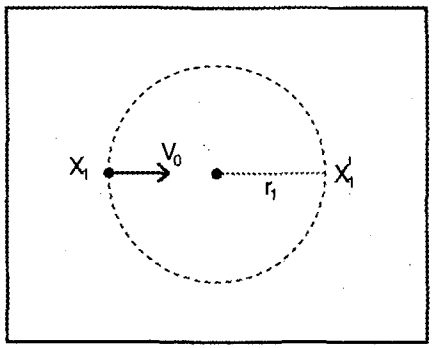
15. Elektronun hareket ettiği elektrik alanının elektronun hareketi üzerindeki etkisinin, ilk yazının 48.-57. paragraflarında ve bu yazının 7.-11. paragraflarında belirtilen, gravitasyonel alanın cisimlerin hareketi üzerindeki etkisine benzer olabileceği varsayılabilir. Bu paragraflarda, gravitasyonel alanın hareket ile eşdeğer olduğunu belirterek bu alanlardaki hareketin bu alanların olmadığı veya daha zayıf olduğu yerlere göre farklı ölçümlere konu olduğu ve ölçüm sonuçlarının yorumunun bunu dikkate alınarak yapılması gerektiğini belirtmiştik. Bir cismin gravitasyonel bir alanda yaptığı hareket için geçeli olanın elektrik alanda yaptığı hareket için de geçerli olduğunu düşünürsek elektronun hareketinin daha doğru yorumu yapılabilir. Einstein'in gösterdiği gibi gravitasyonel alanda hareket eden cisim aslında doğru bir yol izler; ancak, biz eğri bir yörünge gözlemleriz. Benzer şekilde, elektron elektrik alanından dolayı eğri veya ivmeli (hareketli) bir uzayda hareket ettiğinden aslında elektron bulunduğu uzayda bir doğru çizgi (iki nokta arasında en kısa yol) izlemektedir. Elektron için x_2 ve x'_2 noktaları arasındaki en kısa yol $|x_2x'_2|$ çizgisi değil $x_2x'_2$ yayıdır. Yani elektron elektrik alanında hareket ettiği için elektrik alanı olmasaydı x_2 noktasından x'_2 noktasına gelmekle yapacağı eylemden daha fazla eylemi yapmaktadır. Ayrıca, elektronun eğri $x_2x'_2$ yayı değil de $|x_2x'_2|$ yolunu izleyerek yapacağı hareket 23. paragrafta incelenmiştir. Elektrik alanı nedeniyle fazladan yapılan eylem alınan $|x_2x'_2|$ yolunu $x_2x'_2$ yayının uzunluğuna denk yapmaktadır. Fazladan yapılan bu eylem tam da elektronun atom çekirdeğinden uzaklığını korumasını sağlayacak miktardadır. Kısaca, elektronun yaptığı eylem onu yörüngede tutacak eylemdir. Elektronun sıçramaları Şekil: 1-b)'de gösterildiği gibi x_2 noktası ile x'_2 noktası arasında sürekli bir şekilde tekrarlanma eğilimi gösterecek ve elektronun bu hareketi sonucunda orbital manyetik momenti olacaktır. Burada çözülmesi gereken hız (v) vektörünün yönü sorunu ve çözümü 19.-22. paragraflarda ele alınacaktır.

n_1 Yörüngesinde Elektronun Hareketi ve Hız Vektöründe Belirsizlik

16. n_2 enerji seviyesinden sonra n_1 enerji seviyesindeki bir elektronun hareketini inceleyelim. Elektron Şekil: 2-a)'daki v_1 vektörünün gösterdiği hareket sonucu yapacağı sıçrama ile eğri bir yörünge izleyerek aynı noktaya gelecektir. Yukarıdaki paragrafta belirtildiği gibi elektron eğri bir uzayda hareket ettiğinden aslında elektron bulunduğu uzayda bir doğru çizgi (iki nokta arasındaki en kısa yol) izlemektedir. Ancak, elektronun elektriksel alanla eğilmiş uzayda yaptığı bu çizgi (en kısa yol) elektriksel alan dışında bulunanlar (gözlemciler) için $2\pi r_1$ uzunluğundaki dairedir. Aslında dış gözlemci için elektron adeta durmakta, hiçbir adeta durmakta, hiçbir harekette bulunmamaktadır. Zaten elektron Şekil: 2-b)'deki v_0 vektörü yönünde hareket etse bile elektron yine aynı yerde kalacaktır. Çünkü elektron bu durumda sanki tek bir sıçrama ile düz bir çizgi izleyerek x'_1 noktasına gidip geri x_1 noktasına gelmiştir.



Şekil: 2-a)



Şekil: 2-b)

17. Dış gözlemcinin hız (v) vektörünün hangi yöne yöneldiğini tespit etmesi imkânsızdır. v_1 ile v_0 vektörü dış gözlemci için birbirlerinin aynıdır ve denktirler. Ayrıca, v_1 vektörü de yalnız yukarı veya aşağı değil her yöne yönelmiş olabilir. Bu vektörlerin toplamları da birbirlerini götüreceklerdir. Belki de bu nedenlerden dolayı dış gözlemciler orbital manyetik moment ölçemeyeceklerdir. Elektron n_1 enerji seviyesinde hareket etmiyor, aynı noktada duruyor gibi görünse de aslında hareket etmekte ve bu nedenle çekirdekten belli bir uzaklıkta asılı kalabilmektedir.
18. Elektron, proton veya atom çekirdeğinden r_1'den daha küçük uzaklıkta olursa elektronun bu uzaklıkta kalabilmesi için yapması gerektiği hareket nedeniyle göstereceği sıçrama aralığı elektronun yörüngesinden daha büyük olacağından elektron yapacağı ilk sıçrama ile yörüngenin dışına düşecektir. Eylemin h'den büyük veya küçük olamayacağı prensibine aykırı olacağından elektron daha düşük enerji seviyelerinde bulunamayacaktır.

n_2 Yörüngesindeki Hız Vektöründe Belirsizlik

19. Tekrar n_2 enerji seviyesindeki elektrona dönersek Şekil: 1-a)'daki v_2 vektörünün yönünün tespitinde dış gözlemci için sorunlar çıkacaktır. Elektron x_2 noktasından x'_2 noktasına v_2 vektörüne sahip olduğu için geleceği gibi v_2 vektörünün tam tersi veya başka bir yöne yönelik bir vektöre de sahip olabilir. v_2 vektörü $|x_2x'_2|$ doğrusuyla dik açı yapması şartıyla mümkün tüm v_2 vektörleri sonucunda elektron x_2 noktasından x'_2noktasına sıçrayacaktır. Elektronun hareketi sürekli olmadığı için elektronun hangi vektöre sahip olduğunun ve hangi yolu izleyerek x_2 noktasına geldiğinin tespiti imkânsızdır. Ancak, $v_2$vektörü $|x_2x'_2|$ doğrusuna doksan dereceden daha az açı yapacak olursa elektron $x_2$noktasından x_2 noktasına gelmeyecektir. $|x_2x'_2|$ doğrusuna paralel olarak v_2 vektörü 24. paragrafta inceleneceğinden biz burada yalnız $|x_2x'_2|$ doğrusu ile doksan derece açılı vektörleri inceleyeceğiz.
20. Yukarıdaki paragrafta belirttiğimiz gibi birbirine denk birçok yol vardır ve elektron adeta tüm yollardan aynı andan geçmektedir. Elektronun gittiği yol, yani v_2 vektörünün yönü belirsizlik taşır ve vektörün yönünün tespiti imkânsızdır. Burada, Kuantum Teorisi'nde olduğu gibi belirsizlik vardır; ancak, durum Kuantum Teorisi'nden farklıdır. Kuantum Teorisi'nde sanki cisim dalga fonksiyonuna göre farklı

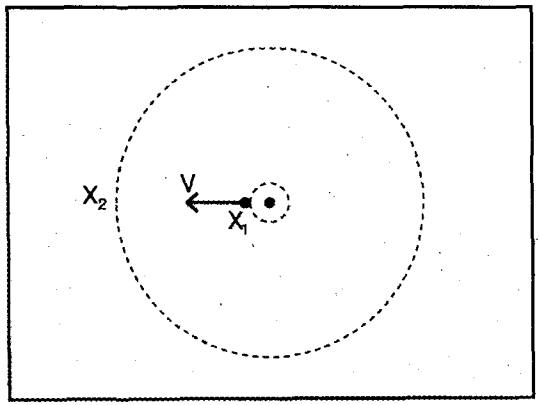
yollardan aynı anda giderek bir noktaya varıyor gibi görünse de, Kuantum Teorisi'nde hareket sürekli kabul edildiği için bunun nasıl olabileceği sağduyuya uygun veya paradokslardan kaçınmadan açıklanamaz. Halbuki hareketin sürekli olmadığı kabul edilirse cismin yörüngesindeki belirsizlik kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ayrıca, buradaki belirsizlik Kuantum Teorisi'ne göre oldukça sınırlı ve farklıdır.

21. Diğer taraftan, Kuantum Teorisi'ne göre dalga boyu mesafesinde elektronun izleyeceği yörüngenin izlenmesi mümkün olmadığına göre, Kuantum Teorisi nedeniyle Zeno paradoksları da hareketin sürekliliği de modern fizik açısından tartışmalı bir hale gelecektir. Kuantum Teorisi veri iken hareketin sürekliliğine ilişkin Zeno paradokslarını ileri sürmenin bir anlamı olmayacaktır. Zira Kuantum Teorisi'ne göre dalga boyu mesafede harekete ilişkin kesin hiçbir şey söylenemez ve harekete ilişkin ileri sürülen tüm paradokslar dalga boyu mesafedeki belirsizliğin içinde anlamsızlaşacaktır.
22. Yukarıda 17., 19. ve 20. paragraflarda belirtildiği gibi elektronun izlediği yol belirsiz olduğu için elektronun manyetik momenti klasik fiziğin öngörüsünden farklı olacaktır. Atom eğer manyetik bir alanda bulunursa elektronun v vektörü bazı sınırlamalara maruz kalarak bu manyetik alana tepki vermesi söz konusu olabilir. Kuantum Fiziği'nde de elektronun manyetik momenti klasik fiziğe göre farklıdır ve bu farklılık yukarıda belirtilen elektronun yörüngesindeki belirsizlikten kaynaklanabilir.

Enerji Seviyeleri Arasındaki Geçiş ve Küresel Olmayan Yörüngeler

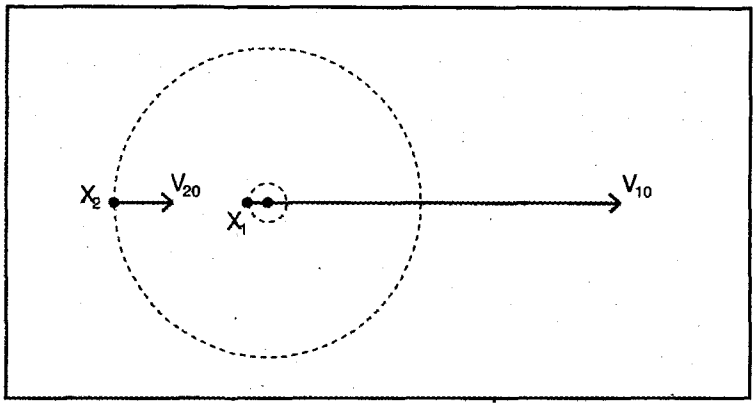
23. Elektron enerji seviyesini değiştirirken yapacağı hareketin evrende yapılan tüm eylemlerin h'ye eşit olması kuralına uygun olması gerekir. İki enerji seviyesi arasında meydana gelen geçişi Şekil: 3 üzerinde inceleyelim. Şekil: 3'de elektronun x_1 noktasından x_2 noktasına sıçraması için yapılan eylemi hesaplamak kolay değildir. Bunun bir nedeni hareketin elektrik alanı içinde olması ve bu alanın yeğinliğinin x_1 noktasından x_2 noktasına giderken artması, diğer nedeni de elektronun hızının x_1 ve x_2 noktasında farklı olmasıdır. Elektronun eylemi momentumu, sıçrama sonucu alınan $|x_2x'_1|$ doğru çizgisine karşılık gelen yol ve elektriksel alanın elektron üzerindeki etkisi ile belirlenecektir. Bu eylemin hesaplanması güç olacağı için şu usavurmayı yapabiliriz: Elektronun bir üst enerji seviyesine çıkması için yapması gerektiği eylemin h'ye eşit olması gerekiyorsa, elektronun sıçrama yapacağı n_2 enerji seviyesindeki yörüngede kalması için yapması gerektiği eylemin n_1 enerji seviyesinde kalmak için yapması gerektiği eylemden h kadar fazla olması gerekir. n_1 yörüngesinden n_2 yörüngesine geçmek için h kadar eylem yapan elektronun, n_2 yörüngesinde kalmak için yapacağı eylemi h kadar artırması gerekir. n_1 yörüngesinde h kadar eylem yapması yörüngede kalmasını sağlarken n_2 yörüngesinde kalmak için 2h kadar eylem yapması gerekir. İki yörünge arasındaki toplam eylem farkı da h'ye eşit olduğu için elektron bir yörüngeden diğerine geçerken h kadar eylem yapmış olur. Elektronun ikinci yörüngede kalması için yapması gerektiği eylem 2h'ye, yörüngenin çevresi de sıçrama aralığının veya dalga boyunun iki katına eşit olacaktır. Ancak, elektron, h'den daha büyük bir eylem yapamayacağı için, n_2 enerji seviyesine denk düşen yörüngesini iki eylem, yani iki sıçrama yaparak tamamlayacaktır. Elektronun n_2 enerji seviyesinde yaptığı hareket 14. ve 15. paragraflarda verildiği için burada tekrar edil-

meyecektir. Elektronun n_2 enerji seviyesinden n_3 enerji seviyesine geçişi de benzer şekilde olacaktır. Bir üst enerji seviyesine geçmesi için elektrona yeterli enerjisinin dışarıdan verilmesi gerekirken, bir alt enerji seviyesine geçerken elektron aldığı enerjiyi aynen geri verecektir.



Şekil: 3

24. Enerji seviyeleri arasındaki geçişi inceledikten sonra tekrar n_2 enerji seviyesindeki harekete dönülürse, elektronun farklı bir harekette daha bulunabileceği görülebilir. Şekil: 4'de elektron v_{20} vektörüne göre hareket ettiğinde elektron x_2 noktasından x_1 noktasına sıçrayacaktır. Elektron x_2 noktasından x_1 noktasına sıçramakla yaptığı eylem yukarıdaki paragrafta belirtildiği gibi h'ye eşittir. Elektron x_1 noktasında v_{10} vektörüne göre hareket edecektir. v_{10} vektörüne göre hareket eden elektron 16. paragrafta ve Şekil: 2'de belirtildiği gibi aynı noktada kalacak; ancak, 16. paragraftakinden farklı olarak hız vektörü yön değiştirip x_2 noktasına doğru yönelerek tekrar x_2 noktasına sıçrayacaktır. Bu hareketi yapan elektronun yörüngesi çizgisel olduğu için elektronun orbital manyetik momenti sıfır olacaktır.

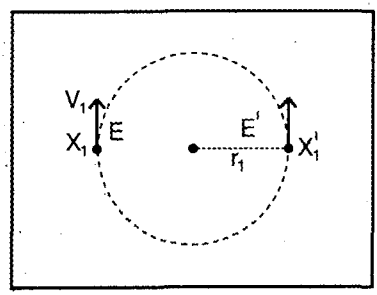


Şekil: 4

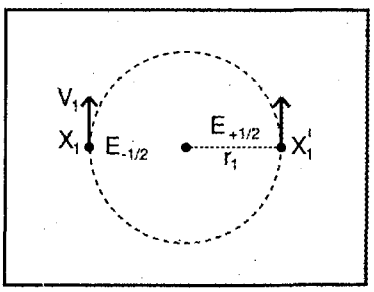
25. Buna göre, n_2 yörüngesinde sıfır angular momentumu olan doğrusal bir yörünge ile sıfırdan büyük angular momentumu olan ve n_2 yörünge yayını izleyen küresel bir yörünge olmak üzere iki yörünge mümkündür.

Dışlama İlkesi ve n_1 Yörüngesindeki Elektron Sayısı

26. Tekrar n_1 seviyesindeki elektrona döner ve Şekil: 5-a)'da gösterildiği gibi Şekil: 2'den farklı olarak n_1 enerji seviyesine iki elektron koyarsak 16. paragrafta belirtildiği gibi, E elektronu yapacağı sıçrama ile $2\pi r_1$ uzunluğundaki çember yörüngeyi izleyerek x_1 noktasına gelecektir; ancak, bir sorun vardır: Şekil: 5-a)'da x_1 noktasındaki E elektronu ile x'_1 noktasındaki E' elektronu tıpa tıp aynıdır. İki elektron arasında onları ayırt etmeye yarayacak hiçbir fark yoktur; kütleleri, enerjileri, hızları, v.s.. Bu durumda, x_1 noktasındaki E elektronunun, eylemin h'ye eşit olması kuralının aksine, h'den daha küçük bir eylem yaparak x_1 noktasından x'_1 noktasına sıçramadığını nasıl ayırt edebiliriz. Bunun ayırt edilmesi mümkün değildir. Nihayet, bir taraftan bu ayrımın yapılamadığı, diğer taraftan da eylemin h'ye eşit olması kuralına uyulmak zorunda olunduğundan Kuantum Teorisi'nde olduğu gibi n_1 enerji seviyesinde birden fazla elektron bulunması yasaklanmıştır. Bu yasak, birbirlerinin tamamen aynı olan iki cisim arasındaki mesafe sıçrama aralığından daha az olamaz şeklinde genişletilebilir. Eğer bu yasak olmasaydı n_1 enerji seviyesinde çok sayıda elektron bulunabilecekti. Ancak, n_1 enerji seviyesinde yalnızca bir elektron bulunabilir; ikinci bir elektronun n_1 enerji seviyesinde bulunabilmesi için diğer elektrondan farklı olması gerekir. Bu fark yalnızca elektronun spini sayesinde sağlanabilir. Şekil: 5-b)'de spini -1/2 ve +1/2 olan iki elektron görülmektedir. x'_1 noktasında spini -1/2 olan bir elektronla karşılaşılmadığından veya karşılaşılamayacağından x_1 noktasında bulunan $E_{1/2}$ elektronun yapacağı sıçrama ile x_1 noktasına geri geldiğini, hiçbir şekilde x'_1 noktasında bulunmadığını açıkça söyleyebiliriz. Aynı şey x'_1 noktasında olan $E_{+1/2}$ elektronu için de geçerlidir. Bu durumda, n_1 yörüngesinde Kuantum Teorisi'nde olduğu gibi en fazla iki elektron bulunabileceği söylenebilir.



Şekil: 5-a)

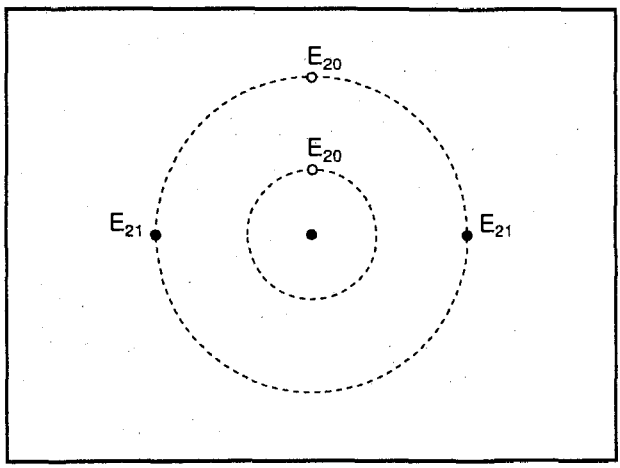


Şekil: 5-b)

n_2 Yörüngesindeki Elektron Sayısı

27. Yukarıdaki paragrafta n_1 yörüngesini dışlama ilkesi açısından inceledikten sonra aynı ilke açısından n_2 yörüngesini inceleyelim. Şekil: 6'da n_2 enerji seviyesinde bulunan dört tane elektron görülmektedir. Kolaylık sağlamak için önce elektronların hiç spini

yokmuş gibi davranıp, daha sonra iki farklı spini olan elektron olması nedeniyle bulduğumuz sayıyı iki ile çarpacağız. Diğer enerji seviyelerindeki elektronlar şekli basit tutmak için gösterilmemiştir. Şekilde E_{21} elektronu, n_2 yörüngesinde ve manyetik momenti olan bir elektronu göstermektedir. Bu elektronun hareketi Şekil: 1 ile 14. ve 15. paragraflarda anlatılmıştı. E_{20} elektronu n_2 yörüngesinde ve sıfır manyetik momenti olan bir elektronu göstermektedir. Bu elektronun hareketi de Şekil: 4 ve 23. paragrafta anlatılmıştı. Dışlama ilkesini göz önüne aldığımızda atomda iki tane E_{21} elektronu bulunacaktır. Bu iki elektron, birbirlerinin tıpkı aynısı olsalar bile aralarındaki mesafe sıçrama aralığına eşit olduğu için, dışlama ilkesi ihlal edilmeden n_2 yörüngesinde bulunabilirler. Dışlama ilkesini ihlal edeceği için üçüncü bir E_{21} elektronu olamayacaktır. n_1 yörüngesinde bir E_{20} elektronu, n_2 yörüngesinde iki E_{20} elektronu olmak üzere bir atomda üç E_{20} elektronu bulunabilirse de n_2 yörüngesindeki iki E_{20} elektronu aynı anda n_1 yörüngesine inmek zorunda olacaklarından ve n_1 yörüngesinde birbirinin aynı iki elektron birlikte bulunamayacağından bir n_1' yörüngesinde bir de n_2 yörüngesinde olmak üzere iki E_{20} elektronu olacaktır. E_{20} elektronlarından biri n_2 enerji seviyesine çıkarken diğeri n_1 enerji seviyesine inecek; böylece dışlama ilkesine aykırı bir durum meydana gelmeden yalnız iki E_{20} elektronu bulunacaktır. Bir E_{20} elektronunun n_1 enerji seviyesindeki E_{10} elektronuna sıçrama mesafesinden daha yakın olması bu iki elektronun farklı enerji ve yörüngelere sahip olmaları nedeniyle dışlama ilkesine aykırı değildir. Yine bir E_{20} elektronunun E_{21} elektronuna sıçrama mesafesinden daha yakın olması bu iki elektronun farklı yörünge, hız ve enerjilere sahip olmaları nedeniyle dışlama ilkesine aykırı değildir. Bu durumda, n_2 enerji seviyesinde iki E_{20}, iki de E_{21} olmak üzere dört elektron bulunacaktır. Elektronlar -1/2 ve +1/2 spinli olabileceklerinden n_2 enerji seviyesinde 8 elektron bulunacaktır.

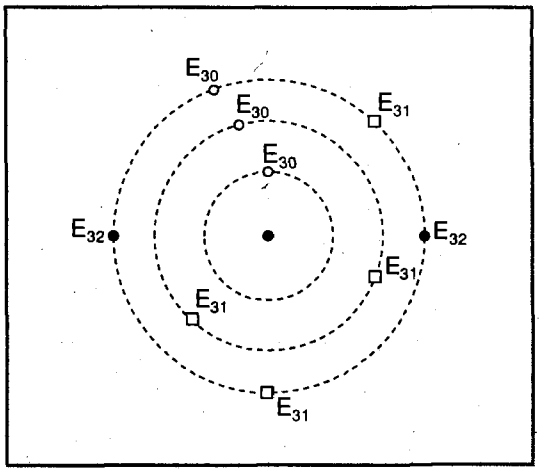


Şekil: 6

n_3 ve Diğer Enerji Seviyelerindeki Elektron Sayısı

28. n_3 için yapılacak benzer bir analizde sonuç 18 elektron çıkacaktır. Şekil: 7'de n_3 enerji seviyesinde olmayan elektronlar şekli basitleştirmek için gösterilmemiştir. E_{32} elekt-

ronundan dışlama ilkesine göre en fazla üç tane olacağı açıktır; çünkü elektronun sıçrama aralığı n_3 yörüngesinin 1/3'üne eşittir. Ancak, elektronların aynı yönde hareket etmemeleri ve elektronların yörüngelerinde hareket edebilmeleri için ancak iki E_{32} elektronu bulunacaktır.



Şekil: 7

29. E_{31} elektronundan ise dört tane olacaktır. E_{31} elektronları çekirdeğin etrafında küresel değil adeta eliptik bir yörünge izlerler. Bir E_{31} elektronu önce n_3 yörüngesi üzerinde bir sıçrama yaptıktan sonra bir alt yörüngeye yani n_2 yörüngesine sıçrar veya iner; burada da n_2 yörüngesi üzerinde bir sıçrama yaptıktan sonra tekrar n_3 yörüngesine sıçrar. Böylece, E_{31} elektronları eliptik bir yörünge izler. n_3 yörüngesinde dalga boyları veya sıçrama aralıklarına göre en fazla üç E_{31} elektronu, n_2 yörüngesinde de en fazla iki E_{31} elektronu bulunabilir. Ancak, n_3 yörüngesinde üç E_{31} elektronu bulunması bu yörüngede bulunan elektronların n_2 yörüngesine sıçramalarında (n_2 yörüngesine aynı anda yalnızca iki elektron inebilir) ve n_3 yörüngesinde yapacakları hareketlerde sorun yaratacağı için n_3 yörüngesinde iki E_{31} elektronu bulunurken n_2 yörüngesinde de iki E_{31} elektronu olacaktır. İki E_{31} elektronu n_2 yörüngesinden n_3 yörüngesine çıkarken iki E_{31} elektronu da n_3 yörüngesinden n_2 yörüngesine inecek ve elektronlar n_2 veya n_3 yörüngelerinde de birer sıçrama yapacaklardır.
30. E_{30} elektronundan da her yörüngede birer tane olmak üzere üç tane olacaktır. Bu elektronlar sırasıyla n_1 yörüngesinden n_3 yörüngesine çıkıp inerek doğrusal bir yörünge göstereceklerdir. n_2 yörüngesinde iki, n_3 yörüngesinde üç E_{30} elektronu olabilirse de n_1 yörüngesinde yalnızca bir E_{30} elektronu olabileceğinden toplam üç E_{30} elektronu olacaktır. Aksi takdirde, elektronlar n_1 yörüngesinde dışlama ilkesine uygun hareket edemezler.
31. Sonuç olarak, E_{32} elektronlarından iki, E_{31} elektronlarından dört, E_{30} elektronlarından üç olmak üzere dokuz elektron olacaktır. n_3 enerji seviyesindeki elektronların sayısı 1/2 spinleri nedeniyle en çok 18 olacaktır.
32. n_3 enerji seviyesinden büyük seviyeler için daha ayrıntılı ve karışık analizler gerekir.

Ayrıca, $n_3$enerji seviyesinin de burada yapılandan daha ayrıntılı analizinin yapılması gerekir.

33. Yukarıda bulunan sayılar Kuantum Teorisi'ne göre enerji seviyelerinde bulunabilecek en fazla elektron sayılarıyla aynıdır. Elektronların minimum enerjide bulunmaları ve çok sayıda elektronun birbirlerine olan etkileri dikkate alındığında soygazlara da ulaşılabilir. Atom numarası 2 ve 10 olan Helyum ve Neon'un soygaz olacağı açıktır. Diğer soygazların tespiti yukarıda belirttiğimiz *gibi* elektronların birbirleri üzerindeki etkileri dikkate alınarak daha ayrıntılı bir analiz sonucu elde edilebilir.†

Atom Çekirdeği

34. Çekirdekte bulunan proton ve nötron gibi parçacıklar, kütlelerinin ve güçlü kuvvetin büyük olmasından dolayı elektrona göre çok daha küçük bir sıçrama boylarına sahip olacaklardır. Eğer güçlü kuvveti yenecek enerjiye sahipse parçacığın çekirdekten kolayca ayrılacağı açıktır. Parçacık yeterli enerjiye sahip olmadığı zaman çekirdek içinde eylemi (action) *h*'ye eşit olacak şekilde devinimde bulunarak hareket edecektir. Eğer çekirdek içindeki parçacığın enerjisi veya hızı bir şekilde azalmışsa, $p\lambda=h$ gereğince cismin enerjisi ve hızı düştükçe yapacağı sıçrama aralığı artacağından, enerjisi azalan çekirdek parçacığı güçlü çekim içinden bu çekimin bulunmadığı bir tünelden geçer gibi çekirdek dışına düşecektir. Yani 18. paragrafta belirtildiği gibi güçlü kuvvetin oluşturduğu duvarın derinliği sıçrama aralığından kısa olduğunda parçacık bu duvara çarpmadan çekirdek dışına düşecektir. Özellikle nükleer güçlü kuvvetin hızla düşerek çekirdeğin merkezinden kısa bir mesafe sonra elektrik kuvveti nedeniyle, çekici gücün yerini itici güce bırakması tunel olayının kolayca ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Dışlama İlkesi ve Girişim

35. Aynı enerjili iki fotonun dalga boylarından (sıçrama aralığı) daha kısa mesafede bulunmaları 26. paragrafta belirtilen dışlama ilkesini ihlal edecektir. Sekronize bir ışık kaynağından çıkan ışık fotonları iki yarıktan geçirilerek bir perde üzerine düşürülürse farklı yarıklardan geçip perdede aynı noktaya çarpan fotonların aldıkları yolun uzunluğu farklı olacaktır. Eğer bu fark ışık fotonlarının sıçrama aralığına eşit veya büyük (belki katları) olursa hiçbir sorun olmadan ışık fotonları perdeye çarpıp ondan geri yansıyacak veya absorbe edilecektir. Ancak, kat edilen yolun uzunluğu sıçrama aralığından az olursa, ışık fotonları, aralarındaki mesafe sıçrama aralığından da kısa olacak şekilde birbirleriyle karşılaşacaklar ve ışık fotonları dışlama ilkesine göre farklı hareket edeceklerdir. Bu şekilde, hareketin sıçramalı olduğu ve dışlama etkisi dikkate alındığında, ışığın kırınım ve girişim yapması açıklanabilir. Elektronların veya diğer maddi cisimlerin de girişim ve kırınımı benzer şekilde açıklanabilir.

Işığın Kırılması ve Polirizasyonu

36. Bir elektron ve pozitron çiftinin fotonlara dönüşmesi, bir fotondan da elektron ve po-

† n_3 enerji seviyesinden sonraki enerji seviyeleri ile Helyum'dan sonraki soygazlar için daha ayrıntılı ve karmaşık analizler gerekmektedir. Bu analizlerin sonucu deneyle uyuşabilir veya uyuşmayabilir.

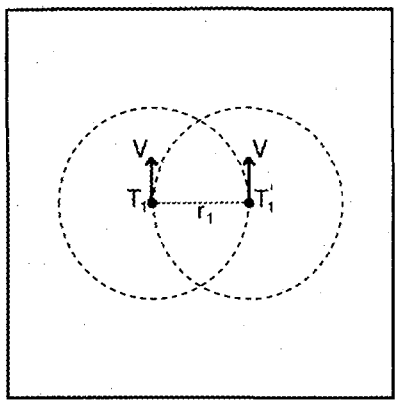
zitron elde edilebilmesi, fotonların spininin olması ve elektrik alanı bakımından zengin olan madde içinde ışığın boşluğa göre farklı hareket etmesi gibi faktörler dikkate alındığında ışık fotonlarının basit nokta cisimler olmayıp, nötür yüklü olmalarına karşın, artı ve eksi cisimlerin kutuplaşmasından oluşan bir yapıları olduğu varsayılabilir. Uzaktan nötür olsa bile böyle bir yapısı olan bir foton madde içinden geçerken elektron ve protonların oluşturduğu yoğun elektrik alanlarından etkilenir. Bu etkinin sonucunda tıpkı 14.-16. paragraflarda incelediğimiz elektronların hareketinde olduğu gibi ışığında gerçekte aldığı yol ile görünürde aldığı yol farklı olur; yani ışık eğri bir uzayda hareket eder. Bu nedenle, maddi ortamda hareket eden ışığın gözlenen dalga boyu ve hızı daha küçük olur. Madde içindeki elektron ve protonların oluşturdukları elektrik alanının homojen olmayıp birçok girinti ve çıkıntısı, çukuru ve tepesi olan bir yapı taşıması ile ışık fotonunun hareketinin de sıçramalı olması nedeniyle, 34. paragraftaki gibi tunel olayına benzer oluşlar meydana gelir ve foton yolu üzerindeki bazı yoğun elektrik alanlarını (tepe ve çukurlar) sanki bu alanlar yokmuş gibi geçer. Bu tunel benzeri olay sıçrama aralığı daha uzun fotonlar için daha çok olacaktır. Bu nedenle, dalga boyu (sıçrama aralığı) uzun fotonlar madde içindeki elektrik alanından daha az etkileniyorlarmış veya daha az yoğun bir madde ortamdan geçiyorlarmış gibi hareket edeceklerdir. Neticede, deneysel olarak da görüldüğü gibi dalga boyu daha uzun olan kırmızı ışığın hızı ve dalga boyundaki azalma aynı maddi ortamda hareket eden mavi ışığa göre daha az olacaktır; yani daha az kırılacaktır.

37. Diğer taraftan, ışık fotonunun evrendeki maksimum hızla yani ışık hızıyla hareket etmesi ve Rölative Teorisi'nin gösterdiği gibi ışık hızında uzayın hareket yönünde tamamen büzülmesi sonucunda ışık fotonunun gözlemcilere göre hareket yönündeki uzunluğunun sıfır olması nedeniyle ışık fotonunun yapı taşı olan elektrik yüklü cisimler fotonun hareketine dik bir eksende dizilecekler ve bu eksene dik bir elektrik alanı oluşacaktır. Elektrik alanları fotonun hareket yönüne/eksenine dik dairenin her tarafına yönelik olacaktır. Işığın maddi bir ortamdan geçerken atom yapısına göre bazı yönlere yönelmiş elektrik alanı taşıyan fotonlar farklı hareket edebileceklerdir. Bu etkileşim, ışığın polirizasyonuna ve enine dalgalar gibi özellikler göstermesine neden olabilir.

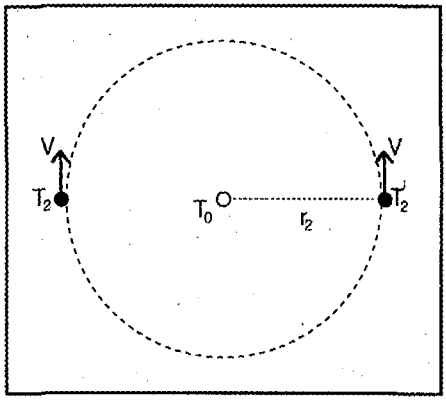
Temel Parçacıklar

38. Hareketin sıçramalı olduğunun ortaya çıkması elemanter parçacıkların yapısını anlamakta yeni yaklaşımlara neden olabilir. Örneğin, elemanter parçacıklarla ilgili yapılan iziksel deneyler sonucunda 2/3 ve 1/3 oranında yük taşıyan kuarkların elemanter parçacıkların temel yapı taşları olduğuna dair ipuçları elde edilmiştir. Henüz pozitron ve elektronların kuarklardan yapıldığına dair bir ipucu olmamasına rağmen cisimlerin spininin olması bunların basit nokta cisim değil de daha kompleks bir yapıda olduğunu düşündürmektedir. Kuarkların 1/3 oranında yük taşımaları nedeniyle pozitron ve elektronların aynı işaretli 1/3 yüklü üç temel cisimcikten oluştuğunu varsayarsak nasıl bir yapıyla karşılaşırız.
39. Aynı yüklü iki temel cismin Şekil: 8-a)'da görüldüğü gibi Şekil: 2'dekine benzer bir yapı oluşturması imkânsızdır. Bunun nedeni, Şekil: 2'de atomu oluşturan elektron ile protonun birbirlerinden farklı olmalarına rağmen aynı yüklü iki temel cismin ta-

mamen birbirlerinin aynı olmasıdır. Şekil: 8-a)'daki $|T_1T'_1|$ mesafesinin sıçrama aralığından az olması nedeniyle iki temel cismin bu kadar birbirlerine yakın olmaları dışlama ilkesine aykırı olacaktır. İki temel cisim arasındaki $T_1T'_1$ yayına karşılık gelen mesafenin sıçrama aralığına eşit olması gerektiğinden dışlama ilkesine göre ancak Şekil: 8-b)'de görüldüğü gibi Şekil: 1'dekine benzer bir yapı oluşabilir. Şekil: 8-b)'de πr_1 uzunluğundaki $T_2T'_2$ yayı, temel cisimlerin sıçrama aralığı veya dalga boyuna eşittir. Devinimi olmaması nedeniyle diğer iki temel cisimden ayrılabildiğinden ve diğer temel cisimlerin sıçrama aralığından daha uzak mesafede olacağından, dışlama ilkesine aykırı olmadan aynı yüklü bir üçüncü temel cisim Şekil: 8-b)'de iki temel cismin arasındaki orta noktaya yerleşebilir. (1. ve 2. yörünge arasında h'ye eşit eylem farkı vardır. Üstelik üçüncü temel cisim 1. yörüngeden de düşük düzeyde, merkezdedir.)



Şekil: 8-a)



Şekil: 8-b)

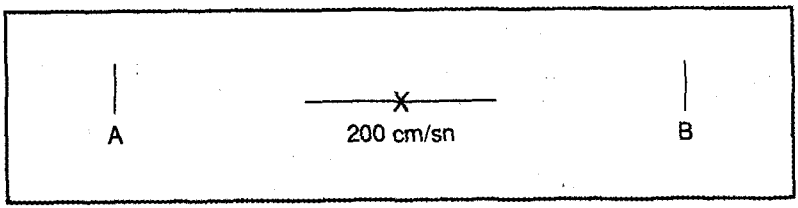
40. Yukarıdaki paragraftaki yapıda, temel parçacıkların en düşük enerji seviyelerinde, elektron ve pozitronların sahip olacakları belli ve tek bir kütle miktarı olacağından tüm elektronlar ve pozitronlar aynı kütleye sahip olacaklardır. Bu temel cisimler gerçek anlamda nokta cisimler olup bir iç yapıları olmadığından tek başlarına kütle veya enerjileri olmayabilir ve bu nedenle de elektrondan bağımsız gözlenemeyebilirler.
41. Şekil: 8-b)'de merkezde bulunan temel cismin yükü çevrede bulunan temel cisimlerden farklı olabilir. Bu durumda 1/3 yükü olan cisimler ortaya çıkar. Bu cisimciklerin değişik kombinizasyonlarla bir araya gelmeleriyle proton, nötron ve diğer nükleer cisimlerin ortaya çıkması olasıdır. Deneylerde proton ve nötronların yapı taşı olarak tespit edilen 1/3 ve 2/3 yüklü kuark olarak adlandırılan cisimcikler temel cisimlerin oluşturduğu yapılar olabilir.
42. Bu arada, artı yüklü bir temel cisim ile eksi yüklü bir temel cisim birbirlerinden ayırt edilebilir olmaları nedeniyle, dışlama ilkesi ihlal edilmeden Şekil: 8-a)'da gösterildiği gibi bir arada bulunabilirler. Ayrıca, iki temel cisimden başka madde ve anti madde bir kuark çifti de benzer bir yapı oluşturabilirler. 39. paragraftaki yapıdan dolayı madde ve anti madde kuark çiftinden meydana gelen cisimlerde durgun temel parçacık bulunmasına rağmen, ışık fotonunun farklı yüklü iki temel cisimden oluşan Şekil: 8-a)'daki gibi bir yapıda olduğunu varsaydığımızda, fotonda hareketsiz hiçbir ci-

sim bulunmadığını görürüz. Her iki temel parçacık orta noktanın çevresinde dönmekte gibidir. Ancak, uzayın mutlak varlığı olmadığı için orta nokta çevresinde dönme biraz temelsiz gibi durmaktadır. Bu, ışık fotonunun maksimum hızı olan ışık hızında hareket etmesinin ve spinin 1 olmasının nedeni olabilir.

43. Şekil: 8-a) ve Şekil: 8-b)'de angular momentumu sıfır yapacak bir hareket dışlama ilkesine aykırı olacağı için mümkün değildir. Bu nedenle, sıfır angular momentumu olan elektron pozitron, proton v.s. bulunmamaktadır.

Sıçramalı Hareket Rölative Teorisi Açısından Sorun Yaratabilir

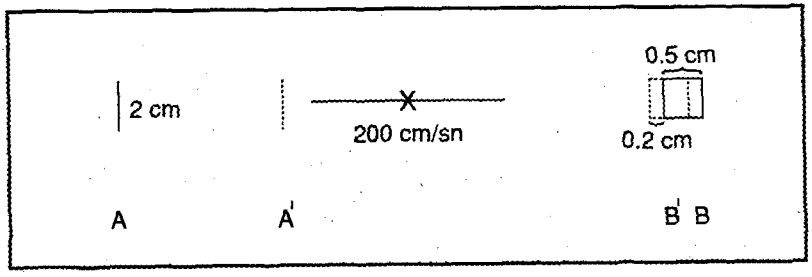
44. Galileo'nun Rölative Teorisi'ne göre bir cismin hareket edip etmediği tespit edilemez. Şekil: 9-a)'da görüldüğü gibi uzayda birbirlerine doğru 200 cm/sn hızla yaklaşmakta olan iki cismin hangisinin durduğu hangisinin hareket ettiği belirsizdir. A duruyor, B A'ya doğru 200 cm/sn hızla veya B duruyor, A B'ye doğru 200 cm/sn hızla ya da A B'ye doğru 100 cm/sn B'de A'ya doğru 100 cm/sn hızla yahut A B'ye doğru 150 cm/sn, B'de A'ya doğru 50 cm/sn hızla veyahut ... v.s. hızla hareket ediyor olabilir.



Şekil: 9-a)

45. Galileo Rölative Teorisi'ne göre yukarıdaki seçeneklerden hangisinin doğru olduğunun tespiti imkânsızdır. Ancak, Maxwell tarafından geliştirilen elektromanyetik teori ile ışığın hızının 300 bin km/sn olduğu tespit edildiğinde, A veya B'den hangisinin hareket ettiğinin, bu cisimlerin ışığa göre hızlarının karşılaştırılması suretiyle bulunabileceği düşünüldü. Işığa göre 300 bin km/sn hızla hareket eden cisim gerçekte duruyor, ışığa göre 300 bin km/sn hızdan farklı bir hızla hareket eden cisim ise gerçekten hareket ediyordu.
46. Ancak, dünyanın hareketinin tespiti için Michelson ile Morley ve başkaları tarafından yapılan deneyler sonuç vermedi ve Özel Rölativite Teorisi ortaya çıktı. Buna göre ışık hızı evrende olabilecek maksimum hızdı ve evrendeki tüm referans noktalarının (kordinat sistemlerinin) birbirinden farkı yoktu. Dursanız da hareket etseniz de ışığın size göre hızı 300 bin km/sn'dir. Bu sonuç mutlak uzayın olmadığı, bu nedenle de hareketin uzaydaki bir noktaya göre olamayacağı, ancak başka bir cisme göre olacağı anlamına gelir. Buna göre, hareket, iki cismin birbirine göre olan ilişki ve konumlarının değişmesi olarak anlaşılmalı; yoksa, bir cismin uzaydaki bir noktadan başka bir noktaya akışı olarak değil. (Zaten öyle noktalar da yok.)
47. Diğer taraftan, hareketin sıçramalı olduğunun kabulü Rölative Teorisi açısından sorun çıkarabilir. Şekil: 9-a)'da A ve B cisminin aynı kütlede basit iki küçük cisim oldu-

ğunu ve bu cisimlerin 200 cm/sn hızla hareket edebilmeleri için 2 cm aralıkla sıçramaları gerektiğini varsayalım. İlk sıçramadan sonra iki cisim arasındaki mesafe 2 cm azalmıştır. Ancak, hangi cisim sıçramıştır; A mı, B mi veya her iki cisim de birer cm mi, ya da biri 1.5 cm diğeri 0.5 cm mi, ... v.s. sıçramıştır. Bunun tespiti Rölative Teorisi'nde öngörüldüğü gibi imkânsız görünmektedir. Fakat, iki cisim aynı özellikleri taşımıyorsa durum değişebilir. Örneğin, Şekil: 9-b)'de B'nin A'dan 10 kat daha ağır ve 0.5 cm kalınlığında bir cisim olduğunu varsayalım. Bu durumda, eylemin (yani pλ) h'ye eşit olması ilkesine göre A cisminin 200 cm/sn hızla hareket etmesi için 2 cm aralıklarla sıçraması gerekiyorsa, B cisminin aynı hızla hareket etmesi için 0.2 cm aralıklarla sıçraması gerekir. Eğer B'nin durduğunu, A'nın hareket ettiğini varsayarsak; B'nin kalınlığının 0.5 cm ve A'nın sıçrama aralığının 2 cm olması nedeniyle, A büyük bir olasılıkla B ile çarpışmayacaktır. Eğer A'nın durduğunu B'nin A'ya doğru hareket ettiğini varsayarsak B'nin sıçrama aralığı 0.2 cm ve kalınlığı 0.5 cm olduğu için A ile B kesin olarak çarpışacaklardır. Bu durumda, A mı yoksa B mi hareket ediyor anlaşılabilir görünmektedir. Ancak, A veya B'nin hangisinin hareket ettiği tespit edilebiliyorsa Rölative Teorisi yanlışlanmış olacaktır.



Şekil: 9-b)

48. Fakat, bu kabul edilemez bir sonuçtur. Dinamik bir evren modelinde mutlak uzay olmadığı ve olamayacağına göre; hareketin iki cisim arasındaki ilişkilerin değişimi olduğunu, cisimlerin uzaydaki bir noktaya göre değil diğer cisme göre hareket edebileceğini, her ne şekilde olursa olsun hareketin iki cisim arasındaki ilişkinin bir değişimi olması nedeniyle, hareketin ne yalnız A'ya ne de yalnız B'ye bağlanabileceğini kabul etmek zorundayız.
49. Bu durumda A ve B arasındaki hareket sanki mutlak hareket (mutlak uzaya göre hareket) varmış gibi paylaştırılamaz. İki cisim arasındaki hareket her iki cisimi de kapsamaktadır ve birlikte yapılmaktadır. İki cismin hareketi birbirlerinden bağımsız değildirler, tamamen birbirlerine bağlıdır. Sonuç olarak gözlenen hareketin ne kadarının A'ya ne kadarının B'ye ait olduğunun tespiti imkânsızdır. Bu durumda A'nın ve B'nin momentumu ve konumu belirlenemeyecektir.
50. Burada tekrar ekonomiden bir örnek vererek durumu biraz daha aydınlatmaya çalışalım. Bir malın değişim değeri ekonomideki tüm mallara olan talep ve arza göre oluşur. Bir malın değişim değeri değiştiğinde bunun o mala olan talebin artışı veya diğer mallara olan talebin artışı ya da o malın arzının azalışı yahut diğer mallar olan arzın artışı sonucu mu olduğu, yoksa hepsinin de doğru mu olduğu, hangi alternati-

fin ne kadar doğru olduğu, yalnız yaptığınız analize ve bakış nokta ve açınıza bağlıdır. Bu çerçevede, değişim değerinde olan değişimin ne kadarını o malın değişim değerinin değişimi sonucunda ne kadarının diğer malların değişim değerlerinin değişimi sonucunda ortaya çıktığını tam olarak söyleyemezsiniz.

51. Ayrıca, bir malın nominal fiyatı değişmemiş olsa bile o malın gerçek fiyatı sürekli değişir; çünkü bir malın gerçek değeri diğer mallarla olan değişim oranıdır. Örneğin, bir malın fiyatı 100 TL ise ve bu fiyat bir ay boyunca değişmiyor görünse de, hem paranın gerçek değeri hem de ekonomideki diğer malların fiyatı değişmektedir. Bu nedenle, ayın birindeki 100 TL'nin anlamı ile ayın ikisindeki veya ayın birinde saat 9'daki anlamı ile saat 10'daki anlamı aynı değildir. Ekonomideki tüm fiyat değişmeleri aralıklı olduğu ve alınan malın değeri de aralıklı değiştiği halde, alınan malın fiyatının tam olarak bulunduğu nokta tespit edilemez ve malın satın alınmaya kalkıldığı her an malın fiyatının anlamı farklı olabilir.†
52. Alınan malın fiyatının sabit kaldığı, diğer malların (para dahil) fiyatının değiştiği veya ekonomideki herhangi bir malın fiyatının sabit kaldığı, alınan mal dahil diğerlerinin (para dahil) fiyatının değiştiği aynı doğrulukta kabul edilebilir. Bir malın fiyatı veya ekonomideki konumu ancak diğer mallara göredir ve fiyatların üzerinde sabitlenebileceği bir zemin veya fiyatların hareketinin izlenebileceği sabit bir nokta veya bir zemin (perde-uzay) yoktur. Söz konusu olan sadece sürekli kaynayan bir ilişkiler örgüsüdür.
53. Ayrıca, ekonomideki olaylar da sonsuz hızla yayılmaz ve ekonomide bir yerlerdeki değişimin, alınan malı etkilemesi birtakım zincirleme olaydan sonra olur. Alınan mal bir yandan tüm ekonomi ile ilişkidedir ve fiyatı ekonomi tarafından belirlenir, diğer yandan da malın satın alınması ve o anda ödenen fiyat yereldir. Verilen fiyat o anda o yerde o mal için oluşmuş fiyattır. Yani bir yandan ödediğiniz fiyatın tam anlamı tüm ekonomi dikkate alınarak bulunabilir, diğer yandan o mala yaptığınız ödeme yereldir ve malın fiyatını anlamlı kılacak ekonomi gibi kaypak bir zeminden başka bir dayanağınız yoktur. Üstelik satın alma hareketiniz de değişime konu (alınan ve verilen) şeylerin değişim değerinin belirlenmesini etkileyecektir.
54. Ekonomi örneğinde gözlemlenebileceği gibi dinamik, birbiri ile ilişkili, değişimlerin aralıklı ve yerel olduğu bir ortamda bir malın konumu ve hareketi bir belirsizlik taşır. Bu belirsizlik ekonomik olayların nesnelliğine aykırı bir durum olmadığı gibi, belki de ekonomideki nesnelliğin bir sonucu veya gereğidir. Çünkü bu, ekonominin, ekonomi dışında bazı zihinlerde (tanrı) veya zeminlerde (mutlak uzay) sabitlenip yerleştirilememesi sonucudur.

---

† Özellikle ekonomide sonsuz sayıda mal varsa gerçekten o malın fiyatının bir andaki anlamı ile başka bir andaki anlamı farklı olacaktır. Belki de aynı olduğu iki an bulunmayacaktır. Ancak, yine de bu, değişimin sürekli olduğu anlamı taşımaz. Önceki yazıda belirtildiği gibi sonsuzluk veya süreklilik ya vardır veya bir seferde ortaya çıkan çıkar. Yukarıdaki süreklilikte varolan veya bir seferde ortaya süreklilikliktir ve hareketin sürekliliğinden ziyade uzayın ve zamanın sürekliliğini gösterir. Üstelik, ekonomide sonsuz sayıda mal olmadığı gibi özellikle Genel Rölative Teorisi'ndeki kapalı evren modeli dikkate alınırsa evrende de sonsuz madde yoktur. Ancak, ekonomide sonsuz mal veya evrende sonsuz madde olsa bile yukarıda ortaya çıkan süreklilik hareketin ve değişimin sürekli olduğunu değil uzayın ve zamanın sürekli olduğunu gösterir.

55. Tekrar Şekil: 9-b)'deki örneğe dönersek gözlenen hareketin ne kadarının A'ya ne kadarının B'ye ait olduğunun tespiti imkânsızdır. Bu durumda A'nın ve B'nin momentumu ve konumunda belirsizlik olacaktır. A'nın hareket ettiği kabul edilmişse (0.2 cm) B'nin A'ya olan uzaklığı ve momentumu, B'nin hareket ettiğinin (2 cm) kabuL edilmesine göre farklı olacaktır. Her iki durumun veya ara durumlardan herhangi birinin de kabul edilebilir olması nedeniyle A ve B cisminin konumu veya momentumuna ilişkin bir belirsizlik olacaktır. Bu, hareketin mutlak olmaması ve bir kordinant (referans) sisteminin diğerine üstün olmamasının sonucudur.
56. Burada ulaşılan sonuç Kuantum Teorisi'ndeki Heisenberg belirsizlik ilkesine benzemektedir ve Pauli dışlama ilkesine benzeyen 26. paragraftaki dışlama ilkesi de dikkate alındığında girişim, kırınım, belirsizlik ve atom çevresindeki yörüngeler gibi olgularda Kuantum Teorisi'ne benzer sonuçlara ulaşmış gibiyiz. Üstelik harekette sıçrama kabul edilirse, tünel olayı ve n=1 enerji seviyesinde elektronun çekirdeğe çarpmadan adeta çekirdeğin (Hidrojen atomunda protonun) içenden geçerek bir o yana bir bu yana salınıyor gibi görünmesi ile kırmızı ışığın mavi ışığa göre az kırılması daha iyi veya daha kolay açıklanabilir.
57. Adeta Kuantum Teorisi'nin veya Kuantum olgularının mevcut yorumlarından farklı bir yorumunu bulmuş gibiyiz. Üstelik cismin momentumu ve konumundaki belirsizlik artık 50.-54. paragraflardaki örnek benzeri evrenin nesnelliği için kabul edilmesi gereken bir sonuçtur. Kuantum Teorisi'nde belirsizlik dalga-tanecik ikirciklliğinden kaynaklanırken, burada belirsizlik hareketin rölatif olması ve mutlak uzayın olmaması ile hareketin aralıklı olmasından kaynaklanmaktadır.
58. Kuantum Teorisi, Rölative Teorisi'nden tamamen ayrı ve bağımsız durmasına rağmen burada ulaşılan sonuç Rölative Teorisi'nin bir sonucu olarak kabul edilebilir. Gerçekten de Kuantum Teorisi deneysel gözlemlerden ortaya çıkan sonuçların dayattığı bir teori gibi durmaktadır. Teori çatısı olan ama temeli olmayan bir eve benzetilebilir. Yukarıda ise kuamtumsal yapı, ikisi Rölative Teorisi'nin de temeli olan üç temel varsayımın sonucunda ortaya çıkmaktadır:

    1- Evrende ışık hızı mümkün olan en büyük hızdır.

    Önceki yazıda da belirtildiği gibi sonsuz bir hız olması halinde düzenli bir evren, hatta herhangi bir evren mümkün değildir. Özellikle hareketin aralıklı olması gerektiği kabul edilirse, bu tespit daha anlamlı ve kesin olacaktır.

    2- Evrendeki tüm koordinat sistemlerinde doğa yasaları aynıdır.

    Basit, dinamik, nesnel bir evrende mutlak uzay yoktur ve olaylar yereldir. Sonuç olarak bu evrende bir referans noktasının (kordinant sistemi) diğerine farkı yoktur.

    3- Hareket aralıklıdır, sürekli hareket mümkün değildir.

Aslında bu son varsayım birinci ile birlikte söylenebilir, hatta birinci varsayımın yerine konulabilirdi. Zira yukarıdaki evrende ışığın hızının 300 bin km/sn olması muhtemeldir. Daha büyük ışık hızı demek daha büyük sıçrama aralığı, daha büyük sıçrama aralığı da daha büyük h demektir. Bu yazıdaki atom ve temel parçacıklara ilişkin yapı doğru ise daha büyük h daha büyük temel parçacıklar ve daha büyük atom demektir. Daha büyük atom ise ışığın hızının tekrar 300 bin km/sn'ye eşit olması demektir. Her şey aynı oranda büyür veya küçülürse aslında hiçbir şey ne büyür ne küçülür.

59. Yukarıdaki evrenin muhtemelen üç boyutlu olacağını belirtmek gerekir. İki boyutlu bir zemin (2 boyutlu mutlak uzay, yüzey) üzerinde kompleks bir evren oluşturabilirsiniz. Kompleks bir evren için sıfır boyut (nokta) veya tek boyut (doğru) yeterli olmaz ve mutlak uzayda kompleks bir evren için üç veya daha fazla boyut da şart değildir. Ancak, dinamik bir evrende sanırım minimum gerekli boyut üçtür. Tez-antitez-sentez boyutları olmadan dinamik bir yapı olamaz. Ekonomide de arz, talep ve fiyat boyutları ile ifade edilen bir yapı söz konusudur. Buna göre basit ve dinamik bir yapının üç boyutlu olması gerektiğini düşünebiliriz.
60. Bu yazıdaki modelde Kuantum Teorisi'ndeki modele benzer sonuçlara ulaşılmasına rağmen ikisi arasında önemli farklar bulunmaktadır.

    Örneğin:

    – Olasılık fonksiyonlarının girişim yapması ve dışlama ilkesine, Kuantum Teorisi'nde olduğu gibi deneysel sonuçların dayatması sonucunda değil, kendiliğinden uluşılmaktadır.

    – Evrendeki belirsizlik de, deneysel sonuçların ve dalga-tanecik ikircikliğinin dayattığı, evrendeki nesnelliğin tartışma konusu olmasına yol açan bir sonuç olarak değil; evrenin dinamik, basit bir yapı olmasının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

    – Kuantum Teorisi ile Rölative Teorisi arasında kopukluk vardır. Burada ise ulaşılan sonuç Rölative Teorisi'yle sıkı sıkıya bağlı hatta onun bir sonucudur.

    – Kuantum Teorisi'nin temelleri veya temel varsayımları belirsiz, bu nedenle de tamamlanmış bir teoriden çok, geçici, ara bir teori gibi durmaktadır. Yukarıdaki model ise Rölative Teorisi ve Zeno paradokslarının çözümüne dayanan, temel varsayımları açık olan bir modeldir.

Sonuç

Bu derginin 18. sayısındaki "Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine" başlıklı yazımızda, Zeno tarafından ortaya atılan harekete ve sürekliliğe ilişkin paradokslar ve bu paradoksların çözümleri üzerinde durularak paradokslar nedeniyle varılabilecek sonuçlar yazının 41. paragrafında ve sonuç bölümünde özetlenmişti. Yazıda tercih edilen dinamik evren modeli biraz ekonomiye benzetilerek uzayın da ekonomi gibi bir ilişkiler yumağı olarak kabul edilmesi gerektiği, bizim algıladığımız anlamda bir uzayın söz konusu olmadığı, sürekli harekette bir sonraki noktanın olmayışı paradoksundan dolayı dinamik bir evren modelinde sürekli hareketin kabul edilemeyeceği ve hareketin sıçramalı olması gerektiği ileri sürülerek beynimiz tarafından algılanan ve yaratılan uzay kavramının fiziksel uzay ile uyuşmadığı modern fiziğin sonuçlarıyla desteklenmeye ve uzaysal hareketin de sanıldığı veya görüldüğü kadar basit olmadığı gösterilmeye çalışılmıştı. Ayrıca, yazıda bir taraftan Kuantum Teorisi'nin çelişkileri ortaya konulmaya çalışılmış, diğer taraftan da Özel ve Genel Rölative Teorileri'yle ortaya çıkan olgulara dayanılarak hem Kuantum Teorisi nedeniyle karşılaşılan paradoksların hem de Zeno paradokslarının aşılacağı yeni bir uzay, hareket ve fizik (veya evren) modeli ve/veya tanımının geliştirilmesi gerektiği üzerinde durulmuştu.

Bu yazıda, Rölative Teorileri ile ortaya çıkan olgulara dayanılarak hareket yeniden tanımlanmaya çalışılmış ve Kuantum Teorisi'nde temel rolü oynayan h sabitinin ev-

rendeki gerçek hareketi tanımladığı ve hareketin sürekli olmadığı ileri sürülmüştür. Hareketin sürekli olmadığı ve h ile ilişkilendirilmesi ile nasıl bir ışık, atom ve evren modeli çıkacağı ve bu modellerin fiziksel gerçeklik ile bağdaşıp bağdaşmadığı incelenmiştir. Ulaşılan sonuç, ortaya çıkan model ve yapıların deneysel sonuçlarla uyuşabileceği, hatta bu modelin Kuantum Teorisi ile Rölative Teorisi arasındaki bağlantıyı sağlayan, Kuantum Teorisi'nin yeni bir yorumu olarak kabul edilebileceğidir. Ortaya çıkan modellerin deneysel sonuçlarla tam uyuşup uyuşmadığı, bu modellerin matematik yapılarının ve sonuçlarının tam olarak ortaya konulmasıyla mümkündür. Ancak, bu, hem yazının kapsamını hem de yazarın gücünü aşmaktadır.
Sonuç olarak, yazının amacı dinamik ama hareketin sürekli olmadığı bir evren modelinin çelişkiye düşülmeden kendi içinde tutarlı bir şekilde kurulabileceğini ve bu evren modelinin bizim evrenimize benzeyebileceğini, böylece hem fizikte karşılaşılan sorunlara çözüm getirebileceğini, hem de bu şekilde Zeno paradokslarının çözüleceğini göstermektir. Diğer taraftan, Kuantum Teorisi'ne göre cismin hareket ederken izlediği yolun belirlenememesinden dolayı Kuantum Teorisi veri iken hareketin sürekliliğine ilişkin paradoksların tartışılmasının bir ölçüde anlamsız olduğu da yazıda (21. paragraf) vurgulanmıştır.

Kaynaklar

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

Berkeley Physic Course; Wichman, E. H.; Quantum Physics, Mc. Graw - 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 Books, 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.

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.

Karbuz, Şükrü; Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine, Felsefe Tartışmaları, 18. Sayı, Temmuz 1995.

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 Üniversitesi 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 Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

Russell, Bertnard; Rölativenin Alfabesi (ABC of Relativity), George Allen & Unwin, 1984, London; Çeviri: Erdoğdu, Vahap; Onur Yayınları, 1. Baskı, 1974, Ankara.

Aysever, R. Levent (1996). "Anlam Sorununun Sınırları." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 97-109.

ANLAM SORUNUNUN SINIRLARI[1]

R. Levent Aysever

Anlam Sorunu çok yönlü bir sorundur. Sorun üzerine şöyle bir düşünmek bile, bu çok yönlülüğü görmek için yeterlidir. Anlam, her zaman bir şeyin anlamıdır. Peki, bu şey nedir? Çeşitli şeylerin anlamından söz edilebilir. Anlam sorunu bu şeylerin hangisi ya da hangileriyle ilgili bir sorundur? Anlam sorununun dilsel anlatımların anlamı ile ilgili bir sorun olduğunu kabul edelim. Bu durumda, sorunun çözümünde hangi dilsel öge temele alınmalıdır? Sözcük mü, tümce mi, yoksa başka bir dilsel öge mi? Temele alınması gereken hangisi ise, o dilsel ögenin taşıdığı anlamı taşımasını sağlayan nedir? Bu, sözcük ise, aynı sözcük iki farklı durumda iki farklı anlama gelebilmektedir. Bu, sözcük değil tümce ise, aynı şekilde, bir tümce iki farklı durumda iki farklı anlam taşıyabilmektedir. Öyleyse, bir sözcük ya da bir tümcenin bir bağlamda belli bir anlama, başka bir bağlamda başka bir anlama gelmesini sağlayan nedir? Bir tümcenin belli bir bağlamda taşıdığı anlam ile o tümceyi o bağlamda söyleyen kişinin, o tümce aracılığıyla karşısındaki kişi ya da kişilere iletmeye çalıştığı içerik arasında bir ilişki kurulabilir mi? Kurulabilir ise, bu ilişki nedir?

Sorular daha da çoğaltılabilir. Bu yazıda benim amacım, sorunun çözümünü aramak değil; bundan önce yapılması gereken, ama çoğu zaman göz ardı edilen bir şeyi yapmak, diyeceğim, sorunun sınırlarını çizmek. Aşağıda bunu yapmaya çalışırken şu temel soruların yanıtını arayacağım: Dilsel anlatımların olduğu kadar nesnelerin, olgu ya da durumların anlamından da söz edilebilir. Anlam sorunu bunların hangisiyle ilgilidir? Anlatmak ile iletmek, anlam ile ileti arasındaki bağ nedir? Sorunun çözümünde temele alınması gereken temel anlamlı birim hangisidir?

I

Anlam bir nesnenin, bir olgu ya da durumun değil, dilsel bir anlatımın anlamıdır. Kuşkusuz, günlük dilde sözcük, tümce, trafik işareti gibi, doğal ya da yapma bir göstergeler dizgesinin parçası olan dilsel anlatımların olduğu kadar, nesnelerin ve olgu ya da durumların anlamından söz edilir. Örneğin, insan için suyun anlamının çok açık olduğu söylenir. Ancak, 'anlam' sözcüğünün bu üç ayrı kullanımında üç ayrı şeyden söz edilmektedir.

(1) İnsan için suyun anlamının büyük olduğu söylendiğinde söz konusu olan, bir şeyin bir başka şey için **önemi**dir, **değeri**dir.

(2) Parmak izleri örneğinde ise bir olgu ya da durumun başka bir olgu ya da durumun çok açık bir **belirtisi** olduğu söylenmektedir.

(3) Buna karşılık sözcüklerin, tümcelerin, trafik işaretlerinin anlamından söz edildiğinde, bu dilsel anlatımların taşıdıkları **içerik** söz konusu edilmektedir.

Anlam sorunu, sözcüğün işte bu üçüncü kullanımı ile sınırlı bir sorundur.

II

Anlam dilsel bir anlatımın iletişim ortamında taşıdığı içeriktir. Anlamdan söz etmek için ortada dilsel bir anlatımın olması gereklidir, ama yeterli değildir. Biri konuşan, öteki dinleyen[2] olmak üzere en az iki kişinin[3] bulunmadığı, bulunduğunun varsayılmadığı; K'nın dilsel anlatımı D'ye belli bir iletide bulunmak için kullanmadığı, ya da kullandığının varsayılmadığı bir ortamda anlamdan söz edilemez. Anlam bir iletişim ortamı varsayar. Bunun için, örneğin,[4] arabayla giderken karşımıza çıkan kırmızı ışık, birinin (şehrin trafiğini düzenleyen otoritenin, yani K'nın) başka birilerine (sürücülere, yani D'lere) belli bir iletide bulunmak için yaktığı bir ışık değilse, bir anlam taşımaz. Bu ışığı gören sürücüler de bunu varsaymadıkça onda bir anlam aramaz.

Aynı şekilde, sözgelişi, kaya üzerinde gördüğü çizgilerin anlamını araştıran kişinin bu çabasının altında da aynı varsayımlar yatar. Söz konusu çizgilerin, diyelim, bir avcının bıçağını bilerken kayada bıraktığı izler olduğunu saptadığında, onlarda bir anlam aramaktan vazgeçer. Bilinen bir dilde bir sözcüğe, bir tümceye tıpatıp benziyor olması bile, böyle bir durumda, bu çizgilerde bir anlam aramanın gerekçesi olamaz, Hatta, örneğin,

Bu yoğurdu sarmısaklasak da mı saklasak, sarmısaklamasak da mı saklasak

sözlerinin bile, **bir soru olarak sorulmadığı sürece,** herhangi bir anlam taşıdığını söyleyemeyiz. Soru olarak sorulduğu durumları bir yana bırakacak olursak, bu bir tekerlemedir; tekerlemeler ise K'nın D'ye belli bir iletide bulunmak için ürettiği tümceler değildir; aynı ya da benzer sesleri birbiri peşi sıra, dil sürçmeden ağızdan çıkarma ustalığı isteyen **ses zincirleri**dir.

III

Anlam, kendisini taşıyan dilsel anlatımın (1) belli bir dile ait olmasını, (2) o dilin uylaşımlarına uygun bir biçimde kullanılmasını gerekli kılar. Daha açık bir deyişle, dilsel anlatım

(1) doğal ya da yapma belli bir dilin sözlüğünde yer alan öge ya da ögelerden oluşmalıdır;

(2) söz konusu dilin dizimbilgisine, anlambilgisine ve kullanımbilgisine aykırı olmamalıdır.

Dolayısıyla, arabayla giderken karşımıza çıkan ışık,

(1) şehrin trafiğini düzenleyen otorite tarafından sürücülere belli bir iletide bulunmak için yakılmış bir ışık olsa bile, ışığın rengi kırmızı değil, diyelim, mavi ise, ne bir anlam taşır, ne de bu ışıkla sürücülere bir iletide bulunabilir. Çünkü mavi, trafik ışıkları dilinin renk sözlüğünde olmayan bir renktir.

(2a) Işık, rengi kırmızı, ama, diyelim, sürekli yanıyorsa, hiçbir anlam taşımadığı gibi, bu biçimde yanan bir kırmızı ışıkla sürücülere herhangi bir iletide de bulunulamaz. Çünkü, trafik ışıkları dilinin dizimbilgisi, sürücülere bir iletide bulunulabilmesi için, ışığın ancak iki biçimde yakılmasına izin verir: (i) trafiğin yoğun olmadığı saatlerde çok kısa aralıklarla yakılıp söndürülmesine, (ii) bunun dışındaki saatlerde bir-iki dakika gibi bir zaman dilimi içerisinde yakılmasına.

(2b) Işığın rengi kırmızı ve bilinen zaman dilimi içerisinde yanık kalıyor, ama, diyelim, yolun kavşak ya da yaya geçidi bulunmayan bir noktasında yanıyorsa, yine bir anlam taşımaz; yine böyle bir ışıkla sürücülere bir iletide bulunulamaz. Çünkü, bu kez, trafik ışıkları dilinin anlambilgisine aykırı bir durum söz konusudur: Bu dilin anlambilgisi, trafik ışıklarının ancak ve ancak yolun kavşak ya da yaya geçidi bulunmayan bir noktasında yakılmasına izin verir.

(2c) Trafikte kırmızı ışıkla sürücülere belli bir iletide bulunulabilir: *Dur!* Daha açık bir deyişle, ancak ve ancak *durulması* **komutu** verilebilir; sözgelişi, *durulması* **ricasında** bulunulamaz. Çünkü trafik ışıklarının kullanımbilgisi kırmızı ile yeşil ışıkların yalnızca bir **komut** olarak, sarı ışığın ise yalnızca bir **uyarı** olarak kullanılmasına izin verir.

Kaya üzerindeki çizgiler örneğinde de durum budur. Bu çizgilerin biri tarafından başka biri ya da birilerine belli bir iletide bulunmak için yazılmış olması yeterli değildir. Anlam taşıyor olması, onun (1) belli bir dilin sözlüğünde yer alan öge ya da ögelerden oluşuyor olmasını, (2) o dilin dizimbilgisine, anlambilgisine ve kullanımbilgisine uygun olmasını gerektirir. Örneğin,

(1) kaya üzerinde
saskılım bulurcak

yazısını okuduğumuzu düşünelim. Doğal ya da yapma hiçbir dilin sözlüğünde yer almayan ögelerden oluştuğu için, bunun herhangi bir anlam taşıması olanaklı değildir.

(2a) Kaya üzerinde
Saksı isem yulaf

yazdığını düşünelim. Türkçe'nin sözlüğünde yer alan dilsel ögelerden oluşan bu yazının da bir anlam taşıdığı söylenemez. Çünkü, bu ögelerin dizilişi kullanılan dilin, yani Türkçe'nin dizimbilgisine bütünüyle aykırıdır.

Aynı şekilde, kaya üzerinde okuduğumuz
Saksı bulunurum

yazısı da bir anlam taşımayacaktır. Çünkü Türkçe'nin dizimbilgisi, öznesi üçüncü tekil kişi olan bir tümcenin yükleminin çekiminin birinci tekil kişi olmasına izin vermez, yüklemin çekimi de üçüncü tekil kişi olmalıdır.

Bu noktada, sözgelişi, kayanın yanıbaşında gördüğümüz çömlekçi işliğini de hesaba katarak bu yazıyla *işlikte saksı bulunduğu* iletisinde bulunmak istendiği, dolayısıyla kaya üzerindeki yazının bir anlam taşıdığı ileri sürülebilir. Elbette, bağlamdan yola çıkarak, kullanılan dilin dizimbilgisine aykırı bir anlatımla iletilmek istenenin ne olduğunu çıkarmak olanaklıdır. Ama burada unutulmaması gereken şey, böyle durumlarda, dizimbilgisine aykırı bir anlatımın doğrusunun bulunabilmesine bağlı olduğudur. Anlatımın taşıdığı düşünülen anlam, işte, **o doğru anlatımın** anlamıdır.

(2b) Kaya üzerinde
Saksı kazılır

yazdığı düşünelim. Bu da bir anlam taşımaz. Çünkü Türkçe'nin anlambilgisine göre 'saksı' sözcüğünün adlandırdığı nesnelere 'kazılmak' anlatımı yüklenemez.

Kuşkusuz, yukarıda dile getirilebileceğini belirttiğim itiraz burada da yapılabilir. Kayanın yanıbaşındaki çömlekçi dikkate alınarak bu anlatımla, sözgelişi, *işlikte saksı da yapıldığı* iletisinde bulunulmak istendiği, dolayısıyla bu anlatımın anlamsız olmadığı, bir anlam taşıdığı ileri sürülebilir. Ne var ki, bu itiraz da, yukarıda belirtilen nedenlerle, ge-

çerli olamaz: Bağlam kullanılan aykırı anlatımın doğrusunu çıkarabilmemize elverdiği ölçüde 'Saksı kazılır' ile verilmek istenen iletinin ne olduğunu çıkarabiliriz. 'Saksı kazılır'ın taşıdığını düşündüğümüz anlam, işte, **o doğru anlatımın** anlamıdır.

(2c) Kaya üzerinde

Saksı bulunur

yazdığını ve bunu kayanın üzerine yazan çömlekçinin, bununla, sözgelişi, gelip geçenden kendilerinde *saksı bulunup bulunmadığını* **sormak** istediğini düşünelim. Bu olanaksızdır. Çünkü Türkçe'nin kullanımbilgisi buna izin vermemektedir. Türkçe'nin kullanımbilgisine göre, bu tümceyle *saksı bulunduğu* **duyurulabilir, bildirilebilir;** ama *saksı bulunup bulunmadığı* **sorulamaz.**

IV

Anlam, K'nın bir iletişim ortamında dilsel anlatımlar aracılığıyla D'ye iletmek istediği, belli koşullar yerine geldiğinde de iletmekte başarılı olduğu *dilsel iletidir.* Bu iletiyi, K'nın iletişim ortamında (1) **dildışı** anlatımlar aracılığıyla D'ye iletmek isteyip ilettiği ***dildışı iletiyle***, (2) **dilsel** anlatımlar aracılığıyla D'ye iletmek isteyip ilettiği **dilötesi iletiyle** karıştırmamak gerekir. Bu üç tür iletiyi örneklendirmek gerekirse:

(0.1) K'nın D'ye, "Yağmur yağıyor" diyerek ilettiği *yağmur yağdığı* iletisi **dilsel bir iletidir.**

(1.1) Ormanda avlanırken D'den uzaklaşıp yolunu kaybeden K'nın, silahını ateşleyerek D'ye ilettiği *o anda silahın ateşlendiği noktada bulunduğu* iletisi **dildışı bir iletidir.**

(2.1) Arabayla giderlerken, D'nin daha hızlı gitme önerisi karşısında, K'nın, "Yağmur yağıyor" diyerek D'ye ilettiği *daha hızlı gitmenin uygun olmadığı* iletisi;

(2.2) K'nın "Kardeşim ihtiyacı olan herkese yardım eder" diyerek D'ye ilettiği *kardeşinin iyi bir insan olduğu* iletisi;

(2.3) Kardeşini hiç sevmeyen K'nın, "Seni kardeşim kadar seviyorum" diyerek D'ye ilettiği *kendisini hiç sevmediği* iletisi birer **dilötesi iletidir.**

Dilsel iletiyi dilsel ileti yapan şey, ileti ile o iletide bulunmak için kullanılan anlatım arasındaki bağın nedensiz olmasıdır. Örneğimize dönecek olursak, K'nın

Yağmur yağıyor

diyerek D'ye *yağmur yağdığı* iletisinde bulunması durumunda, K'nın ğzından çıkan y-a-ğ-m-u-r-y-a-ğ-ı-y-o-r sesleri ile *yağmur yağdığı* iletisi arasında ne bir neden-etki ne de bir sebep-sonuç ilişkisi kurmak olanaklıdır. Anlatım ile ileti arasındaki bağ bütünüyle uylaşımsaldır, saymacadır. Aynı iletinin farklı dilsel anlatımlar aracılığıyla, örneğin

Yağmur yağıyor
It is raining
Es regnet
Il pleut

anlatımları aracılığıyla verilebilmesi bunun en açık kanıtıdır.

Dildışı ileti ile dilötesi iletiye gelince, bunlar ile bu iletilerde bulunmak için kullanılan (dildışı ya da dilsel) anlatımlar arasındaki bağ, dilsel ileti ile dilsel anlatım arasındaki

bağdan farklı olarak, **nedenlidir**. İletinin dildışı olduğu silah sesi örneğinde, *silahı ateşleyenin silahın ateşlendiği noktada bulunduğu* iletisi ile silah sesi arasındaki ilişkinin nedenli olduğu açıktır:

Silah sesi
Silah sesi bir silahın ateşlenmesini gerektirir
Silahın ateşlenmesi için onu ateşleyen birinin olması gerekir.

Demek, silahı ateşleyen kişi silahın ateşlendiği noktada.

Ancak, burada bir noktanın gözden kaçırılmaması gerekir. K ile D, önceden, av sırasında ormanda ayrı düşüp birbirlerini kaybetmeleri durumunda silahlarını ateşleyerek birbirlerine bulundukları yeri bildirme konusunda anlaşırlarsa, K da bu anlaşmanın sonucu olarak silahını ateşlerse, silah sesi dildışı değil, dilsel bir anlatım, dolayısıyla, onun aracılığıyla verilen ileti de dildışı değil, dilsel bir ileti olur.

Silah sesi örneğinden farklı olarak, dilsel anlatımların kullanıldığı 2.1–2.3 örneklerinde ise K'nın D'ye vermek istediği iletiler ile onları D'ye vermek için kullandığı anlatımlar (tümceler) arasındaki ilişkinin uylaşımsal olduğunu söyleyebilmemiz için şu soruya olumlu yanıt vermemiz gerekir: "İletişimde kullanılan dili, Türkçe'yi bilmek –iletişim dilinin sözlüğü ile uylaşımlarını bilmek– K'nın söz konusu iletilerde bulunması, D'nin de bu iletileri alması, yani iletişimin başarılı olması için yeterli midir?"

Soruya verilecek yanıt olumlu olamaz. Bu üç örnekte de iletişimin başarılı olması, kullanılan tümcelerin dile getirdiği **olgu** ya da **durumlar** ile verilmek istenen iletilerin karşılık geldiği **olgu** ya da **durumlar** arasındaki nedensel ilişkinin bilinmesine bağlıdır. K bu ilişkiyi bildiği, D'nin de bildiğini varsaydığı içindir ki, söz konusu tümceler aracılığıyla söz konusu iletilerde bulunmaya çalışır; D bu ilişkiyi eğer biliyorsa söz konusu tümceler aracılığıyla söz konusu iletileri alır.

İletilmek istenen ister dildışı, ister dilötesi olsun, bütün bu iletişim örneklerinde K'nın D'den beklediği belli bir şey vardır: Dünyaya[5] ilişkin olarak D'nin sahip olduğunu varsaydığı belli bir bilgiyi, ya da bir dizi bilgiyi, kendisinin (K'nın) anlatım olarak kullandığı şey (silah sesi, tümceler) ile birlikte öncül diye alması ve bir çıkarımda bulunarak söz konusu iletilere ulaşması. Örneğin:

(1) Silah sesi bir silahın ateşlenmesini gerekli kılar
Silahın ateşlenmesi için (normal koşullarda) onu ateşleyen birinin olması gerekir.
Silah sesi
K'nın yanıbaşında silah var
Duyulan silah sesi, K'nın ateşlediği silahtan geliyor

Demek, K silah sesinin geldiği yerde bulunuyor.

(2.1) Yağmur yağdığında hızlı gitmek uygun değildir.
Yağmur yağıyor

Demek, hızı gitmek uygun değil.

(2.2) İhtiyacı olan herkese yardım etmek, insanı iyi bir insan kılar.
K'nın kardeşi ihtiyacı olan herkese yardım eder.

Demek, K'nın kardeşi iyi bir insan.

(2.3 K kardeşini hiç sevmiyor.
K D'yi kardeşi kadar seviyor.

Demek, K D'yi hiç sevmiyor.

Burada son olarak iki noktanın daha belirtilmesi gerekir. Birincisi, dildışı bir anlatım aracılığıyla ancak ve ancak dildışı bir iletide bulunulabilir. Yani, silah sesi gibi dildışı bir anlatım aracılığıyla K, ancak ve ancak, dünyaya ilişkin bir ya da bir dizi bilgi üzerinden bir iletide bulunabilir; D de, ancak ve ancak, bu bilgi ya da bilgiler üzerinden söz konusu iletiyi alabilir. İkincisi, dilötesi bir ileti dilsel bir iletiyi, yani ancak ve ancak iletişim diline ilişkin bilgi aracılığıyla K'nın iletebildiği, D'nin de alabildiği bir iletiyi gerekli kılar. Bunun için, 2.1–2.3 örneklerinde olduğu gibi, dilsel bir anlatım kullanarak dilötesi bir iletide bulunan kişi, kullandığı dilsel anlatım aracılığıyla dilsel bir iletide de bulunmuş olur. Örneğin:

(2.1) Daha hızlı gitme önerisi karşısında "Yağmur yağıyor" diyerek, *hızlı gitmenin uygun olmadığı* iletisinde bulunan kişi, aynı anlatım aracılığıyla *yağmur yağdığı* yollu dilsel bir iletide de bulunmuş olur.
(2.2) "Kardeşim ihtiyacı olan herkese yardım eder" diyerek *kardeşinin iyi bir insan olduğu* iletisinde bulunan kişi, aynı anlatım aracılığıyla *kardeşinin ihtiyacı olan herkese yardım ettiği* yollu dilsel bir iletide de bulunmuş olur.
(2.3) "Seni kardeşim kadar seviyorum" diyerek, kardeşini hiç sevmediği bilindiği için, *D'yi hiç sevmediği* iletisinde bulunabilen kişi, aynı anlatım aracılığıyla *D'yi kardeşi kadar sevdiği* yollu dilsel bir iletide de bulunmuş olur.

K'nın söz konusu dilötesi iletilerde bulunabilmesi, öncelikle söz konusu dilsel iletileri verebilmesine bağlıdır. Herhangi bir nedenle bu dilsel iletilerde bulunamamak, bu dilötesi iletilerin verilmesini önler. Çünkü dilsel iletiler, yukarıda da belirtildiği gibi, D'ye kendisinden beklenen çıkarımın öncüllerinden birini vermektedir.

V

Dilötesi iletiyi, K'nın sözcelediği[6] dilsel anlatımlar aracılığıyla D'ye *örtük bir biçimde* ilettiği *dilsel* iletilerle karıştırmamak gerekir. Örtük dilsel iletiler, K'nın, kullandığı tümceyle açık bir biçimde iletmemekle birlikte, o tümceyle mantıksal olarak iletmesi zorunlu dilsel iletilerdir. Örneğin,

Kedimin üç yavrusu oldu

diyen K, **örtük olarak,**
Bir kedisi olduğu

iletilerinde de bulunmuş olur. Aynı şekilde,
Kedinin kaç yavrusu oldu?

diye soran K, **örtük olarak,**

D'nin bir kedisi olduğu
D'nin kedisinin kaç yavru doğurduğunu bilmediği
D'nin, kedisinin kaç yavru doğurduğunu bildiği
D'nin, kendisine kedisinin kaç yavru doğurduğunu söyleyebilecek durumda olduğu

iletilerinde de bulunmuş olur. Dolayısıyla, dilsel ileti, K'nın sözcelediği T tümcesi aracılığıyla dolaysız olarak bulunduğu, İ iletisi diyebileceğimiz **açık dilsel iletinin** yanı sıra, K'nın aynı T tümcesi aracılığıyla dolaylı olarak bulunduğu, $i_1, i_2, i_3 \ldots i_n$ iletileri diyebileceğimiz **örtük dilsel iletileri** de içeren **bir dizi** ileti olarak düşünülmelidir.

VI

K, D'ye belli bir dilsel iletide bulunmak için biri *sözel* öteki *sözdışı* olma üzere iki tür dilsel anlatımdan yararlanır. Sözel-dilsel anlatımlar, belli bir doğal dilin sözlüğünde yer alan ögelerden yararlanılarak, o dilin dizimbilgisine, anlambilgisine ve kullanımbilgisine uygun olarak üretilen anlatımlardır. İletişimde en yaygın biçimde kullanılan dilsel anlatım türü, budur. Sözel olanlar kadar olmasa bile, yine çok sık kullanılan sözdışı-dilsel anlatımlara gelince, bunlar iki türlüdür:

(1) Zorunlu olmamakla birlikte, genellikle sözel-dilsel anlatımlarla birlikte kullanılan ve belli bir doğal dilin parçası olan **jestler** ile **mimikler.**

Bunlar sözel-dilsel anlatımlarla birlikte kullanıldıklarında, çoğu kez, birlikte kullanıldıkları anlatımlarla bulunulmak istenen dilsel iletinin gücünü artırmak ya da azaltmak için kullanılırlar. Örneğin, bir şeyin güzel bulunup bulunmadığı sorusuna **dudak bükülerek** verilen "Güzel" yanıtı, *o şeyin aslında pek de güzel bulunmadığı* dilsel iletisini taşır. Ancak, bu tür sözdışı-dilsel anlatımlar, zaman zaman, birlikte kullanıldıkları anlatımın taşıdığı dilsel iletinin tam tersini vermek için de kullanılırlar. Örneğin, "Vereyim mi?" sorusuna **kaşlar kaldırılarak** verilen "Ver" yanıtı ile asıl iletilmek istenen *verme*'dir.

Doğal bir dilin parçası olarak karşımıza çıkan bu sözdışı-dilsel anlatımların, iletişim sırasında tek başına kullanıldıkları da olur. Böyle kullanıldıklarında ise, bir sözel-dilsel anlatımla birlikte kullanıldıklarında bulunulmak istenen iletiyi verirler. Örneğin, "Güzel mi?" sorusuna karşılık dudak bükme davranışında bulunan kişinin vermek istediği dilsel ileti, güzel olup olmadığı sorulan şeyin *aslında pek de güzel bulunmadığı*; "Vereyim mi?" sorusuna karşılık kaşlarını kaldıran kişinin vermek istediği dilsel ileti ise, verilip ve-

rilmemesi sorulan şeyin *verilmemesi*'dir.

(2) Sözel-dilsel bir anlatımla birlikte kullanılmayıp tek başına kullanılan ve yapay bir dilin parçası olarak karşımıza çıkan görsel, işitsel ya da dokunma duyusuna hitap eden göstergeler. Örneğin trafik ışıkları ve işaretleri, mantıkta kullanılan V, ¬ gibi simgeler bu türe girer.

İletişim sırasında K'nın D'ye belli bir iletide bulunmak için kullandığı dilsel anlatımlara bir de **şifreli dilsel anlatımları** ekleyebiliriz. Bunlar da **sözel** ya da **sözdışı** olabilirler. Saklambaç oyununda saklananlara *çık* ile *çıkma* iletilerinde bulunmak için kullanılan 'elma' ile 'armut' sözleri sözel-şifreli dilsel anlatımlara; soyguna gözcülük eden kişinin diğerlerine tehlikeyi haber vermek için, daha önceki anlaşmaları uyarınca çaldığı ıslık da sözdışı-şifreli dilsel anlatımlara örnek gösterilebilir. Bu tür dilsel anlatımları diğerlerinden ayıran şey, bunların ait olduğu dillerin sayıca çok sınırlı birey tarafından bilinen özel diller olmasıdır. Böyle durumlarda özel bir dilin kullanılmasındaki amaç, verilmek istenen iletiyi istenmeyen kişilerden gizlemektir.

Hangi türden olursa olsun, K'nın D'ye belli bir dilsel iletide bulunmak için kullandığı dilsel anlatım ile bunlar aracılığıyla verilmek istenen dilsel ileti (anlam) arasında uylaşımsal bir ilişki, yani kullanılan dilin sözcüğü ile dizimbilgisinin, anlambilgisinin ve kullanımbilgisinin belirlediği bir ilişki vardır. Başka bir deyişle, bunlar arasındaki ilişki nedenli değildir, nedensizdir. Verilmek istenen iletinin başarılı bir biçimde verilmesi, K'nın bu uylaşımsal ilişkiyi bilip doğru bir biçimde kullanmasına, D'nin de bu uylaşımsal ilişkiyi bilip doğru bir biçimde kurmasına bağlıdır. Bunlardan birinin gerçekleşmemesi iletişimin başarısız olmasına yol açar.

VII

K'nın dilsel bir anlatım aracılığıyla D'ye belli bir dilsel iletide bulunabilmesi için yerine gelmesi gereken iki koşul vardır:

(1) K, vermek istediği dilsel iletiyi vermek üzere kullandığı dilsel anlatımı üretebilecek, D de bu anlatımı algılayabilecek güçte ve yetenekte olmalıdır. (Buna **maddi koşul** diyeceğim.)

Örneğin,

Kitap masanın üzerinde

gibi sözel-dilsel bir anlatım aracılığıyla *kitabın masanın üzerinde olduğu* iletisinde bulunmak, dilsiz olmayan bir K ile sağır olmayan bir D'nin varlığını gerekli kılar. Bunun gibi, kaşların kaldırılması gibi sözdışı-dilsel bir anlatım aracılığıyla, diyelim, *oyuncağın çocuğa verilmemesi* iletisinde bulunmak, örneğin yüz felci illetine tutulmamış bir K ile gözleri kör olmayan bir D'nin varlığını gerektirir.

(2) K kullanılan iletişim dilini, yani o dilin sözlüğünü, dizimbilgisini, anlambilgisini ve kullanımbilgisini biliyor olmalıdır; sözcelediği dilsel anlatımları da bunlara

uygun bir biçimde sözcelemelidir. D'ye gelince, onun da bu dili biliyor olması ve K'nın kullandığı dilsel anlatımla ilgisinde bu bilgisini doğru kullanması gerekir. (Buna da **dilsel koşul** diyeceğim.) Yoksa iletişim başarısız olur.

Örneğin, sıkça karşılaştığımız bir durumu alalım: Simitçi simitin yanı sıra poğaça da satıyor. Bunu müşterilerine duyurmak için camekânına bir yazı asıyor:

Boça bulunur.

Türkçe'nin sözlüğünde 'boça' diye bir sözcük olmaması nedeniyle, simitçinin vermek istediği iletiyi *–poğaça bulunduğu* iletisini– müşterilerine bu anlatım aracılığıyla vermesi, müşterilerinin de bu anlatım aracılığıyla söz konusu iletiyi alması olanaksızdır. Kuşkusuz, böyle durumlarda, çoğu kez, simitçinin Türkçe'yi (Türkçe'nin sözlüğünü) iyi bilmediğini, bunun için 'poğaça' yerine yanlış olarak 'boça' yazdığını **kestirip** iletiyi alırız. Ancak, bu durum bizi yanıltmamalıdır. Yukarıdaki çömlekçi örneğinde belirtildiği gibi, aldığımız ileti Türkçe'nin sözlüğüne aykırı olarak üretilen bu anlatımdan değil, kestirdiğimiz **doğru anlatımdan** aldığımız bir iletidir. Aynı şekilde, Türkçe'nin dizimbilgisine, anlambilgisine, ya da kullanımbilgisine aykırı anlatımlar aracılığıyla belli iletileri verme çabaları da dilsel koşulun yerine gelmemiş olması nedeniyle başarısız kalacaktır.

Dilsel koşul, maddi koşulun yerine gelmiş olmasını gerektirir. Maddi koşul yerine gelmezse dilsel koşulun yerine gelmesi beklenemez. Örneğin, Türkçe'yi ne kadar iyi bilirse bilsin gözleri görmeyen birine, simitçinin, tezgâhına astığı

Poğaça bulunur

yazısıyla herhangi bir iletide bulunması olanaksızdır.

Verilmek istenen dildışı ya da dilötesi bir ileti olduğunda, maddi koşul ile dilsel koşulun yanında aranması gereken **üçüncü bir koşul** daha vardır: **ortak dağarcık koşulu.** Yani, dildışı iletilerle dilötesi iletilerin başarıyla iletilebilmesi, K ile D'nin, kullanılan anlatımın karşılık geldiği **olgu** ya da **durum** arasındaki nedensel ilişkinin bilgisini içeren ortak bir dağarcığa sahip olmaları koşuluna bağlıdır. Örneğin,

(1.1) Silah sesi ise *silahı ateşleyenin silahı ateşlediği noktada bulunduğu*nun iletilebilmesi (dildışı bir ileti) için,
i) duyulan sesin ancak ve ancak bir silahtan çıkabileceği
ii) silahın ateşlenmesi için onu ateşleyen birinin olması gerektiği

bilgilerinin;

(2.1) "Yağmur yağıyor" sözcelemiyle[7] *hızlı gitmenin uygun olmadığı*nın iletilebilmesi (dilötesi bir ileti) için,
i) yağmur yağdığında hızlı gitmenin uygun olmadığı

bilgisinin;

(2.2) "Kardeşim ihtiyacı olan herkese yardım eder" sözcelemiyle *K'nın kardeşinin iyi bir insan olduğu*nun iletilebilmesi (dilötesi bir ileti) için,
i) ihtiyacı olan herkese yardım etmenin, insanı iyi bir insan kıldığı

bilgisinin;

(2.3) "Seni kardeşim kadar seviyorum" sözcelemiyle *K'nın D'yi hiç sevmediğ*inin iletilebilmesi için ise,
i) K'nın kardeşini hiç sevmediği

bilgisinin, K ile D'nin ortak dağarcığında bulunması gerekir. Bu bilgiler K'nın bilgi dağarcığında bulunmasaydı ve K bunların D'nin bilgi dağarcığında da bulunduğunu varsaymasaydı, K vermek istediği bu iletileri söz konusu tümceler aracılığıyla vermeye kalkışmazdı. K'nın bilgi dağarcığında yer alan bilgiler yanlış olsaydı, bu yanlış bilgiler D'nin bilgi dağarcığında da yer almadıkça, K kullandığı bu tümceler aracılığıyla söz konusu iletilerde bulunamazdı. K'nın bilgi dağarcığındaki doğru bilgiler D'ninkinde de yer almasaydı iletişim yine başarısız olurdu.

Silah sesi örneğinde olduğu gibi dildışı bir anlatım aracılığıyla dildışı bir iletide bulunmak söz konusu olduğunda, maddi koşul dışında bir de dilsel koşul aranmaz. Çünkü anlatım ile ileti arasında dilsel, başka bir deyişle uylaşımsal hiçbir ilişki yoktur. Bunun için, bu tür iletilerde iletişimin başarısı maddi koşul ile ortak dağarcık koşullarının yerine gelmesine bağlıdır. Buna karşılık öteki üç örnekte olduğu gibi dilsel bir anlatım aracılığıyla dilötesi bir iletide bulunmak söz konusu olduğunda, maddi koşul ile ortak dağarcık koşulunun yanında dilsel koşul da yerine gelmiş olmalıdır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, dilsel bir anlatım kullanarak dilötesi bir iletide bulunmak, o dilsel anlatımın taşıdığı dilsel iletinin verilmesini gerekli kılar. Örneğin, .

(2.1) "Yağmur yağıyor" sözcelemi aracılığıyla *hızlı gitmenin uygun olmadığı* gibi dilötesi bir iletide bulunmak için, aynı sözcelem aracılığıyla *yağmur yağdığı* gibi dilsel bir iletide bulunmuş olmak;
(2.2) "Kardeşim ihtiyacı olan herkese yardım eder" sözcelemi aracılığıyla *K'nın kardeşinin iyi bir insan olduğu* gibi dilötesi bir iletide bulunmak için, aynı sözcelem aracılığıyla *K'nın kardeşinin ihtiyacı olan herkese yardım ettiği* gibi dilsel bir iletide bulunmuş olmak;
(2.3) "Seni kardeşim kadar seviyorum" sözcelemi aracılığıyla *K'nın D'yi hiç sevmediği* gibi dilötesi bir iletide bulunmak için de, aynı sözcelem aracılığıyla *K'nın D'yi kardeşim kadar sevdiği* gibi dilsel bir iletide bulunmuş olmak gerekir.

D, K'nın sözcelediği dilsel anlatımdan, K'nın kendisine vermek istediği dilsel iletinin yanı sıra vermeyi amaçlamadığı dildışı ya da dilötesi iletiler de çıkarabilir. Örneğin,

(1.2) K ile D ormanda avlanırlarken bir ara birbirlerinden uzaklaşıyorlar. D, K'yı kaybettiğini düşündüğü bir sırada, K'nın kendisine, sözgelişi, "Hey, burası keklik kaynıyor" diye seslendiğini duyuyor.

Burada K'nın D'ye vermek istediği dilsel ileti açıktır: *bulunduğu yerde çok sayıda keklik*

olduğu. Ancak D, içerisinde bulunduğu durumda duyduğu ses ile sesin kaynağı ve sesin kaynağının bulunduğu yer arasındaki ilişki ile ilgili olarak dağarcığında yer alan bilgileri kullanarak, K'nın sözcelediği dilsel anlatımdan *K'nın o anda sesin geldiği yerde olduğu* dildışı iletisini çıkarabilir.

(2.4) K, herkese yardım etmenin bir erdem sayıldığı, D ise, sözgelişi, aptallık sayıldığı bir çevrenin üyesi. K, *kardeşinin iyi bir insan olduğu* iletisinde (dilötesi bir ileti) bulunmak için, D'ye "Kardeşim ihtiyacı olan herkese yardım eder" diyor.

Böyle bir durumda, ortak dağarcık koşulu yerine gelmediği için, 'Kardeşim ihtiyacı olan herkese yardım eder' sözcelemiyle K'nın bulunmak istediği dilötesi iletide bulunamayacağı; bu dilsel anlatımdan D'nin *K'nın kardeşinin aptal biri olduğu* dilötesi iletisini çıkaracağı açıktır.

Son bir nokta: Dildışı ile dilötesi iletilerde maddi koşula, K ile D'nin bu tür iletilerde söz konusu olan çıkarımı yapabilecek güçte ve yetenekte olması koşulunu da eklemek gerekir. Örneğin, zihin özürlü birinden bir çıkarımda bulunmasını beklemek haksızlık olur.

VIII

Dilsel bir iletide bulunmak için iletişimde kullanılan temel anlatım, sözel-dilsel anlatımdır. Bütün öteki dilsel anlatımlar, dilsel iletide bir değişiklik yaratmadan, bu temel biçime çevrilebilir. Örneğin,

(1) K'nın, "Kitabını ödünç verebilir misin?" diye soran D'ye, *kitabını ödünç veremeyeceğini* bildirmek için kaşlarını kaldırması (sözdışı-dilsel anlatım), "Hayır, veremem" biçimindeki sözel-dilsel anlatıma karşılık gelir.

(2) K'nın, yeni aldığı gömleği gösterip "Nasıl, güzel mi?" diye soran D'ye *gömleği pek de güzel bulmadığını* bildirmek için dudaklarını bükerek verdiği "Evet" karşılığı (sözel-dilsel anlatıma eşlik eden sözdışı-dilsel anlatım), "Pek de güzel değil" biçimindeki sözel-dilsel anlatıma karşılık gelir.

(3) Saklambaç oyunu sırasında K'nın, saklanan arkadaşlarına, *saklandıkları yerden çıkıp sobeleyebileceklerini* bildirmek için, daha önce aralarında yaptıkları anlaşma uyarınca kullandığı 'elma' sözü (sözel-şifreli dilsel anlatım), "Saklandığınız yerden çıkıp sobeleyebilirsiniz" biçimindeki sözel-dilsel anlatıma karşılık gelir.

(4) Soygunda gözcülük yapan K'nın, soygun yapan arkadaşlarına ortada tehlikeli bir durum olduğunu bildirmek için, daha önce aralarında yaptıkları anlaşma uyarınca çaldığı ıslık (sözdışı-şifreli dilsel anlatım), "Dikkat, tehlike var" biçimindeki sözel-dilsel anlatıma karşılık gelir.

Bundan başka, dildışı bir anlatım aracılığıyla iletilmek istenen her dildışı ileti ile sözel-dilsel bir anlatım aracılığıyla iletilmek istenen her dilötesi ileti, sözel-dilsel bir anlatım aracılığıyla verilen dilsel bir ileti haline getirilebilir. Örneğin,

(1) K, silah sesi aracılığıyla D'ye ilettiği *kendisinin silahını ateşlediği noktada olduğu* iletisini "Hey, silahımı ateşlediğim noktadayım" sözel-dilsel anlatımı aracılığıyla da

iletebilir.

(2) K, "Yağmur yağıyor" anlatımı aracılığıyla D'ye ilettiği *hızlı gitmenin uygun olmadığı* iletisini, "Yağmur yağdığı için hızlı gitmek uygun olmaz" sözel-dilsel anlatımı aracılığıyla da iletebilir.

(3) K, "Kardeşim ihtiyacı olan herkese yardım eder" anlatımı aracılığıyla D'ye ilettiği *kardeşinin iyi bir insan olduğu* iletisini, "Kardeşim, ihtiyacı olan herkese yardım ettiği için iyi bir insan sayılmalıdır" sözel-dilsel anlatımıyla da verebilir.

(4) K, "Seni kardeşim kadar seviyorum" anlatımı aracılığıyla D'ye ilettiği *D'yi hiç sevmediği* iletisini "Kardeşim gibi seni de hiç sevmiyorum" sözel dilsel anlatımı aracılığıyla da iletebilir.

IX

İletişim sırasında D'ye belli bir dilsel iletide bulunmak için K'nın kullandığı en küçük sözel-dilsel anlatım tümcedir. Elbette, zaman zaman, K D'ye vermek istediği iletiyi tek bir sözcükle de iletebilir. Örneğin,

(1) Durmadan konuşan öğrencisine (D), öğretmeni (K) "Sus" dediğinde;

(2) K, D'nin "Renklerden hangisini seversin?" sorusuna "Maviyi" diye karşılık verdiğinde;

(3) K, D'nin "Kim geldi?" sorusuna "Mehmet" karşılığını verdiğinde

durum budur. Ancak, burada gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Böyle bir durumda kullanılan tek sözcük, ya "Sus" örneğinde olduğu gibi **tek sözcükten oluşan bir tümcedir**; ya da "Maviyi" ile "Mehmet" örneklerinde olduğu gibi, dilde ekonomi (en az çabayla en çok iş) ilkesinin işlemesi sonucu ortaya çıkan **eksik bir tümcedir**. "Maviyi" derken, aslında, "Renklerden maviyi severim", "Mehmet" derken de aslında, "Mehmet geldi" dendiğini bağlam açıkça ortaya koyar. Bu bakımdan, dilsel bir iletide bulunmak için K'nın kullandığı en küçük sözel-dilsel anlatımın tümce olduğunu, anlam sorununun da bu çerçevede ele alınması gerektiğini söylemek yanlış olmaz. Daha açık bir deyişle, sorunu çözme yönünde bir girişim tümcelerden başlamalı, sözcüklerin ve daha küçük dilsel ögelerin anlamını ise tümcenin anlamına yaptıkları katkıda aramalıdır.

Notlar

1. Bu çalışma "Anlam Sorunu ve John R. Searle'ün Çözümü" (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aralık 1994) başlıklı doktoro tezinin Giriş bölümünün I-IX paragraflarını içermektedir.
2. Bundan böyle ilkine kısaca K, ikincisine de kısaca D diyeceğim.
3. İletişim, dil aracılığıyla olduğu kadar dildışı araçlarla da kurulabilir. Ayrıca, iletişim kurmak için seçilen araçların mutlaka işitme duyusuyla algılanabilir olması da gerekli değildir. Görme duyusuyla algılanabilir araçlarla olduğu kadar dokunma duyusuyla algılanabilir araçlarla da iletişim kurulabilir. Bu bakımdan, bir iletişim ortamında, biri **iletiyi alan** öteki **iletiyi veren** olma üzere en az iki kişinin bulunduğunu, ya da bulunduğunun varsayıldığını söylemek daha uygun olurdu. Ancak, burada, bütün öteki iletişim biçimlerini kendisine çevrilebileceği iletişim biçiminin sözlü-dilsel iletişim olduğunu (Bkz.: VIII. paragraf) göz önünde bulundurarak, bir iletişim ortamında bulunması gereken ya da bulunduğu varsayılan kişileri **konuşan kişi** ile **dinleyen kişi** diye adlandırmadıyı daha uygun buluyorum.
4. **Önemli not:** Burada verilen bütün örneklerde, K'nın şaka yapmadığını, oyun oynamadığını, yalan söylemediğini, içten olduğunu söylediği dışında başka bir şey anlatmaya çalışmadığını varsayıyorum. Kısaca, dilin ciddi ve düz kullanımını dikkate alıyorum. Şaka yapan, oyun oynayan, yalan söyleyen, içten olmayan, söylediğinin dışında başka bir şey anlatmaya çalışan birinin yaptığı şey, dilin ciddi ve düz kullanımından bilinçli bir sapma olarak açıklanabilir.
5. Burada 'dünya' sözcüğünü en geniş anlamıyla kullanıyorum.
6. 'Sözcelemek' sözünü, **bir tümceyi belli bir iletişim ortamında belli bir iletide bulunmak üzere kullanmak** anlamında kullanıyorum.
7. 'Sözcelem' sözcüğünü, **belli bir iletişim ortamında, belli bir iletide bulunmak için kullanılan tümce** anlamında kullanıyorum.

Çüçen, A. Kadir (1996). "İnanç ve Bilgi (Akıl) İkilemi." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 110-118.

İNANÇ VE BİLGİ (AKIL)[1] İKİLEMİ

A. Kadir Çüçen

"Felsefe tarihi, Platon'a yapılan dipnotlardan ibarettir", der Whitehead. Eğer bu önerme doğru ise, Platon'un bilgi kuramı çerçevesi içinde ele aldığı **bilgi** (episteme) ve **inanç** (pistis) ikilem sorunsalı, Platon sonrası düşünürlerde varolan bir kuramı giderek geniş-leten ve destekleyen açıklamalar olarak mı varolagelmiştir? Yoksa Platon'u aşan yeni bilgi ve inanç sorunsalı ile ilgili yeni kuramlar ortaya konulmuş mudur? Bu ikilem nasıl ele alınmış ve ne tür çözümler önerilmiştir? Bu yazının amacı öncelikle Whitehead'in, Platon sonrası felsefe için öne sürdüğü önermeyi elden geçirerek bilgi-inanç ikiciliğinin yeni yorumlarını ele almaktır.

Platon, Devlet adlı kitabında bilgi türlerini doğruluk değerlerine göre sıralamıştır. O, bu sınıflamaya **çizgi yöntemi** adını vermiştir. Platon'a göre, bilgilerin aydınlık ve karanlık derecelerine göre sınıflanması varlık kuramı çerçevesinde yapılmalıdır. Her ne kadar varlık anlayışını, bilgi kuramı üzerine temellendirdiği genel kabul görüyorsa da, aslında Platon'un bilgi kuramında bilgilerin derecelerine göre sınıflandırılması da varlık görüşüne dayanır. O nedenle, bilgi ve varlık'ın, karşılıklı ilişkileri içinde anlaşılması daha doğrudur. Bu ilişkiyi bir tablo ile göstermek olanaklıdır.

Varlıklar		**Ruhtaki bilgi durumları**	
İyi (İdealar)		D	İntellekt (noesis) ya da Bilgi (Episteme)
Kavranan Dünya Matematik varlıklar		C	Çıkarış (dianoia)
Görünen şeyler		B	İnanç (pistis)
Görünüşler Dünyası Yansılar		A	Sanı (eikasia)[2]

Tabloda da görüldüğü gibi, Platon'un her bilgi çeşidine karşılık gelen bir de varlık çeşidi vardır. Böylece bilgilerin aydınlık ve karanlıklarına göre sıralanması, doğrudan doğruya onlara karşılık gelen varlıkların gerçekliğine bağlıdır. En aydınlık bilgi olan epistemeye karşılık İYİ İdeası ve diğer idealar gelmektedir. Üçüncü derecede bir doğruluğa sahip olan inanç bilgisine ise görünen şeyler karşılık gelmektedir. Böylece Platon'da

episteme, varılmak istenen gerçek ve doğru bilgi olurken, inanç ise karanlık içinde kalan varlığı ile doğruluktan da uzak kalmaktadır. Epistemenin bilgisi, bilgi olarak anlaşılmış ve inanç bilgisi ise değeri olmayan karanlık bilgi olarak kabul görmüştür. Platon, bilgi ve inanç ikilemini felsefeye sokarken, bilginin aranması gereken bir erdem olduğu düşüncesine de kapı aralamıştır. Bu ikilemi de katarak Platoncu felsefenin üç önemli alanda ikilemci kuram geliştirip felsefe tarihini bu ikilemlerin tartışma alanı haline getirdiğini ileri sürmek suretiyle de Whitehead'in görüşü de desteklenebilir.

1. İkilem: Akılsal bilgi ve duyumsal bilgi. (Yukarıda açıklanmaya çalışıldı.)

2. İkilem: Değişmeyen İdealar (Being-Varlık) ve Değişen ve hareket eden varlıklar (Becoming–oluş). Platon'la birlikte felsefeye varlık ve oluş ikilemi girdi. Bu ikilemin varlık tarafı değişmeyen, hareketsiz, yok olmayan ve gerçek olanı temsil ederken oluş ise bozuluşu, hareketi, değişmeyi ve yokoluşu temsil ediyordu.

3. İkilem: Madde ve ruh. Platon'a göre, insan, ruh ve madde birlikteliğinden çok, maddeyi kullanan ruhtur. İnsanın özü ruhtur. Madde ise insanın özünün ihtiyaç duyduğu evdir yani insanın özünün ikametgâhıdır. İnsanın özünü misafir eden ev olarak madde bazen insanın hapishanesi, bazen kurtuluşu, bazen çalışma yeri, bazen de mezarıdır.[3]

Platon'un felsefeye soktuğu bu ikilemler hem tüm felsefe tarihini etkilemiş hem de felsefecilerin üzerinde çalışarak çok sayıda alternatif çözümü ürettiği bir problematiği oluşturmuştur. Söz konusu ikilemlerin aşılması veya açıklanması için yeni felsefi kuramlar öne sürülmüştür. Bütün bir ortaçağ felsefesinin temelinde sayılabilecek akıl ve inanç ikilemi de ilkelerini, köklerini, kaynaklarını ve karşı çıkışlarını hep Platon ve sonrası felsefelere dayanarak aşmaya çalışmıştır.

Platoncu felsefenin ürünü varlık ve oluş, akıl ve duyu, ruh ve madde ikilemleri felsefenin temel sorunsalı olmuş ve metafiziğin de kaynaklarını oluşturmuştur.. Platon'un felsefeyi metafizikleştirdiğini[4] öne süren Heidegger, ikilemciliğin tüm felsefe tarihinde gözlemlenebileceğini, özellikle de Descartes'la başlayan modern felsefenin temel niteliği olduğunu öne sürer.[5]

Akıl mı yoksa inanç mı? sorusu felsefenin tüm alanlarını etkilemesine rağmen bilgiye götüren yollardan hangisinin doğru olduğunu inceleyen epistemolojinin araştırma alanı içinde kalmıştır. Felsefe tarihi boyunca değişen dönemlerde bazen akıl, inanca göre önplanda (Antik çağ), bazen inanç, akıla göre daha sağlam bilgi durumunda (Ortaçağ felsefesi), bazen de yine akıl, inancı geride bırakan bir anlayışla tüm bilimlere ve felsefeye damgasını vurmuştur (Modern felsefe ve Aydınlanma felsefesi). Çağdaş felsefede akıl mı yoksa inanç mı sorusu daha da sofistike edilmiş durumdadır. Post-modern anlayış, Aydınlanma ve Pozitivizm karşıtı olarak, tüm dengelerin yeniden tartışılması gerektiği önerisini gündeme getirmiştir. Günümüz bilgi kuramları özellikle aklın paradokslarını ve çıkmazlarını ortaya koyarlar ve akıl eleştirisi yoluyla inanca dayalı bilgi arayışı içindedirler. Bu nedenle, yazının amaçlarından biri de, inanç ve akıl ikilemini felsefe tarihi içindeki yerini ve önemini vurgulamak ve henüz çözülmemiş olan bu ikilemi felsefe tarihine dönerek oradaki çözüm örneklerini irdelemektir. Hermeneutik daire düşüncesi ile **"akıl mı yoksa inanç mı bilgidir?"** savını irdelemek için ortaçağ felsefesine özellikle de St. Augustinus ve St. Thomas'a uzanmayı tasarlıyoruz.

Niçin ortaçağ felsefesi ve bu iki düşünür? Üstteki paragraflarda bir belirleme yaparken ortaçağ felsefesinde bilgi kuramlarındaki genel özelliğin, inanç temelli bilgi anlayışı olduğunu söylemiştim. Bu belirleme ne kadar doğrudur ve bu savı temellendiren kanıt-

lar nelerdir? Yoksa birçok genelleme gibi bu da yanlış bir genelleme midir? **Crede ut intelligas** önermesi, gerçekten inancın bilgiden, yani akıldan önce geldiğini mi gösterir? Yoksa bu önermeyle bir genellemi mi yapılmaktadır? Bu genellemede, bilginin veya aklın hiç yeri yok mudur? Aklın, bilgi elde etmede payı ne kadardır? Bilginin oluşmasında neler etkendir? Bu yazımızdaki amacımız, ortaçağ felsefesini tek bir genel belirleme ile damgalamanın yanlış olacağını göstermektir. Bunun için de, ortaçağ düşünürü olan St. Augustinus ve St. Thomas'a dönerek, onlar için inanç ve aklın hangi durumlarda bilgi oluşturduğunu tartışmak istiyorum. Böylece inanç ve akıl ikileminin bilgi elde etmedeki konumları açığa çıkartılabilir. Başka bir söyleyişle, inancın hangi durumlarda akıldan önce geldiği, hangi durumlarda aklın inançtan önce geldiği gösterilmeye çalışılacaktır.

I

St. Augustinus'a göre, insan iki yolla öğrenir: İnanç ve bilgi (Akıl). "Ama kimse şüphe edemez ki biz, otorite[6] ve bilginin eşit ağırlıkta olduğu bir öğrenmeye teşvik ediliyoruz."[7] St. Augustinus bu ifadesinde, iki öğrenme ya da bilgi edinme türü arasındaki farkı en başta ortaya koyarken, bilgi kaynaklarını da ikiye indirger. Akıl bilgisi ile görme arasındaki benzerlik kurarken, inançla da görünmeyen arasındaki bir paralelliği ortaya koyar. Göremediğimizi, inançla kabul ederiz. Gördüğümüz şey, bildiğimiz şeydir. Çünkü "bilgi, aklın kendisine uygun nesneye bakışıdır."[8] İnanç akılla göremediğimiz nesnelere aittir. Bunun sonucunda inanç ve bilgi birbirinden farklıdır. Bilgi bir şeyi akıl yoluyla bilmektir, inanç ise göremediğimize ve anlamadığımıza tutunmaktır. Görmek inanmak değildir. Bir kişi eğer inanıyorsa bilmiyordur. Eğer biliyorsa, bildiğini kabul etmelidir. İnanç ve bilgi aynı anda mümkün değildir. Görme ile akıl, görünmeyenle inanç bağlantısını göstermesindeki amaç, bilginin objesine göre bilgi edinme yollarının farklılığını ortaya koymaktır. Bir şey ya akıl ile ya da inanç ile bilinebilir. Her ikisi de bilgi nesneleri bakımından farklı olmalarına rağmen, bilgi oluşturmaları bakımından aynıdırlar. İnanç insan için, doğal, kaçınılmaz ve evrenseldir. St. Augustinus için, bazı durumlarda inanç akıl bilgisinden önce gelmesine rağmen, bu, her durumda geçerli değildir.

İnancın bilgiden (akıldan) önce geldiği durumlar:

1. Zaman açısından inanç akıldan önce gelir. Bilme sırasında, ilk olarak inanmalıyız. Doğruyla uğraşmak için önce inanmaya ihtiyacımız var. Bilgi elde etmek için öncelikle inanmak gerekir. (Anlamak için inanıyorum: Crede ut intelligas) İnanç, bilgiden kronolojik olarak da bir üstünlüğe ve öncelliğe sahiptir. Önce inanır, sonra biliriz. Örneğin, Eski Ahit'in on emri, inancın ilk konusudur. Onlar üzerine, inancımızı kabul ettikten sonra, akla uygunluklarına bakarız. Eğer bunu yalnız başımıza, yani aklımızla yapacak olursak çok uzun zamanımızı alır. St. Augustinus'un kendisi için de, Hıristiyan inancını aklı ile kabul etmesi, otuz yıldan fazla zamanını almıştır. İnanç yolu bize zaman kazandırır. Bu nedenle de inanç, aklın dolanbaçlı yolundan daha kısa ve emniyetlidir. Eğer bilginin ya da aklın yolunu izlersek, çok az kişi doğru yolu bulur. İnanç doğruyu (hakikatı) bulmak için en güvenli yoldur ve inancın yolu, çoğu için iyi bir örnektir.[9] Burada, bilgi yolunun karşısına inancın yolu çıkarılmıştır.

2. St. Augustinus için, çocuk doğuştan bir inanca sahiptir. Çocuk, anne ve babasının gerçekten kendi ailesi olduğuna inanır. Hiç kimse ailesinden şüphe etmez. Onların ken-

di annesi ve babası olduklarına tüm kalbiyle inanır.[10] St. Augustinus daha da ileri giderek sevginin inanç olduğunu söyler. Tinsel sevgi görünmez ve inançla temellenir. Arkadaşlık sevgisi, dostluk sevgisi, Tanrı sevgisi vb., inanç temellidir.

3. Tarih inanç temellidir. Biz geçmişte ve tarihte olanlara inanırız. Tarihsel bilgi, inanç temeli üzerine yükselir. Çünkü biz geçmişe dönüp, oradaki olayları tekrar yaşayamayız. Örneğin, Hz. İsa'dan önce Aristoteles'in Yunanistan'da yaşadığının bilgisine inanarak varırız..

4. Coğrafya bilgisi de inanç temellidir. Birisinin bizim gitmediğimiz ve görmediğimiz yerlerden bahsettiği zaman onların varlığına ancak inanarak bilgi sahibi olabiliriz. Kuzey Kutbu diye adlandırılmış bir yer olduğuna, gidip görmeden inanırız. Çünkü birçok kişi buraya gitmiş ve bize bazı belgelerle onu anlatmıştır. Fakat temelde inanç yoksa, bu bilgiler, çok kolaylıkla reddedilebilir.

5. Kişilerin duygularına, iç düşüncelerine ve içlerinden geçenlere inanmamız gerekir. Çünkü bunları göremeyiz ve bu nedenle inanırız. Başkasına ait olanı ve özel olanı, yani öznenin kendisinden başka hiç kimsenin hissetmediği düşünceleri ancak inanarak doğru olduklarına karar verebiliriz.

6. Din alanı farklı ve özel bir inancı kapsar. Hiçbir şey insanın inancından daha pratik değildir. Din kesin ve değişmez buyrukları emreder. Onlara inandığımız için ne olduklarını da bilebiliriz. Çoğu sıradan insan için, dini emirler kesin ve mutlaktır. Eğer dini inancın varsa, bu her zaman diğer inanış ve bilgilerden önce gelir. Yani bu emirlerin ne için olduklarını görüp, bu görme eylemi sonucunda inanma yolu tercih edilmez. Dinin buyrukları olduğu gibi kabul edilmelidir.

Böylece St. Augustinus İnancın Üstünlüğü Üzerine adlı eserinde altı alanda inancın akıldan önce geldiğini öne sürer. Bu alanlarda inancın akla veya bilgiye karşı kesin bir üstünlüğü vardır. Bu üstünlük kabul edildiği taktirde, bu alanlarda, çelişkiye düşmeden anlamaya sahip olabiliriz.[11] Bu altı alanda bilmek için inanç temeli gerekmektedir. Sonuç olarak, St. Augustinus ortaçağın genel kanısı olarak gösterilen **crede ut intelligas** için gerekli ve yeterli tüm şartları belirleyerek, inancın akıla göre öncelik taşıdığı durumları açığa çıkarmıştır.

Yukarıda sayılan koşullar dahilinde St. Augustinus için, dinin önermelerine inanmak (Hıristiyan olmak), doğruluğun veya hakikatın yolunu açmaktır. Bu ise, otoriteye, yani Tanrı'ya güvenmekle ve inanmakla birlikte olur. Ama görmeden ve bilmeden önce, O'na inanmak zorunludur. Buna karşılık, günümüzde yeni bir inanç yolu var ki, bu da insanların, sahte şeylere ve makinelere daha fazla inanmasına ve güvenmesine yol açmıştır. Din, deney doğrularına en çok hassas olan alandır. Din, inancın en sıkı şekilde talep edildiği yerdir. İnanç en doğal, en kaçınılmaz ve en evrensel olan şeydir. Çünkü, eğer anlamanın niteliklerini sadece algılarımıza inanmakla belirlersek, sonuçta, toplumda zarar görmeyen mutlak hiçbir şey kalmaz.[12] Hayatta, hiçbir şey tam olarak bizim isteklerimiz doğrultusunda olmaz. Bu hayatta yalnızca eksik ve tam olmayan bir anlamaya ve bilmeye sahibiz. Anlayışımız, bize ne kadar az anladığımızı gösterir. Başka bir deyişle, bildiklerimiz daha ne kadar şeyi bilmediğimizi ortaya koyar. Tam olarak mutluluk ve doğruluğun verdiği zevk, bütünüyle cennette olacaktır. Yani sonraki yaşamda. St. Augustinus için, tam olarak mutluluk inançla da mümkün değildir. İnanç, mutluluk vermez. Dahası inanç anlamayı da içermez. İnsan için inanca sahip olmak doğaldır. Varoluşumuz bunun üzerine kuruludur. Ama inanç anlamanın yerine geçemez. İkisi birbiriyle karşılaştırıla-

bilir ve inanç anlama için bir araçtır. (Crede ut intelligas.)

Bilginin (aklın) inançtan önce geldiği durumlar:

St. Augustinus'a göre, bilginin inançtan önce geldiği bazı durumlar da mevcuttur. Bilginin inançtan önce geldiğini gösteren üç durum vardır: **1.** Sonun (ereğin – gayenin) üstünlüğü, **2.** Zamanın üstünlüğü, **3.** Doğanın üstünlüğü.

1. Sonun üstünlüğü: anlamak (intelligas) sondur ve inanç ise vasıtadır. Anladığımız oranda inanırız. Bazılarımız diğerlerine göre daha fazla anlamaya ve bilgiye ihtiyaç duyar. St. Augustinus doğruyu ve hakikatı sadece inanmakla değil, fakat anlamak yoluyla da kavramakta son derece sabırsızdır.[13] Son gayeyi ve ereği bilmek için akıl tek yoldur ve inançtan üstündür. Sonu yani gayeyi anlamada, akıl ön plana çıkar ve inancı bir vasıta veya araç olarak kullanır.

2. Zamanın üstünlüğü: zaman yönünden bilgi ve akıl inançtan önce gelir. Olgun insan sebebini bilmeden ve anlamadan inanmaz. Kör inanç, olgun insanın tercihi değildir. Her neye inanılırsa inanılsın, akılla temellendirilmelidir. Böylece olgun insan için, bilgi ve akıl inancın üstünde nedensel ve ussal bir öncelliğe sahiptir. Nedensel olana inanırız. St. Augustinus, bir şeyi hemen kabul edip, ona hemen inanmayı affetmez. Şeyleri sorgulamadan ve sebeplerini akıla danışmadan bilmeyi kabul etmez. Bu tür bilginin varlığının bir yönü eksik kalmıştır. St. Augustinus otoriteyi ve inancı takip edenlere de saygı gösterir, ama sadece basit inançla yaşamanın mutluluk vermediğini düşünür..

3. Doğanın üstünlüğü: Otorite ve inancın kesin şeyler olmadıklarını açıklamış bulunuyoruz. St. Augustinus'a göre, bilmek sadece otorite (Tanrı) veya inanç değildir. Bunlar, gelecek yaşam da yerlerini yardımseverliğe bırakacaktır. Çünkü gelecek yaşamda inanca değil, merhamete ihtiyacımız vardır. Bu nedenle inanç, hakikatin ışığında, ona gerek duyulmayan olacaktır. Bu görüşleri dolayısıyla, St. Augustinus, bilginin düşmanı olduğu ve sadakat propagandası yaptığı şeklinde suçlamalara maruz kalmıştır. Fakat bu suçlamaları yapanlar Aydınlanma Çağı'nın akılcı ve ateist reaksiyoncularıdır. İlgili suçlamalar, tek taraflı bir bakışın sonucudur. Yapılan suçlamaların aksine, St. Augustinus bu dünyanın bilgisinde, yani doğa bilgisinde inanca değil, akla önem vermiştir. Bu nedenle de doğa bilgisini akıl bilgisi olarak görür. Başka bir deyişle, doğa bilgisinde akıl, inançtan önce gelir ve ona üstündür.

II

Ortaçağın diğer bil felsefecisi olan St. Thomas Aquinas'da inanç ve bilgi sorunsalını ele almıştır. Bu konuyu dogmatik bir açıdan değil, akılcı bir tarzda ele almış ve inanç-akıl karşıtlığının sınırlarını çizmek için büyük çaba harcamıştır.

"Dünya her zaman varolamaz ve yalnızca inançtan temellenir; dünyanın varlığı kanıtlanarak veya isbat yoluyla gösterilemez. Daha önce söylediğimiz gibi, o, bir tür Teslis'in (Üçleme) gizemidir... Bu yüzden, insan, dünyanın veya bir yerin varolduğunu da kanıtlayamaz."[14] St. Thomas'a göre, Tanrı'nın arzu ve iradesine inancımız olmalıdır. Çünkü Tanrı'nın arzusu ve iradesi bilgiyle doğruluğu araştırılabilecek bir şey değildir. Ona göre, kutsal, inanç üzerine temellenen vahiy tarafından açığa çıkartılabilir. Bu nedenle, dünyanın bir başlangıcı olması ise inancın kapsamına girmektedir. Bu, inancın konusudur. Tanıtlanma ve doğa bilgisi ile olamaz.

St. Thomas, kişinin niçin inanmak zorunda olduğunun nedenlerini tartışır. "İnsanın görünmeyene inanması saçma değil midir? diye birisi sorabilir. Biz görünmeyen şeylere inanmayı reddetmez miyiz?"[15] Böylece St. Thomas inancın doğasını, kapsamını ve özelliklerini araştırırken, insan aklını da aynı çerçeveye yerleştirir. Bu soruların cevabını, dört kanıtla verir:

1. İnsanın bilgisi yeterli ve tam değildir. Hiçbir filozofun, hiçbir zaman, bir sineğin doğasını bile tam olarak açıklayamadığını ileri sürer. St. Thomas'a göre, eğer aklımız ve düşünce gücümüz zayıf ise, Tanrı hakkındaki hiçbir şeyi reddetmek doğru değildir. Çünkü insan aklı bunu inkâr edecek ölçüde yeterli bir kanıta veya açıklamaya sahip değildir.. Çünkü reddetmeye cüret edebilecek kadar bilgi edinebilecek kapasiteye sahip değiliz. O halde inanmalıyız.

2. St. Thomas'a göre, bilge bir öğretmen cahil birinden daha bilgilidir. Aynı akıl yürütme ile, melekler en bilge filozoftan bile daha bilgedir. Bu nedenle de, Tanrı'nın yaptıklarına ve söylediklerine inanmalıyız; çünkü O, hem meleklerden hem de insandan daha bilgedir. Sonuçta, bilge olana inanmak, yanılgı değildir.

3. Eğer insan bir şeyi bilmiyorsa ve eğer onu da reddediyorsa bu dünyada yaşaması mümkün değildir. Çünkü insan babasının kim olduğunu bile kesin olarak bilemez. Böyle olunca da St. Thomas'a göre, kendimiz tarafından bilinemeyen şeylere inanmak zorundayız. O halde insan, doğrudan kavrayamadığı bazı şeyler için inanca sahip olmalıdır. İnanç gereklidir.

4. St. Thomas, kralın mührünü taşıyan mektup ile Tanrı'nın mührü arasında benzerlik kurar. "Şüphesiz kral kendi mührüyle mektubu yollar. Hiç kimse bu mektubun kralın onayıyla yollandığından şüphe edemez veya bunu inkâr edemez. Şimdi çok açık ki, Hıristiyan inancı konusunda azizlerin inandığı ve bize ulaşmış bulunan her şey, Tanrı mührüyle gelmiştir."[16] O halde, bizim Tanrı hakkında inanca sahip olmamız gerekir.

St. Thomas, insan türü için inancın niye gerekli olduğunu **Teslis (Üçleme) Üzerine Boethius'un Açıklaması** adlı yapıtında da tartışıyor. St. Thomas'a göre, inanç gereklidir. Çünkü insan ilişkilerinde güven gerekir. Bir insan diğerinin dediğine inanır. Yanlışsız hiçbir yalan olmadığından dolayı yalan söylemek yoluyla inanca zarar verilebilir. Fakat insan ilişkileri için birbirimize inanmak zorundayızdır. İnanç olmadan birbirimizi anlayamayız. İnanç pratik yaşamı kolaylaştırır ve bu yüzden de gereklidir.[17]

St. Thomas'a göre, inanç gerekli ve zorunludur; çünkü tam bilgi bazı durumlarda usa vurma yoluyla insan için olanaklıdır. Her ne kadar tam bilgi bazıları için akıl yoluyla olanaklı olsa bile yine de inanç bunu doğrulamak için gereklidir. Başka bir söyleyişle, tam bilginin olanaklılığını yine ona olan inancımız temellendirmektedir. İnanç, zihinde inanılanın sonucudur. İnanç zihinsel bir değerdir ve görülen bir şey değildir. Buna karşılık, umut, sahip olmadığımız şeyler içindir.[18]

İnanç, aklın bir şeyi yapmasına izin veren bilgi türüdür. İzin vermek, inananın ne gördüğü yüzünden değil, ama bilgisine inanılanın ne gördüğüdür. Bu görmenin bir eksikliğidir. İnanç, gerçek bilgi yani olgusal bilgi olamaz. Çünkü böyle bilgiler, ilk ilkenin ve görünen vasıtasıyla akla izin veren nedenlerdir.[19] Bilgi her zaman deneyle kavranan bir şey olduğundan, inanç hiçbir zaman Tanrı'nın bilgisi olamaz. İnsanın içinde Tanrı inancı veya Tanrı sevgisi olur. Yani inançla Tanrı bilgisi elde edilemez. Bizde ancak Tanrı'nın inancı ya da sevgisi olabilir. İlk felsefe evreni, ilk neden veya arkhe ile anlamaya çalışır. Tanrı, bütün hakikatın sebebi olan doğruluktur. Hakikat yolu ile varlığın yolu aynı oldu-

ğundan, Tanrı, varlığın da ilk nedenidir. Sonuç olarak, Tanrı metafiziğin konusudur.

St. Aquinas akıl yoluyla Tanrı'nın varlığının hakikatine kesin olarak erişebilindiğini ileri sürer. Buna karşılık, insan aklı (bilgisi), Tanrısal olanla ilgili tüm bilgileri bilemez. İnsan aklı bazi hakikatleri kavrarken, bazılarını kavrama gücüne sahip değildir. Başka bir söylemle, bazı bilgiler akıl yoluyla aydınlanırken bazıları da inanç ile açığa çıkarlar. St. Thomas'a göre, kişi aynı anda bir şeyi hem bilip hem de ona inanamaz. İnanca uygun objeye akıl erişemez. Tanrı, insanın sonu için en uygun yer olduğundan, insan kendi aklının sınırları ötesinde olan bazı kesin hakikatlere de varabilir. Bu da bilginin sınırının ötesindedir. Yani, kişinin kesin doğrulara yaklaşma durumu, bilginin sınırlarının ötesindedir. Bu kişiye inanç yolu ile verilmiştir. İnanç yoluyla insan kesin doğrulara yaklaşma olanağı bulur.

St. Thomas'a göre, inanç, hiçbir yolla bilgiyle çelişmez.. Bilgi, sınırlanmışlığını anlayarak mükemmelleşir. İnanç ve bilgi birbirinin tersi değildir. Sadece yanlış, doğruluğun karşıtıdır. İnancın doğruluğu ve bilginin doğruluğu aynı doğruluktur. Çünkü Tanrı doğamızın yazarı olduğundan, tüm doğal bilgilerimiz ondan gelir. Bilginin iki yönü vardır: Akıl (bilgi) ve vahiy. İkisi de aynı kaynaktandır, yani, ikisi de Tanrı'dan gelir. İnanç, sadece bilginin (aklın) ussallığını artırır. Akıl son Hakikati anlamada bize yardım eder ve inanca karşı gelmez.

Hıristiyan inancı ve filozof bilgisi (aklı) tanıtlamada kullandıkları yollar bakımından ayrılırlar. Filozof, öz ve nedenler yoluyla kanıtlama yapar. Tanrı-bilimci, otorite yoluyla kanıtlar. Filozof şeyleri kendi içinde düşünür. Buna karşılık, tanrı bilimci ise şeyleri Tanrı ile ilişkileri çerçevesinde yaratılmış şeyler olarak düşünür. Filozof olarak, St. Thomas, doğruluğun tanıtlanmasında, ussal tezlerini titiz bir şekilde ortaya koyar. Bilgi (akıl) inançla kesin bir uyum içinde olmak şartıyla kendini uslama ile ortaya çıkartır.

St. Thomas usa vurmanın kesin çizgileri ve tanıtlamanın değeri içinde inanca büyük önem verir. Akıl, duyumlar evreninde ortaya çıkarken ruh şeylere yaşam verir. Tanrıbilim ve felsefe her ikisi de kendi ilkeleri içinde kalmalıdırlar. St. Thomas'a göre bu böyledir. Ama St. Augustinus için bu böyle değildir. St. Augustinus için bu ikisi birlikte gitmelidir. Bu Tanrı'nın varlığının tartışılmasında izlenen yolda apaçıktır.

III

Platon'un etkisi altında kalan felsefe tarihi bilgi konusunda da akıl – inanç ikilemini çeşitli düşünürlerde, zamanlarda ve kuramlarda ortaya koyarak Whitehead'i desteklercesine bir gelişme göstermiştir. St. Augustinus ve St. Thomas'ta bu ikilemi ve bununla ilişkili olarak bilgiden ne anladıkları ayrıntılı bir biçimde incelenmeye çalışıldı. Acaba günümüz, akıl ve inanç ikilemini bilgi kuramları çerçevesinde nasıl anlamaktadırlar?

Bir düşünürümüzün yaptığı ayrımı sunarak daha önce söylediklerimizle bir bağlantı kurmak sanırım konuyu aydınlatmamız bakımından yardımcı olacaktır. Deneyden gelene bilgi, deneye dayanmadan doğrudan doğruya gelene ise inanç denir.[20] Empirist ve positivist geleneğe bağlı olarak yapılan bu ayrımda deneyden gelen bilgi, ortaçağın görünen hakkındaki bilgiye karşılık gelirken, deneyden gelmeyen ve doğrudan olan inanç ise yine ortaçağın görünmeyen üzerine olan inanç bilgisine karşılık gelmektedir. Başka bir deyişle günümüz epistemolojisi görüneni, olgusal, duygusal ve empirik olarak, görünmeyeni ise zihne dışardan değil de direkt olarak gelen olarak yorumlamaktadır.

Bu anlayışı biraz daha geliştirirsek, analitik bilgi kuramcılarının öne sürdükleri "S, P'yi bilir" önermesini açıklayan bilgi koşullarına varabiliriz. Günümüz bilgi kuramlarına damgasını vuran analitik bilgi kuramı, "geleneksel bilgi yaklaşımı, bilgiyi bir arada sağlaması gereken, üç gerekli ve yeterli koşulla tanımlar: Doğruluk koşulu, inanma koşulu ve bu inancın haklı çık(arıl)ması koşulu. Buna göre, bilebilen özne S'nin P gibi bir önermeyi bilebilmesi için, P'nin doğru olması, S'nin P'ye inanması ve S'nin bu inancında haklılandırılması gerekli ve yeterlidir."[21]

Böylece bilgi için inanmayı zorunlu kılan analitik bilgi kuramcıları inanmayı, akılla elde edilen P gibi bir önermenin S tarafından içselleştirilmesi olarak tanımlarlar. S gibi bir öznenin, P gibi bir önermenin doğruluğuna ancak ve ancak onu içselleştirdiği sürece inanabilir. Başka bir söylemle, inanç koşulu önermenin nesnel doğruluğunu öznel hale getirmekle birlikte nesnel olanın öznel olanın bilgisi olma yolunu da açmaktadır. Her ne kadar analitik bilgi felsefecilerinin tanımladıkları inanç koşulu, ortaçağın inanç kavramından farklı olsa da yine S öznesine ait bir özellik olması dolayısıyla öznenin kendisine doğrudan verilmişliği bakımından aynıdır. Platon'la başlattığımız akıl ve inanç ikilemi günümüzde değişik anlamlarıyla yine bilgi edinme etkinliği sürecinde de ortaya çıkmaktadır. Ortaçağın inanç kavramı tanrısal ve kutsal anlamı ağırlıklı olmasına karşılık, modern çağın inanç kavramı özneye ait bir özellik olarak görülmekte olması onu ortaçağın anlamından daha az suçsuz ya da daha aydınlık yapmaz. Her ne kadar inanç (ortaçağ anlamında) dogmatik olarak kabul edilmişse de, modern bilgi kuramları bu tür dogmatizmlerden kurtulamamıştır. "Empirizm duyum ve tasarımı dogmalaştırmış, dogmatizmi eleştiren Kant ise düşünme yasası ve bilgi öznesini dogmalaştırmıştır."[22] Manfred bu önermesiyle modern çağın iki büyük dogmatizmini gün ışığına çıkarmıştır: 1. Empirizmin dogmalaşması, 2. Transendental idealist bilgi öğretisinin dogmalaştırılması.

O halde, "akıl mı yoksa inanç mı bilgi verir?" sorusunu ve bunların hangisinin dogmatik olduğu probleminin henüz çözülmemiş oldukları ortaya çıkmaktadır. Her iki sorumuzda değişik felsefecilerde, dönemlerde ve kuramlarda farklı anlamlarda ele alınmıştır. Bazen akıl, bazen inanç ve bazen de her ikisi bilginin oluşmasında önemli yer teşkil etmişlerdir. Sonuç olarak, bilgi felsefesi açısından inancı dogmatikleştirdiğimiz gibi akılı da dogmatikleştirebiliriz. İnanç kadar akılı da dogmatikleştirmek, felsefi düşünceyi sınırlar ve köreltir. Bu durumu, Heidegger'in şu düşüncesine kulak vererek yeniden düşünmeliyiz: "Çünkü sorgulama, düşüncenin kutsallığıdır."[23]

Notlar

1. Bilgi deyince insan aklının ortaya koyduğu bilgi ifade edilmektedir. İnanç kavramı ile verilmiş olan, başka bir deyişle, vahiyle gelen bilgi çeşidi anlaşılmaktadır. Bu nedenle bilgi yerine bazen ona eşdeğer kabul ettiğim akıl kavramını kullanacağım.
2. Platon. The Republic. (Devlet) F. MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press, 1945. VI. 509.
3. Anton C. Pegis. Introduction to St. Thomas Aquinas. New York: The Modern Library Press, 1948. Sayfa xvi.
4. Heidegger, Martin. Being and Time. (Varlık ve Zaman) Çeviren John Macquarie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962. Sayfa 43.
5. A.g.e., sayfa 46.

6. St. Augustinus, otorite sonucu elde edilen bilgi türü ile inançla kabul edilen bilgi türünü aynı görür. Burada otorite kavramı ile Tanrı'yı kasteder.
7. St. Augustinus. Against the Academician (Contra Academicos, Akademyacılara karşı), Çeviren SisterMary Patrica Garvey. Wisconsin: Marquette Uni. Press, 1957. III, 43.
8. A.g.e., III, 43.
9. St. Augustinus. The Advantage of Believing (De Utilitate Credendi, İnancın Üstünlüğü Üzerine), Çeviren Luanne Meagher. St. Joseph: College of St. Benedict, Munesota. Bölüm 10.
10. A.g.e., Bölüm 12, paragraf 26.
11. A.g.e., Bölüm 10, paragraf 24.
12. A.g.e., Bölüm 12, paragraf 26.
13. St. Augustinus. İstencin Özgür Seçimi Üzerine, II. Kitap, vii.
14. St. Thomas. Summa Theologia. Soru 46, makale 2.
15. St. Thomas. "The Cermon of The Creed Prologue". The Pocket of Aquinas. Trans. V. J. B.
16. A.g.e., sayfa 285-287.
17. A.g.e., sayfa 287-289.
18. St. Thomas. Summa Theologia. I-II. Soru 62, makale 3, bölüm 2.
19. A.g.e., I. Soru 12, makale 13, bölüm 3.
20. Hacıkadiroğlu, Vehbi. "Bilgi Üzerine". Felsefe Tartışmaları. 17. Kitap, sayfa 87.
21. Kutlusoy, Zekiye. "Bir Paradoks ve Düşündürdükleri" Felsefe Dünyası. Sayı 15 Bahar 1995. Sayfa 73.
22. Manfred Biedel. "William Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı". Hermeneutik Üzerine Yazılar. Çeviren ve editör Doğan Özlem. Ankara: Ark Yayınevi, 1995. Sayfa 62.
23. Heidegger, Martin. The Question Concerning Technology" Basic Writings. Çeviren David Ferrell Krell. New York: Harper and Row, Publ., 1977. Sayfa 317.

Kaynakça

Anton C. Pegis. Introduction to St. Thomas Aquinas. New York: The Modern Library Press, 1948.
Hacıkadiroğlu, Vehbi. "Bilgi Üzerine". Felsefe Tartışmaları. 17. Kitap., 1994.
Heidegger, Martin. Being and Time. (Varlık ve Zaman) Çeviren John Macquarie and Adward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.
----------. The Question Concerning Technology" Basic Writings. Çeviren David Ferrell Krell. New York: Harper and Row, Publ., 1977.
Kutlusoy, Zekiye. "Bir Paradoks ve Düşündürdükleri" Felsefe Dünyası. Sayı 15 Bahar 1995.
Manfred Biedel. "William Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı". Hermeneutik Üzerine Yazılar. Çeviren ve editör Doğan Özlem. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
Platon. The Republic. (Devlet) F. MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press, 1945.
St. Augustinus. Against the Academician (Contra Academicos, Akademyacılara karşı), Çeviren SisterMary Patrica Garvey. Wisconsin: Marquette Uni. Press, 1957.
----------. The Advantage of Believing (De Utilitate Credendi, İnancın Üstünlüğü Üzerine), Çeviren Luanne Meagher. St. Joseph: College of St. Benedict, Munesota.
----------. On Free Choice of the Will. (İstencin Özgür Seçimi Üzerine). Translated by Anna S. Benjamin and L. H. Hackstaff. New York: Macmillan Publ. Camp., 1987.
St. Thomas. Summa Theologia. Anton C. Pegis. Introduction to St. Thomas Aquinas. New York: The Modern Library Press, 1948.
----------. "The Cermon of The Creed Prologue". The Pocket of Aquinas. Trans. V. J. B.

Lewis, P. and Sandra K. Hinchman (1996). "Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt'in Fenomenolojik Hümanizmi." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 119-139.

HEIDEGGER'İN GÖLGESİNDE: HANNAH ARENDT'İN FENOMENOLOJİK HÜMANİZMİ*

Lewis P. ve Sandra K. Hinchman
(Çev: Solmaz Zelyüt Hünler)

Hannah Arendt'in politika teorisi, Alman fenomenolojisi ve *Existenz* felsefesi bağlamına yerleştirildiğinde, açıklık kazanır ve yankı bulur. Bu denemede, yazarlar Arendt ve Martin Heidegger arasındaki bağlantı noktalarını (kişisel bağlardan ziyade ideler düzleminde) sorgular. Buradaki argumana göre, Arendt, geleneksel hümanizmi, geleneksel-olmayan, özbilinçli bir şekilde anti-metafizik olan bir düşünce yapısına aşılamada Heidegger'i izler. Bununla birlikte neredeyse başından itibaren, Arendt, Heidegger'in temel ontolojisinde varlığını sezdiği kamusal şeylerden belli bir temaşacı mesafeliliği ve uzaklığı gidermeye çalışarak, son derece kendine ait bir doğrultuda ilerlemişti. Heidegger'e karşın, Arendt, insan yaşamının "pluralite"sini ve bireyler olarak kim olduğumuzu açığa çıkarmada kamusal alanın önemini açıkça kabul etmedikçe, insan haklarının ve insan haysiyetinin merkezi değerlerinin sürdürülemeyeceğini göstermeye çalışmıştı.

Hannah Arendt bir politika felsefecisi olarak ününün büyük kısmını, çağdaş meselelere ilişkin aydınlatıcı ve çoğunlukla tartışmalı incelemelerine borçluydu. O, bir politika felsefecisinin, Eichmann davası, Vietnam savaşı veya Macar ayaklanması hakkında bize ne kadar çok şey söyleyebileceğini göstermeyi istiyordu. Hatta *Human Codition* gibi en derin teorik yapıtlarında dahi, başından sonuna dek, Arendt'in yaşadığı çağa duyduğu tutkulu ilgi parlıyordu.. Onun yapıtlarında bilgiçlik veya uzmanlık taslayan hiçbir şey yoktu.

Yine de, bir bütün olarak onun düşüncesini kavramak için belirli bir çaba sarfeden biri, beklenmedik güçlüklerle yüz yüze gelir. Örneğin, Arendt, devrimler ve protesto gösterileri türünden modern fenomenleri klasik antikitenin dili ve deneyimi ışığında yorumluyordu. Fakat, o, bu tür bir kural-dışı yorumlama tarzına ilişkin herhangi bir haklı-çıkarımı nadiren yapıyordu. Dahası onun toaliteryanizm gibi fenomenlere ilişkin "açıklamalar"ı, ne kadar zorlanırsa zorlansın, tarihçilerin ve politika bilimcilerinin mutat şekilde önerdikleri açıklamalarla pek az ortaklığa sahipti. Ve onun politik gerçeklikleri aydınlatmak için kullandığı anahtar kavramların kendileri –"emek", "çalışma" ve "eylem"–, orijinleri ve epistemolojik statüleri bakımından, karanlıkta bırakılmıştır. Nihayet, insan, Arendt'in politik yorumunun "uygunluk"unun, bu yoruma hatalı bir aşinalık duygusu katıp katmadığından kuşkulanır. Biz, Arendt'i, düşüncesini biçimlendiren entelektüel tartışmaları ve felsefi gelenekleri o kadar da derinlemesine taramaksızın, yeterince iyi bir şekilde anlayabileceğimize inanarak teskin oluyoruz.

Kuşkusuz, bazı Amerikalı uzmanlar, Arendt'in politika teorisinin felsefi temelini görmüşlerdir –ve keskin bir şekilde eleştirmişlerdir. Arendt'in 1953'te Eric Voegelin ile *Review of Politics*'deki ünlü tartışması, öğretici bir örnek sunar.[1] Voegelin, *The Origins of*

* "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism", *The Review of Politics*, 1984, 46, 2, s. 183-211.

Totalitarianism'de Arendt'in, Nazi Almanyası ve Stanilist Rusya gibi rejimlerin insan doğasını değiştirmiş olduğunu nasıl ileri sürebildiğini anlamamıştı. Batı felsefesinin en saygıdeğer geleneklerinden birine başvurarak Voegelin, bir şeyin doğasının, tesadüf ve olumsallık alanı dışında tanım gereği, o şeyin değişmez özü olduğunu söylüyordu. Oysa Arendt, çok daha yeni (ve ekleyelim ki, bilinçli olarak anti-metafizik) bir geleneği izleyerek, insanların, diğer şeylerin olduğu anlamda bir "öz"e *sahip* olmadığını vurguluyordu. İnsanların "doğa"sı, onların yaşamlarının koşullarından ve birbirlerine hangi şekilde göründüklerinden ayrılamaz. Bu yüzden, insanın "doğa"sının, yaşam koşullarının –Arendt'in totaliteryan rejimlerde olduğuna inandığı gibi– temelden değişmesi halinde, değiştiğini söylemek, akla uygundur.

Arendt'in Voegelin ile tartışması, bize onun politika felsefesinin hâlâ ayrıntılı bir şekilde araştırılmasının ne kadar gerekli olduğunu hatırlatır. Her şeyden öte, onun politik analizinin sonuçlarını paylaşmak için onun felsefi öncüllerini kabul etmek zorunda olup olmadığımız saptanmalıdır. Voegelin'in gördüğü gibi, tek bir problematik sav, felsefi perspektif içinde büyük, belki de altedilemez ihtilafları gizleyebilir. İronik olarak, bizim devrimler, diktatörlükler veya komünler türünden "pratik" fenomenlere ilişkin değerlendirmemiz, Batı metafizik düşünce geleneği yönünde aldığımız duruşa ve bu geleneğin bizim yorum kategorilerimiz üzerindeki sürekli üstünlüğüne bağlı olabilir.

Felsefi çizgisiyle ilgili olarak, bizzat Arendt, her türlü kuşkuyu dindirecek kesin bir ifadeyle şöyle der: "Benim "herhangi bir yerden geldiği'm söylenebilirse o yer, Alman felsefe geleneğidir."[2] Arendt'in Amerikalı yorumcularının vurgulamaya başlamış oldukları gibi, "Alman felsefesi", özgül olarak, Husserl, Heidegger ve Jaspers ile birleştirilen fenomenoloji ve ontoloji gelenekleri anlamına gelir.[3] Aşağıdaki satırlarda, kendimizi, Arendt'in birkaç önemli felsefi ilkede Heidegger'e bağımlılığının doğası ve derecesini sorgulamakla[4] ve onun kendi orijinal, bağımsız pozisyonlarını belirlemek için Heidegger'in gölgesinden ne kadar kurtulduğunu anlamaya çalışmakla sınırlandıracağız. Daha kesin olarak, bize göre, Arendt'in politik düşüncesinin merkezinde iki bağlantılı problem var: ilki, insan doğası ve davranışı hakkında geleneksel liberal-sosyalist kanaatlerden ziyade Alman fenomenolojisinden çıkarsanan yeni bir "hümanizm" geliştirmek; ve ikincisi, bu tür bir planlı-programlı hümanizmin Heidegger'in bizzat izlemeyi seçtiği yoldan ne kadar kesin biçimde ayrıldığını göstermek.

Arendt, klasik liberalizmin ve hatta sosyalizmin bazı aşikâr zayıflıklar ihtiva ettiğine kani olmaya başlamıştı. Nihayetinde her ikisi de insanı politik bir canlı olarak ele almak yerine sosyal bir canlı olarak ele alıyordu. Buna uygun olarak her ikisi de, devlete ve politikaya, neredeyse, haklar açısından mevcut dahi olmaması gereken, insan doğasının ya da tikel ekonomik düzenlerin kaprislerinden başka bir varlık nedeni olmayan kurumlar, müşküller olarak bakıyordu. Modern refah-devleti liberalizminin temsilcileri dahi, devletin etkinliklerinin genişlemesini, yalnızca, insanın sosyal ihtiyaçlarına bu sayede daha adil bir şekilde ve süratle hizmet edilebildiğine inandıkları için hoş karşılıyorlardı.

Daha önemlisi, Arendt Avrupalı çağdaşlarının pek çoğu ile, Batı toplumlarının, en ileri olanların hayal ettiğinden çok daha kapsamlı ve dehşet verici bir krizle yüz yüze olduğu kanaatini paylaşıyordu. O, insanların bir zamanlar sahip oldukları özgürlük, otorite ve politik eylem gibi deneyimleri yeniden-kurma ve anlama kapasitesini yirminci yüzyılda yitiriyor olduğumuzu hissetmişti. Bu önemli kapasitenin körelmesi, diye korkuyordu Arendt, insanın tamamen dehumanize olmasıyla ya da onun bütünüyle pasif

bir manipulasyon ve yönetim nesnesine dönüşmesiyle sonuçlanabilir.

Fenomenoloji ve existansiyalizm, tam da bu yeni felsefe okullarının öncüleri ağlarını hayli geniş bir biçimde attıkları için, liberal-sosyalist pozisyona karşı vaatkâr, radikal bir alternatif sunar görünüyordu. Onlar, kendi zamanlarının politik huzursuzluklarına, "Avrupa kültürünün krizi"nin (Husserl) veya "varlığın unutulmuşluğu"nun (Heidegger) ifadeleri olarak yaklaşıyorlardı. Heidegger ve Jaspers'in en parlak öğrencilerinden biri olan Arendt, *Existenz* felsefesinin kâşiflerine özgül meselelerde çok kere itiraz etmesine rağmen, bu kâşiflere olan borcunu çoğu zaman kabul etti: "Savaş sonrası Almanya'da [*Existenz* felsefesi] Scheler, Heidegger ve Jaspers ile birlikte, gerçekte modern felsefede söz konusu olan şeyin şimdiye dek aşılmamış bir bilincine ulaştı."[5] Böylece, Arendt'in Heidegger'i insan haklarına karşı iddia edilen kayıtsızlığından dolayı ve daha sonra insani meseleler dünyasından tinsel çekilişinden dolayı azarladığını gördüğümüzde, (Bhikhu Parekh'in de onun politik düşüncesine ilişkin değerli incelemesinde ileri sürdüğü gibi[6]) Arendt'in bütün meslek yaşamı boyunca fenomenolojinin ve *Existens* felsefesinin bir savunucusu olarak kaldığını aklımızdan çıkarmamalıyız.

Arendt'in Heidegger ile felsefi hısımlığını yeniden kurarken, biz üç şey yapmaya çalışacağız. İlk olarak, Heidegger ve Arendt'in 1920 ve 30'larda kendisini tanıdıkları şekliyle, fenomenolojinin orijinlerini ve ilkelerini kısaca açıklayacağız. İkinci olarak, Heidegger'in felsefesinin, Arendt'i en çok etkilemiş görünen yanlarını araştıracağız. Bu demektir ki, en büyük ağırlık, 1930'ların ortalarından itibaren Heidegger'in *Kehre* veya "dönüş" denilen döneminden önce yazılan çalışması *Varlık ve Zaman*'a verilecektir.[7] Bunun sebebi gayet basit; başlangıçta, Heidegger'in öğrettiklerinin pratik politika sferinden uzaklığı nedeniyle ve daha sonra ise onun nazizm ile olan ünlü flörtü nedeniyle, Arendt, sonunda, Heidegger'den kopmuştu. Üçüncü olarak, biz, kendi yeni fenomenolojik hümanizmine rehberlik eden temel ilkeleri yalıtmak umuduyla Arendt'in, Heidegger'in temel ontolojisinde sahiplendiği ve açıkça reddettiği ögeleri saptayacağız.

Fenomenoloji ve İnsan İncelemesi

Yerleşik felsefe sistemlerinden duyulan tatminsizlik on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru her yerde ayyuka çıkmasına rağmen, fenomenoloji, "metafiziğin krizi"ne münhasıran Almanlar'ın verdiği yanıt oldu. Descartes'tan beri Batı felsefesinin başına bela olan epistemolojik bir problemle boğuşan Edmund Husserl, fenomenolojinin kurucusu olarak ortaya çıkmıştı. İnsanlar, dünyayı, yalnızca, gözlemciler olarak bizler tarafından algılandığı veya düşünüldüğü gibi değil, ama kendinde olduğu gibi de bilmeyi arzular. Bununla birlikte, Descartes, dünyanın kendinde olduğu şekliyle doğrudan bilgisinden yoksun olduğumuza; bizim, yalnızca, dünyaya ilişkin kurduğumuz zihinsel tasarımları bildiğimize inanıyordu. Biz, Descartes'in yaptığı gibi, bilinçten dünyaya geri giden bir tür metafiziksel köprü inşa etmedikçe, öznelcilik köşesine sıkışmış görünecektik (bu köşeye sıkışma, matematikte söz konusu olmaz).

Kartezyen felsefenin öznelci imalarından biricik kaçış yolu, Kant tarafından açılmıştı ve bu, fenomenolojinin sahneye çıkmasına yardım etmiştir. Kant, zihnin "işlenmemiş" nesneleri değil, ama fiilen, gerçekliğe ilişkin "tasarımlar"ı *(Vorstellungen)* bildiği görüşünü kabul ediyordu. Kant, bunları, transandantal ve bilinemez olan "numenler"den veya "kendinde şeyler"den ayırt etmek için "fenomenler" veya "görünüşler" diye adlandırmıştı. Fakat, Kant, insan deneyiminde böylece "tasarımlanan" nesnelerin, daima, belli temel

ilkeler (zaman ve mekânın transandantal görüleri ve anlama yetisinin kategorileri) uyarınca düzenlediklerini savunuyordu. Dahası, örneğin, her ne kadar söz konusu nedenin bilfiil ne olduğu hakkında birbirimizden ayrı düşsek de, hepimizin, bir olayı, *bir* nedenin sonucu olarak algılamamız olduğu gibi. Kant, deneyimin zihin tarafından bu önceden-yapılanmasının, her bir bireyde aynı modeli izlediğini iddia ediyordu. Bu yüzden, kendinde olduğu şekliyle dünya hakkında hiçbir şey bilmememiz bakımından, kabul edilmeli ki, tüm deneyimin temel yapısı, yine de "öznel"dir. Fakat, gerçekliğe ilişkin bilgimiz, tüm akıllara aynı şekilde verilmiş olduğu ölçüde, "nesnel"dir. Gelgelelim, bu bilginin sahası, Kant tarafından kesinkes sınırlandırılmıştı. Kant'a göre, kategoriler ve görüler sistemi, bilim ve matematiğin epistemolojik temellerini koyuyordu. Örneğin, benim olayları nedensel olarak bağlantılı diye deneyimlemem, yalnızca, bana özgü olan iyiden köklenmiş bir zihin alışkanlığından ibaret değildir; o, fenomenlere ilişkin tüm deneyimin temelinde yatan modeli yansıtır. Fakat böylece, yalnızca bilim ve matematik (yani, Newtoncu evren), nesnel olarak yorumlanabilirdi. Farklı nedenlerden dolayı Kant, spekülatif metafizik, ethik ve estetik yargılara, bilimsel doğa incelemesinin sahip olduğu nesnellik türünü vermeyi reddetmişti.

Husserl, Kant'ın felsefi "çözüm"ünün terimlerini, bu terimlerin yaratıcısının yorumlamış olduğundan farklı bir doğrultuda, izleyerek işe koyuldu. Başlangıç olarak Husserl, bir "numenal dünya"ya ilişkin tüm anlayışı ortadan kaldırdı. Yönümüzü "bilincin verileri"nden hareketle bulmak zorunda olduğumuzu teslim eden Husserl, bu verilerin bizim için "dünyanın ta kendisi" (the world) olduğuna işaret ediyordu. Bu verilerin ötesinde, hiç ama hiçbir şey yoktur. Bilinç, kendisinin bilincinde olamayacağımız bir dünyanın neye benzeyeceğini yeterince araştıramaz. O halde, adının da gösterdiği gibi, fenomenoloji, görüşlerin araştırılmasıyla sınırlanmıştır. Fakat, artık fenomenler, varolduğu zannedilen bir "numenal dünya"yla karşıtlık içinde durmadığı için, onlar hakkında edinebileceğimiz her türlü bilgi, tam anlamıyla nesnel diye kabul edilir. Felsefecilerin *bête noire*'ı olan tekboynuzlu at hakkındaki bilgi dahi nesnel olabilir, çünkü fenomenolojist sadece, tekboynuzlu ata ilişkin kendi bilincinin içeriklerini betimleyecektir, ama onun varoluşuyla ilgili olarak hiçbir şey söylemek durumunda olmayacaktır. Arendt'in kendisi, fenomenolojinin önemine ve pek çok Alman entelektüeli için taşıdığı cazibeye ilişkin özlü bir kavrayış dile getirmişti:

> Husserl'in temel ve en büyük keşfi, tüm bilinç edimlerinin yönelimselliğini, yani hiçbir öznel edimin, bir nesne olmaksızın söz konusu olmaması olgusunu son derece ayrıntılı olarak ele almasıdır; görülen ağaç bir yanılsama olabilirse de, görme ediminden dolayı o, yine de bir nesnedir.[8]

Husserl'in yeniliği, tözsel olmaktan çok semantik bir yenilik gibi görünebilir, fakat Husserl'de iki şey vardır ki sözde fenomenolojistlerce hep atlanmıştır. İlk olarak, bizzat Husserl'in ilk kez bildirdiği gibi, fenomenoloji, felsefecilere, deneyimdeki sadece ve sadece öznel (özellikle de psikolojik) faktörler ile uğraşmayı aşıp "şeylere geri dönme" imkânı verecekti. Husserl, özel bir prosedür –*epoch–e*– de salık veriyordu; bu prosedür, gerçekliği üzerine hiçbir yargıda bulunmaksızın bize bilfiil görünen şeyi daha açık bir şekilde "görme"mize olanak verecek bir askıya almayı, pratik işler dünyasına olan alışageldiğimiz bağlılığımızı askıya almayı gerektiriyordu.[9]

İkinci ve daha önemli olarak, Husserl'in yaklaşımı, günlük yaşam fenomenlerini (daha sonra kendisi buna *Lebenswelt* der), titiz inceleme gerektiren meseleler ile aynı değere yükseltme vaadini tuttu; oysa, Kant bu tür incelemeyi yalnızca doğa biliminin nesneleri

için uygun bulmuştu. Bilimsel araştırmanın kurduğu şekliyle dünya, bu durumda, icraatlarında etkileyici ama yine de, her şeyden önce ilk kez fenomenolojik gözleme açık daha temel ve kuşatıcı bir deneyim katmanından yükselen, az çok yapay bir bina gibi görünüyordu. Bu ince deneyim ve anlam modelini "naturalist" kategorilere tabi kılma yönündeki herhangi bir girişim, onu yalnızca çarpıtır veya tahrif ederdi. En azından bu düzlemde, Heidegger ve Arendt, bilinç verilerinin varsayılan nedenlerini veya psikolojik orijinlerini bulmak adına bu verilerin "ardına" geçen tüm girişimleri yermede, daima hemfikirdi.[10] Bununla birlikte, geriye, bu iki düşünürün aynı fenomenolojik yolu nereye kadar izlediği ve hangi noktada yollarının ayrıldığı kalır.

Heidegger: Temel Ontolojiye Dönüş

Arendt'in Heidegger ile ilişkisi son derece muğlaktır. Arendt, Heidegger'in iktidarı Naziler'in eline geçirmesine ilişkin verdiği geçici destek karşısında dehşete düşmüş ve öfkelenmişti. Aslında ilk denemelerinden biri olan "Existenz Felsefesi Nedir?"de Arendt'in Heidegger'e saldırısının sertliği, kısmen, Soykırım'ın henüz çok taze olan anılarına bağlanabilir. Fakat, savaş-sonrası yıllar boyunca Arendt, Heidegger ile ilişkisini bir dereceye kadar onarmayı başarmış ve onun yazılarını dikkatle incelemeyi sürdürmüştü. Gerçekten de, o, son tamamlanmış yapıtı olan *Willing*'de Heidegger'in *Kehre* öncesi ve sonrası felsefesi üzerine nüfuz edici bir yorum kaleme almıştı. Yine de biz, Arendt'in Heidegger'in düşüncesi hakkındaki temel yargısının, çarpıcı şekilde istikrarlı kaldığını ileri sürüyoruz. Olgun yazılarının hemen hepsinde Arendt, Heidegger'in son derece önemli görüşlerinin çoğunu sessizce sahiplenmiş ve geliştirmiştir, ama başından sonuna dek de eşanlamlı olarak Heidegger'in insani meseleler dünyasından varsayılan yalıtıklığını eleştirmiştir. Bu argümanı teyit etmek için, Heidegger ve Arendt'in çalışmasını şu sorular ışığından incelemek durumundayız: Arendt'in çalışmasında, Heidegger'in etkisini en güçlü biçimde nerede hissederiz? Arendt'e göre, Heidegger'in düşüncesinin en ciddi sınırlılıkları nelerdir? Arendt, bu sınırlılıkların aşılabilir olduğuna ne kadar inanır?

Heidegger'in en ünlü yapıtı olan *Varlık ve Zaman*, aslında, Husserl'in fenomenolojisinin genişletilmiş bir gözden geçirimidir.[11] Heidegger, Husserl'in merkezi argümanına, özne ve nesnenin insani farkındalık ve onu çevreleyen dünyanın, birbirine çözülemez biçimde bağlı olduğu argümanına dayanır. Egoyu, ilke bakımından dahi, çevresinden ayrı bir şey olarak ele alamayız. Egoyu (ya da nesneyi), Descartes tarzında, kendi başına bir birim olarak yalıtmak, insanın *şeylere* ilişkin gözleminden oldüğü gibi ödünç alındığında, ben (self) ve dünya arasındaki hakiki ilişkiyi çarpıtan "töz" kategorisini insan deneyimine dayatmak demek olurdu. Bunun yerine fenomenolojist, kendisini deneyimin zengin bütününe, önceden tasarlanmış bir kategoriler ağını dayatmadan onu betimleyerek, açmak zorundadır.

Heidegger, Husserl'in daha önce anılan bir ifadesini almış ve onu geliştirmişti: bilimsel gözlemciler tarafından "yeniden kurulan" dünyaya karşı insani dünyanın ontolojik değeri (ontolojik değer, Heidegger için, gerçekten de, öncelik demektir). *Varlık ve Zaman*, günlük yaşamın fenomenolojik incelemesi ile başlar. Bununla birlikte, Heidegger, birkaç hayati bakımdan akıl hocasının hayli ötesine gitmişti. O, Husserl'in bir "titiz bilim" yapmayı umduğu fenomenolojiyi, ontolojiye ilişkin daha radikal bir araştırmanın sürdürüleceği bir metoda, ontolojinin ne *olduğuna* dair incelemeye dönüştürmüştü. Hei-

degger'in araştırmasının odağı, özel bir varlık türüydü: *Dasein*. O, harfi harfine "orada-olma" (being-there), ama bilfiil orada-olmadır, hayli kaba bir biçimde de olsa, o, bizzat insanla eşdeğerdir. "Orada olma"k, her şeyden önce, insanlık için, *dünyada* (in the world) olmak demektir. Çevremizdeki şeylerle ilk ilişkimiz, organiktir ve düşünücü değildir (unreflective); hiçbir surette çok önceki felsefenin söylediği gibi nesneyle karşılaşan egonun soyut ilişkisi değildir. Biz, sadece, dünyanın ortasında "kendimizi buluveririz". Heidegger, epistemolojiyi hakiki bir problem olarak görmüyordu, çünkü, yalnızca, önce özne ve nesneyi yapay bir şekilde ayırarak -*Dasein*'ın bilfiil varlık tarzında temeli olmayan bu ayrımı yaparak epistemolojiyi bir problem olarak koyabiliriz.

Heidegger'in *Dasein*'ın varlığını aydınlatarak varolmanın ne anlama geldiğini araştırmadaki kararlılığı keyfi bir tercih değildi, tersine bu kararlılık geleneksel felsefe doğrultusunda kesin bir duruşu cisimleştiriyordu ve Husserl ve Kant'ın, dünyaya ilişkin tüm deneyimin bilincine, kendisi için dünyanın mevcut olduğu bilince, geri gitmeyi gösterdiği şeklindeki iddiasını yankılıyordu. Öte yandan, *Dasein* türünden deyimler, Heidegger'in "varlıkları olduğu gibi bırakma"[12] (let beings be) amacını ve insani deneyime zihin, özne veya töz gibi önyargılı "bilme" kategorilerini dayatmama amacını gerçekleştirmeye yardım ediyordu. Heidegger için (göreceğimiz gibi Arendt için de) "bilme" veya "tanıma", *Dasein*'ın diğer mümkün tarzlara ne daha üstün olan ne de bunlardan daha gerçek olan "varlık tarzları"ydı. İnsanın özsel varlığını kuran, bilme değil bilfiil *varoluş*'tur.[13]

Heidegger'in meselesini kavramak çok zor değildir. Ayrı ve az çok bilimsel bir perspektiften bakıldığında, etrafımızdaki tüm varlıklar, hassaları olan şeyler veya ilinekleri olan tözler olarak görünür. Yani, onların *ne* olduklarını sorar ve onların küçük veya büyük siyah veya kırmızı, hafif veya ağır şeyler oldukları yanıtını veririz. Bu varlık tarzı Heidegger tarafından *Vorhandensein*, "elde mevcut" (presence- at- hand) diye adlandırılır. Bu varlık tarzı, insanlara da, örneğin insanların fiziksel özelliklerine, uygulanabilir. Fakat, insanların *ne* değil, *kim* olduklarını sormak daha uygundur.[14] "Kim" sorusu, Heidegger'in terimleriyle, *Dasein* ve diğer varlıklar arasındaki ayrımı "açığa çıkarır". *Dasein*, tam da varoluşun farkındalığı ile veya Heidegger'in söylediği gibi, kendi varlığını bir meseleye (issue) dönüştürmekle "varolur". Elde-mevcut şeylere karşıt olarak *Dasein*, özgürdür; şimdi olduğundan farklı bir şekilde varolma olanağına sahiptir ve belli belirsiz de olsa, (bazen varolmaktan kesileceği şeklindeki son derece önemli olan olanak da dahil) olanaklarını tanır.

Bu durumda, Heidegger hayati önemde bir soru soruyordu: eğer Kant'ın on iki kategorisi, dünyayı, bilimsel biçimde göründüğü gibi veya "elde-mevcut" şeyler gibi enikonu betimliyorsa, *Dasein*'ın varlığını betimleyecek benzer kavramlar formüle edebilir miyiz? Heidegger, *Existenz*'in karmaşık yapısından bu tür kategorileri çıkarabileceğimizi düşünüyordu ve *Varlık ve Zaman*'ın geri kalan kısmını "existentialler" adını verdiği bu kategorileri söz konusu yapıdan çıkarmaya ayırıyordu. "Kaygı" *Dasein*'ın kendi dünyasıyla *genel* ilişkisi), "endişe", "düşmüşlük" ve ayrıntılı olarak açmamız gerekmeyen pek çok başka şey, önemli "existentialler" arasındadır. Mesele sadece, tıpkı Kant'ın kategorilerinin bir şeyin varlık tarzını (sayı, nedensellik, tözsellik v.s.) betimlemeleri gibi, "existentialler"in, kendimi dünyaya, başka insanlara ve kendi yaşamıma bağlamada sahip olduğum çeşitli tarzları betimlemeleridir.

Bununla birlikte iki eklemleme grubu arasında önemli bir ayrılık vardır. Kant'ın kate-

gorileri, deneyimi tasarlamanın zorunlu *a priori* tarzlarıdır. Kant'a göre, dünyamızdaki şeyleri, ancak nedenli, sınırlı v.s. diye deneyimleyebiliriz. Fakat Heidegger'e göre, kendimize ilişkin farkındalığımızı, bu demektir ki *Existenz*'in gerçek kökünü, baskılandırabilir veya görmezden gelebiliriz. Bizim *Dasein* olarak olduğumuz özgürlüğü unutup kendimizi ve başkalarını "elde mevcut" şeklinde ele alma tarzına kayabiliriz. Bu kendiniunutmaya Heidegger *uneigentlich* (sahici olmama, kendisi-olmama) de ve içerisininde kararlılıkla özgürlüğümüzü ve sorumluluğumuzu aldığımız sahici *Existenz* ile karşıtlaştırır. Bu noktaya kadar Heidegger'in temel ontolojisi, tam da çağdaş toplumun teori ve pratiğinde hayli sıklıkla kaybedilen insani değer/haysiyet ve sorumluluk cephelerini aydınlatır görünür. Bununla birlikte daha sonra göreceğimiz gibi, Heidegger'in *Existenz* felsefesinin daha karanlık bir yanı vardır.

Birazcık ileriye bakarak, Heidegger'in özgül "existentialler"inin pek çoğunu Arendt'in sahiplenmediğini göreceğiz. Arendt'in neredeyse aynen benimsediği şey, içerisinde "existentialler"in anlamlı olduğu yapıydı, yani Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği mekân ve zaman görüleriydi. Biz daha önce, Heidegger'in mekânının anlamını geliştirdiği doğrultuya işaret etmiştik. *Dasein* dünyadadır, ama bir kadehin büfede olduğuyla aynı tarzda değil. Bu ikinci durumda mekânı, içerisine nesneleri (yani, "elde-mevcut" olan şeyleri) yerleştirebileceğimiz bir ortam olarak düşünürüz. Nesneyi içine alan nötr bir kavram olarak mekân kavramı, kuşkusuz, yüzyıllardır geometride ve Newtoncu fizikte kullanılanın aynısıdır. Bu sebeple Heidegger ona "kategorik" adını vermiş ve bu tür kategorik karakteristiklerin "Varlık türü, *Dasein*'ın karakterinde olmayan varlıklara ait"[15] olduğunu kaydetmişti.

Heidegger, "içinde"nin (in), *insani* mekânın orijinal anlamını, birkaç Hint-Avrupa dilindeki belli etimolojik çıkarsamalar incelemesi yoluyla ortaya koymaya çalışmıştı (bu noktaya yeniden döneceğiz). Onun analizi, –bir "existential" olarak alınan– "içinde"nin, "benim için filan tarzda tanıdık olduğu şekliyle dünyanın 'yanında ikâmet"[16] etmek anlamına geldiğini ileri sürüyordu. İçerisinde dünyada olduğumuz "mekân", ilk elde bizim nesneler ile fiziksel ilişkimiz uyarınca (yani, "yakın" veya "uzak", "içinde" veya "dışında" terimlerince) kuşatılmamıştır; bunun yerine, her bir *Dasein*, fiziksel şeylerin, kendi anlamlarını o *Dasein*'ın dünyasının *parçası* olarak (başlangıçta genellikle gündelik yaşama ilişkin işlerde kullanılacak alet edavat olarak) kazandığı kendine özgü bir mekânda ikâmet eder. Mekânın bu existential anlamı, Arendt'de son derece önemli olacaktır, çünkü fiziksel mekâna karşıt olarak *insani* dünya "içinde varlık"ımız, büyük ölçüde, kamusallık türünden *insani* kurumların devamlılığına bağlıdır.

Bu noktada, Heidegger'in –ve Arendt'in– düşüncesinin radikalliğini kararlabilecek olası bir karıştırmayı önlemeliyiz. Heidegger "ikâmet"ten söz ettiğinde veya Arendt "kamusal mekânlar"dan ve "ışığa çıkmak"tan söz ettiğinde, onların metaforlar kullanıyor olduğunu, yani problematik olanı (insani dünyayı), varsayımsal olarak, temel ve problematik olmayandan (ortak duyuya göründüğü şekliyle dünyadan) ödünç imgeler alarak aydınlatmaya çalışıyor olduğunu söylemeye yatkınızdır. Aslında onların yapmaya çalıştıkları bunun tam tersiydi. Özellikle Heidegger, "elde-mecut" olan ile tüm metaforik ilişkilerden kurtulmuş bir dil bulmayı istiyordu. Örneğin, "içinde" sözcüğünü, salt nesnelere maledilen "içinde"nin metaforik bir uyarlaması olarak değil, ama kendi orijinal insani *innan (wohnen* veya "ikâmet") anlamında, insanın içerisinde dünyaya yerleştirdiği kaygı ve aşinalık ilişkilerini ifade eden anlamında almalıyız. Başka deyişle, ontolojik ön-

celik, (ortak duyunun ve modern bilimin aldığı gibi) "elde-mevcut" olarak alınan dünyaya değil, *Dasein*'ın varlığına (insani dünyaya) verilir.

Heidegger, Kartezyen veya Newtoncu zaman kavrayışından, mekân kavrayışında olduğundan daha da radikal bir şekilde ayrılmıştı. Sağduyusal zaman idealimiz, muhtemelen, şimdi'yi biricik "gerçek" zaman olarak ve geçmiş ve gelecek'i ise, tam da bunlar fiilfiil "var" olmadığı için (ilki, "olmuş", ikinci "olacak" olduğu için) gerçek-olmayan zaman olarak korur. Dasein'ın perspektifinden bakıldığında, ontolojik öncelik şimdi'ye değil, ama gelecek ve (daha az ölçüde) geçmiş'e düşer. İnsani zamanda "şimdi", sadece, bilfiil gelecekte başlayan bütün bir hareketin eksik, yapay olarak ayrılmış bir dilimidir. Şimdi yaptığım şeye anlamını, benim "tasarı"m (project), yani mümkün bir geleceğe ilişkin tasarlama (projecting) verir. Örneğin, arabamı çalıştırmam türünden şimdiki bir edim, yalnızca, bir parçası olduğu tasarı ile, işe gitme gibi bir tasarı ile, ilişki içinde anlamlı olur. Benim perspektifimden, gelecek, herhangi bir edimi sadece nadiren olmaktan tek başına koruduğu için, bir bakıma, şimdiden daha gerçektir.

Geçmiş de, Dasein'ın zamanı içerisinde yekpare bir gerçekliğe sahiptir, çünkü o, dünyanın (benim varlığım dahil olmak üzere) sadece "verili" olan özelliklerini tanımlar. Örneğin, görüyorum ki ben bir Amerikan yurttaşıyım (I am an American citizen). Buradaki "ym" (the "am"), geçmiş ve şimdi arasında bir süreklilik ifade eder, çünkü bir yurttaş olmanın anlamı, Cumhuriyetin tarih ve kültüründen ayrılmaz niteliktedir. Böylece, en anlamlı edimlerimizin çoğu –örneğin bir politikayı protesto etme, bir makale yazma, bir işe girme kararı–, gelecek (tasarlanmış olanaklarımız) ve geçmiş (verili durumumuzun ve mizacımızın bize dayattığı ufuk sınırı) arasındaki bağa bağımlıdır. Bundan dolayı, gelecek, geçmiş ve şimdi, tamamen "gerçek"tir, *Dasein*'ın zamanın varlık tarzlarıdır.

Hatalı metaforlar ve uygunsuz varsayımlar ile karmaşıklaşmamış olan, *Dasein*'ın varlığını aydınlatabilecek olan bir konuşma biçimi bulma yönündeki Heidegger'in arayışı, artık kendisine özgü ışıkta ortaya çıkar. Biz, bir önceden-bilme düzeyinde, insan olmanın, başka şeyler olmaktan farklı olduğunu "bilme" olanağına sahibiz. Yine de, eğer dilimiz bu farklılığı ifade edecek bir tarza sahip değilse, "bilgi"miz de tamamlanmamış ve kısır kalacaktır; ve biz, *Dasein*'ı da *Sein*'ı da (varolmanın ne anlama geldiğini) anlamayacağız. Bu yüzden, özellikle daha sonraki çalışmalarında Heidegger, varlığı "açığa çıkaran" olarak dilin rolünü, özel olarak da şairlerin ve felsefecilerin dilini vurguluyordu.

> Dil, Varlığın evidir. Onun evinde insan oturur. Sözcüklerle düşünenler ve yaratanlar bu evin bekçileridir. Onların bekçiliği, Varlığın görünüşe çıkmasını sağlar ve bu, onlar söz konusu görünüşe çıkmayı dile getirdikleri ve bunu konuşmaları aracılığıyla dil içinde sürdürdükleri ölçüde olur.[17]

Dasein'ın varlığının, tümü değilse de çoğu, "nesnel" değildir, ama daha ziyade kendini-yorumlayıcıdır, çünkü içinde oturduğumuz mekân ve zaman, fiziksel olmaktan ziyade anlamlı bir mekân ve zamandır. Bu, şeylerin, *Dasein*'ın onları ne iseler o *olarak* anlaması sayesinde oldukları tarzda olduklarını telkin eder.[18] Fakat, şeylerin oldukları tarzı –onları yorumlama tarzımızı–, içinde onlardan söz ettiğimiz dilden ayıramayız. Heidegger'in sabırla vurguladığı gibi, dil, varlık bahş eder:

> **sözcükler ve dil, yazan ve konuşanların alış verişi için şeylerin paketlendiği ambalajlar değildir. Şeyler, ilk kez sözcüklerde ve dilde varlığa gelir ve varolur.** Bu sebeple, boş konuşmada, sloganlarda ve deyimlerde dilin yanlış kullanışı, şeylerle otantik ilişkimizi yı-

kar.[19]

Fakat Heidegger'e göre –ve bu kesin adımdır– en otantik dil, ekseriyetle en eski olan dildir. Çünkü, özellikle Descartes'tan itibaren Batı felsefesi, bizi "elde-mevcut" olan *şeyler* bolluğu olarak dünya hakkında konuşmaya ve bu yüzden de böyle bir dünyayı deneyimlemeye zorlayan bir "töz metafiziği"ni dilimize sokuşturmuştur. Böylece, varlıkla orijinal, otantik ilişkiyi bulup çıkarmak için Heidegger, sürekli olarak etimoloji incelemesine başvurmuştu. Etimolojiler, kehribardaki fosiller gibi, sözcükleri ve ayrımları ilk geliştiren insanların ilkel deneyimlerini korur, ve Heidegger'in işaret ettiği gibi:

> İlkel *Dasein*, çoğu zaman, "fenomenler"deki ilksel bir özümseme çerçevesinde bizimle daha dolaysız bir şekilde konuşur... Bizim bakış açımızdan, belki de, oldukça hantal ve kaba görünen şeyleri bir tasarlama tarzı, fenomenlerin ontolojik yapısını sahici bir tarzda ortaya çıkarmada katiyetle yardımcı olabilir.[20]

Özellikle daha sonraki yapıtlarında Heidegger, Sokrates-öncesi şair ve düşünürlerin, başka herhangi bir insandan çok daha saf bir varlık anlayışına sahip oldukları nosyonunu yakaladı. Bu tahminin peşine düşen Heidegger, genellikle "doğa" ve "hakikat" diye çevrilen ünlü Grekçe *Physis*[21] ve *aletheia* terimlerinin orijinal anlamını yeniden-yorumlamak için her çareye başvurdu. Bu sözcükleri alışılmış karşılıkları ile çevirirsek, onlarda gömülü olan ilksel deneyimi tümüyle gözden yitiririz. Örneğin, *physis*, "varlık" diye çevrilmelidir, öte yandan *aletheia*, aslında, "gizlisi kalmamış" (unconcealment) veya gizli olan şeyin ifşası anlamına gelir. Etimolojide korunan orijinal deneyimi yeniden-yakalamak, varlığa ilişkin alışılmış yorumumuzun dışına çıkmamıza ve varlığı yeni bir ışıkta görmemize imkân verir.

Böylece, eski dil eski ontolojiye, ama aynı zamanda belki de bizzat varlığın doğasına anahtar olur. Heidegger'in daha önceki argümanını hatırlayalım: "varolmak"ın "bir töz veya bir şey tarzında varolmak" anlamına geldiğine *a priori* hükmedemeyiz. Varlığa ilişkin bu anlayış, kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar ulaşmasına rağmen, aslında, modern metafizik ve bilimin kategorileriyle sınırlıdır. Bununla birlikte Heidegger, "töz metafiziği"nden masum olan Sokrates-öncesi Grekler'in, yine de "existentialler"e ilişkin içgüdüsel bir kavrayışa sahip olduklarını tespit etmişti. Onların şiir ve spekülatif düşüncede telvelenmiş "kendiliğinden" ontolojisi, varlığın gerçek doğası için oldukça hayati bir ipucu verir.

Bu ontolojinin merkezi, tam olarak *var (is)* olanın ışığa çıkması veya görünmesi nosyonuydu (Grekçe "görünmek" *–phainesthai–* fiilinin kökü "ışık" anlamına gelir). Bir insanın kim olduğu, onun hemcinslerine nasıl göründüğünden ve onlara kendisini nasıl gösterdiğinden ayrılamaz. Heidegger'in Pindaros'un şiirine göndererek açıkladığı gibi:

> Şereflendirmek, itibar atfetmek ve itibarı açığa çıkarmak. Grekçe'de şu anlama gelir: varlığı ışığa çıkarmak ve böylelikle varlığa kalıcılık bahş etmek. Grekler için, şeref, birinin elde edebileceği veya edemeyeceği ilave bir şey değildi; o, en yüksek varlık tarzıydı.[22]

Birazdan göreceğimiz gibi, bu eski varlık anlayışı, Arendt'in politika teorisini derinden biçimlendirmişti.

Bu kabataslak olduğu teslim edilen ögeleri akılda tutarak, artık Heidegger'in hümanizmi hakkında bir şeyler söyleyebiliriz. Anlamın söz konusu saygıdeğer ifadesine kavuşmak üzere nasıl onarılacağı sorulduğunda, Heidegger, ince ve dolaylı bir şekilde de olsa, bizi onu tümden terk etmeye zorlayarak yanıt vermişti.[23] Kuşkusuz, o, barbarlığı veya vahşiliği bir alternatif olarak salık vermiyordu. Daha ziyade, o, *hümanizm* sözcü-

günün geleneksel anlamının Roma ve Hellen kaynaklarından gelen menşeini vurguladığına işaret ediyordu. Bunlar, bir dereceye kadar, insanı rasyonel ve politik bir hayvan olarak tanımlayan Aristoteles'in felsefesinden çıkar. Aristoteles'in tanımı, bu tanımdan dal budak salan hümanist gelenek kadar, insan ve diğer yaşam-formları arasındaki sürekliliği vurguluyordu. İnsan, bir *animale* olduğu için diğer "canlı varlıklar"la bir arada sınıflandırılır. Bununla birlikte, insanın *differentia specifica*'sı*, onun kendine özgü olan konuşma ve politik birlikler oluşturma kapasitesidir.

Heidegger'in görüşünde bu *differentia*, *Dasein*'ın varlığı ile genelde "elde-mevcut" olan nesnelere uyan varlık arasındaki derin yarığı ifade etmeye yetecek kadar ileri gitmiyordu: "biricik ima [Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki geleneksel metafizik eleştirisine ilişkin biricik ima], insanın özünün hümanizmdeki en yüksek belirlenimlerinin, hâlâ, insanın asıl değerini gerçekleştirmediğidir."[24] Bundan dolayı, tüm cazip sloganlardan uzak, insan hakkında ayırt edici ve "değerli" olan şeyi gerçekten ifade eden bir dil bulmak zorundayız.

Bunu yapmak için ise, araya önceden-tasarlanmış metafiziksel veya bilimsel kategorileri sokmadan, varlığın deneyimine "kendimizi açmak" zorundayız. Heidegger'in dediği gibi, "varlıkları, oldukları gibi bırakmak"[25] durumundayız. Gelgelelim, bu "açma"nın ortaya çıkması, insanın varlığa yöneliminde köklü bir değişim gerektirir; varlığa egemen olma ve varlığı kendi amaçlarına uygun bir kalıba girmeye zorlama isteminden bilinçli bir feragati gerektirir. Paradoksal olarak, kendi otantik ben'ini kazanmak için insan, görünüşe bakılırsa, kendi rolünü "Varlığın tiranı"[26] olarak görmekten vazgeçmek ve onun tarafından "sahiplenilmiş" olmaya rıza göstermek zorundadır (bu, sıradan standartlar gereğince, otonominin ve bağımsızlığın yitirilmesini içerir görünen bir yoldur). İnsanın varlık tarafından "sahiplenilmiş" veya "işgal edilmiş" olması, Heidegger'e göre, en gözde görünür biçimde, *düşünce*'de, özellikle de, dilin, düzyazıda genellikle yoksun olduğu bir orijinallik ve anlamlılık kazandığı şiirsel düşüncede ışığa çıkar. Fakat Heidegger, gerçekten "şeyleri olduğu gibi bırakan" ve varlığın perspektifinden düşünen (Heidegger, onlara "esaslı düşünürler" der) herkesin "daima Aynı şeyi söylediği"ni[27] vurgular. O halde bu, Heidegger'in hümanizminin insanın bireyselliğinden ve daha sonra Arendt'in insani dünyayı olduğu şey yapan perspektiflerin indirgenemez çokluğu olan insani "plurallik" koşulu adını verdiği şeyden bir kopuş sergilediği anlamına gelir.

Heidegger'in Gölgesinde Arendt

Arendt'in Heidegger hakkındaki birkaç yorumunu okumakla insan, Heidegger'in Arendt üzerinde ne denli engin ve nüfuz edici bir etkisi olduğunu pek tasavvur edemez. Bizim argümanımıza göre, Arendt, Heidegger'in kendisi onlar hakkında ne söylerse söylesin, onun yaklaşımında antihümanist olduğunu düşündüğü bazı aşırı sonuçlara direnirken, Heidegger'in felsefeye olan özel yaklaşımının büyük kısmını sessizce sahipleniyordu. Heideggerci düşüncenin damgasını taşıyan, Arendt'in çalışmasındaki şu üç öge özellikle dikkate değerdir: ayrımlara ve kavramlara ilişkin Arendt'in ince ince işlenmiş sisteminin statüsü, Arendt'in dile yaklaşımı ve Arandt'in eylemi kendini-açığa vurma olarak yorumlaması.

Sosyal bilimlerde kavramların kesin epistemolojik rolü, uzun süredir problematik ha-

* differentia specifica: özgül ayrım. (ç.n.)

le gelmiştir. Fakat genelde pek çok sosyal bilimci, kendi kategorilerinin, sosyal davranış içindeki gerçek katılımcılar için "anlamlı olma"sı gerekmediğinde ısrar ediyordu.[28] Tıp vokabülerinin, vücudun kısımlarına ve işleyişine ilişkin sıradan-konuşma betimlerinden farklı olması gibi, ilke bakımından sosyal bilimsel dil de gündelik sosyal deneyimden uzak olabilir. Somut bir örnek alırsak, bir izci lideri, bölüğüne yurtseverlik üzerine bir söylev veriyor olduğunu düşünürken, bir politika bilimcisi onun, sosyal sisteme ilişkin "model sürdürme işlevi"ni yerine getiriyor olduğu sonucuna varır.

Buna karşılık, Heidegger tarafından geliştirilen terimlerin ve kavramların, bireyin deneyimiyle dolayımsız bir bağı vardır. Başka deyişle, bu terim ve kavramlar, "kategoriler" değil, "existentialler"dir. Onlar, bir bilimsel gözlemcinin değil, *Dasein*'ın bakış açısından, varolmanın ne anlama geldiğini betimlerler. Kabul edilmeli ki, Heidegger'in "existentialler"inin bazısı, tirelerle dolu uzun başlıklar taşır. Fakat bu, okuyucuları, yalnızca, bu tür "existentialler"in alıştığımız gibi düşündüğümüz terimlerden ne kadar farklı olduğu konusunda etkilemek içindir. İlke olarak, herhangi bir *Dasein*, Heidegger'in "zamansallık", "vicdan" veya "elde-mevcut" gibi bir existential ile ne kastettiğini görebilmelidir, çünkü bu terimler, *Dasein*'ın dünyada gördüğü ve yaptığı şeye ilişkin kendine ait yorumuyla doğrudan ilgilidir.

Biz, Arendt'in en önemli terimlerinin hemen hemen hepsinin, aslında, "kategoriler" değil, "existentialler" olduğunu ileri sürüyorduk. Arendt'in kendisi, bir insanın "kim" olduğu ve "ne" olduğu arasındaki ayırımdan başlıyordu.[29] Bu, Heidegger'in kavramları "existentialler" ve "kategoriler" halinde bölmesini yakalayacağa benzeyen bir ikiliktir. Dahası, Heidegger'in "existentialler"inin varlığın telaffuzları olmalarıyla aynı anlamda, Arendt'in son derece önemli kavramlarının hepsi, gerçekte, kendisinin "insani durum" adını verdiği şeyin telaffuzlarıdır.[30] Böylece, Arendt'in üç temel "existentialler"i olan, "emek", "çalışma ve "eylem", pek çok insanın mutat bir şekilde yapıp ettikleri hakkındaki empirik genellemeler olarak anlaşılmamalıdır. "Existentialler" olarak onlar, dünya-da-olmanın ne demek olduğunu aydınlatmaya çalışırlar.[31] Her biri, bireylerin yapıyor oldukları şeyi nasıl gördükleri tarafından belirlenir, deneyimi izleyen düşünüm bu bireyleri, kendi etkinliklerini yanlış sınıflandırmaya götürse bile bu böyle olur. Örneğin modern bir fabrika işçisi, kendi günlük rutinini, açık bir başlangıcı ve sonu olmayan döngüsel ve tekrar eden bir "emek" süreci çerçevesinde görür. Fakat o, büyük olasılıkla kendisini bir "çalışan" olarak adlandıracak ve bir on dokuzuncu yüzyıl işçisinin masa yapma tarzına benzer olarak kendisinin de çelik borular "yaptığı"nı söyleyecektir. Bununla birlikte, hakikaten, onun yaptıklarına "çalışma" "existential"i değil, "emek" "existential"i uygulanır. Deneyimde bize bilfiil görünen şeyi, deneyimi takip eden düşünümde görünen şeye ilişkin düşünme ve konuşma tarzımızdan ayırt etmemiz, fenomenolojik soruşturmanın daima esas ilkesidir.

Arendt'in "existentialler"ine ilişkin mükemmel bir örneği, onun "dünya", "dünyalılık" ve "dünyasızlık" kavramlarında bulunabilir; ve biraz değiştirilmiş bir formda bunların hepsinin izi, *Varlık ve Zaman*'a geri giderek sürülebilir. "Dünya", Heidegger'in vurguladığı gibi, *şeyler*'in bir toplamı değil veya doğanın eşanlamlısı olan bir söz değil "ontolojik" bir kavramdır.[32] Yanlızca *Dasein* bir dünyaya sahip olabilir, oysa "elde-mevcut" varlıklar, doğaları gereği "dünyasız"dır (*onlar için* hiçbir dünya yoktur).[33] Arendt, bu kavramları, Kartezyen dualizmin ve modern bilimin ortaya çıkışıyla olduğu kadar Reformasyon boyunca köylülerin kitleler halinde toprakları temellük etmelerinin yarattığı

şoklarla da hızlanan, modern yaşamın karakteristik "dünyasızlık"ına ilişkin analizinde geliştirmişti. O halde, modern yaşamın "dünyasız" olduğunu söylemek, modern yaşam hakkında kategorik değil, existential bir yargıda bulunmaktır. Bu ise, nedeni bir önceki olaylar serisi olan ve bu yüzden de açıklaması bunlarla yapılan, insanların sahip olduğu psikolojik bir "duygu" değildir. Daha ziyade varolanın anlamındaki bir değişim, yani insani deneyimden edindiğimiz temel *deneyim*deki bir değişimidir.[34]

Arendt'in çalışmalarında, tarihsel fenomenlere ilişkin "açıklamalar" olarak geçen şeyler dahi, "kategoriler"den ziyade "existentialler"e bağımlı gibi görünür. Örneğin, o, modern kitle toplumlarının ayırt edici deneyiminin, yalnızlık olduğunu ve modern totaliteryan partilerin bu kadar çok üyeyi, sadece, bir yalnız insanlar toplumunda toplayabileceğini yazıyordu.[35] Bu tür bir açıklama bir sosyal bilimciye umarsız biçimde muğlak görünecekti. Nitekim, sosyal bilimci bunu test etmek istediğinde, yalnızlığın işlemsel bir tanımına, yani ölçüm araştırmasına uygulanabilir bir tanımına ihtiyaç hissedecekti. Gelgelelim bu test etme türü, esas meseleyi gözden kaçıracaktı. Arendt'in anladığı şekliyle "yalnız" bir kişinin yalnızlık "hissetme"si gerekmez veya hali hazırdaki durumunu bildik yalnızlık tanımlarıyla birleştirmesi gerekmez. Arendt'e göre, yalnızlık deneyimi, insanın dayanıklı, kalıcı şeyler (örneğin, mülkiyet, bir ev, bir kasaba) yapma becerisi ile ve kamusal bir bağlam içinde görme ve görülmenin insani dünyası ile yekpare bir ilişkisi olmadığında, ortaya çıkar. Kuşkusuz, kitle toplumunun pek çok sakini, hali hazırdaki durumlarını kesinlikle farklı olan bir önceki durumla kıyaslama bilgisinden ve kişisel deneyimden yoksundur. Bu yüzden de, onlar kendi durumlarını yalnızlık olarak betimlemeyeceklerdi; ya da betimlediklerinde, sözcüğü, pek az arkadaşa, flörte v.s. sahip olma türünden şahsi ve Arendt'e göre alakasız değişkenlerle birleştireceklerdi. Fakat, onlar kendi durumlarını betimleyecek dile sahip olmasalar da, fenomenolojik gözlemci için, onlar, yine de, yalnız insanlardır. Önceki kuşakların kadın ve erkekleriyle kıyaslandığında, onların yaşamında büyük bir boşluk vardır ve bu boşluk, onlarda, dünyada evinde olma duygusunu geri getirme yönünde muğlak bir dürtü uyandıracaktır. Bu durumda, daha iyi bir alternatifleri olmadığı için, onlar, bir kitle hareketine veya bir başka insani dünya taklidine üye olmayı seçebilirler.

Arendt, dile ilişkin kullanımları üzerine, genellikle, uzun uzun düşünmezdi, buna rağmen hiçbir dikkatli okuyucu, onun insani deneyimi analiz ederken etimolojiye ne denli büyük bir ağırlık verdiğini görmemezlik edemez. Burada bir kez daha, bize göre, Arendt, açıkça söylemeden, Heiddegger'in adımlarını izliyordu. Arendt, felsefeciler tarafından geliştirilen açık teoriler ile felsefecilerin düşüncesini bilinç-dışı bir şekilde yöneten örtük ayrımları birbirinden dikkatle ayırırdı. Bu örtük ayrımlar, dil-kullanıcısının doğruluğuna inandığı varlık anlayışını daha açık bir şekilde ortaya koydukları için, Arendt'in esas ilgilendikleri bunlardı. Öte yandan, sistematik teori, pek çok durumda, sistematik bir kendini-yanlış-yorumlama olabilir. Bir felsefeci, gerçekten de, teorize ettiği dolayımsız deneyimleri, uygunsuz kategorilerden oluşan bir Prokrustes yatağına uydurmak için kesip kısaltarak veya çekip uzatarak, aydınlatmaktan ziyade çarpıtılabilir. Bundan dolayı Arendt, dünyevi fenomenlerin doğasını bize öğretecek en iyi öğretmenin "teoride ziyade, dil ve onun altında yatan temel deneyim" olduğunu söylüyordu.[36]

*Ex post facto** teorize etme ile dolaysız deneyim arasındaki ayrımın izi, Husserl'e ve

*Ex post facto: Olup bittikten sonra (ç.n.)

böylece fenomenolojinin bir disiplin olarak gerçek başlangıcına geri dönerek sürülebilir. Fakat Arendt, insani deneyim sahasının tamamını, eski dillerin modern dillerden daha açık bir şekilde ortaya çıkardığını ve göze alınabilirse, modern dillerden daha "otantik" olan bir politik farkındalık sergilediğini ileri sürerek, karakteristik olarak Heideggerci bir dönüşü benimsemişti. Arendt'in görüşünde, eskiler, "çıkar", "otorite" ve "politika" gibi terimlerin "hakiki" anlamını, teorilerinde her zaman değilse bile en azından kendiliğinden konuşmaları içinde, bizlerin anladığından daha iyi anlıyorlardı. Gerçekten de *İnsani Durum (The Human Condition)*, nihai olarak, eski *pratik*ten ziyade eski *teori*den hareketle gelişen bir politik düşünce geleneğinin karartmış ve fazlasıyla büyütmüş olduğu eski yurtaşların politik deneyimini bir yeniden-kurma arayışıdır:

> Batı insanlığının her türlü politik deneyimini kavramaktan ve kavramsallaştırmaktan uzak bu [politik düşünceye ilişkin] gelenek, özgül bir tarihsel takımyıldızın (constellation) sonucuydu: Sokrates'in davası, felsefeci ve *polis* arasındaki çatışma. Bu gelenek, kendisinin dolayımsız politik amaçlarıyla... ilgisiz olan daha önceki bir geçmişin pek çok deneyimini yok ediyordu.[37]

Bununla birlikte, Arendt, "nalve" deneyim lehine her çeşitliliğin teorizasyonu bir kenara atmıyordu. Tüm deneyimin, henüz-gelişmemiş ve ayrımlaşmamış durumu gözler önüne serilmek ve dil içerisindeki kendine has ayrımları verilmek zorundadır. İster felsefe, ister şiir, ister de tarih ile ilgileniyor olalım, her halükarda, bu tür ayrımları geliştirmekle yükümlü yeti, *düşünme*dir. Düşünürler olarak biz, dünyadan "uzaklaşır" kendimizi, tanık olduğumuz şeyin anlamını gören ve ifade eden seyircilere dönüştürürüz. Heidegger için olduğu gibi Arendt için de felsefenin, esas konusunun "existential ilgi"sinden ötürü, şiir ile, anlama yetisinin (*Verstand*) gündelik kanaat, akıl yürütme ve bilim türünden yapılarıyla olduğundan daha sıkı bir yakınlığı vardı.[38]

Teorinin raydan çıkışları, düşünce varlığa "açıklık"ını kaybedip ya kendisini yanlış-anladığı zaman ya da irdelenmekte olan dünyevi fenomenlerin deneyimlerinin yerine kendi deneyimlerini geçirdiği zaman meydana gelir. İlk durum, yani düşüncenin kendini yanlış-anlaması durumu, felsefeciler, bir iç deneyimin ayırt edici karakterini tanımayı başaramadıkları (veya kasıtlı olarak onu yadsıdıkları) zaman ortaya çıkar. Arendt'in en iyi örneği, *isteme* fenomenidir; yani, çoğu zaman "isteyen egonun bilfiil deneyimleriyle ilişkisini kesen argümantatif akılyürütme postuyla...kaplı" olan *isteme* fenomenidir.[39] Teorinin ikinci raydan çıkma durumu, yani düşüncenin söz konusu deneyimleri kendi deneyimleriyle değiştirmesi durumu, teoristin, tam da düşünme deneyimi ile sarhoş olup onu, başka her şeyin paradigması olarak hisseder hale geldiği zaman ortaya çıkar. Arendt bu rayından sapışın bir örneğinin, "salt" görünüşlerin ardındaki "hakiki" varlığa ilişkin metafiziksel tez tarafından verildiğini düşünüyordu. Bu tür bir fikir, fenomenlerin dikkatli bir gözleminden çıkmaz, ama daha ziyade, teoristin, belli bir iç deneyim modelini (kendi düşüncelerinin "ardında" varolan ve direnen egoyu), görünüşler dünyasının tamamına uygulamasından çıkar.[40]

O halde, ister şairler, tarihciler isterse de felsefeciler tarafından üstlenilsin, düşünme sanatı, derinlemesine kavranacak fenomenlerin içsel mi dışsal mı fenomenler olduğuna bakılmaksızın, Heidegger'in "şeyleri olduğu gibi bırakma" ve onlara önceden-tasarlanmış şemalar dayatmama dediği şeyde yatar. Bu sebeple Arendt'in etimolojik dönüşü, büyük ölçüde, Heidegger'inkiyle ortaktır. Gerek Heidegger gerekse Arendt (Husserl'den farklı olarak), anlamak istediğimiz fenomenleri açığa çıkarması ve gizlemesi ba-

kımından tarihin kurnazlığına son derece duyarlıydı. Aynı zamanda Arendt, Heidegger'in, dilin önceden seçik olarak algıladığımız şeylere sadece "ad vermek"ten daha fazlasını yaptığı kanaatini de paylaşıyordu. Özellikle elle tutulmaz politik ilişkiler düzleminde, dilsel belirlemeleri, bu belirlemelerin betimledikleri varsayılan fenomenlerden kolayca ayıramayız. Örneğin, Romalılar, iktidarı otoriteden ayırdıklarında, sadece, hakkındaki konuşmalarına kayıtsız, kendinde bir gerçekliği yorumlamıyorlardı. Daha ziyade, iktidar ve otoriteyi *var* kılıyorlardı. Kuşkusuz, onlar yaptıkları ayrımı ansızın "unutmuş" olsaydılar, hâlâ hakimiyet ve tabiyet hiyerarşileri varolacaktı. Fakat, iktidar ve otorite, dilsel olarak, hakimiyet gibi daha geniş ve daha muğlak bir nosyon içerisinde özümsenseydi, o zamanlar iktidar ve otorite, en azından Romalı yurttaşların deneyiminde varolmayacaktı. Yalnızca hakimiyet varolacaktı ve senatoyu halk kürsülerinden ayırt etmenin *raison d'être*'i,* artık, açık olmayacaktı.

Eğer Arendt'in eski politik konuşmaya taraftarlığını Heidegger'in temel ontolojisi ile birleştirmede haklıysak, o zaman Arendt'in düşüncesindeki bir problem, çözüme daha yakın görünür. Arendt'in başka politika teorilerini, kendi çerçevelerinde, yani olasılıkla insani gerçekliği yorumlamanın geçerli alternatif yolları olarak pek nadiren karşılaştırmasının nedenini daha kolayca anlayabiliriz. Başka teoriler, dil ve varlığın hakiki orijinlerine açıklıktan yoksun oldukları için, öyle görünür ki, yetersizdirler. Örneğin Arendt, liberalizmi bir "çalışma" felsefesi olarak, Marxizmi ise bir "emek" felsefesi olarak bir kenara koyuyordu; onun görüşünde her biri, tüm deneyimi, varlığın yalnızca bir cephesine uygun olan dil uyarınca yorumladığı için, yanlış bir teoriydi. Gerçekten de Arendt'e göre, Batıdaki bütün politik düşünce geleneği, tıpkı Heidegger'de "töz metafiziği"nin *varlık*'a ilişkin otantik anlayışı karartmasında olduğu gibi, *politika*'nın hakiki doğasını karartıyordu.

Son bir noktada Heidegger ve Arendt arasında kayda değer bir yakınlık buluyoruz: insani varoluş için şeref ve "görünme"nin anlamı, Pindaros'un şiirlerinde şereflendirmenin anlamı üzerine Heidegger'in yorumlarını daha önce kaydetmiştik. Heidegger'e göre, şeref tacı bir insanın yapıp ettiklerine salt bir eklenti değildir. Eğer "varolmak" gerçekten "görünmek" ise o zaman şereflendirme, fiilleri gerçekten, *oldukları* şey *kılar*. Bu, basitçe, biz modernlerin anlayamadığı Sokrates-öncesi ontolojinin bir kez daha açığa çıkmasıdır.

Arendt, *Zihnin Yaşamı*'nda *(The Life of the Mind)*, fenomenolojik geleneğin ve özellikle de Heidegger'in yazılarının, kendi politik yaşam tasvirini başından sonuna ne denli derin bir biçimde etkilediğini açık kılıyordu. O, *Düşünme*'de *(Thinking)*, yalın bir şekilde, *"Varlık ve Görünme çakışır"*[41] diye ileri sürüyor ve yirmi yıl sonra, "belli bir zaman önce tamamen ölmüş"[42] olan, insan doğası gibi, kavramlar ve fikirlere sadık olan (olasılıkla Voegelin gibi) "birkaç metafizik savunucusu"na ilişkin önceki eleştirilerini tekrarlamayı sürdürüyordu. Onun, Heidegger'in ontolojisine yönelik bir gözle okunan şeref ve kamusal yaşam betimlemeleri, geriye bakış içinde, daha açık ve belli bir düşünce geleneğine daha derin demir atmış görünür: "tam görünüşe çıkması için eylem, vaktiyle şeref dediğimiz ve yalnızca kamusal alanda mümkün olan ışıltılı parlaklığa ihtiyaç duyar."[43] Kamusal mekân kavramını, hem insanı diğer insanlara bağlayan bir "existential" olarak hem de görünüşün (kaydetmiş olduğumuz gibi Grekçe *phainesthai*'den çıkarsanan) "ışığa çıkma" ve gömülme şeklindeki tipik Heideggerci yorumu olarak kolayca görebiliriz.

* *raison d'être:* varlık sebebi (ç.n.).

Arendt'in insanın "kim" ve "ne" olduğu arasında yaptığı karakteristik ayrım, kökleri, (*Dasein*'ın varlığını aydınlatan) temel ontoloji ve Heidegger tarafından kötülenen töz metafiziği arasındaki karşıtlıkta olan bir ayrımdı. Bir "görünüşler mekânı" olmaksızın, bir insan, kim olduğunu bilmeye başlayamaz;" fiil ve sözlerinde kendisini sergilediği zaman kimi açığa çıkardığını kimse bilmez."[44] İnsan benliği, bir kutuyu açıp içindekileri göstererek başkaları için bilinir kıldığımız "elde-mevcut" bir töz gibi "zaten orada" değildir. İnsan benliği, daha ziyade *Dasein* ile kim olduğumuzu araştıran başka insanların dünyası arasında zaten tesis edilmiş bir ilişki önvarsayar. Başkaları bilmedikçe, kim olduğumuzu bilmeyi umut edemeyiz. Gerçekten de, konuşmada veya fiilde "kim" olduğumuzu açığa çıkarana dek, belirli bir şey değilizdir. Daha doğrusu, kamusal alan ve şerefin eşliği olmadan, insanın "kim" olduğu, son derece kolay bir şekilde, onun "ne" olduğu ile karıştırılır. Bundan dolayı, Arendt'in politik konuşmanın parçalanıp dağılmasına ilişkin kaygısı, daha derin bir endişeyle birleşip kaynaşır. Arendt, kamusal alanı tümüyle yitirirsek, "kim" sorusunun hâlâ anlamlı olduğu benler (selves) olarak kendi varlığımızı yitireceğimizden korkuyordu. Bu durumda, "insani bir dille konuşursak, anlaşılmaz kalan şeyi, eylemde bulunan insanlar değil ama işlevini yerine getiren robotlar gerçekleştirecekti."[45]

Böylece Arendt, Heidegger'in "ışığa çıkan" ve "kendini açığa çıkaran" olarak varlık anlayışını sahipleniyordu. Fakat Arendt, bu anlayışı her şeyden önce, *politika* bağlamındaki *bene* uyguluyordu. İnsan için "varolmak", kamusal yaşamda kendini açığa çıkaran bir varlık olmak demektir. Bu varlık tarzı (Arendt'in "eylem" adını verdiği bu varlık tarzı), kuşkusuz, insan için ulaşılabilir biricik varlık tarzı değildir. Fakat, insanların basit bir şekilde "ne" olduklarından ziyade, onların *Existenz*'ini açığa çıkaran biricik varlık tarzıdır. Böylece, insanın varlığı sorusuna yaklaşımında Arendt, başka yaklaşımlarında olduğu gibi, yine de, Heidegger'in gölgesinde çaba sarf ediyordu. Bununla birlikte, Arendt, Heidegger'in bu soruya yanıtını talihsiz bir şekilde yanlış buluyordu. Heidegger'e hücumunda, o, şu üç şeyi başarıyordu: o, hocasından entelektüel bağımsızlığını ilan ediyordu, kendi orijinal pozisyonunu bir politika felsefecisi olarak tesis ediyordu ve aydınlanma hümanizminin bir ögesini ontolojiye yeniden sokmaya çalışıyordu.

Arendt'in Heidegger'den Kopuşu

Kişisel düzeyde Arendt, zaten, 1920'lerin sonlarına doğru, Heidegger'den uzaklaşmaya başlamıştı. Ama gerek Almanya'da Nasyonal Sosyalizmin ortaya çıkışı gerekse Heidegger'in bu hareketle başlangıçta sıkıfıkı ilişkisi, ikisi arasında bir daha tümüyle hiç kaldırılamayacak bir engel koymuştu. Yine de Arendt, "Existenz Felsefesi Nedir?" başlıklı denemesini yazdığı savaş sonrasına dek, Heidegger'in felsefesini yazılı yoldan eleştirmedi. Kısalığına ve polemik tonuna rağmen, söz konusu makale, bize, Heidegger'in hükmünde çalıştığından beri geçen yıllar içinde Arendt'in düşüncesinin takip ettiği çizgiler hakkında değerli bir tanıklık yapar. Bu makale, Arendt'in felsefi geçmişiyle hesaplaşmaya ve otuzlu ve kırklı yılların politik deneyimlerini, sistematik bir şekilde kendi düşüncesine dahil etmeye yönelik ilk girişimiydi. Her ne kadar bu makalenin abartıları varsa da, Arendt'in Heidegger üzerine yorumları, onun 1946'dan ölümüne dek Heidegger'in düşüncesine temel yaklaşımında dikkate değer bir süreklilik izlenimi verir.

Arendt, Heidegger'in felsefesinin büyük erdemini, Heidegger'in insan haysiyetini ve benliğini koruma kaygısına yerleştiriyordu. Heidegger bize, bireysel Existenz'in biricik-

liğini aydınlatacak yeni bir dil vermişti ve insan tininin zamanımızın konuşması ve teknolojisi içinde düşüncesiz şeyleşmesine karşı uyarıda bulunmuştu.[46] Fakat bireysel haysiyete ve haklara saygıya ilişkin Batı geleneği, oldukça farklı bir topraktan doğmuştu; bu toprak, *Existenz*'in değil insan doğasının, mutlak özgürlüğün değil sınırlamanın kesin kavramlar olduğu bir topraktı. Heidegger'in insan görüşünün, insan haklarının merkezi değerleri açısından taşıdığı imalar nelerdi?

Arendt, bu yönde, Heidegger'i eleştirmenin en güçlü nedenlerini buluyordu. Felsefi terimlerle, Arendt, Heidegger'in aslında, insanın özünün (onun *ne* olduğunun) onun varoluşuyla (onun *kim* olduğuyla) eşdeğer olduğunu söylediğini iddia ediyordu. Olasılıkla Arendt'in kendisini de vaktiyle ayartmış olan bu tanım, Arendt'e düpedüz *kibir* olarak görünüyordu, çünkü o, aynı zamanda Yahudi-Hıristiyan teolojisindeki Tanrı tanımıydı. Bu tanım, insanların ne olabilecekleri konusunda hiçbir sınırlama taşımadıkları izlenimi verir. Yine de, bütün çağların deneyimleri, tam aksi sonucu doğrular görünür: "insan, asla yaratmamış olduğu ve öz olarak kendisine yabancı olduğu bir Varlığa rıza göstermeye zorlanır."[47] İronik olarak Arendt, bilimsel-teknolojik utopianın taraftarları ile anti-teknolojik Heidegger arasında derin bir yakınlık görüyordu. Her ikisi de bizi, "insani durum"dan kurtarmayı istiyordu; ilki bunu, tüm fiziksel sınırlamaları –hatta ölümlülüğümüzü ve yeryüzüne bağlı orijinimizi[48]– aşarak gerçekleşmeyi isterken ikinci *varol*manın ne anlama geldiği sorusunu, kendi varolmaması (ölümü) ile bir yüzleşme olarak bireyin gücü içerisine yerleştirerek gerçekleştirmeyi istiyordu.[49]

Arendt, aynı zamanda, Heidegger'in, ince ama yine de meşum olan, "insan"ı "ben"e dönüştürmesine de direnir. Kant veya Paine gibi aydınlanma felsefecileri, "insan"ın haysiyeti, özgürlüğü veya aklından söz ettiklerinde, onların kafasında yalnızca her bir bireysel insan değil, ama aynı zamanda, bireyde "temsil edilen" veya "cisimleşen" tüm insanların toplamı da vardı. Örneğin Kant'ta, özgürlüğün asıl anlamı, insanın kendisine koyduğu (yani, moral) bir yasaya itaattir. Ben yalnızca, başka insanların haklarına ve haysiyetine saygı gösterdiğimde, bizzat özgür olabilirim.

Heidegger'in ben (self) kavramı, insan kavramının bu birey-üstü yan-anlamlarını korumuyordu. Heidegger, her şeyden önce, tümel insan kavramının her seferinde kendisine gönderim yapabileceği herhangi bir bilinç (ego) merkezi veya odağı bulunduğunu yadsıyordu. Bunun yerine, o, varolmanın insan için ne anlama geldiğini biteviye gösterecek olan ben ve benin dünyası arasında bir *ilişkiler* serisi (önceden tartışılan "existentialler"i) geliştirdi. Ego, insanın varlığının "merkez"i değildir, yalnızca onun *bir* tarzıdır.[50]

> İnsanın benliği şu anlama gelir: insan, kendisini ona açımlayan varlığı tarihe dönüştürmek ve kendisini bu tarih içerisinde ayakta tutmak zorundadır. Benlik, insanın, öncelikle bir ego olduğu ve bir birey olduğu anlamına gelmez. Bu, insanın bir biz, bir komünite olduğundan öte bir şey değildir.[51]

Bu varlık tarzlarında Arendt, gizli bir "işlevselcilik" sezinliyordu: "Heidegger'in ontolojik yaklaşımı, insanın, ilke bakımından keyfi olan –keyfidir, çünkü hiçbir insan kavramı, insanın varlık tarzlarını belirlemez– Varlık tarzlarının bir yığını olarak göründüğü, katı bir işlevselciliği gizler."[52] Fakat daha da ciddisi, Arendt, Heidegger'in, en otantik varoluş tarzını, Nietzsche'nin kendi Zerdüşt'ünü tasvir ettiği şekilde, büyük insanın kitlelerden bir tür muhteşem ve şiirsel yalıtımı olarak resmettiğini fark ediyordu:

> İnsanın kim olduğunu, öğrenilen tanımlarla öğrenmeyiz; onu yalnızca, insan, varlığa getirmeye çabaladığı kendisi-olmaktan hoşnut olduğunda... yani yeni bir şey tasarladığında...

orijinal şiirler yarattığında, şiirsel olarak inşa ettiğinde öğreniriz.[53]

Heidegger savunusunda, Heidegger'in kendi varlık tarzları arasına "başka-Dasein-ile birlikte-olma"yı kattığı doğrudur. Heidegger'in bütün ontolojisi, aşırı solipsizmin bir dışsallaşması olan Kartezyen "töz metafiziği" ile mücadeleye yönelikti. Öte yandan, Heidegger, bir *Dasein*'ı diğerine (örneğin, "muteberlik" "existential"i içende) bağlayan "otantik" ilişkiler ile onun *das Man* ("onlar") dediği "otantik olmayan" ilişkiler arasında ayrım yapıyordu. "Otantik olmayan" ilişkiler, bireyin kitle ile kaynaştığı (ve kendisini o kitlenin bir parçası olarak gördüğü) tüm durumları kapsar: boş konuşma, merak, gazete okuma ve gündelik yaşamın bildik diğer cepheleri. Heidegger'e göre, "otantik" deneyim ise, sıradan insanların her günkü işlerinin Olimposlu tanrılara özgü bir küçümsenişini gerektirir görünüyordu. Heidegger'in, "çoğunluk" ile ilişkiden kaçmak için Efes'teki tapınağında bir münzevi hayatı yaşayan Herakleitos'a övgüsü, bu noktayla ilgili iyi bir örnek sunar:

> mertebe ve hakimiyet, varlıkta örtüktür. Eğer varlık, kendisini ifşa edecekse, o, bizzat mertebeye sahip olmak ve o mertebeyi sürdürmek zorundadır. Bu, Herakleitos'un çoğunluktan köpekler ve eşekler olarak söz etmesinin nedenidir... Daha yüksek mertebeye sahip olan, daha güçlüdür... Hakikat, her insana göre değil, ama yalnızca güçlü-olanlara göredir.[54]

Arendt, Heidegger'i elitizminden dolayı eleştirmedi (aslında, gayet iyi bilindiği gibi, Arendt'in düşüncesi, pek çok elitist öge içeriyordu). Arendt'in katlanılmaz bulduğu şey, Heidegger'in *kamusal* yaşamı, en azından kendi zamanının kamusal yaşamını, küçümsemeydi. Heidegger'e göre, kendi zamanının kamusal yaşamı kitlenin anonim bakış açısı ile öylesine bozulmuştu ki, bir birey yalnızca ondan kaçarak "otantik" olabilirdi:

> "Onlar" için Varlık tarzları olarak mesafelilik, vasatlık ve alçak düzeylilik, "kamusallık" *[die Oeffentlichkeit]* diye bildiğimiz şeyi kuruyordu... o, her düzey ve sahicilik ayrımına duyarsızdır ve bu yüzden hiçbir zaman "meselenin yüreği"ne giremez... Kamusallıkla her şey karanlığa gömülür.[55]

Fakat, Arendt'e göre, insani ilişkilerden bütünüyle yalıtılmış olarak alınan ben, gerçekte, hiç de *var*olamaz. Onun *İnsani Durum*'da *(The Human Condition)* daha sonra söylediği gibi: "Çoğul halde insanlar, yani bu dünyada yaşadıkları, hareket ettikleri ve eylemde bulundukları ölçüde insanlar, yalnızca birbirleriyle ve kendileriyle konuşabildikleri ve birbirlerine ve kendilerine anlaşılır oldukları için anlamlılığı deneyimleyebilirler.[56] Bu, Arendt'in, Heidegger'in sunduğu alternatifin, yine Heidegger'in ontolojisinin bize yapmamızı hararetle tavsiye ettiği şeyi – bir *ben* olmayı gerçekleştirmemizi imkânsız kıldığına inanmasının nedenidir:

> mutlak tecrit içinde alınan bir Ben, anlamsızdır; öte yandan tecrit edilmezse, o, (kamusal bireyin gündelik yaşamına batmış olduğu için) artık bir Ben olmaktan çıkar... Sonuç olarak, Heidegger'de bir "Düşüş" olarak görünen şey, insanın, dünyada, hemcinsleriyle bir arada yaşaması olgusuna dayanan tüm insani deneyim tarzlarıdır.[57]

Eğer "otantik" deneyim, yalnızca, bir içe kapanma ile, kendi ölümümüz ve "suç"umuzla bir yüzleşme ile gerçekleşecekse, o zaman insani pluralite olgusu, insanın varlığını tanımlamada artık belirleyici bir rol oynayamaz. İnsanlar, insani biçimleri dışında, (Heidegger'den çıkarabileceğimiz gibi) tam anlamıyla ortak hiçbir şeye sahip olmazlar. Otantik-olmayan "kitle insanı", varlık sorusunu kendi kendime sorma azmim için (tam da kendi ben'imin bir cephesi olarak) bir engelden başka bir şey değildir. İnsani varoluşa ilişkin felsefi bir betim olarak Heidegger'in ben'i, böylece insan haklarının te-

meli olan geleneksel insan nosyonuyla tam bir karşıtlık içinde durur:

> Bu mutlak tecritte, Ben, İnsana gerçekten karşıt bir kavram olarak çıkar. Yani, Kant'tan beri, İnsan doğası, her bireyin insanlığı temsil etmesi olgusuna bağlandıysa; ve Fransız Devrimi'nden ve insani yasanın akılsallaşmasından beri, her tek tek bireydeki insanlığın alçaltılabilmesi veya yükseltilebilmesi, İnsan kavramına ait olduysa; o zaman Ben, İnsan kavramıdır ve bu kavrama göre insan, insanlıktan bağımsız bir biçimde varolabilir ve bizzat kendisinden başka hiç kimseyi temsil etmesi gerekmez.[58]

Özetle, Existenz felsefesinden çıkarılabilecek uç sonuç, "insan"ın bir yanılsama olduğudur. Yalnızca bireyler vardır. Bu durumda, politika felsefesi imkânsız olur, çünkü, eğer ortak hiçbir şeyimiz yoksa, ortak yaşamımızın adaleti veya adaletsizliği hakkında anlamlı bir şey söyleyemeyiz. Soykırım'ı düşünerek Arendt, hayli verimli bir gözlemde bulunmuştu:

> İnsanın dünyada hemcinsleriyle birlikte oturması insan kavramının bir parçası değilse, o zaman geriye yalnızca, atomlarına ayrılmış Ben'e kendi kavramıyla özünde uyumsuz bir dayanak veren mekanik bir bağdaştırma kalır. Bu, yalnızca, azim sayesinde kavranan temel suçluluktan eyleme bir geçiş yapmak için, kendilerini bir Üst-ben haline getirmeyi istemekle meşgul benleri örgütlemeye hizmet edebilir.[59]

Arendt'in bu erken denemedeki sert hükmü, kuşkusuz, Heidegger'in *Kehre*-sonrası yazılarının yeni tonunu hesaba katmaz. Bu yüzden onun Heidegger hakkındaki yargısının tam bir tasvirini yapmak için, onun *Zihnin Yaşamı*'nda *(The Life of The Mind)* Heidegger'i ele alışını kısaca tartışmak zorundayız. Heidegger'in okuyucularının çoğu gibi Arendt, Heidegger'in "varolmanın ne anlama geldiği" sorusuna *Kehre*'sinden sonra (daha bariz biçimde ise, Nazilerle vakit harcamasından ve 1930'ların ortalarında Nietzsche üzerine dersler vermesinden sonra) daha çok kişisel-olmayan ve daha az insan-merkezci bir tarzda yaklaşmaya başladığını görmüştü. Fakat Arendt, *Dasein*'ın tam da yalın "öznellikten kopuş"undan (de-subjectivizing) daha da önemli bir ters-yüz oluş gördüğünü iddia ediyordu.

Bu yıllar boyunca, Arendt'e göre, Heidegger, modernitenin krizini Nietzsche'nin güç istemi kavramı ışığında yorumlamaya başlamıştı. Onun daha önce *Varlık ve Zaman*'da eseflendiği varlığın unutulmuşluğu, artık, yaşamın her sferinde –entelektüel, politik, teknolojik yaşam sferinde– insanın dur durak bilmez bir şekilde varlığa tiranlık etme isteğinin sadece bir dışavurumu olarak görünüyordu. Fakat Arendt aynı zamanda, Heidegger'in kendi düşünce ve eylemlerinde tam da güç isteminin bir dışavurumunu fark ettiğine ve onun derin bir kuşkuya düştüğüne inanıyordu (Arendt'in bunu nasıl kanıtladığını görmek için yerimiz müsait olmasa da Arendt'in düşüncesi buydu): "Heidegger'in anlayışında, yönetme ve hakimiyet kurma istemi, Nazi hareketi içindeki kısa geçmişiyle barışmaya çalıştığında, kendisini suçlu bulduğu bir tür ilk günahtır."[60]

Varlık ve Zaman'da birinin kendi ölümlülüğü ve suçu ile yüzleşerek "kendisi olma"ya ve *das Man*'a karşı bireyselliğini kabul ettirmeye yapılan güçlü vurgu, bundan böyle, Heidegger'e, bir Prometheuscu kendini-kabul ettirme edimi içindeki felsefeciyi tuzağa düşüren güç isteminin bir başka tuzağı olarak görünüyordu veya Arendt, Heidegger'e böyle göründüğünü düşünüyordu.[61] Modern duruma ilişkin umutsuzluğu ve bu durum içindeki kendi rolü, Heidegger'i, en eski Grek düşünürlerinden giderek daha çok rehberlik aramaya sevk etmişti. Onun *Kehre*'sinin izinde *Varlık ve Zaman*'ın anahtar "existentialler"inin, "varlıkları olduğu gibi bırakan" ve birinin kendi iradesini ve düşün-

celerini varlığa dayatmasından sakınan *Gelassenheit* tutumuna, yani düşünce dinginliğine yol gösteren tüm "existentialler"in işlevleri değişti (özellikle de *Sorge*'ye veya "kaygı"ya ilişkin gelecek-yönelimli existantialin işlevi değişti).

Arendt, Heidegger'in tersine-dönüşünün iki içeriğinden –her ikisi de Heidegger'in kendine özgü hümanizmine dair ithamlara yol açan imalardan– endişeleniyordu. Bunlardan ilki, Heidegger'in, bütün *zamansallık (temporality)* ufkunu ve özellikle, Arendt'in *Varlık ve Zaman*'da hayli etkilendiği, geleceğin ontolojik önceliğini terk etmesiydi. Eğer, Arendt'in inandığı gibi, irade, "geleceğin organı" ise, o zaman istemenin kendisini inkâr etmek, insanın kendi yazgısını özgürlük içinde biçimlendirme olanağının bir yadsımasına varır. Gerçekten de Arendt, arkaik Greklerin, hiçbir "açık gelecek" fikrine sahip olmadıkları için, irade *kavramı*ndan da yoksun olduklarını gözlemliyordu. Onlar, zamanın döngüsel olduğunu düşünüyorlardı; bu yüzden de iradenin insani "tasarılar"ı veya tasarlamaları, doğal olarak beyhude görünüyordu. Heidegger bizi, "istememeyi isteme"ye[62] çağırdığında, o, bu yolla, Arendt'e göre, insanın en hayranlık verici kapasitesini, yani yeni bir şeye başlama, gerçekliği değiştirebilecek bir olaylar akışını harekete geçirme kapasitesini olumsuzluyordu. Heidegger, yine de insanın özgürlüğünden söz etmesine rağmen, o, bundan, "varlıkları olduğu gibi bırakma"nın, yeni bir gelecek tasarlamamanın ötesinde bir şeyi kastetmiyordu.[63]

İkinci olarak, Heidegger, düşünce ve eyleme arasındaki çok önemli ayrımı kaldırıyordu. Eğer, Heidegger'in söyler göründüğü gibi, (kamusal sferin de içinde bulunduğu) gündelik yaşam dünyası, temelde "otantik olmayan" bir dünya ise ve varlığa ilişkin yanlış bir anlayışa yöneltiliyorsa, o zaman sıradan insanlar, kendi krizlerini çözemezler, çünkü onlar tam da sıradan oldukları için krizde olduklarını dahi göremezler. Bu yüzden, varlığa ilişkin büyük sorunun karara bağlanmak zorunda olduğu düzey, bizzat *düşünce*dir. Arendt'in yazdığı gibi,

> düşünür... hiçbir şey yapmazken de eylemde bulunur... O ..."görünüşler dünyası"na geri dönmez. O, o an dünyanın yazgısının...ona bağlı olması dışında, "existential solipsizm" içinde *"solus ipse"** kalır.[64]

Başka deyişle, Arendt'in onun "tersine-dönüş"ünü yorumladığı gibi, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın dünyaya-yabancılaşmasının ötesine hiç geçmemişti. Yine de biz "otantik" varoluş ile gündelik yaşam dünyasını yan yana görürüz, fakat artık, otantiklik, kişinin kendini-kabul ettirme istemini *aşmak* anlamına gelir. Arendt'e göre, Heidegger, metafiziğe karşı tüm yergilerine rağmen, düşünce deneyimini deneyim hakkında düşünme olarak yorumlama tuzağına düşmüştü.

Bazı bakımlardan Arendt, hocasının felsefesinin belli cephelerine gerçekte bizzat hocasının kaldığından daha sadık kalan bir tür "sol-Heideggerci"dir. O, insanın "görünüş"ünü, her türlü "gündelik vasatlık"tan uzaklığını muhafaza eden Heidegger'den daha ciddi olarak bir "görünüşler dünyası" içinde ele alıyordu. Aynı zamanda o, insanın varlığının ufku olarak zaman nosyonuna, özellikle de geleceğe Heidegger'den daha sıkı sarılıyordu. Bununla birlikte biz, Heidegger'in *Kehre*–sonrası yazılarında gözden kaybolmuş görünen her kişinin biricik "kim"liği üzerine, kişinin bireyselliği ve farklılığı üzerine Arendt'in teorisinde yapılan vurguyu önemli buluyoruz.

Özetle, bir "yeni hümanizm" için gerekli ögelerin, kesinlikle hepsi değilse de, çoğu,

---

* *solus ipse:* kendi başına (ç.n.).

Varlık ve Zaman'da mevcuttur. Arendt, Jaspers'e, Kant'a ve kuşkusuz kendi orijinalitesine ve dehasına de çok şey borçludur. Fakat, biz aynı zamanda, Heidegger'in temel ontolojisinde Arendt'in daha sonraki yapıtlarının tohumlarını fark edebiliriz, ancak bu tohumlar Heidegger'in umduğundan veya istediğinden farklı bir yönde ve farklı bir ruhla geliştirilmiştir.

Notlar

1. Voegelin, "Review of *The Origins of Totalitarianism*", *Review of Politics*, 15 (1953), 68-76; Arendt'in "A Reply"ı, aynı ciltte çıkmıştır (s. 76-85).
2. Arendt, "Letter to Gershem Scholem", akt. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale Un. Pr., 1982), s. 104.
3. krş. Martin Jay, "Hannah Arendt: Opposing Views", *Partisan Review*, 45 (1978), 348-68; Ernst Volirath, "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", çev. Hans Fantel, *Social Research*, 44 (1977), 160-82; Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, özellikle s. 217-20; ve Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Pr., 1981).
4. Buna ilaveten, Arendt'in görüşlerinin, Jaspers'den ziyade, biteviye bir tarzda, Heidegger tarafından biçimlendirildiğini kanıtlamak her zaman kolay olmayacaktır. Yine de biz, Heidegger'in etkilerinin bazılarının yanlışlanamaz olduğunu, bazılarının ise en azından muhtemel olduğunu iddia ediyoruz.
5. Arendt, "What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review*, 13 (1946), 34-56.
6. Parekh, Hannah Arendt, özellikle böl. 3 ve 8.
7. Bununla birlikte, gerek Arendt'in gerekse Heidegger'in daha sonraki çalışmaları, burada söz konusu olan meseleleri aydınlatma imkânı verdiklerinde, onlardan alıntı yapmakta tereddüt etmeyeceğiz.
8. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1, *Thinking* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977) s. 46.
9. Arendt, *epoche*'den, onun, Husserl'in düşündüğü gibi, "öğrenilen veya öğretilen özgül bir yöntem" değil, ama görünüşler dünyasından geri çekildiğimiz zaman sahici düşünmenin karakteristik tutumu olduğu şeklinde söz eder. (a.g.y., s. 53)
10. *Hannah Arendt*'in 4-5. sayfalarında Parekh, "hiyerarşik ontolojik dualizm"e ilişkin tartışmasında biraz farklı bir tarzda bu noktanın üzerinde durur.
11. bkz. Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), s. 49-63.
12. Heidegger, "On the Essence of Truth", *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1977), s. 127.
13. Heidegger, *Being and Time*, s. 67.
14. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim (Garden City, N. Y.: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., 1961), s. 121.
15. Heidegger, *Being and Time*, s. 79.
16. a.g.y., s. 80. Daha sonraki denemelerinde –örneğin "Building, Dwelling, Thinking"de ("inşa etme, ikamet etme, Düşünme")– Heidegger "ikamet"in anlamını, onun diğer fikirlerle, özellikle de varolanı koruma ve esirgeme fikriyle, çeşitli bağlantıları içinde arar.
17. Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, s. 193.
18. Bu konuda bir yanlış anlama olmamalıdır. Heidegger, herhangi bir öznel idealizm formu önermiyor. O, tam da, varolan her şeyin bir fenomen olduğunu, görünen bir şey olduğunu söylüyor. Fakat, bunun *nasıl* göründüğü –"elde-mevcut" olarak mı, araç olarak mı, *Existenz* olarak mı, v.s. göründüğü–, *Dasein*'ın, onu, ne şekilde deneyimlediğine bağlıdır.

19. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 11. Bu, Arendt'in tam rıza gösterdiği bir noktadır. Örneğin, bkz. On. Violence, (New York: Harcourt, Brace & World. Inc., 1969) s. 66. Burada Arendt şöyle yazar: "Ancak ve ancak, işlevlerinin saklamak değil, açığa çıkarmak olduğundan eminsek, sözcüklere güvenilebilir."
20. Heidegger, *Being and Time*, s. 87.
21. Krş. Heidegger, Introduction to Metaphysics, s. 11: "Grekçe'den Latince'ye yapılan çeviri, tesadüfi ve zararsız değildir; o, Grek felsefesinin özünden bizzat koptuğumuz ve yabancılaştığımız süreç içindeki ilk aşamaya işaret eder."
22. a.g.y., s. 87.
23. Heidegger, "Letter on Humanism", s. 195, 210.
24. a.g.y., s. 210.
25. Heidegger, "The Essence of Truth", *Basic Writings*, s. 127.
26. Heidegger, Letter on Humanism", s. 210.
27. a.g.y., s. 241.
28. Krş. Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Un. of Pennsylvania Pr., 1978), s. 117-69 ve özellikle s. 135-41.
29. Arendt, *The Human Condition* (New York: Doubleday Anchor Books, 1959), s. 158-61.
30. Krş. Heidegger, *Being and Time*, s. 81: "Bu analizlerde esas mesele, Dasein'ın varlığının ilksel yapısını *görme* meselesidir – fenomenal içeriğine uygun olarak Varlığın kavramlarının Telaffuz edildiği bir yapıdır, bu."
31. Arendt, Thinking, s. 57'de, düşünmenin, ortak duyunun akıl yürütmesi değil de "hakiki" düşünme olduğu her zaman "[bir şey] için varolmanın ne anlama geldiği"ni sorduğunu kaydederken, neredeyse Heidegger'in deyişlerini olduğu gibi alır.
32. Heidegger, *Being and Time*, s. 91-95.
33. a.g.y., s. 81.
34. Arendt'in dünyasızlık analizi, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, s. 219'da Heidegger tarafından yapılan bir gözleme benzer: "Yersiz yurtsuzluk, dünyanın yazgısı olmaya başlıyor." Fakat, yersiz yurtsuzluk ve dünyasızlık arasında kesin bir farklılık olduğu kanıtlanabilir.
35. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), s. 474-78.
36. Arendt, *Human Condition*, s. 81-82.
37. a.g.y., s. 13.
38. Arendt, *Thinking*, s. 15, 78.
39. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. II, Willing (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978) s. 3.
40. Arendt, *Thinking*, s. 42-44.
41. a.g.y., s. 19.
42. a.g.y., s. 10, 12.
43. Arendt, *The Human Condition*, s. 160.
44. a.g.y.
45. a.g.y., s. 158.
46. Heidegger, *Being and Time*, s. 67-68: "Bu varolan için tam da onun kendi Varlığında bir mesele olan Varlık, her halükarda benim Varlığımdır. Bu yüzden *Dasein*, hiçbir zaman, ontolojik açıdan, elde-mevcut şeyler gibi varolanların bir türüne ilişkin bir örnek veya özel bir durum olarak ele alınmamalıdır."
47. Arendt, "What is Existenz Philosophy?", s. 37.
48. Arendt, *The Human Condition*, s. 3.
49. Arendt, "What is Existenz Philosophy?", s. 46.
50. Krş. Heidegger, *Being and Time*, s. 153; bkz. aynı zamanda, Heidegger'in insanın varlığının "merkez"ini "buharlaştırmak"ta olduğu suçlamasına karşı kendini savunma girişimi.
51. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 121.

Kanat, Celal A. (1996). "Us, Duyumlar, Platon Ve Kant." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 140-155.

My most true mind thus maketh
mine eye untrue" *(W. Shakespeare)**

US, DUYUMLAR, PLATON VE KANT

Celal A. Kanat

Felsefe Tartışmaları'nın (*FT*) 16. kitabından başlayarak, bilginin neliği, kaynakları, gerçekleşme katları ve kiplerine ilişkin, kimisi görece örtük, kimisi belirtik görüş ve düşünceleri içeren bir tartışmanın sürdüğü biliniyor olsa gerekir. Tartışmayı başlatan yazısında ("Duyu Deneyi ve Gerçek Deney/DDGD", *FT*, 16. Kitap) Sayın Hacıkadiroğlu gerek deneyci/görgücü filozofların (başta Locke ve Hume olmak üzere) tümünün, gerekse ussalcı ve idealist filozofların (Kant da içinde olmak üzere) hemen hemen tümünün dışdünya bilgisinin duyu-deneyinden elde edildiğini öne sürdüklerini, oysa bilginin aslında yalnızca "gerçek deney"den elde edilebileceğini bildirmekteydi. Duyu-deneyinin doğrudan bilgi üretemeyeceğini az çok saptayan Platon, Wittgenstein ve S. Weil'in saptamalarına göndermeler yapan yazar sonuçta, kendi bilgibilimsel duruşunun "büyük ölçüde köktenci bir karşı çıkma" olduğunu (ayrıca karş.: "yepyeni bir *bilgi* ve *bilen insan* anlayışı", *FT*, 18/48) belirterek, bilginin kökeniyle olumsuz ilgisi bakımından "duyu-deneyi"ne ve olumlu ilgisi bakımından da "gerçek deney"e işaret etmekteydi.

Bu yazıya ilişkin olarak, 17. Kitapta yayımlanan eleştirisinde Sayın Yıldırım deneylerimizin "duyusal" ve "gerçek" diye ayrılmasının "hem yapay, hem de anlamsız" olduğunu söyleyerek, ille böyle bir ayırıma gidilecekse, "duyu deneyi" yerine "duyumsama" ve "gerçek deney" yerine de "kavramsal deneyim" yahut "düpedüz algılama" denilmesinin "daha yerinde" olacağını belirtmektedir. Sayın Yıldırım'ın kullanımcı yaklaşıma karşı eleştirisi burada, benim için de büyük önem taşıyor: "kullanma yalnız başına 'gerçek bilgi'nin, kavram üretmenin önkoşulu olmak şöyle dursun, tam tersine, önbilgi ya da belli kavramlar olmadan gerçekleşemez" (*FT*, 17/139).

Aynı kitaptaki eleştirisinde, Sayın Rızatepe yazarın hem ussalcı hem de görgücü öğretilerden kökten ayrıldığını doğrulayarak; onun, "kavramların yaşarken, yaşama süreci içinde, yavaş yavaş edinildiklerini" öne sürmekle ussalcılıktan ve "kavramların edinilmesinde duyuların işlevinin çok sınırlı olduğunu" öne sürmekle de görgücülükten ayrıldığını belirtmektedir (*FT*, 17/141). Sayın Rızatepe'ye göre, temelde yaşam deneyimi yer almaktadır. Öte yandan, "tefrite varmamak" için, kimi kavramların da duyularımızla edinilebileceği ileri sürülebilmektedir.

Aynı kitap Sayın Hacıkadiroğlu'nun bu eleştirilere yanıtlarını da kapsamakla birlikte, bu notlardaki görüşlerin onun duruşuna (pekiştiricilik ya da açımlayıcılık dışında) pek fazla şey kattığını söylemek zordur --kuşkusuz, aynı şey onun, aynı kitapta yer alan "Bilgi Üzerine" yazısı için söylenemez. Bu son çalışmayı az sonra ele almak üzere, şimdi, anılan iki eleştirinin benim sorunsalımla az çok ilintili kimi yargılarına yönelmem gerekiyor.

Kavramın öncelliği, ya da başka bir anlatımla, bilginin edinim ve/ya üretimi için belli

*"Gözümle gördüğümü aklım (Usum) yalanlar" (A. Ceren çev.).

bir kavramsal eşiğin önzorunluluğu yönünde, Sayın Yıldırım'ın yapmış olduğu saptama özünde, benim (daha önceden, yani bu eleştirileri görmezden önce, yazdığım ve 18. Kitapta yayımlanan) eleştirimde belirttiğim genel tutumun bir başka sunumu ve dolayısıyla, benim o yazıda *idem per idem*'cilikle, döngüsellikle nitelediğim duruşun *olumsuzlanmasının* ancak bir başka kipidir. Sayın Hacıkadiroğlu ise "burada (böyle) bir döngüselliğin bulunmadığını hemen ve bütün kesinliğiyle" belirtmekte ve buradan kalkarak, bana göre özsel ilintisi bakımından sorunsal niteliğindeki bir açıklamaya girişmektedir. Bu yolda, duyu nesnesi ile duyum arasındaki nedensel ilişkiyi yinelemektedir. Ne var ki, benim karşı çıktığım ve eleştirdiğim (ve üstelik, bana göre, burada tartışılan) sav bu *değildir*. Benim buradaki eleştirimin nesnesi "bir kalemi gözümün önünden uzaklaştırdığım zaman bendeki görsel duyumun (kalem görüntüsünün) yok olup, kalemi geri getirdiğimde aynı duyumun yeniden ortaya çıkışından, kalemin söz konusu duyumların nedeni olduğu sonucunun çıkarılması" ("Vehbi Hacıkadiroğlu'nun Açıklaması", *FT*, 18/144-5) *değil;* ama bu veriden, *per se* kalemin "kalem *bilgisi*"nin neden-nesnesi olduğu (yahut olmadığı) sonucunun çıkarılmasıdır. Elbette, duyu nesnesi veriliyken vargı duyum olacaktır. Ve olağan koşullarda, duyu nesnesi "kalem"se vargı da o "kalem"e ilişkin duyumdur, "kalem" duyumdur. Kalemi görmek, tutmak, ona dokunmak bizde kuşkusuz birtakım duyumlar ve birtakım algılar üretecektir. Ama burada, en azından tartışmanın ekseni açısından, *önemli olan* bu duyum ve algıların, onları önceleyen bir kavram-bağlamı olmaksızın, eşd. bir bilgi-durumunun en az koşulları olmaksızın, bugün ve burada bir bilgi üretemeyeceği ve hipotetik "kalem"in (bir bilgi nesnesi olarak) kalem olamayacağıdır. Yine en azından bu denli önemli olan bir başka şey --aşağıda da değinileceği gibi-- bilgi nesnesinin gündelik kılgısallıktan ve alışılmış kipliklerden uzaklaşması ve bilgibilimin nesnesi olabilecek bir bilgi katına oturması ölçüsünde, yani bilginin neliğine bağlı olarak, verili nesneye ilişkin bilginin hep "nesne" bilgisi, ya da daha belirtik bir anlatımla *bilgi-nesnesinin bilgisi*, kipliğiyle kalacağı ve böylelikle, sürekli bir yenilenmeye, neyse-o olmamaya yazgılanacağıdır.

Sayın Rızatepe'nin Sayın Hacıkadiroğlu'nun hem görgücü, hem ussalcı felsefelerden "köktenci ayrımı"na ilişkin saptamasına gelince, bana göre bu yazarın konumunu tam olarak vermemektedir. Sayın Hacıkadiroğlu'nun özellikle duyusalcı versiyonuyla görgücülüğe karşı belli bir uzaklığı hâlâ sürdürdüğü söylenebilirse de, işlemselci-yararcı versiyonuyla, kendine özgü bir görgücülüğe yaklaştığı düşünelebilir. Ancak, değerlendirmedeki asıl "eksiklik" burada değil; onun ussalcılıktan, *yanlızca* "kavramların yaşarken, yaşama süreci içinde, yavaş yavaş edinildiklerini öne sürmesiyle" ayrıldığının düşünülmesindedir. Oysa, yazar ussalcılıktan böylesi bir yolda, eşd. kavram (bilgi) edinimde yavaşlıkla ve aşamalılıkla nitelenebilecek bir *tempo* anlayışıyla, *değil*, ama daha özsel olarak, bir *bilgi-üretim kipliği* ve *bilgi-üretim yapısı* anlayışıyla ayrılmaktadır. Eğer durum böyle olmasaydı, ya da eğer gerçekten böyle değilse, yani yalnızca kavramların yaşamda yavaş yavaş edinildiği ileri sürülmekteyse, buna kim inatçı ussalcılar dışında herhalde hiç kimsenin karşı çıkması düşünülemez. Ama kaygım odur ki, söz konusu olan şey bir "yavaşlık", bir "kertelilik" değil, üretim ve edinim kipliğine ilişkin tartışmalı bir niteliktir: bilginin başka herhangi bir yolla değil, yalnızca "gerçek deney" yoluyla, eşd. olgusallıkla, edinilebileceği söylenmektedir! Bu kaygıyı doğrulayan bir gösterge Sayın Hacıkadiroğlu'nun, olumlu bir yolda, "ilk öğrenenler(in) bu bilgiyi duyu deneyinden değil, gerçek deneyden öğrenmiş" olduklarını, ve olumsuz bir yolda da, "bilginin te-

mel birimleri olan kavramların duyu deneyiyle elde edilemeyeceğini"[1] bir kez daha yineleme gereksinimi duymuş olmasıdır (FT, 17/147).

Bu eleştirmenlerin uyarı ve önerilerinin etkilerini o kitapta değil de, bir sonrakinde görmek olanaklıdır. Yazarın bu anlamda yaptığı kimi değişkeler, amaçtan belki de bağımsız olarak, bütün bu tartışmaları ve eleştirileri özünde bir retorik düzeyine indirebilecektir. (Böyle bile olsa, sorunun yeterince açıklığa kavuşmasına yardımcı olduğundan, yine de öğreticiliği teslim edilmelidir.) Burada anlatılmak istenen şeyin bir örneği, "deney" teriminin "deneyim"le ve özellikle, "gerçek deney" deyiminin "kavramsal deneyim"le yer değiştirebileceğinin olumlanmasında görülebilir. Böyle bir olumlanmanın gerekleri yerine getirilir ve bu yönde bir değişkeye gidilirse, ortaya çıkacak anlatımın benimkiyle büyük ölçüde koşut olacağını "hemen ve kesinlikle" söylemeliyim: Ussal deney özünde kavramlar dünyasındaki deneyden öte değildir ve bunun nesnel (ve belli çekincelerle, öznelerarası) etkisi de kavramsal deneyimle büyük ölçüde örtüşür. Bu bağlamda, hiçbir deneyim tekil bir deneyin kişisel, kişiye özgü vargısı değildir ve olamaz. Deneyim öznelerarasılığı ve bir sonuç olarak kavramsal altyapıyı kaçınılmazlıkla kendi içinde kodlamadan edemez.

Bu bakımdan, "yaşam deneyimi" yönündeki bir değişke tartışmanın taraflarını yakınlaştırabilecek bir ileti ve etki içermektedir. Burada benim açımdan vurgu gerektiren iki noktadan biri, bilginin dolaysız "yaşam" deneyiminin kendisinden değil, onun koşulladığı, hazırladığı ve tetiklediği bir ortam *yardımıyla*, eşd. bilgi-durumu *yardımıyla*, edinilebileceğidir. (Zaten aslında, "dolaysız yaşam deneyimi" gibi bir anlatım salt bir soyutlamadır ve/yalnızca düşünme ekonomisi adına hoşgörülebilir.) Bu ise bilginin deney edinimleri yardımıyla "sağlanabildiği"ni söylemekten çok ayrımlı olmayacaktır –yine de, fazlaca büküldüğünde bütünüyle ayrı anlamlar üretilebilecek bu sorunsal-terim nedeniyle, aşağıda kimi ek düşünceleri dile getirmek zorunlu olmaktadır. İkinci bir vurgunoktası (yukardaki saptamaya koşut olarak) böylesi bir deneyimin ne tekil, ne öznel ya da kişisel bir bağlamda yorumlanabileceğidir. Tersine, böyle yorumlandığında, edinilebilecek "bilgi"nin de tekil, öznel ve kişisel olacağı, yahut başka bir anlatımla, bilgi değil de, öznel (ve o ölçüde de yanlış) bir görüş, bir sanı olacağı ortadadır. Buradaki şemaya oturmakta zorlanan ve ek sorunlar üretebilen, çok özgül bir sürecin –bilgi kuruculuğu süreci– bile özünde salt tekil, salt öznel ve salt kişisel *olmadığı* ileri sürülebilir. Önceleyen bilgi ortamının bütün alt ve üst yapısını dalgalandırarak yeni bir bilgi paradigması üreten kişilikler (kurucu-özneler) bile bu epistemik devinimi tekil, öznel ve kişisel ırralarla gerçekleştirmezler. Onların görünüşte ve belli bir süre için öyle gözüken özgül kavramları aslında önceki yapının içinde *okunulamaz* biçimde duran kavramlardır. Onların okunulabilmesi öncelikle, *okunulabilen* tüm öncelleri öngerektirir. Bu ise önceleyen tüm bilişsel öznelerin ortak bir okumasının dolaylı sonucundan bağımsız düşünülemez –yani aslında, saltık bir yolda tekil, öznel ve kişisel ırra taşımaz.

Bu bağlamda olmak üzere, burada anılan "deneyim"in bir "yaşam deneyimi" olarak alınabilmesi olanaklıdır. Çünkü hiçbir yaşam tekil, öznel ve kişisel ırrayla nitelendirilemez. İnsanlar şöyle ya da böyle, isteseler de istemeseler de, kendileri için hazırlanmış bir dünyaya itelenirler ve bilgi dünyası da bunun, kendine özgü bir kesitinden öte gözükmez. Sonuçta, salt öznel tınılarla nitelenmiş bir "yaşantı deneyimi"nden (bu her ne demekse?!) değil, nesnelliğe koşullandırılmış öznelerarası tınılarla nitelenmiş bir "yaşam deneyimi"nden söz etmek burada amaca pek aykırı düşmemektedir.

Bu aynı kitapta yayımlanan "Bilgi Üzerine" çalışmasında, Sayın Hacıkadiroğlu bu terminolojik öneriden etkilendiğini gösteren ve hatta, süregiden tartışmanın belki de bir terminolojik anlaşmazlık olabileceğini düşündüren kimi olumlu önerme ve düşünceler ileri sürmektedir. Benim anlayabildiğim ölçüde, aşağıdaki satırlar onun "gerçek deney" kavramsallaştırımında özsel bir değişkeye yöneldiğini imleyebilirdi: "...*nesnel* gerçekliktir ki, taş parçasında bizim saptadığımız az sayıda niteliklerle bizim sayamadığımız, bir bölümünü de saymaya gerek görmediğimiz *sonsuz sayıda niteliklerin* (abç), daha doğrusu bu niteliklerin kendisinden kaynaklandığı *özün* (abç), bilinmesini gerektirir. İşte gerçekte bulunmayan, bulunsa bile *bilemeyeceğimiz, bilsek de başkalarına anlatamayacağımız* (abç) gerçeklik budur. Böyle bir gerçeklik olsaydı bile biz onu bilemez ve bilmediğimiz şeyi başkalarına da anlatamazdık. Çünkü bizim bilip başkalarına anlatabildiğimiz şey nesnelerin şu ya da bu niteliklerinin bulunduğudur" (V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi Üzerine", *FT*, 17/79). Gerçi, yazar burada böylesi bir gerçekliğin yalnızca varsayımsal kalacağını söylemekteyse de, aslında böyle bir saptamanın bile bilgi nesnelerinin ya bilinemezliğe itileceğini (ki o zaman "bilgi nesneleri" olmaktan çıkarlar), ya da ancak ve yalnızca ussal yordamlar ve düzeneklerle bilgi üretebileceğini (çünkü, hiçbir tekil deney böylesi bir çokluğu birlikte ele alamaz) belirterek, bilgi ile us arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğu düşünülebilir. Aynı yazıda geçen ve "bilgilerimizin büyük bölümünün kanı düzeyinde kaldığı sonucuna varacağımızı" belirten satırlar (*FT*, 17/79) da benim, bilgi nesnesinin hiçbir zaman değişmeden kalamayacağı yollu anlatımının bir başka şeklinden öte değildir.

Nitekim, bana göre de, "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" (C. A. Kanat, "Gerçek Deney, Duyu Deneyi, Ussal Deney", *FT*, 18/140). Bu yüzden, olgular ve olayların sonsuzluğunda hep *nesnel* gerçeklikler yer alır ve bunlar kendi başlarına, kendi içlerinde varolurlar. Kuşkusuz, insansal dünyada ve olsa olsa, insanlığın olanaklı biliş evreninde, bu olgu ve olaylar sonsuzluğundan kimilerinin etkileri bir yolla, şu ya da bu şekilde duyumsanabilir ve özellikle görgücü/deneysel nitelikteki "bilgilerimiz" bu etkilerin, öznelerarası birikimsel us katında, verili bilgi paradigmalarına göre ve çoğu kez *ad hoc* hipotezlerle birlikte, dizgeselleştirilmesi ve popülize edilerek, eşd. özgün biliş kaynaklarından soyutlandırılarak ve dar kılgısallığa itilerek, kendiliğindenci yollarla kullanılması sonucunda elde edilir. Bunun ötesinde, varolan etkilerden değil de, olması gereken etkilerden yola çıkan ve kılgısal değilde kuramsal gerçeklikle ilintilenen, başka tür bilgilerimiz uzanır. Her durumda, insanlığın biliş evreni gerçek evrenin, sonsuz olgular ve olaylar kozmosunun, bizim insan-özeksel anlayışımızın sınırlarını olağanüstü biçimde zorlayacak ve aslında, bütün ölçeğiyle, onun tarafından, tüketici bir yolla asla algılanamayacak şekilde, son derece küçük bir kesitini, deyiş uygunsa, yalnızca bir hücresini oluşturur. Bununla birlikte, gerçek evrenle biliş evreni arasında bir "kesişme şeridi"nin, bir "bilgi koridoru"nun uzandığı da doğrudur. Ancak yine de, bu koridor ne denli genişlerse genişlesin, yeni tür bilgilerin çoğunlukla yeni tür bilgisizlikler üreteceği ortadadır –bu anlamda, bilgilenme us için bir "rahatlık" değil, bir sorunsal; bir çözüm değil, birçok soru ve sorun üretmeden edemez.

Böylece, anılan "bilgi koridoru"nun dışındaki olay ve olgular birer bilgi nesnesi niteliği kazanamaz ve dolayısıyla, varsayımsal gerçek deneye de asla birer konu oluştura-

mazlar.

Ama, denilebilir ki, burada tartışılan da tam bu "bilgi koridoru"na oturan nesne ve olgulardır (ve bunların ne nicelik, ne de nitelikleri kolayca azımsanabilecektir) ki, "gerçek deney"in olanaklı nesnelerini oluştururlar. Buna verilebilecek yanıt özünde bir yinelemedir ve şudur: Burada hiçbir özne saltık nesnel, saltık olgusal yargılar içeren deneyler yapamaz; yapsa bile, bunlardan deneyim elde edemez –kısacası, bunlar "deney" değil, "olay" niteliği gösterirler.[2] Yapılan ve yapılacabilecek tüm deneylere ve bunlardan edinilebilecek tüm deneyimlere, bu koridorda o sırada geçerliliği onanmış olan paradigmanın özniteliği damgasını vuracak, bütün vargılara bu prizmayla varılacak ve sonuçta, bunların nesnel/olgusal değil, öznelerarası ve mantıksal (zaten bu terimden, ben kendi adıma, "öznelerarası us ve onun buyruklarını" anlıyorum) oldukları söylenebilecektir. Öte yandan, varsayımsal "gerçek deney"in vargılarına da, ancak varsayımsal saltık tin ulaşabilir; çünkü, saltık tin özünde, kendisini kozmosun her yerinde var edebilen, her yere sızmış olan hipotetik varlıktır, başka bir deyişle, nesne-özekli ustur.

Bu açıklamanın –kurgucu yönleri bir yana– özsel bakımdan, Sayın Hacıkadiroğlu'nun, bizim tüm boyutlarıyla nesnelliği bilemeyeceğimiz, bilsek bile anlatamayacağımızı dile getiren *koşullu* açıklamasından ("koşullu", çünkü o bu gerçekliği varsayımsal saymaktadır) çok ayrımlı vargılar üretebileceğini düşünmüyorum.

Öte yandan, bu aynı çalışmada yazarın, tikel olaylarla bilgiye ulaşılamayacağı; değil bilginin, gözlemin bile "o olayın anlatımında kullanılan bütün bilgilerin bilinmesiyle olanaklı olabileceği" (agy, *FT*, 17/84) yollu bildirimleri bende, yukarda az çok sezinlemiş olduğum yakınlaşmayı olsa olsa daha da güçlendirmekte ve tartışmanın özünde bir terminolojik çekişme olabileceği sanısını büyütmektedir. Gerçekten de, eğer tikel olaylardan bilgiye ulaşılamıyorsa, (kavramsal altyapısı, dolayısıyla ussal üretim düzeneği ve süreci göz ardı edildiğinde) önünde sonunda birer tikel olaydan öte olamayan "gerçek deney"le de bilgiye ulaşmak olanaklı olamazdı. Anılan türde bir "göz ardı" işlemi yapıldığında ise ortada *tek başına* anlamlı sayılabilecek bir "gerçek deney"in zaten kalamayacağı ve her deneyi bir bilgi-durumunun, eşd. aşağı yukarı tanımlanmış bir beklenti, dürtü ve kavramsal çerçevenin, önceleyeceği gerçeğinin, bu çok sık yinelenen ve benim de çoktandır paylaştığım gerçeğin, bir kez daha kabullenilmiş olacağı apaçıktır: "Tüm gözlem ve deneylerimiz kuram yüklüdür; bir kuramdan bağımsız, salt gözlem veya deneyimden söz edilemez" (C. Yıldırım, "Kuramsal Terimlerin Anlam Sorunu", *FT*, 18/19). Ve bu, kabullenişle de, kaçınılmazlıkla, bu öncüllerin üretildiği ve yeniden üretildiği ussal kerteye yönelmekten başka bir iş yapılmış olmayacaktır.[3]

Böylelikle, az çok belirli bir anlayışa ("retoriksel tartışma") ulaştığımı sandığım bu noktada, aşağıdaki satırların okunması tartışmayı yeniden başa döndürmekte ve dolaptaki iskeleti yeniden sahneye çıkarmış olmaktadır: "Kavramlar deney yoluyla elde edildiği gibi, kavramlar arasındaki bağlantılar da kavramların bilgisinden türetilen birtakım varsayımların deney yoluyla denetlenmesiyle kurulur" (V. Hacıkadiroğlu, agy., 17/86). Bu satırlarla, yukardaki, kavrama öncelik tanıyan görüşün nasıl bağdaştırılabileceği, gerçekten güç bir sorundur. *Prima facie*, tikel olaylar bir bilgi veremeyecektir. Bunun, için, bir kavramsal altyapı zorunludur. Ama şimdi denilmektedir ki, kavramlar deney yoluyla, kavram bağlantıları da deneysel denetlemeyle oluşturulur! Buradaki "deney"in ussal deney olmadığı varsayıldığında, gerçek ya da olgusal deneyden söz edildiği düşünülmelidir. Bu ise iki yolla anlaşılabilir. Önce, sözün sağın ve doğrudan anlamıyla olgu-

sal deneyin, eşd. bizim yahut bir başkasının *tikel olayının*, bir bilgi üreticisi olduğunu düşündürmektedir ki, bunu önceleyen görüşle uzlaştırılması zordur. İkinci anlayışta, bu tür bir anlatımın yalnızca düşünme ekonomisi uğruna yeğlendiği ileri sürülebilir. Anlatılmak istenen aslında "yaşam deneyimi"dir ve bunun da, öznelerarası boyutları ve sınırlılıklarıyla usu, eşd. ussal deneyi, ve bir sonuç olarak da tümel usun, oldukça bozundurulmuş bile olsa, insansal-toplumsal-tarihsel bir bakışımını, anıştırdığı düşünülmüştür. O zaman, bu tür örtük bir yaklaşımla, ussal deney kavramsallaştırımına karşı çıkmak da özsel sayılmayacak ve ortada bir terminoloji çekişmesi bırakacaktır.

Ve 18. Kitapta yer alan "Bilgi ve Bilinç" yazısını okuyana dek de, tüm duraksama ve ikircimlerime karşın, ikinci yaklaşımın egemenliğini varsayma eğilimi taşıdığımı bildirmeliyim. (Aslında, şu anda bile, benim önceki eliştirimde yer alan kimi anlatımlar gibi, o yazıda da "amacını aşan kimi anlatımlar" olabileceğini düşünüyor, belki de umuyorum.[4])

Ancak, "Bilgi ve Bilinç" üstüne çalışmadaki görüşlerin eleştirisini daha ileriye erteleyerek,[5] önce kendi bilgi kavramsallaştırımımın geriplanını açıklamak ve ayrıca, Sayın Hacikadiroğlu'nun Platon ile Kant'ın bilgi kuramlarına ilişkin yorumlarının fazlaca *ex parte* olduğunu göstermek isterim.

Ben özellikle bilgibilimsel eksenli yazılarımda, "bilgi" terimini gündelik, eşd. dar anlamıyla kılgısal, kullanıma dönük ansal edinimler, yahut Spinoza'nın "birinci tür bilgisi" bağlamında kullanmadığımı belirtmeliyim. Bu tür, dar anlamıyla kılgısallığa yönelik "bilgi"lerimiz büyük ölçüde duyusal yollarla, bedenin etkilenimleriyle ya da en çoğu ansal edilginlik koşullarında edinilmiş verilerdir, karışık ve yetersizdirler. Bu "bilgi" kipi kılgısal yaşamda yararlı ve gerekli pek çok ve hatta, hemen hemen tüm şeyleri bize "bildirse" de, bu "bilgileri" sağın, kesin, yeterli ve gerçekliği (kuşkusuz, bilgi-gerçekliğini) az çok tüketici bilişsel edinimler olarak sayamayız. Bunların büyük bir bölümü gelenek ve göreneklerle, gündelik yaşamın tekboyutluluğuyla, popülize edilmiş şekilleriyle dinlerle, aldatıcı sağduyunun taşıdığı bilişsel yanılsamalarla, alışkanlıklarla ve bunları taşıyan basmakalıp kavramsallaştırımlarla çok kolay uyuşur ve kimi kez de, doğrudan bunlar tarafından yaratılırlar.[6] Bilgi üstyapısının göreli özerkliği, direngenliği ve kimi durumlarda da kendi nesnesini (bilgi nesnesini) az çok kendisinin şekillendirmesi sonucunda, zaman zaman, genel kabul gören bilgi ve bilgilenme modeliyle (paradigma) pek bağdaşmayan ve içeriğinden çözünmüş kavramlarla, boş kavramlarla kendisini anlatan "bilgiler"le/kavramlarla karşılaşır, hatta bunları (ya alışkanlık gereği, ya bilinçsizce ya da birer eğretileme olarak) sık sık kullanabiliriz. Copernicus öncesindeki yer-özekli anlayıştan kaynaklanan "güneş doğması" ve "güneş batması", eski çağlardaki dinsel anlayışlardan kaynaklanan "cehenneme gitme", ortaçağlardaki simyacı gelenekten kaynaklanan "tuttuğunun altın olması", vb. sıradan birkaç örnek bu yolda anılabileceği gibi; genel görecelilik ve kuantum kuramlarının çoktandır sarsmaya başladığı saltık değişmezlik taşıyan uzam ve zaman, Euclidyen geometrinin birçok belit ve koyutu, Newtonyen çekim, deney ile deneycinin her durumdaki bağımsızlığı, vb. (şimdilik pek de sıradan olmayan) pek çok kavramsallaştırım da bu yolda, yani sağın anlamıyla bilgi sayılamayacak "bilgi" örnekleri olarak, aktarılabilir. Ama, herhalde kolaylıkla benimsenebileceği gibi, bu yanlış kavramsallaştırım ve "bilgiler"in hemen tümü de gündelik kılgıda hâlâ kullanılmakta ve "işe" yaramaktadır. Buna karşın, bilginin neliği, kaynakları ve edinim yolları üstüne tartışmayı erek edinen bir felsefesel/bilimsel disiplinde, eşd. bilgibilimde, böylesi yan-

lışlık ve alışılmışlıklara izin verilemez. Dolayısıyla, bilgibilim nesnesinin (bilgi), en azından bilgi nesnesi denli, yeterli ve sağın bir biçimde tanımlanması zorunlu olmaktadır.

Buna koşut kaygılarla, benim bilgi kavramım ve anlayışım bu vargıya açılan bilişsel süreçte *usun kesin ve tartışmasız biçimde etkin olmasını* önkoşar, bunu bir tanım öğesi olarak alır. Başka bir anlatımla, bu tür bir bilginin bir zamanlar ya da şimdi "kurucu" nitelik taşımış ya da taşıyan, yahut böylesi bir bilişsel vargının doğrudan sonucu olan etkin ansal edinimler olduğu söylenebilir. Bir örnek olarak, ayağına henüz bir taş düşmemiş olsa bile, bir kişinin böyle bir olay sonucunda ayağının acıyacağı, yaralanayacağı, vb. yönündeki "bilgisi" bu tür bir bilgi değil, ama taşın (bir zamanların epistemik paradigmasına göre) kütlesel çekim, ya da (şimdikine göre) eğik uzaydaki bir tür kayma nedeniyle, bırakıldığında düşme (kayma) devinimi göstereceği ve bu arada "yoluna" çıkan (bu devinime yeni bir yol çizen) bir cisimle "çarpışabileceği" bilgisi bu tür bir bilgi sayılmalıdır.

Bu tür bir bilginin ille de bir uzmanlık bilgisi olmadığı, her durumda ve koşulda bir bilimsel derinliği önvarsaymadığı söylenmelidir. Yine de, böylesi bir görüntü vermesinin asıl nedeni Kant'ın bir zamanlar değindiği bir olguda, yani insanların kendi kavramlarının zindanlarında tutuklanmış olmalarında ve bu zindanlardan kurtulmanın çok zor (gerçekte, toplumsal dinamikler gereği, çok büyük çoğunluk için *olanaksız)* olması nedeniyle, kolaycı gerekçelerle işin geçiştirilmesinde yatmaktadır.

Öyleyse, bilgibilimin nesnesi olarak bilginin temel ölçüt ve ayıracı onun üretim ya da ediniminde ussal yetilerimizin etkin bir yolda kullanılmış olması ve bu yüzden, edilgin bir ussallıkla yetinebilen dar kılgısallıktan kendiliğindenci biçimlerde türetilmiş ansal edinimlerden, nitel bir bilişsel ayrım göstermesidir.

Böyle olunca, "insan olmak için, yaşam deneyiminden elde edilen bilgi dışında, birtakım özel yetilere gerek bulunduğunu düşünmek için hiçbir neden gösterilemez. İnsanındavranışlarını yöneten bir usa, usun değişik derecelerine ya da onun pratik (kılgısal) ve arı us gibi değişik türlerine de gereksinimi yoktur" (V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi ve Bilinç", *FT*, 18/49) gibi düşüncelere bir felsefe çalışmasında, hele bilgibilimsel eksenli bir çalışmada rastlamak olağanüstü şaşırtıcı, adeta inanılmaz gelecektir. Aşırı kaçmış bir "tersine bükme" ediminin bir sonucu ya da istençdışı bir kalem-sürçmesi olarak, amacını aşan bir anlamla yüklendirilmiş olduğunu varsaymak istediğim bu satırlarda belirtikleşmiş savların ne Platon (biraz aşağıda ele alınacaktır), ne Wittgenstein (karş.: "Tümce gerçekliğin bir tasarımıdır. Tümce gerçekliğin, *biz onu nasıl düşünüyorsak*, öyle bir taslağıdır", *Tractatus*, abç, 4.01. ve "Mantığın bir tümcesi hiçbir olanaklı deneyim yoluyla çürütülemez olmamakla kalmamalı, aynı zamanda o yolla pekiştirilemez de olmalıdır", *agy*, 6.1222) tarafından temellendirilmiş olduğu düşünülebilir. Bu yönde kimi görüşler S. Weil'da bulunmaktaysa da, yazarın da bir zamanlar benimsemiş olduğu gibi, o "düşünsel işlemlerin ancak bedenin tepkileri, koşullu tepkiler, içgüdüsel davranışlar ve bunların karışımıyla sınırlı kaldığını kabul etmiş ve düşüncenin daha üst düzeydeki işlemleri için kimi idealist (daha doğrusu, davranışçı –CK) açıklamalara başvurmak zorunda kalmıştır" (V. Hacıkadiroğlu, "Simone Weil ve İki Dogma", *FT*, 13/34). Üstelik, hem bir "olumluluk", hem de bir "olumsuzluk" öğesi olarak, Sayın Hacıkadiroğlu bir yandan davranışların yönetilmesi için usa hiç gerek olmadığını söylerken, bir yandan da "belli bir amaca ulaşmanın değişik yollarını (insanın) bilgisiyle bulabileceğini" yazmaktadır: Bu, kapıdan kovulan usun pencereden içeri alınmasından başka bir şey değildir. Çünkü, buradaki sorunsal bilginin kaynağı (sebebi *değil!*), usun kendisinden öte bir şey değildir.

Şimdi sıra, Platon ile Kant'ın bilgi kuramlarının Sayın Hacıkadiroğlu'nun görüş ve değerlendirmeleriyle bir arada ele alınmasına ve özetlenmesine gelmiş bulunuyor. Bu "ele alış" ve "özetleme"nin genel (bir sunum) olmaktan çok, Sayın Hacıkadiroğlu'nun ilgili savları bağlamında yapılması doğaldır. O nedenle, bu filozofların görüşlerinin değil, bunları sayın yazarın değerlendirme ve kendi adına olumlu yahut olumsuz kanıtlar ve gerekçeler elde etme girişiminin (ve kuşkusuz, bu tür kanıt ve gerekçelerin) burada söz konusu olacağı açıktır.

Sayın Hacıkadiroğlu "Bilgi Üzerine" çalışmasında, Platon'un saptamalarına önemli bir yer ayırmaktadır. Bu önem kuşkusuz, Platon'un, bilgi kaynağının duyular olmadığı ve olamayacağı yolundaki düşüncelerinden kaynaklanmaktadır ve yerindedir. Gerçekten, özellikle *Theaitetos*'da, Platon bizlere ayrıntılı bir bilgi kuramının temel öncüllerini sunarak, ancak varlığın bilgisinin olabileceğini; duyulabilir dünyanın ise bir oluşlar dünyası olup, burada bilgi ile algı arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurulamayacağını anlatır. Algılarımız hep oluşların izlenimleridir: "duyularla edinilen izlenimlerde bilgi bulunmaz" (Platon, *Theaitetos*, 186 d). Kaldı ki, eğer bilgi algı olsaydı, şimdi algılanamayan şimdi bilinemezdi ve evrik olarak, önceden algılanan şimdi anımsanabiliyor ve bilinebiliyorsa, bilgi ile algı aynı şeyler olamazlardı. Dolayısıyla, Platon'a göre, Pratogoras'ın "bilgi algıdır" vargısı olumlanamaz. Biz tikelleri algılayabiliriz; bilgi nesneleri ise tümellerdeki tikellerdir, adeta onların bilişsel temsilcileridirler ve bu temsiliyet ölçüsünde, tikeller hem var, hem var değildir. Tikelin "bilgisi" en alt türden bilgidir. Duyulabilir dünyada tutsak kalmış olan sıradan insanlar o yüzden, genel olarak sanılarla (doxa, opinion) yetinir ve bunları "bilgi" diye alırlar: "Gündelik bilimsel-olmayan insana gözüktüğü şekliyle dünya tuhaf bir düzensizlik ve karışıklıklar sahnesidir; onun sözüm ona deneyimi Platon'un 'sanılar' dediği, kimileri öbürleriyle çoğunlukla edimsel biçimde çelişen, çatışmalı ve değişen bir inançlar çokluğundan oluşur" (A. E. Taylor, *Plato*, p. 37). Burada Platon'un düşünsel görkemi onun tümel ile tikel, bilgi ile sanı arasındaki ilişki üstüne öngörülerinde aranmalıdır. Bilginin kesinsizliği[7] ve doğru sanılarla ilişkisi, dolayısıyla değişkenliği ve toplumsallığı kuantum dünyasının bilgisini anımsatmaktadır. (Yeri gelmişken, Platon'un günümüzde oldukça fantastik gözükebilecek "anımsama" kuramında bile, sanki geleceğin "genetik epistemoloji"sinin kimi izlerinin bulunabileceğini söylemeliyim.[8]

Bu noktaya dek, yazar ile Platon arasında bir sorun gözlenmez. Ancak, Platon bilginin ve kaynağının "ne olmadığı"nı değil de, "ne olduğunu" anlatmaya başladığında, yazar ile bu filozof arasındaki ayrım kendini duyumsatmaya başlayacaktır. Ne ki, Sayın Hacıkadiroğlu'nun bu ayrımı yoksayma ya da geçiştirme eğiliminde olduğu sezilmektedir. Böyle bir tutum; 18. Kitap'ta usu büsbütün dışlayan, gereksiz gören bir yazıda ortaya çıkmış olmasaydı, belki de kendi başına çok şey götürmeyebilirdi. Ama böyle bir yazıda ortaya çıkmıştır. O yüzden, yalnızca, bilginin kaynağının duyumlar ve algı olamayacağı üstüne değil, ama ayrıca, bilgilerimizin usumuz tarafından üretildiği ve edinildiği üstüne de konuşan Platon'a kulak verme bir zorunluluk durumunu almaktadır. Platon'u anlatmaya Platon yeterlidir:

– "...duyularla edinilen izlenimlerde bilgi bulunmaz; fakat bu izlenimler üstüne düşünüşlerde bulunur" (*Theaiteos*, 186 d).

– Bizim bir kişi, nesne ya da olgular üstüne bilgimiz ancak us tarafından belirlenir. (185, c, vb.)

– "Kuşkusuz, bilim konularını inceleyenler duyularını değil, düşüncelerini kullanmak zorundadırlar" (Bunu söyleyen Glaukon'u, Platon "çok iyi" diyerek olumlar –*Devlet*, 511 d).

– "Gözler, ya da başka bir duyu, tekliği olduğu gibi görürse, bu bizi varlığın özüne götüremez. (..) Ama, teklikte herhangi bir çelişme olur da, çokluk gibi görünecek olursa, bir yargıca başvurmamız gerekir. O zaman ruh ister istemez duraksar... Düşünceyi dürtükleyip uyandırır" (agy., 524 e).

– "İnsan dialektika ile duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız aklı (usu) kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın sonunu da varır, kavranan dünyanın da" (agy., 532 a).

Öyleyse, (ben bilginin kaynağı olarak duyu-verilerini göstermeyi hiç düşünmemiş olduğumdan) Sayın Hacıkadiroğlu'nun Platon'u yorumlarken, asıl sustuğu noktada konuşması gerekiyordu: Platon için de, bilgilerimizin kaynağı us değil midir?..

Benzer türde bir yaklaşım onun Kant yorumunda da gözlenmektedir. Yazara göre, tüm ussalcı filozoflar ve bu arada Kant bilginin duyu-deneyiyle elde edileceğini savunmuşlardır: "Bilginin duyu-deneyiyle elde edildiğini kabul eden filozoflar yalnızca deneyciler değildir. İdealist ya da usçu (rationalist) filozoflar için de durum budur" (V. Hacıkadiroğlu, "DDGD", *FT*, 16/25). Ya da, "Kant'ın ya da herhangi bir rasyonalist filozofun (...) nesnelerin bilgisinin duyu-deneyiminden elde edildiğini kabul ettiklerini söylemekte hiçbir abartma yoktur" ("V. Hacıkadiroğlu'nun Açıklaması", *FT*, 18/143). (Bu son anlatımda, daha önce de değindiğimiz gibi, bence köklü bir değişke söz konusu ise de, yazarın daha önceleri "gerçek deney" dediği deney türüne şimdi, göründüğü şekliyle, herhangi bir kapsam değişikliği yapmaksızın ve yalnızca olgusallığı vurgulama kaygısını öne çıkararak, "yaşam deneyimi" adını vermiş olması durumu iyileştirmeye yetmekte zorlanmakta ve olsa olsa, bulanıklığı artırmaktadır.)

Tek başına bu iki alıntı bile, Kant'ın bilgi kuramıyla ilgili olarak sayın yazarda belirgin bir pusluluk olduğunu sezinletmektedir. Bu pusluluğun ilk belirtileri bilginin, "duyu-deneyiyle (ya da deneyimiyle) elde edilmesi ile "duyu-deneyinden (ya da deneyiminden)" elde edilmesi arasındaki karışıklıkta görülebilir. Daha önceki eleştirimde, bu karışıklığı olağan sayılabilecek bir kalem-sürçmesi olarak görmüş ve konuyu ele almaktan kaçınarak, sorunun üzerinde "ayrıca durmak gerektiği" çekincesiyle, işi geçiştirmiştim.

Bu türden bir beklentinin nedenleri ise, özellikle Sayın Hacıkadiroğlu'nun önceki çalışmalarını izleyenlerin kolayca teslim edeceği gibi, onun bilgi kuramı ile, tikellikle Kantçı kurama ilişkin kimi *doğru* saptamalarında aranmalıdır. Nitekim, 1. Kitapta yayımlanan "Tümellerin Gerçekliği Üzerine" çalışmasında, şu satırlar yer almaktaydı: "Kant da en azından 'zaman' ve 'uzam' kavramlarıyla, öteki bütün kavramların kendilerinden türetilebileceği ulamların (categories) *deneyden elde edilemeyeceklerini, tersine deneyin bunlarla olanaklı olduğunu* öne sürmüştür." (1/77, abç). Ve bundan yaklaşık dört yıl sonra da, temel bilgi yapıları olan kavramları, "Kant'ın *a priori*'ler dünyasında *a priori* yöntemlerle elde ettiği"ni yazdığı ("Kavramlar Üzerine", *FT*, 10/70); yani, bilginin duyu-deneyinden elde edildiği görüşünü Kant'ın asla *paylaşmadığını* bildirdiği gözlenmektedir. Dolayısıyla, Sayın Hacıkadiroğlu bu konuda (da?) bir görüş değişikliği yapmış gözükmektedir.

Kant'a gelince, o bu konudaki görüşünü değiştirmiş değildir: Onun için, tüm bilgimiz olanaklı deneyin sınırları içinde kalmaya yazgılıdır[9] (Platon'un tersine). Anlığımız kendi ilkelerini kuşkusuz duyu-nesneleriyle, ama bunların olanaklı deneyim koşullarıyla

ilintilendirir. Dolayısıyla, özünde duyu-nesneleri olamayacak kendinde-şeylere ilişkin bilgimiz olamaz. Bilgilerimizin duyumlarımızdan, anlığımızın duyularımızdan *ayrı düşünülmemesi*nin nedeni bu olsa bile; bundan, bilginin duyu-verileriyle *doğrudan* bir ilişkiden, eşd. duyu deneyinden, üretilebileceği sonucu çıkarılamaz. "Çünkü, öndüşünülmemiş bir plana göre yapılan ilineksel gözlemler zorunlu bir yasa altında birleştirilemezler. Ama usun aradığı ve gereksindiği de budur. Yalnızca usun ilkeleridir ki, uygun görüngülere yasaların geçerliliğini kazandırabilir ve de neyi, ancak bu ussal ilkeler yönlendirdiği zamandır ki, o gerçek bir yarara iye olabilir. Us doğaya, öğretmeninin kendisine anlatmayı yeğlediği her şeyi dinleyen bir öğrenci ırasıyla değil, ama tanıkları, kendisinin önerilmeye değer bulduğu sorulara yanıt vermeye zorlayan bir yargıç ırasıyla, ondan (doğadan) bilgilenim alma amacıyla yaklaşmalıdır" (Kant, *Critique of Pure Reason*, "İkinci Basıma Önyazı", xxvii).

O durumda, bilgiyi kendi nesneleriyle ilintilendiren araçlar duyumlar ve bunların türettiği algılar olmakla birlikte, bu izlenimlerin ne düzenlilik ve yapılanma, ne de bilişsel nitelik yönünden bilgi olamayacağı ortadadır. Bilgi üretiminde belirleyici olan kerte duyu ve algı değil, anlıktır ve genelde ustur. Duyu verileri hem yalnızca tikel duyu-nesnelerini "verir", hem de onların bütünsel ve dizgesel değil, tekyanlı, parça-buçuk algılarını, karışık bir algılar rapsodisini türetir. Bu veriler çokluğu anlığın *a priori* gereçleriyle, arı anlıksal kavramsallaştırımlarla, ulamlarla bir anlamlığa oturtulur ve bilgi kipliğinde yapılandırılır. Sonuçta, Kant'a göre bilgilerimiz iki kaynaktan doğar: "...bunlardan birincisi tasarımları alma yetisi (izlenimler için alımsallık); ikincisi de bu tasarımlar aracılığıyla bilişleme gücüdür (kavramsallaştırımların üretiminde kendiliğindenlik). Birincisiyle bize bir nesne verilir, ikincisiyle ise (anın bir saf belirlenimi olan) tasarımla ilişkisi içinde, düşünülür" (Kant, agy., p. 45). Bilgi bu durumda, arı anlık kavramsallaştırımlarının, bizlere duyularımızca verilen ve uzamsal ve zamansal yollarla algılanan nesnelere uygulanımından öte değildir. Bundan ötürü, duyu verileri ve bilgi nesneleri ile anlık arasındaki bilişsel ilişkide belirleyici olan ustur: Us kendi yasalarını dayatır ve bunun bir vargısı doğanın *a priori* tümel formlarına ilişkin bilginin bir tür *öznesiz* bilgi olması ise, bir başkası da –ve Kant'ın ünlü "Copernicus Devrimi" budur– bilgi nesnelerinin anlığımıza bilişsel bağımlılığıdır: "*doğru* (right) bir görüngü olarak ortaya çıkamaz; ama onun kavramsallaştırımı anlıkta yatmakta ve eylemlerin, kendileri içinde onlara ilişkin olan bir özelliğini (ahlaksal özelliğini) temsil etmektedir. Öte yandan, bir cismin sezgideki tasarımı bir kendinde–şey olarak görülen bir nesneye ilişkin olabilecek hiçbir şey içermez; ama saltık biçimde, bir şeyin görüngüsünü ya da görünüşünü ve de bizim bu görünüşten etkilenmemizin kipini [içerir]" (agy., p. 37).

Bu son alıntı Kant'ta, bilginin, duyu verisinden ya da "duyu-deneyi"nden "elde edilemeyeceği"nin dolaylı bir anlatımı olarak da görülebilir. Ama çok daha belirtik, adeta tüketici bir anlatım olarak, şu satırlar da anımsatılabilir: "Herhangi bir nesneyi ulamlar aracılığı dışında düşünemeyiz; bu [anlığın] kavramsallaştırımına denk sezgiler aracılığı dışında, herhangi bir düşünceyi bilişleyemeyiz. Şimdi, bizim tüm sezgilerimiz duyusaldır ve bilişimiz, onun nesnesinin verili olması ölçüsünde, görgüldür. Ama görgül biliş deneyimdir; sonuç olarak, bizim için, olanaklı *deneyim* nesnelerininki dışında, *a priori biliş* olanaklı değildir. Ama, [N. B.] deneyimin nesneleriyle sınırlanmış olan bu biliş bu nedenle, bütünüyle deneyimden türemiş değildir, ama –ve anlığın saf kavramsallaştırımları ve saf sezgileri konusunda ileri sürülen budur– anda *a priori* varolan biliş öğeleri tar-

tışma götürmez biçimde vardır. Şimdi, deneyimin kendi nesnelerinin kavramsallaştırımlarıyla zorunlu bir uyumunun bilinebilmesinin ancak iki yolu vardır. Ya deneyim bu kavramsallaştırımları olanaklı kılar, ya da bu kavramsallaştırma deneyimi olanaklı kılar. Bu bildirimden ilki ulamlar bakımından (ne de saf duyusal sezgi bakımından) tutunamayacaktır, çünkü bunlar *a priori* kavramsallaştırımlardır ve o yüzden deneyimden bağımsızdırlar (...) Sonuçta bize, ikinci seçeneği, yani anlık bakımından ulamların tüm deneyimin olanaklılık temellerini içerdiğini, benimsemekten başka şey kalmaz" (pp. 101-2).

Dolayısıyla, bir biliş nesnel gerçekliğe iye olmak, yani bir nesneyle ilintili olmak, ve bununla ilgili bir anlam ve duyu barındırmak durumundaysa, o nesnenin bir yolla verili olması gerektiğini söylemek, eşd. onun tasarımını deneyime uygulama olanağından söz etmek, ona ilişkin bilişin deneyimden, deneyden "elde edildiği"ni bildirmeye yetmeyecektir. Çünkü, genel olarak deneyimin olanaklılık koşulları ile deneyim nesnelerinin olanaklılık koşulları Kant'a göre çok ayrı şeyler değillerdir.

Oysa, Sayın Hacıkadiroğlu Kant'ın, algıya anlığın bir kavramsallaştırımını *ekleyerek* tümel ve nesnel yönden geçerli vargılara, eşd. bilgiye, ulaştığını ileri sürmekte ve böylece, Kant'ın (ya da benim!) duyu-deneyine (deneyimine) anlıksal işlemler dışında pek de bir şey katmadığını düşünmektedir: "Duyu-deneyiminin ancak *a priori* kavram ya da kategorilerin (ulamların) yardımıyla oluştuğunu söylemek kavramların duyu-deneyiminin verilerinden oluştuğunu söylemekten farklı (ayrımlı) bir şey değildir" (V. Hacıkadiroğlu, 18/143). Benim özgül duruşumun, en azından *a priori* kavram kalıpları ve ulamlar konusunda ve en azından şimdilik, belli bilgibilimsel önermeler bakımından Kant'la tam olarak örtüştüğünü söylemek olanaklı olmadığı gibi; Kant'ın, duyu-deneyini bilgilerimizin kaynağı ve kökeni olarak gördüğünü ileri sürmek de olanaklı değildir. Yukarıda alıntılanmış görüşün hem söylem, hem de Kantçı bilgibilim açısından oldukça yadırgatıcı olduğunu görmek kolaydır. Bilginin, duyu-verilerine "zihinsel işlemler dışında" pek de bir şey eklemediğini söylemek (bir benzeştirim olarak uygun düşebilecekse) beynin, kafatasına "ufacık bir yumuşak doku dışında" pek de bir şey eklemediğini söylemeye benzemektedir. Ama öte yandan, herhalde daha da önemli olarak, bu yaklaşım bilgibilimsel yönden, Kantçı sorunsalın ele alınış ve çözümleniş yolunun değerlendirilmesine ilişkin, daha büyük bir azımsamayı içermektedir. "Daha da önemli olarak" –çünkü, böylesi bir azımsamayla, bilginin, eşd. kavramsallaştırımların, görgücü çıkarımı (dedüksiyonu) ile aşkınsal (transendental) çıkarımı arasındaki ayrım silikleştirilmekte ve/ya ikincisinin yerine birincisi yerleştirilmektedir. Oysa birincisinde, kavramsallaştırımlar deneyim ve bunun üstüne düşünmeden elde edilirken; ikincisinde, kavramsallaştırımlar nesnelere *a priori* uygulanabilirler. O yüzden, Kantçı açıklamada, duyu verilerinin içine itildikleri bir *artı* ansal süreç; duyu verilerinin çözümlenişini bir ansal ardışıklıkla izleyen bir "zihinsel işlemler süreci" söz konusu değildir –tersine, bir yerleşik süreç söz konusudur: "Anlık sezemez ve duyusal yeti düşünemez. Bu ikisinin birleşik işleminden başka bir yolla düşünce ortaya çıkamaz" (Kant, agy., p. 46).

Sanırım, buradaki anlaşmazlığın kökeni Sayın Hacıkadiroğlu'nun, duyu-nesnelerinin başka bir yolla, kendi başlarına ve kendi içlerinde, bilgi-nesnelerinin ise daha başka bir yolla, ansal "gerçekleştirim"e konu edildiğini varsaymasında yatmaktadır. Oya, aramızdaki ayrımlara karşın, ne Kantçı yaklaşımda, ne de benim yaklaşımımda böyle bir varsayım söz konusudur. Yine buna benzer olarak, sayın yazar "gerçek deney" nesneleri-

nin ansal "gerçekleştirimi" için de daha ayrı bir yol ve gerçekleştirim kipi düşünmekte ve varsayımını böylelikle bütünlüğe kavuşturmaktadır. Burada önerilebilecek tek şey, yalnızca Sayın Hacıkadiroğlu'nun kafasında bulunan bu varsayımdan özgürleşerek Kantçı sorunsala yaklaşmaktadır. O zaman, bilgi için böyle ayrı bir kertenin hiç de söz konusu olmayıp, tüm bilgilerimizin ancak ve yalnızca kafanın içinde, ussal yollarla üretilebileceği ve edinilebileceği, kolaylıkla anlaşılabilecektir.

Şimdi, bütün bu söylenenler biraz fazla çekiştirildiği, eğrilip büküldüğü ya da *ex parte* yorumlandığında, bu açıklama yolunun idealist bir yol olduğu sanısına götürebilir. Oysa, Kantçı açıklamayı idealist kılan bu değil, *a priori* kavram kalıplarının değerlendirilme şekli ve nesnel gerçeklik taşıyan uzam ve zamanın da, nesnelerin bunlar içinde duruşlarının da özneyi, hatta duyularımızın öznel yapılanışını, öngerektirir bir çerçevenin varlığıdır.

Bu noktada, sonu gelmeyecek bu konuyu toparlamak uğruna, sahneye çıkarılan iskeleti yeniden dolabına tıkmayı ve Platon'un *ne dediği* ile, Kant'ın *ne demediği* üzerinde bir daha karşılıklı düşünmeyi önermek kaçınılmaz gözüküyor. Böyle bir durumda, kullanılan sözcüklerin alışılmış gündelik bağlamlarıyla değil de, çoğu kez (sıradan) sağduyuya ters gelebilecek bilgibilimsel ve düşünsel/ussal bağlamlarıyla alınması söz konusu olabilecek ve o zaman, belki de amacını aşan anlatımların aşılmasıyla, daha kolay bir anlayış koşutluğu sağlanabilecektir. Bu koşulla, bilginin ve/ya kavramların deneyle "elde edilebileceği" pekâlâ anlayışla karşılanabilir –çünkü, bir deneyin ancak ve yalnızca us katında bir anlam-bağlamı içerebileceği ve dolayısıyla, önceki eleştirimde dile getirdiğim anlamda bir "ussal deney"den öte bir deney vargısı, bir deney iletisi olamayacağı göz önünde tutulmaktadır.

Son olarak, olası yanlış anlamaları önlemek, amacını aşan anlatımları bir ölçüde gidermek ve daha açık bir görüntü oluşturmak adına, ne dediğimi ve ne demediğimi kısaca özetlemek istiyorum.

1. Ben kimi ussalcı filozofların ve bu arada özellikle Kant'ın, bilginin "duyu-deneyi"nden ya da olgusal deneyden değil, deneyle, deney dolayımıyla edinildiği görüşünde olduklarını söyledim ve söylüyorum. Öte yandan, bu ayrımın başlı başına bir sorunsal olduğunu, çünkü duyularımıza nesne oluşturmayan bir "deney"den söz edilemeyeceğini yineliyorum.

2. Alışılmış gündelik bağlamıyla bireysel deney tümel, sağın ve saltık bir doğrulayıcı olarak bile bilgi üretimine her zaman katılma özelliği göstermez. Bu bakımdan, onun yanlışlayıcılık özelliği daha anlamlı sayılabilir –yine de, önemli çekincelerle.

3. Kavram ediniminde yalnızca göz-tanıklığına değil, öbür duyu organlarına ve kullanım-tanıklığına başvurulması durumunda bile (karş. önceki eleştirim, *FT*, 18/136), sonucun peşin bir vargı olamayacağını söylüyorum. Benim "kalem", Sayın Hacıkadiroğlu'nun "kâğıt" örneğinde olduğu gibi, tekil kullanımlar ya da gözlemler en çoğu birer sanı dışında, kalem ve kâğıt kavramlarını üretmeye yetmeyecektir. Öznede "yazı", "paket", "duvar" kavramsallaştırımları yapılmadıkça, (Sayın Hacıkadiroğlu'nun düşündüğünün tersine) ne bir anlam-bağlamı taşıyan deneyler, ne de –sonuçta– bir "kâğıt" kavramı söz konusu olabilecektir. Bu tür ötelemelerin, bir tür sonsuzca-gerileme (regressus in infinitum) örneği olma dışında, hiçbir işlevi ve yararı olmayacağı inancındayım.

4. "Duyu deneyi" verilerinin de, "gerçek deney" verilerinin de bilgi üretmeye yetmeyeceğini söyleyen bu satırlar yazarının kâğıt, ya da kalem, ya da başka bir bilgi-nesnesi

üstüne, yalnızca ve özsel olarak, duyusal yollarla (yahut kullanımla) bilgi edinebileceğimizi ileri sürmesi düşünülemez. Dolayısıyla, kalem bilgisi/kavramı da, kâğıt bilgisi/kavramı da bu yollarla üretilemez.[10]

5. Bilgi ve/ya kavram ediniminde tekil deney (ve kullanım) ancak insanlığın erken şafağında, olasılıkla gelişkin homonidlerden kopuş evresinde (bilgibilimsel anlamda) söz konusu olabilir. Bu evrenden sonra, saltık bir tekil deney (kavramsız deney?) düşünülemez ve genel olarak da, deney ve kullanım etkilerinin işlevi ancak ve yalnızca bir tür ansal tetikleyicilikle, bir tür "anımsatma"yla sınırlanmıştır. Günümüzde, bu yüzden, bilgi ediniminde/aktarımında ne tür süreçlerin işlediği genetik biliminin de önemli bir sorusudur.

6. Öznelerarası niteliğiyle deneyim bilginin üretim, edinim ve aktarımında kuşkusuz bir rol oynar. Ama deneyim de etki ve sonuçları açısından, usun dışındaki bir süreci, bir işlemi imlemez. Aynı şey algı ve duyularımız için bile geçerlidir: "Algılama sadece duyumsal bilgilerin *derlenmesinden* mi oluşur, yoksa ussal işlemleri öngören *eylemlerden* oluşarak, her düzeyde bunlarla bağlantılı mı kalır? (...) Henüz kesin genelleştirme yapma olanağı yoksa da, bu konuda bütün bildiklerimiz ikinci çözümü kanıtlar durumdadır" (J. Piaget, *Epistemoloji ve Psikoloji*, s. 67-8). "Gördüğümüzü sandığımız şeyler aslında (...) görsel sistemimizin *işlemlediği ve yorumladığı* görüntülerdir" (D. Ruelle, *Rastlantı ve Kaos*, s. 153, abç).

7. Böyle olunca, "kendisine bile hiç gerek kalmadığı" duyurulan us olmaksızın ne duyumlar, ne algılar, ne de yaşam deneylerimiz yahut deneyimlerimiz bir anlam-bağlamına oturabilecektir; bir tür "kendinde şey" gibi, kendi içlerine kapalı olarak kalacaklardır.

Notlar

1. Olabilir bir dizgi hatası olarak "edinilebileceği" diye basılmış... benim eleştirimde de, başka kimi yazılarda da, anlamı ters yüz edebilecek türden dizgi hataları dergide zaman zaman olabiliyor.

2. Bunun böyle olmaması için, örneğin her etki-tepki sürecinin bir doğal yansıtma değil de, bir bilinçli yansıtma olduğunu varsaymak gerekir. Ama bu konu bilincin ve bilgilenme sürecinin ele alınabileceği başka bir yazıda incelenmelidir.

3. Buradaki ussal kertenin ve genelde usun, kendisine gizemsel güçler ve yetiler tanınmış varsayımsal bir hiper us, kendini nesnel tinde açan bir nesnel us olmaktan çok (katlanılması gereken bir gerçeklik olarak) bir *öznelerarası us* olduğunu yineleyelim. Belirtmiş olduğum çekincelerle de olsa, "yaşam deneyimi" kavramsallaştırımını fazlaca yadırgamayışımın asıl nedeni budur... yine de, sırası gelmişken, bunun dar kılgısallığa ve görgücülüğe tutsak edilmiş bir kerte, yahut bir tür "ussalcı görgücülük" düzeneği olmaması gerektiği yönündeki temel kaygımı kolayca bir yana atamadığımı bildirmeliyim.

4. Eleştirmede "amacını aşan anlamlarla yüklü anlatımlar"a iki örnek verebilirim: Birincisi, 18. Kitabın 138. sayfasındaki "Dolayısıyla, haz ve acı kaçınılmazlıkla özdeksel ve fiziksel ve ikincisi de aynı yazının 141. sayfa ikinci satırındaki "varlıktır" sözcüğü (bu sonuncusu, örneğin, "süreçtir" olabilirdi).

5. Yazı yeterince uzadığı için anılan çalışmadaki kimi görüşleri *başka* bir yazıda ele almak kaçınılmaz olmuştur. Yine de hem yazının hem de okuyucuların, çalışmadaki, davranış-bilinç-bilgi ardışıklığı tezini ciddi bir tartışma ekseni olarak almalarını önermekten kaçınamıyorum.

6. Yine de, bu yalnızca geriye-bakışsal bir bildirimdir. Başka bir deyişle bu tür bilgilerin kökeninde bile, kural olarak, etkin bir ansal süreç uzanır.

7. Belki de Platon, Theaitetos'un sonunda bize şu mesajı vermek istemektedir: Bizim dış dünya bilgimiz "doğru sanı" düzeyindedir. Dış dünyaya ait kesin bir bilgi yoktur. (İ. Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu* (s. 112) Karş. "... doğada yalnızca istatiksel bir yasallığın ve kesinliğin (C. K.) varolduğu varsayımına daha baştan hak vermek zorundayız" M. Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, s. 72.

8. Elbette bu kuram "ruhun daha önceden yaşadıklarını anımsama" biçiminde yorumlama durumunda, bunun günümüzde çok zor benimsenebileceği açıktır. Ama anlığın ve belleğin Canlı-bilimsel evrimi, kimi kavrayış ve bilgiye-açıklık yetilerinin genlere aktarımı, özellikle ana dillerdeki bağlantılarıyla kimi kavramlaştırmaların gizil bilgi düzeyleri ve toplumsal ortamın erken bilgilendirici işlevleri göz önüne alındığında, kimi bilgi verilerinin daha kendi nesneleri belirtikleşmezden önce birer gizil yeti olarak varlığı ve nesneleriyle, uygun bilimsel koşullar altında karşılaştırıldığında da "gerçeklik" kazanmaları ister istemez usa Platon'un "anımsama" kuramını getirecektir.

9. Kuşkusuz bu, usun yalnızca deneyle sınırlandığını anlatmaz. Çünkü deney hiçbir zaman akla (usa) yetmez. (Kant, Prolegomena, s. 106)

10. Burada (eski) Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'nu (yeni) Sayın Hacıkadiroğlu'na karşı savunmak gibi tatsız bir görüntü rizikosuna karşın, bir ayraç içinde bile olsa belirtmeliyim ki, bu sayın yazarın bir zamanlar bilgilerimizin "duyu-deneyi"nden edinildiği *değil*, ama usun kendi araç ve düzenekleriyle edinildiğini savunduğunu söyledim ve söylüyorum.

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun notu:

F.T.'nın son üç sayısında çıkan yazılarımın bir özetiyle birlikte bu yazılarda öne sürdüğüm kimi düşüncelerin değişik bir yoldan açıklamasını vermek üzere bu sayıda çıkan yazım, Sayın C. Kanat'ın görüşlerine karşı yapacağım açıklamaları da içerdiği için burada yalnızca bir iki noktaya kısaca değinmekle yetineceğim:

Sayın C. Kanat'ın yazısının hemen başlarında sözü geçen "duyularımızın nedeni olan kalem" konusuyla ilgili durum şudur: Ben, bir kalemi önümüzden kaldırdığımızda bizdeki duyumların yok olup, kalemin geri getirilmesiyle duyuların geri gelişi örneğini buradaki yaşam deneyinin (çünkü kalemi uzaklaştırıp yaklaştırarak sonucu görmeye çalışmak artık deneyi bir duyu-deneyi olmaktan çıkarıp bir yaşam-deneyine dönüştürmüştür) kalemin bilgisini verdiğini kanıtlamak için vermedim.

Nitekim kalemin ne olduğunun bilgisinin ancak kalemle yazı yazıldığının öğrenilmesiyle elde erdilebileceğini değişik örneklerle belirttim. Bu deneyde kanıtlanan şey yalnızca duyumlarımızın herhangi bir nedeninin bulunduğudur. Çünkü Locke'un felsefesiyle ilgili olarak "duyu-deneyindeki duyumların, hiçbir neden olmadan, kendiliğinden ortaya çıkmadığını nasıl bilebiliriz?" biçiminde bir sorunun yanıtsız kaldığını öne sürenler vardır. Böylece, benim verdiğim örnekle, duyularımızın *herhangi bir nedeninin* bulunduğunu kanıtlamış olduğunu sanıyorum.

Ancak, bu nedeni bulmak için yaptığımız, kalemi önce uzaklaştırıp sonra geri getirme işlemi Locke'un öğretisinin dışına çıkan bir yaşam-deneyi uygulaması olduğuna göre, burada, Locke'un öğretisine yapılan bir eleştiriyi onun öğretisinin dışına çıkarak yanıtlamak gibi bir durumun ortaya çıktığını da kabul etmek gerekiyor.

Ayrıca, Sayın Kanat'ın eleştirisinde benim için belirsiz kalan bir iki noktaya da dokunmadan geçemeyeceğim:

Benim yazılarımda anlatmak istediğim temel konu, bilgiyi, şimdiye dek öne sürüldüğü gibi duyu-deneyinin değil yaşam-deneyinin verdiğidir. Bu bakımdan, bilgiyi duyu-deneyinin veremeyeceğini görmüş olmakla birlikte, onu yaşam-deneyinin vereceğini görmesi, çağının bilgi anlayışı yüzünden, olanaksız olan, bu yüzden de bilginin temelindeki İdeaların öğrenilmesi konusunda fantastik açıklamalar yapan Platon'un bilgi kuramının benim yazımla bir ilgisi olamayacağı açıktır.

Kant'a gelince, o, bilginin duyu-deneyinden elde edildiğini öne sürdüğü için onun bilgi kuramı benim düşüncelerime büsbütün yabancıdır. Gerçekten, Sayın Kanat'ın bir türlü kabul etmek istememesine karşın Kant da, tıpkı Locke ve Hume gibi, bilginin temelinde bulunan kavramların, renkler, boyutlar, kılıklar, tatlar ve kokular türünden duyusal niteliklerden oluştuğunu öne sürer. Yani her üç filozof da, benim belli türden gereçlerden yapıldığını öne sürdüğüm kavram yapılarının, bambaşka bir gereçten, diyelim, tuğladan, yapıldığını kabul ederler. Ancak Locke'un, tuğlaların nasıl dizildiğiyle ilgilenmemesine karşın Hume bunların alışkanlıkla düzenlendiğini öne sürer.

İşte Kant'ın bu filozoflardan farklıymış gibi görünen yanı burada ortaya çıkar. Kavramların tuğlalardan (gerçekte duyu-verilerinden) oluştuğunu kabul etmekte Locke ve Hume'la birleşen Kant bu tuğlaların dizilişi konusunda onlardan temelden bir ayrılık gösterir. O bu dizilişin anlamlı olması yani deneyin olanaklı olması için başta uzam ve zaman kavramları olmak üzere birçok a priori kavramların ya da ussal deneylerin gerekli olduğunu öne sürmüştür. Yani benim Kant'ın bilgi kuramıyla bilginin oluşturucuları bakımından farklı olan görüşlerimle o bilgi kuramı arasında bir ilişki kurulması bana tümüyle olanaksız görünüyor.

Bu durumda sayın Kanat'ın, gerek Platon'un gerekse Kant'ın bilgi kuramlarıyla ilgili olarak yapmış olduğu şaşırtıcı uzunluktaki açıklamalar, bende, bunların benim yazımla değil de başka bir yazıyla ilgili olup bu eleştiriye yanlışlıkla girdiği izlenimini uyandırdı.

Bu bakımdan Sayın Kanat'ın Platon ve Kant'la ilgili görüşleri üzerinde durmayacağım. Ancak bir noktaya değinmeden de geçemiyorum. Platon duyu-deneyinin bilgi vermediğini bütün açıklığıyla görmekle, bilgi konusunda, kendi çağında olanaklı olan en güçlü görüşü ortaya koymuştur. Onun düşüncelerini, Sayın Kanat'ın yazısının 8 no'lu dipnotunda görüldüğü gibi "anlığın ve belleğin Canlı-bilimsel evrimi, kimi kavrayış ve bilgiye-açıklık yetilerinin genlerle aktarımı" türünden yorumlarla genişletmeye çalışmakla Platon'un büyüklüğüne bir şey eklenmiş olmayacağı gibi bilgibilime de bir katkıda bulunulmuş olacağını sanmıyorum.

Sayın Kanat'ın eleştirisinin böyle, benim görüşüme göre oldukça ilgisiz bölümlerle uzamış olması, öyle görünüyor ki, konumuzun özüyle ilgili belli başlı kimi soruların yanıtsız kalmasına neden olmuştur. Örneğin, daha önceki mektubunda "henüz kâğıt kavramını edinmemiş bir kimseye aynı kâğıdın değişik zamanlarda gösterilmesi durumunda o kişinin zihninde... sürekli zenginleşen tasarımlar üreyecektir" demiş olan Sayın Kanat'a ben F.T.'nın 18. sayısında (s. 144) şu soruyu sormuştum: Sözü geçen kimse aynı kâğıdı kaç bin kez görürse görsün, onun üzerine yazı yazılması, onunla duvar kaplanması, ondan paket yapılması gibi, benim 'yaşam-deneyi' adını verdiğim türden deney ya da deneyimlerden geçmeden o kimsenin kâğıt konusundaki tasarımları nasıl zenginleşecektir?

Eğer Sayın Kanat bu soruya açık bir yanıt verseydi, bu yanıttan, onun ya duyu-deneyinin bilgi vermediği olgusunu kabul etmediği ya da bunu kabul ettiği anlaşılacaktı. Birinci durumda her şeyi bir yana bırakıp benim yanlışımın nerede olduğunu göstermeye çalışması gerekirdi. İkinci durumdaysa, olsa olsa, yaşam-deneyinin nasıl bilgi verdiği konusundaki kendi düşüncelerini belirterek o konudaki uğraşmalarımda bana büyük yardımda bulunmuş olurdu. Hiç olmazsa bundan sonra gerçekten verimli bir sonuca götürebilecek olan bu yöntemin uygulanmasını diliyorum.

Çotuksöken, Betül (1996). "Vehbihacıkadiroğlu'nun Bilgi Kavrayışına İlişkin Birkaç Gözlem." Felsefe Tartışmaları (19. Kitap): 156-158.

VEHBİ HACIKADİROĞLU'NUN BİLGİ KAVRAYIŞINA İLİŞKİN BİRKAÇ GÖZLEM

Betül Çotuksöken

İlk kitabı 1987 yılında yayımlanan *Felsefe Tartışmaları*'nda, bilgiye ilişkin sorunlara her zaman ağırlıklı bir yer verildiği dikkatli okurların gözünden kaçmamaktadır. Gerçekten de bilgi felsefesinin içerdiği sorular/sorunlar, varlık ve dil felsefesi yanında felsefenin en asli soruları/sorunlarıdır. Bu konuda (bilgi felsefesinde) benimsenen ayrıntılı tutum ne olursa olsun, bilgi; genel bir yaklaşımla, dışdünya-düşünme-dil arasındaki ilişkilerin tam da kesiştiği bir noktada yer almaktadır. Bilgiyi kuran temel ögeler bir bakıma tartışmasız olarak bu alanlara, bu düzlemlere ilişkindir. Ancak filozoflar ya da bilgi kuramcıları arasındaki ayrımlar, işte bu üç alandan neyi/neleri anladıkları noktasında ortaya çıkmaktadır. Çünkü her bir filozofun-çoğun açık seçik, ama kimi zaman da oldukça örtük bir biçimde-ortaya koyduğu bir dışdünya tasarımı, ayrıca düşünmeye ilişkin saptamaları ve dil dolayımı ile ilgili belirlemeleri vardır.

Bu genel nitelikli bir iki saptamanın ışığında, felsefi görüşlerini baştan beri büyük ölçüde bilgi sorunlarına özgüleyen Vehbi Hacıkadiroğlu'nun *Felsefe Tartışmaları*'nda bu bağlamda birçok yazısı yer almıştır. Vehbi Hacıkadiroğlu'nun bütün bu yazılarının ortak yönü, her türlü idealist-rasyonalist yaklaşımı ortadan kaldırmayla bağlantılıdır. Bilgi konusundaki bu temel tutum, onun doğrudan insan ve toplumla ilgili görüşleri de hesaba katıldığında iyice belirginleşmektedir; başka bir deyişle, bu temel yönelim, onun insan ve toplum sorunlarına bakışında da beklenen yankıyı bulmaktadır.

Vehbi Hacıkadioğlu'nun görüşlerinde giderek ağırlığını duyumsatan öznitelik şudur: insan ancak toplum içinde bir bilgi öznesi olur. Duyu deneyi/gerçek deney karşıtlığı, son yazılarında (*Felsefe Tartışmaları* 16., 17., 18. Kitaplar) daha da netleşir; artık bilgiyi oluşturan süreçte bilgi öznesinin yaşam dünyası, bilginin onsuz olunmaz koşullarından biri haline gelir.

Yine öteden beri yazılarında, bilimsel bilgilere büyük önem veren ve toplumların da bu türden bilgilerle yönlendirildiğinde ancak giderek özgürleşebileceklerini, daha iyi bir –belki de en iyi– dünyaya ulaşabileceklerini ileri süren Vehbi Hacıkadiroğlu'nun bilgi sorunlarına ilişkin tutumunda bilimsel yaklaşımla, insan dünyasından genellikle tarihsel/kültürel olana önem veren yaklaşımı nasıl bağdaştırdığını –ya da ben öyle anlıyorum– göstermesi gerekiyor (E. Husserl'in belirginleştirdiği ve fenomenolojik tavrın karşısına koyduğu doğal tavır/tarihselci tavır ayırımında olduğu gibi). Bu bağlamda da elden geldiğince açık bir biçimde: "yaşama dünyası", "gerçek deney dünyası" gibi kavramları ve "her türlü aprioriden kurtulmuş özneyi" nasıl temellendirdiğini göstermesi gerekiyor. Çünkü I. Kant'ın transcendental idealizmi de içinde olmak üzere, idealist filozofların her türlü apriori belirlemesine karşı çıkarken, "öznenin tarihsel oluşu, tarihselliği" doğrultusunda yeni bir "apriori" tuzağına düşmek de mümkün görünüyor sanırım. Öyleyse, aprioriye ilişkin yadsıyıcı tutumlarda ya da ne türden olursa olsun idealizmi, rasyonalizmi bütünüyle yadsımayı amaçlayan bu denli köktenci yönelimlerde açık seçik ol-

mak büyük önem taşımaktadır. En alt düzeyde idealizm, başka bir deyişle, "minimum idealizm" sanırım birçok bilgi sorununu aydınlığa kavuşturmada işe yarayabilir.

Ayrıca bir başka nokta da, eğer insanda bir bilgi öznesi olarak hiçbir döşenmiş zemin yoksa nasıl oluyor da bilgide ortaklıklar sağlanabiliyor? Bu durumda ortaklıkların temeli ne oluyor? Yoksa tartışma bu andan başlayarak, insanların –bir zamanlar– olduğu varsayılan "doğal durum"larının tümüyle iyi ya da tümüyle kötü olduğu tartışmasına mı dönüşüyor?

Öte yandan, Vehbi Hacıkadiroğlu'nun, bu bağlamda bilim-felsefe ilişkileriyle, bilimsel bilgi ve felsefi bilginin özniteliklerini yansıtan görüşlerini sergilemesi de büyük önem taşımaktadır.

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun Notu:

Felsefe Tartışmaları'nın bu sayısında yayımlanmakta olan yazımı Sayın Çotuksöken'in bu yazısını görmeden yazmıştım. Yine de Sayın Çotuksöken'in sorularından birçoğunun yanıtının o yazıda bulunduğunu sanıyorum. Gerçekten bu son yazımda konuyu daha öncekilere bakışla değişik bir yönden açıklamaya çalıştım ve bunun için de insanlaşmanın ilk basamağındaki insanların durumundan yola çıktım.

Bilimsel araştırmalar insanlaşmanın ilk basamağı olan Yontma Taş devrinin bir milyon yıldan daha uzun sürdüğünü gösteriyor. Burada idealist ve rasyonalistlere hemen sorulması gereken bir soru ortaya çıkıyor. Taşı işleyerek basit birtakım aletler yapılabileceğini ancak bir milyon yılda öğrenebilen insanların bu aşamada karşılaştıkları güçlükler idealist-rasyonalist bir yaklaşımla nasıl açıklanabilir?

Bu insanlarda, davranışlarını avının ya da düşmanının uzakta ya da yakında oluşuna göre ayarlayabilen bir hayvanda bulunandan daha başka türden bir uzam kavramının bulunduğu söylenebilir mi? Kant'ın öteki a priori'leri yani zaman ve nedensellik kavramları için de durum farklı değildir.

Kant'ın a priori kategorilerle ilgili düşüncelerinin daha da şaşırtıcı olduğunu kabul etmek gerekiyor. Aristoteles'in yalnızca bilginin kapsamını ve sınırlarını belirtmek için saptadığı töz, nicelik, nitelik, bağıntı türünden bilgi öğelerinin a priori bilgi kategorileri olduklarını öne sürmek, sözünü ettiğimiz ilk insanların, yalnızca taşlara, bitkilere ya da hayvanlara değil, yeryüzünde rastlanabilecek bütün nesnelere ne yönden bakılıp onların bilgisinin nasıl kazanılabileceği konusunda en azından bir yatkınlıkları olduğunu kabul etmek değil midir?

Bu durumda bilginin duyu-deneyinden elde edileceğini öne sürmek de, nesnelere şöyle bir bakma, onları elleme, tatma ve koklama yoluyla (Locke'a göre bu duyu-verilerini değişik örneklerden edinerek, Hume'a göre alışkanlığın verdiği yatkınlıkla, Kant'a göre de hiçbir deneye dayanmadan insanda bulunan birtakım yetilerin yardımıyla) onların bilgilerinin edinilebileceğini öne sürmek anlamına gelir ki, bunun nasıl kabul edilemez olduğu da açıktır.

Bütün bunlara karşı benim dediğim nedir? Nesnelerin bilgisi onlara şöyle bir bakma ya da dokunma, onları şöyle bir tutma ya da koklamayla, kısaca duyu-deneyi denilen et-

kinlikle, edinilemez. Nesnelerin ne olduğunu, onları yaşamımızın bir bölümü olarak görmekle, onların gerek bizim üzerimizdeki gerekse başka nesneler üzerindeki etkilerini saptamakla, bütün bu konularda birtakım varsayımlar yapıp bu varsayımların doğru olup olmadığını deneyden geçirmekle öğrenebiliriz. Başlangıçta en küçük bilgilerin bile kuşaklar boyunca süren uğraşlar, çabalar ve acılar pahasına öğrenilmiş olmaları da gösteriyor ki bu bilgilerin temelinde birtakım a priori bilgiler şöyle dursun, en küçük çapta da olsa, öteki hayvanlarınkini aşan, özel bir yatkınlık yoktur.

Buna karşı, benim yaşam-deney ya da deneyimlerinin bilgiye nasıl dönüştüğünü yeterli biçimde açıklayamadığım öne sürülebilir. Ancak, bu çok uzun çalışmaları gerektiren bir bilgibilim kuramı işidir. Bu dört yazıda ancak çok genel birtakım görüşler ortaya konmuş oluyor. Fakat bu genel görüşler üzerinde cesaretle ilerlenebilmesi için bilginin duyu-deneyinden elde edildiği biçimindeki klasik görüşü bırakmaktan başka bir yolun bulunmadığının kabul edilmesi gerekir. Şimdilik benim öğrenmek istediğim de bunun kabul edilip edilmediği, eğer kabul edilmiyorsa niçin kabul edilmediğidir.

Bir noktayı daha belirtmem gerekiyor. Yine bu sayıdaki yazımda belirttiğim gibi, ben, bilgi sürecinin başlayabilmesi için birtakım insanların, yaşamlarını kolaylaştırmak için başka insanlarla işbirliğine girmeye karar vermeleri gerektiğini kabul ettim. Bunun için, en azından, varsayımsal bir ana-babanın, çocukları yuvadan ayrılacak yaşa geldiği zaman onlara "Gitmeyin, işbirliği yaparak yaşamımızı daha kolay sürdürürüz" diyebilmeleri ya da bu anlama gelecek biçimde davranabilmeleri gerekir.

Oysa insanlaşmaya başlamamış olduklarına göre henüz herhangi bir bilgiden ya da bilinç durumundan pay almamış insanlarda "ben", "başkaları" ve "başkalarıyla işbirliğine girme" türünden kavramlar da bulunamayacağına göre bu ilk insanların, arı ve karıncalarda olduğu gibi yaratılışları gereği olarak değil de belli bir amaçla, birlikte yaşamayı seçebileceklerini kabul etmekle, a priori bilgi değilse bile, en azından 'sezgi' denebilecek türden idealist ya da rasyonalist bir kavrama başvurmaktan kurtulamadığımı ve bunun öne sürdüğüm sistemin zayıf bir yanını oluşturduğunu benim de kabul etmem ve bu konuya daha inandırıcı bir açıklama getirmek için çalışmam gerekiyor.

TAYLAN ALTUĞ
Postmoderr:Dil Durumu

CEMAL YILDIRIM
Bilişsel İletişim

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine

HARUN RIZATEPE
Kavramlar Konuları ve Gelişmeler

TOMRİS MENGÜŞOĞLU
Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan

MAX RAPHAEL
Bilinmeyen Platon

Ö. N. SOYKAN
Kimlik Karşısında Kişilik

YAMAN ÖRS
İnsan Sorunları Kadınlar ve Felsefe

MUSTAFA GÜNAY
Tarihsellik Felsefe ve Hermeneutik

ŞÜKRÜ KARBUZ
Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren

R. L. ARSEVEN
Anlam Sorununun Sınırları

A. KADİR ÇÜÇEN
İnanç ve Bilgi İkilemi

LEWIS P. – S. K. KINCHMAN
Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt

CELAL A. KANAT – V. HACIKADİROĞLU
Tartışma

BETÜL ÇOTUKSÖKEN – V. HACIKADİROĞLU
Tartışma

Fiyatı: 200.000 TL. (KDV dahil)