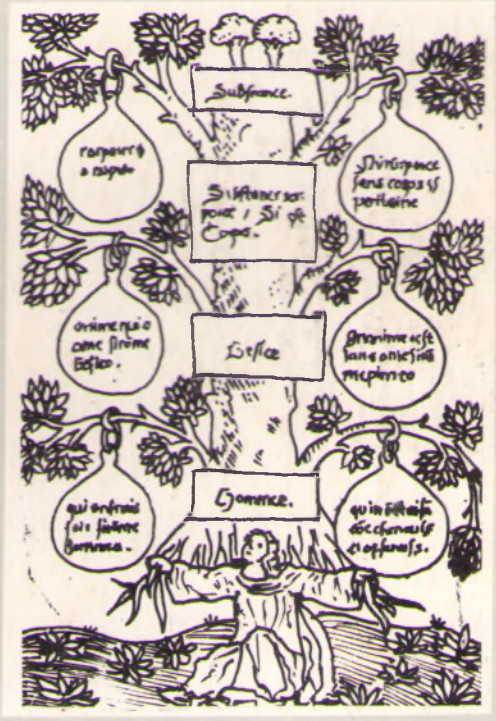
FELSEFE TARTIŞMALARI

20. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

20. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
20. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

Dizgi:
Girişim Dizgi

Baskı:
Kent Basımevi
İstanbul, Aralık 1996

(1996). "Sunuş." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 3.

SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları'nın 1. Kitabının Sunuş yazısı "Felsefe Tartışmaları, Türk felsefe çevreleri onu hem okur hem de yazar olarak destekledikleri sürece, yayın yaşamını, içerik ve niteliği olabildiğince yüksek bir düzeyde tutarak sürdürmeyi amaçlıyor" tümcesiyle sona eriyordu.

Aradan geçen 9 yıldan sonra sunmakta olduğumuz 20. sayının, beklentimizin Türkiye koşullarında olumlu biçimde gerçekleştiğini söyleme hakkını bize verdiğini sanıyoruz. Burada, bizi destekleyerek bu sonuca ulaşmamızı sağlayan okur ve yazarlarımıza yürekten teşekkür etmeyi borç biliyoruz. Bu arada, bu tür dergilerin Türkiye'de yayımlanması, özellikle de dağıtılması, konusundaki güçlükleri düşünerek kendimiz için de, az da olsa, bir gurur payı çıkardığımızı gizlemeyeceğiz. Bu, derginin yayımını daha güçlü bir istekle sürdürmemizi sağlayacaktır.

Bu sayıdaki yazıların da okurlarımızın beklentisini karşılayacak düzeyde olduğunu sanıyoruz. Vehbi Hacıkadiroğlu'nun "Matematik Önermeleri Üzerine" adlı yazısının, derginin 3. sayısında aynı yazarın aynı konuda çıkan yazısıyla benzer başlığı taşıması, önce şaşırtıcı görünse de yazıyı okuyanlar durumu anlayacaklardır. Birbirinin karşıtı olan iki klasik matematik anlayışının ikisine de karşı çıkan bir görüşün zaman içinde yepyeni bir biçim alacak ve yepyeni bir yazı olarak sunulacak kadar gelişme göstermesi doğal karşılanmalıdır. Bunun dışında dergi, kimisi yazma kimisi de çeviri olarak, Skolastikten çağdaş felsefeye ve günümüzün en yeni düşünce akımlarına dek bir çok ilginç incelemeler içermektedir.

Zevkle okuyacağınızı umuyoruz.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1996). "Matematik Önermeleri Üzerine." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 5-19.

MATEMATİK ÖNERMELERİ ÜZERİNE

Vehbi Hacıkadiroğlu

I

Bu konuyu ilk olarak 1986 yılında Felsefe Tartışmaları'nın 3. Kitabında "Matematik Önermeleri" adı altında ele almıştım. O yazıda, konunun temelinde bulunan ve sürekli tartışma konusu olan bir soruna önerdiğim bir çözüm biçimini bugün de kabul ediyorum. Nitekim yazımın ilk bölümü, biraz değişik biçimde de olsa, o yazının bir yinelenmesi olacaktır. Ancak son zamanlarda o yazımda iki noktanın açık bırakılmış olduğunun ayrımına vardım.

"Bilim ve Ütopya" dergisinin Eylül 1995 tarihli 15. sayısında "Matematik kesin doğrular bilimi midir?" adlı yazıyla o eksik kalan iki noktadan birini tamamlamaya çalışmıştım. Bu yazıyla da, yazının akışı içinde belirteceğim, ikinci eksikliği de tamamlayarak matematik önermeleri üzerine söyleyeceklerimi tamamlamış olacağım. Toplumumuzda önemli bilim ya da felsefe konuları üzerinde tartışmaya girilmesi alışılmış bir durum değilse de, bir gün matematik konusunda benim öne sürdüğüm düşünceleri eleştirmek isteyen olursa eleştirinin bu yazı üzerinde yapılmasını dilerim.

Felsefede bu konu Kant'ın, biraz sonra alıntılayacağım, bir incelemesinin tartışılması biçiminde ortaya çıktığından ben de yazıma Kant'ın düşüncelerinden yola çıkarak başlayacağım. Ancak Kant'ın genellikle, bir ölçüde haklı olarak kullandığı 'yargı' terimi yerine ben daha genel bir kullanım alanı olan 'önerme' terimini kullanacağım. Böylece konumuz "Matematik önermeler nasıl önermelerdir?" biçiminde özetlenebilir.

Kant önermeleri, önce, analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre analitik önermelerde öznenin kavramı yüklemin kavramını içerir. Sentetik önermelerdeyse böyle bir içerme yoktur, yüklemin özneye bağlantısını deneyim ya da deney sağlar. Örneğin "cisimler yer kaplar" önermesinde cisim kavramı yer kaplama niteliğini içerdiği için bu bir analitik önermedir. Öte yandan, eğer cisim kavramını biliyorsak cismin yer kapladığını da bildiğimize göre bu önerme cisim üzerine yeni bilgi vermez, daha önceden bilinen bir durumu açıklamakla kalır.

Buna karşı "cisimler ağırdır" önermesi sentetik bir önermedir. Biz cisimleri yalnızca "yer kaplayan şey" olarak bildiğimize göre cisimlerin bir ağırlıklarının da bulunduğunu ancak deney yoluyla öğrenebiliriz. Bu bakımdan bu ikinci önerme, cismin ne olduğunu bilen birisine o bilgiyi aşan, deney yoluyla öğrenilen yeni bir bilgi vermiş oluyor.

Öznenin kavramının yüklemin kavramını içermesi tartışmalı bir konu olduğundan burada o konu üzerinde durmayacağım. Yukardaki örneklerden

Kant'ın ne demek istediği anlaşılıyor. Bu bakımdan ben, 'öznenin kavramı' yerine 'öznenin tanımı' demekle yetineceğim. Nitekim bu konuyu tartışan A.J. Ayer de böyle yapmış ve şunu söylemiştir:

... bir analitik önermenin ölçütü, onun geçerliğinin, doğruca, içindeki terimlerin tanımından gelmiş olmasındandır ve arı matematiğin önermelerinde bu koşul gerçekleşmektedir.[1]

Kant önermeleri bir de apriori ve aposteriori olarak ayırır. Apriori önermeler deneyden bağımsız olarak bilinir. Aposteriori önermelerse deneyden elde edilir. Bu durumda analitik önermelerin hepsi de aprioridir. Bunların deneyden elde edilmeleri gereksiz, çünkü sonuç önceden bilinmektedir. Sentetik önermelerse genellikle deneyden elde edilen ve dünya üzerine bilgi veren önermelerdir. Ancak Kant'a göre sentetik önermeler içinde zihnin bütün deneylerden bağımsız olarak bildiği önermeler de vardır ki o buna 'sentetik apriori önermeler' adını veriyor.

Bu sentetik apriori önerme kavramının deneyci filozoflarca kabul edilmesinin olanaksız olduğu açıktır. Özellikle Locke "An Essay Concerning Human Understanding" adı kitabının büyük bir bölümünü bu türden bilginin olanaksızlığını kanıtlamaya ayırmıştır ve onun görüşü bütün deneyci filozoflarca kabul edilmiştir. Oysa Kant bu konuda şöyle diyor:

Gerçekten, ilk bakışta 7+5=12 önermesinin çelişmezlik ilkesine göre 7+5 in kavramından çıkan analitik bir önerme olduğu sanılabilir. Fakat buna yakından bakarsak, 7 ile 5 in toplam kavramının, bu iki sayının bir sayıda birleşmesi dışında hiç bir şey içermediğini ve bu birleşmenin oluşturduğu tek sayı üzerine bir bilgi vermediğini görürüz. Biz 7 ile 5 in bu birleşmesini düşünerek 12 nin kavramına varamayız ve böyle bir olabilir toplam kavramını istediğimiz kadar çözümleyelim, yine de bunda 12 kavramını bulamayız. Bu kavramların ötesine geçmemiz ve bunların birinin karşılığı olan, örneğin 5 parmağı ya da Senger'in aritmetiğinde yaptığı gibi 5 noktanın görüntüsünü, yardıma çağırmamız gerekir. Demek ki bir aritmetik önermesi her zaman sentetiktir.[2]

Kant burada aritmetik önermelerinin sentetik olduğunu öne sürerek, günümüze dek gelen ve günümüzde de sürmekte olan bir tartışma başlatmış oluyordu. Çünkü Kant'tan önce Hume, deneyden elde edilen bilgilerin nedensellik yasalarına bağlı olduğuna ve bu yasaların genelgeçerliğinin kanıtlanamayacağına dayanarak bu tür bilgilerin pekin (certain) bilgi olamayacağını öne sürmüştü. Hume'a göre nedensellik bağlantısı, şimdiye dek sürekli olarak gözlemlenen kimi birliktelik türlerinin bundan sonra da gözlemleneceği varsayımına dayanmaktadır. Oysa nedensellik bağlantısının bir izlenimi bulunmadığına göre bir idesi de olamaz. Nitekim "biz doğanın akışında bir değişmenin ortaya çıkmasını, en azında, kavrayabiliriz".[3]

Böylece Hume'a göre deneyim ya da deneyden zorunlu, genelgeçer, pekin bilgi edinmek olanaksızdır. Ben Hume'un bu görüşünün yanlışlığını değişik yazılarımda göstermeye çalıştım. Deneyden elde edilen bilgiye dayanan sentetik önermelerin genellikle pekin bilgi vermediği doğrudur. Fakat

bu pekinsizlik, Hume'un öne sürdüğü gibi, doğanın akışındaki bir değişikliğin bir anda ortaya çıkıvermesi olasılığından ileri gelmez. Sözgelimi suyun 100 derecede kaynadığı değişik deney ve deneyimlerle saptanmış olabilir. Buna karşın üstü sıkıca kapalı bir kapta kaynatılan suyun 100 derecede değil, daha yüksek derecede, deniz düzeyinden yüksekte kaynatılma durumundaysa daha aşağı bir derecede kaynadığı görülebilir. Fakat bu değişik sonuçlar, Hume'un öne sürdüğü gibi, doğanın akışında bir değişmenin ortaya çıkışından değil, deneyin, içinde geçtiği koşullarda bir değişiklik olmasındandır.

Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi deneyin, içinde geçtiği koşullarda ya da üzerinde yapıldığı cisimde, herhangi bir değişme olmazsa deney sonucunun değişik çıkması için bir neden yoktur. Ancak bu durum genellikle deneyci filozofların gözünden kaçmış ve deneyci felsefede, en azından Hume'dan beri, sentetik önermelerin pekin sonuçlu olmasının olanaksız olduğunu kabul etmek gelenek olmuştur.

Buna karşı Kant da, Hume'un, nedensellik bağlantısının bir izlenimi bulunmadığına göre onun idesinin de deney yoluyla elde edilemeyeceği biçimindeki görüşünü kabul etmiş, fakat deneyden elde edilemeyen bu idenin apriori olarak insan zihninde bulunduğunu öne sürmüştü. Bu durumda Kant'a göre nedensellik bağlantısı pekin bir bağlantı olduğundan, dünya üzerine deneyden elde edilmemiş bilgi veren ve apriori olduğu için pekin bilgi veren sentetik önermeler bulunabilir. İşte Kant'tan yukarıda yapmış olduğumuz alıntıda ileri sürülen görüşe deneyci filozofların karşı çıkması bu nedenlerden ileri gelir.

Böylece 5+7=12 biçimindeki aritmetik önermesinin pekin sonuçlu olduğu üzerinde Kant'la birlikte hemen bütün idealist ve deneyci filozoflar birleşmektedir. Ancak Kant bu tür önermelerin sentetik apriori (hem dünya üzerine bilgi veren hem de pekin sonuçlu) olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşı başta Frege, Peano, B. Russell, Ayer v.b olmak üzere hemen bütün deneyci filozoflar bu önermenin pekin bilgi verdiğini kabul etmekle birlikte onun doğa üzerine bilgi verdiğini kabul etmemektedirler. Onlara göre bu tür önermeler analitiktir.

Deneyci filozofların bu karşı çıkmasında, Hume'un deneysel bilgilerin pekin olamayacağı görüşünün etkili olduğu açıktır. Ancak onlar bir yandan da böyle bir gerekçenin yetersizliğini görüp buna başka gerekçeler de aramışlardır. Örneğin Ayer şöyle diyor:

7+5=12 önermesini hiç bir deneyin çürütemeyeceğini bilişimiz de, doğruca, "7+5" simgesel anlatımının "12" ile eşanlamlı oluşundandır.[4] Ayer'e göre matematik önermelerinin sonucunu elde edebilmek için bir çok işlemlere baş vurmak zorunda kalışımız, anlığımızın yeterince güçlü olmayışındandır. Örneğin 91X79=7189 önermesinde "7189"un tanımı "91x79" anlatımını içerdiğine göre, eğer insan anlığı yeterince güçlü olsaydı, sonucu tanımdan hemen çıkarabilirdi. B. Russell için de durum aynıdır:

"Matematik bilgisinin tümevarım yoluyla deneyden elde edilmediği doğrudur, 2 artı 2 nin 4 edişinin nedeni, bir çiftle öteki çiftin bütünleşmesinin bir

dörtlü ettiğini pek çok gözlemlemiş olmamızdan değildir. Bu anlamda matematiksel bilgi deneysel değildir. Fakat bu, dünya üzerine apriori bilgi de değildir. Gerçekte bu yalnızca sözsel bilgidir. "3"ün anlamı "2+1" ve "4"ün anlamı "3+1"dir."[5]

Russell bunu kanıtlayabileceğini fakat kanıtlamanın çok uzun olduğunu söylüyor. Gerçekten, yalnızca aritmetik önermelerinin analitik olduğunu kanıtlamak için matematik filozoflarının büyük çabalar harcadığı görülür. Ancak bütün bu kanıtlamalarda, Kant'ın, 5+7=12 önermesi üzerine söylediklerinin yalnızca ilk tümceleri göz önünde tutulmuş, önermenin doğrulanabilmesi için 5 parmağa ya da Senger'in noktalarının kullanılmasına gerek duyulduğunu belirten bölümün yanıtlanması unutulmuştur.

Gerçi analitikçi filozoflar 5 ile 7 nin toplamının 12 olduğunu kanıtlayabilmek için parmak ya da noktalarla işlem yapmaya gerek bulunmadığını, kanıtlamanın doğruca mantıksal yoldan yapılabileceğini öne sürebilirler. Ancak, tanıma dayanan önermelerin parmak ya da nokta hesabı türünden işlemlerle deneysel yoldan kanıtlanması yalnızca gereksiz değil, bir bakıma olanaksızdır da.

Gerçekten "Bekâr bir erkek evlenmemiştir" önermesinin doğruluğunu kanıtlamak için sözlüklerin verdiği bilgilerin dışına çıkmak hem gereksiz hem de olanaksızdır. Çünkü dikkatinizi bekâr bir erkek üzerine yönelttiğinizde doğruca evlenmemiş bir erkekle karşılaşırsınız. Onun evlenmemiş olduğunu saptadıktan sonra bir de bekâr olduğunu saptamak isterseniz yine evlenmemiş olduğu olgusuna geri dönmekten başka yapacak bir şey yoktur. Oysa sözgelimi "2" sayısını belli bir tastaki çakılların sayısı olarak tanımlamak ve dışardan, önce bir çakıl sonra da bir çakıl daha alındığında eldeki çakıl sayısının tastakilerle bire bir karşılıklı olduğunu ve bu işlem kaç kez yinelenirse yinelensin hep aynı sonuca varıldığını gözlemlemek zor değildir.

Bu durumda Kant'ın, önce "5+7=12"den, daha sonra da sözgelimi "5 koyun + 7 koyun = 12 koyun" türünden bir önermeden söz etmekle iki ayrı türden önermeyi birbirine karıştırdığını mı düşünmek gerekiyor? Gerçekte Kant Analitikçilerin yaptığı türden bir sayı tanımı da yapmış değildir. Bu yüzden onun çıplak "5" sayısıyla "5 koyun" anlatımında koyunun (doğal olarak bu her türden nesnenin olabilir) önünde bulunan "5"in birbiriyle ilişkisini açıklığa kavuşturduğu söylenemez. Gerçekten "5" sayısı nedir? Bir ad mı yoksa sıfat mıdır? Ancak bu konuda analitikçilerin durumunun da onların kendilerinin düşündükleri kadar açık olmadığını belirtmek gerekiyor.

Nitekim B. Russell matematiğin 0, 1, 2, 3.....n, n+1 dizisinden yola çıktığını öne sürer. Sayıların tanımı için de Peano'nun, "0", "sayı" ve "ardışık" kavramlarından oluşan üç ilksel ideden yola çıkan ilksel önermeleri ele alır. Bu ilksel önermelerden birincisi "0 bir sayıdır" olduğuna göre sayılar birer[6] ad olarak görülüyor demektir. Böylece sayılar bir şeylerin niteliği olarak değil de bir takım anlıksal varlıklar olarak düşünülmüş oluyor. Bu durumda sayıların anlıksal birer varlık olarak ortaya çıkmaları için harcanan çabaların nedenini açıklamak kolay olmazdı.

Ancak yine B. Russell yukardaki tümcesinin ardından "Bir çift çullukla iki günün ikisinin de 2 sayısının birer örneği olduğunun düşünülebilmesi için çok uzun zamanların geçmiş olması gerekir; bunun için gerekli olan soyutlama işlemi o kadar kolay değildir" diyor. Böylece o da sayıları bir takım toplulukların sıfatları olarak düşündüğünü kabul ediyor. Öte yandan, B. Russell'ın, bu düşünce biçimine göre sayıların doğrudan doğruya dünya üzerine bilgi verdiğini kabul etmek gerektiğini görememesi şaşırtıcıdır. Gerçekten, karşısında 1 ya da 3 değil de 2 çulluk bulunduğunu, önemli bir olayın, 1 ya da 3 gün değil de 2 gün önce gerçekleştiğini bilen bir kimsenin dünya üzerine hiç bir şey bilmediğini söylemekte bir tutarsızlık bulunduğu açıktır. Bu durumda Kant'la analitikçiler arasındaki uyuşmazlığın nasıl ortaya çıktığını ve bu uyuşmazlığı ortadan kaldırma olanağının bulunup bulunmadığını görebilmek için önce sayıların ne olduğu üzerinde bir karara varmak gerekiyor. Bunun için de, önce, sayıların nerelerde ve ne amaçla kullanıldığını araştırmak gerekir.Çünkü onların dünya üzerine bilgi verip vermediğini, eğer vermiyorlarsa ne işe yaradıklarını ancak bu yoldan öğrenebiliriz.

Sayılarla ilgili uzun tarihsel araştırmalara girişmeden de, sayıların kullanılışıyla ilgili bir takım ilkörnekler tasarlamak pek zor olmamalıdır. Bu ilk örneklerden biri, sözgelimi bir koyun sürüsü sahibinin çobana teslim ettiği koyunlarının sayısında bir eksilme olup olmadığını denetleme biçimi olabilir. Bu denetleme, sabah otlamaya götürülecek olan koyunlardan her biri ağıldan çıktıkça bir çömleğe bir çakıl atmak, akşam ağıla dönen koyunlardan her biri için de çömlekteki çakıllardan birini dışarı çıkarmak olabilir. Eğer ağıla giren son koyunla birlikte çömlekteki son çakıl da atılmışsa koyunlarda bir eksilme yok demektir. Doğal olarak çömlekte çakıl artarsa artan çakılların sayısı kadar koyun eksik demektir.

Bu uygulamada çömlekteki çakıllar topluluğuyla koyunlar topluluğu arasında ortak bir özelliğin bulunduğu açıktır. Bu ortak özelliğe 'sayı' adını verirsek çömlekteki çakılların sayısıyla koyunların sayısının aynı olduğunu ya da bu iki sayının birbirine eşit olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan çakıl topluluğuyla koyun topluluğu arasındaki ilişkinin "bire bir karşılıklılık" ilişkisi olduğunu da söyleyebiliriz. Buna göre, aralarında bire bir karşılıklılık ilişkisi bulunan iki topluluğun sayısının birbirine eşit olduğu sonucuna varırız.

Bundan ilk çıkan sonuçlardan birisi, bir çift çullukla iki güvercinin ikisinin de 2 sayısının birer örneği olduğunu anlamanın, B. Russell'ın belirttiği gibi, ilkel insanların yapamayacağı türden soyutlamaları gerektirmediğidir. Gerçekte insanlar, bir arada gördükleri bir kaç koyun için 'koyunlar' sözcüğünü kullanabildikleri günden beri o türden soyutlamaları yapabiliyorlar demektir. Çünkü bu sözcükle, gerçekte ayrı ayrı somut varlıklar olan bir çok koyun bir "lar" ekiyle birbiriyle özdeşleşmiş oluyorlar.

Demek ki bir çömlekteki çakıllar yalnızca bir sürüdeki koyunlarla değil, bir sepetteki elmalarla, bir cüzdandaki liralarla ya da bir kütledeki gramlarla da bire bir karşılıklı olabilir. Eğer çakılların sayısını bildiğimizi kabul eder

de buna, sözgelimi, 'elli' gibi bir ad verirsek onunla birebir karşılıklı olan bütün toplulukların sayısının da elli olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, sayı için bir tanım da bulmuş oluruz. Buna göre: bir topluluğun sayısı, sayısı bilinen bir toplulukla bire bir karşılıklı olma niteliğidir.

Doğal olarak bu tanımın anlamlı olabilmesi için 'sayısı bilinen topluluk' terimini sayı kavramından bağımsız olarak tanımlayabilmek gerekir. Bu yönden ilk düşünülebilecek tanım "Bir topluluğun sayısını bilmek onun üyelerini birer birer tanımak, içlerinden biri eksildiği ya da topluluğa dışardan bir üye eklendiği zaman bunun ayrımına varabilecek durumda bulunmaktır" biçiminde olabilir. Örnek olarak bir elin parmaklarını alırsak her parmağa bir ad verilerek 1 den 5 e dek bütün sayıları herkes öğrenebilir.

Sol elin parmaklarına, küçük parmaktan başparmağa doğru giderek A, B, C, D, E adlarını verirsek, sırasıyla bu harflerin karşılığı olarak, 1, 2, 3, 4, 5 sayıları kolayca öğrenilebilir. Çünkü herkes bu sıralamada her parmaktan önce ya da sonra hangi parmağın geldiğini, adlarını da zihninden geçirerek, bilebilir. Bu parmaklardan biri eksilse ya da bir anormal el yapısı yüzünden araya fazladan bir parmak girmiş olsa bunların ayrımına varmakta bir güçlük yoktur.

Böylece 1 den 5 e kadar bütün sayılar 'bilinen sayılar'a dönüştüğü gibi sağ elin parmaklarına da sağ-A, sağ-B gibi adlar verilerek, biraz çabayla 1 den 10 a kadar bütün sayıları öğrenmek olanağı yaratılmış olur. Nitekim uygar bir toplumda her çocuk, daha küçük yaştayken, 1 den 10 a kadar bütün sayıları "bilinen sayı" durumuna getirmiş olur. Doğal olarak bu yoldan ancak küçük sayılar öğrenilebilir. Oysa en ilkel bir toplumda bile, yaşamı kolaylaştırması bakımından bilinmesi gereken sayıların sınırı 10 un çok üstüne çıkar.

Ancak, kimi özel sayıları "bilinen sayı" durumuna getirmenin başka yolları da vardır. Sözgelimi 50 koyunu olan bir kimse, koyunlarının sayısının karşılığı olarak bir çömlekte 50 çakıl bulundurur ve bu çömleğe dışardan bir çakıl atılması ya da çömlekteki çakıllardan birinin dışarı çıkarılması gibi durumların ortaya çıkmasını önleyebildiğine inanırsa bu kimse 50 sayısını biliyor demektir. İlgilendiği tavuk, yumurta, ağaç v.b. topluluklarını çömlekteki çakıllarla karşılaştırarak onların 50 den daha az mı yoksa daha çok mu olduğunu anlayabileceği gibi 50 taneye yakın olan toplulukların da 50 den kaç tane eksik ya da fazla olduğunu da bilebilir.

Doğal olarak 50 nin dışında daha bir çok sayılar için de aynı yönteme baş vurularak bunların hepsinin "Bilinen sayı" durumuna gelmesi sağlanabilir. Şimdi bu yoldan, sözgelimi 2, 3, 5, 8, 16, 20, 32, 48, 50 gibi bir çok sayıların "bilinen sayı" durumuna getirilmesiyle ne gibi olanakların ortaya çıkacağı üzerinde biraz düşüneceğiz. Doğal olarak herhangi bir toplumun, bu yöntemle "bilinen sayılar" elde etmeye gerek kalmadan doğal sayılar dizisini bulmuş olacağı düşünülebilir. Ancak biz, sayılarla ilgili kimi özellikleri iyi belirtebilmek için yalnızca yukardaki sayıların yukarda anlattığımız yöntemle bilinmiş olduğu bir toplum varsayarak o toplumdaki durumu inceleyece-

ğiz. Yani bu toplumda içlerinde yukardaki sayılar kadar çakıl bulunan 9 tane çömlek vardır ve bu çömleklerdeki çakılların hep aynı sayıda kalmaları için gerekli önlemler alınmıştır.

Böyle bir toplumda doğal sayı dizisinin bilinmediği ve bu yüzden de sayı sayma işleminin yapılamayacağı açıktır. Buna karşı bu toplumda 32 üyelik bir topluluğun iki eşit bölüme ayrılması gerektiğinde her biri 16 üyeli 2 topluluğun ortaya çıkacağı, her tavuk karşısında 16 yumurta vermeyi kabul eden bir kimsenin 3 tavuk için 48 yumurta vermesi gerekeceği türünden bir çok bilgiler yararlı biçimde kullanılabilir. Bu durumun özelliği, aralarında hiç bir mantıksal bağlantı bulunmayan bir takım sayılarla pek çok aritmetik işleminin yapılabileceğini göstermesidir.

Gerçi buradaki önermeler 3x16=48 biçiminde değil, 3x16 yumurta 48 yumurta biçimindedir. Üstelik burada dünya üzerine bilgi veren önermenin ikinci önerme olduğu, birincisinin kendi başına dünya üzerine hiç bir bilgi vermediği öne sürülebilir. Ancak bu topluluktaki insanların 3 tane 16 sayısını toplayıp sonucun 48 ettiğini görebilmeleri olanaksızdır. Onlar bu bilgiyi ancak 3 tane 16 lık nesne topluluğunu (bu nesneler çakıl, yumurta, tavuk, koyun v.b. olabilir) birbirine karıştırıp elde edilen topluluğun 48 çömleğindeki çakıllarla bire bir karşılıklı olduğunu görerek elde edebilirler. Demek ki bu topluluğun bildiği sayılarla oluşturulan önermelerin hepsi dünya üzerine bilgi veren türdendir.

Bu önermelerin bir başka özelliği de hepsinin zorunlu doğrulukta, pekin bilgi veren önermeler oluşudur. Sözgelimi 3 tane 16 lık nesne topluluğunu ne zaman ve hangi koşullarda birleştirirsek birleştirelim her zaman 48 lik bir topluluk ortaya çıktığını görürüz. Üstelik bunu yalnızca deneyden sonra görmekle kalmaz, deneyden önce de bu birleştirmenin bu sonucu vereceğini, eski deneylerimize dayanarak biliriz. Bu, Hume'dan beri süregelen ve hemen bütün deneyci filozoflarca kabul edilen "deneyden elde edildiği için dünya üzerine bilgi veren bütün önermelerin pekinlikten yoksun olduğu" görüşünün doğru olmadığını gösterir. Artık deneye dayanan ve dünya üzerine bilgi veren kimi önermelerin pekin bilgi verebileceğini duraksamadan söyleyebiliriz.

Ancak bu sonucun Kant'ın görüşünü desteklediği de söylenemez. Çünkü Kant aritmetik önermelerinin hem dünya üzerine bilgi verdiğini hem de bu bilginin pekin bilgi olduğunu söylerken bu pekinliğin apriorilikten geldiğini öne sürüyordu. Böylece o da, 5+7=12 önermesinin parmak ya da nokta hesabıyla, yani deney yoluyla, doğrulanabildiğini görüyor, fakat bu bilginin yalnızca denetlenmesinin değil elde edilmesinin de deney yoluyla olduğunu, böylece deneyden elde edilen bilgilerin de dünya üzerine olabileceğini göremiyordu. Çünkü deneye dayanan ve dünya üzerine bilgi veren önermelerin pekin bilgi veremeyeceği biçimindeki yanlış görüşe o da katılıyor ve deneye dayanan önermelerin pekin bilgi vermesinin ancak apriorilikle olanaklı olduğunu öne sürüyordu.

Şimdi de iki elinin on parmağını kullanarak, hatta buna iki ayağının par-

maklarını da ekleyerek, 20 ye kadar doğal sayılar dizisini bilen bir topluluk düşünelim. Bu topluluğun, çarpma ya da toplama sonucu 20 yi geçmeyen bütün aritmetik işlemlerini yapabileceği açıktır. Bu işlemlerin yapılabilmesi için bu "20" sayısının, "sayı sayma" kavramına uygun olarak, her sayı kendinden öncekinden bir fazla ve sonrakinden bir eksik olmak üzere sıraya dizilmesine gerek yoktur. Bu durumda 5+7=12 önermesinde, 5, 7 ve 12 arasında hiç bir mantıksal bağlantı bulunması gerekmez. Yani bu önerme salt deneyden elde edilmiş ve dünya üzerine bilgi veren, hem de pekin bilgi veren, bir önermedir.

Ancak sayıları gerçekten tanıyabilmek için bunların büyüklük sırasına göre arka arkaya dizilmesi gerekir. Eğer bu yapılmazsa, sözgelimi 18 sayısını gerçek anlamıyla tanımak olanağı yoktur. Hele sayıların sonsuza doğru büyüme durumu da düşünüldüğünde ve bir aritmetik işlemi sözgelimi 378562 gibi bir sonuç verdiğinde bu sayının, aşağı yukarı da olsa, ne büyüklükte bir sayı olduğunu anlayabilmek bile olanaksızdır. Oysa uygulamada, belli bir konuda hesap yapan insanların elde ettikleri sonuçları değerlendirmekte hiç de zorluk çekmedikleri bilinmektedir. Yani ne kadar büyük olursa olsun hemen her sayı hemen herkes için bir "bilinen sayı"dır. Bu nasıl oluyor?

Yazımızın başında bir topluluğun "sayısı bilinen bir topluluk" olabilmesi için gerekli olan koşulları belirtmiştik. Bunun için o topluluğun bütün üyelerini adlarıyla zihnimizden geçirebilmek, üyelerden birinin eksilmesi ya da dışardan bir üye eklenmesi durumunda bunun ayrımına varabilecek durumda bulunmak gerekiyordu. İşte doğal dizi sıralaması yapıldığı zaman bu koşullar yerine gelmiş oluyor. Gerçi doğal dizinin adlarının seçilmesi de ayrı bir yöntemi gerektiriyor. Ancak bunu biraz sonra ayrıca ele alacağız.

Böylece artık doğal dizinin bir üyesi olan bir sayı topluluğunun kaç tane üyesi bulunduğunu bilebildiğimiz gibi, aradan biri eksilse ya da araya başka üyeler girse bunun da ayrımına varabilecek duruma gelmiş olduk. Bu sıralama yapıldığı anda sayılar Peano'nun sıfır, sayı, ardışık kavramlarına dayanarak kurduğu "0", "0+1", "0+1+1"... biçimindeki mantıksal düzenli dizisine dönüşür. Ancak bu, daha önce sentetik olduğunu kabul ettiğimiz 5+7=12 önermesinin şimdi bir analitik önermeye dönüştüğü anlamına da gelir mi?

Gelmez, çünkü bizim önermemiz, sözgelimi, 5 koyun + 7 koyun = 12 koyun türünden, tümüyle nesnelerle ilgili bir önermedir. Önünde hiç bir nesne adı bulunmayan çıplak sayılardan oluşan doğal dizi, yalnızca, 5, 7 ve 12 sayılarının, sayısını bildiğimiz hangi toplulukların niteliği olduğunu, çömleklerdeki çakılları saymak gibi yorucu işlemlere gerek kalmadan saptayabilmemizi sağlayan bir ölçüt işlevi görür. Buna göre doğal sayılar dizisi gerçek aritmetik biliminin terimleri değil, gerçek aritmetik bilimiyle elde edilen sonuçların değerlendirilmesini kolaylaştıran ölçütlerdir. Doğal dizinin çok önemli bir özelliğine geçmeden, biraz önce sözünü ettiğimiz adlandırma konusu üzerinde bir açıklığa varmak gerekiyor.

Tarih boyunca bir çok ilkel toplulukların, 5, 10 ya da en çok 20 ye dek

sayıp daha ileri gidemedikleri görülmüştür. Nitekim Locke 1689 yılında yayımlanan "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme" adlı kitabında, Amerika'ya yaptığı bir yolculukta kendileriyle konuştuğu (başka bakımdan zihinleri kıvrak ve ussal çalışan) kimi yerli topluluklarının 20 ye dek iyi hesap yapabilmelerine karşın, daha büyük sayıları anlatmak için başlarındaki saçları gösterdiklerini anlatır (II, xvi, 6). Locke'a göre bu yetersizlik, ticaretle uğraşmayan bu insanların 20 den daha büyük sayılara gereksinim duymamış ve bu yüzden de o sayılar için birer ad bulmamış olmalarından ileri gelmektedir. Biraz sonra Locke'un bu görüşünün gerçeğe uymaması olasılığının yüksek olduğunu göreceğiz.

Matematikçi Sayın Ali Nesin de "Bilim ve Ütopya" dergisinin temmuz 1995 tarihli 13. sayısında (s. 11, 2. sütun) 20 den yukarısını sayamayan bir toplum için şöyle diyor:

"20 ye değin sayabilen bir toplumun 21 i öğrenemeyeceğini düşünemeyiz. Bu ilkel toplum, gel zaman git zaman, 21 i, 22 yi, 23 ü öğrenecek hatta "artı 1" kavramına da ulaşacaktır. Arkası çorap söküğü gibi gelir."

Bu örneği yalnızca, sayıları "0", "sayı" ve "artı 1" kavramlarından türetilen bir takım soyut varlıklar olarak görme alışkanlığının matematikçileri nasıl inanılmaz yanlışlıklara düşürebileceğini göstermek için veriyorum. Gerçekten, 20 ye dek sayabilen, üstelik bu 20 sayıyla, bizim ünlü 5+7=12 işlemimiz de içinde olmak üzere her türlü aritmetik işlemini yapabileceği apaçık olan bu ilkel insanların "artı 1" kavramını bilemeyecekleri nasıl düşünülebilir? Biraz sonra Sayın Nesin'in "artı 1" kavramını düşünemeyecek kadar az gelişmiş gördüğü (Locke onların hiç de öyle olmadıklarını özellikle belirtiyor) bu insanların, adını bildikleri 10 ya da 20 sayıyla 10.000 e dek varabilen sayılarla yapılan aritmetik işlemlerinden bir bölümünü kolayca yapabilecek durumda olduklarını göreceğiz. Öyleyse onların 20 den yukarıya sayamamaları nasıl açıklanabilir?

Doğal sayıları sınırsız olarak sayabilecek durumda olan toplumların dillerinde yalnızca 10 (0 la birlikte 11) sayıya gelişigüzel adlar verilmiş, ondan sonra gelen sayı adlarıysa bir düzene bağlanmıştır. Özellikle Türkçede 10 dan 20 ye dek giden 9 sayının hepsi de 1 den 10 a dek olan sayıların önüne bir "on" eklenerek yapılmış ve ondan sonra da her dokuz sayı için aynı uygulama yinelenmiştir. Batı dillerinde 10 dan sonra gelen iki sayı biraz değişikse de hem 12 den sonra gelen sayılar hem de daha sonraki 9 luk öbekler için aynı yöntem uygulanmıştır. Türkçede 10 luk öbeklerin başlangıç sayılarında elliden sonrakiler için de aynı yöntem uygulanmıştır. Bu sayı dizgesine 10 tabanlı dizge diyoruz.

İlk bakışta bu yöntemin yeni adlar bulmanın güçlüğünden kurtulmaya yönelik olduğu düşünülebilir. Oysa asıl amaç sayıların zihinde tutulmasını kolaylaştırmak ve daha da önemlisi dizideki her sayıyı gerçekten "bilinen sayı" durumuna getirmektir. Gerçi insanlar bir dili öğrenmekle binlerce sözcüğü de zihinlerinde tutabilmektedirler. Ancak nesne ya da kavram adları imledikleri nesne ya da kavramlara bağlı olarak zihne yerleşir. Oysa sayıların

karşılığı olarak ne bir nesne ne de bir kavram vardır. İmledikleri şey başka yoldan bilinmeyen adların zihinde tutulması çok zordur. Gerçi alfabenin 30 kadar imlemsiz harfinin ezberlenmesi zor olmuyor. Fakat sayılar için durum farklıdır.

Alfabede harfleri sırasıyla ezberlemenin yanında, olsa olsa bir de (sözlüğe bakarken) herhangi bir harfin başka birinden önce mi yoksa sonra mı geldiğini bilmek gerekebilir. Oysa sayı dizisinde her sayının başka bir sayıyla farkı bir anda bilinmelidir. 9-6=3 ya da 7-3=4 işlemlerinin sonuçlarını doğruca söyleyebilmek gerekir. Sınır 20 ye dek yükseltildiğinde bu işlemlerin büsbütün güçleşeceği açıktır.

Yirmilik dizide sözgelimi 19-8=11 gibi bir işlemi zihinden yapabilmek hiç de kolay değildir. Oysa 10 tabanlı dizgede aynı işlem 9-8 işlemiyle elde edilen 1 sayısının önüne bir 10 eklenerek aynı 11 sayısı elde edilebilir. Buradan da görüleceği gibi 20 den sonrasını sayamayan insanlar, yerine göre, bizim zihnimizde yapabildiğimiz işlemlerden daha zor bir takım işlemleri zihinden yapabilmektedir. Onların daha yukarıya gidememeleri, Locke'un öne sürdüğü gibi, buna gereksinim duymadıklarından değildir. Hele Sayın Ali Nesin'in öne sürdüğü gibi onların "artı 1" kavramını bilmedikleri hiç düşünülemez. Onların eksikliği, olsa olsa, 10 tabanını bizim kullandığımız gibi kullanamamalarındandır.

İşte doğal dizinin en önemli özelliği bu 10 tabanına dayalı adlandırma yöntemiyle birlikte ortaya çıkıyor. Ben, yazımın başında sözünü ettiğim, "Bilim ve Ütopya"da yayımlanan yazımı yazarken bu sonucu görebilmiş değildim. Sonradan bu sonuca da vararak, benim görüşüme göre eksikleri büyük ölçüde tamamlanmış olan yeni bir yazı yazmaya hazırlanırken elime geçen bir kitapta[7] son derecede ilginç bir tarihsel bilgiyle karşılaştım. Bu kitapta anlatıldığına göre 10 dan yukarıya sayamayan kimi toplumlarda, bizim kullandığımızdan çok değişik biçimde de olsa, 10 tabanı kullanılmakta ve 10000 e dek varan sayılarla ilgili bir çok işlemler yapılabilmektedir.

Bu insanların buluşları aritmetiğin özünün daha iyi anlaşılmasını sağlayacağından onların, bir yönüyle çörkü (abacus) adlı hesap aygıtının atası sayılabilecek olan bu uygulamalarını burada kısaca anlatmaya çalışacağım. Her sırası 10 kişiden oluşan iki sıra insan karşılıklı duruyorlar. Başlangıçta bu 20 insanın hepsinin de parmakları açık durumdadır. O toplumun insanlarının yaptıkları işlemleri nasıl kaydettiklerini bilemediğim için ben kendime göre bir takım imler kullanacağım:

1. sıra: a1, a2, a3 ..... a10

2. sıra: A1, A2, A3 ..... A10

Diyelim bir kaç bin koyunluk bir sürünün sayılması söz konusudur. Koyunlar birer birer sıraların önünden geçmeye başlar. İlk koyun geçerken al bir parmağını yumacak, onuncu koyunda onun bütün parmakları yumulmuş olacaktır. 11. ci koyun için a2 ilk parmağını yumacak 100.cü koyunda birinci sıradakilerin bütün parmakları yumulmuş olacaktır. O anda A1 bir parmağını yumacak ve birinci sıradakiler bütün parmaklarını açacaklardır. Bundan

sonra birinci sıradakiler yeniden parmaklarını yummaya başlayacaklar, sıra tamamlandığında A1 ikinci parmağını yumacak, birinci sıradakiler yine bütün parmaklarını açacaklar ve son koyun geçinceye dek bu böyle sürüp gidecektir.

Son koyun geçtiğinde 1. sıradaki 5. adamın 8. parmağı ve 2. sıradaki 7. adamın 6. parmağı yumulmuş durumdaysa 7. adamın 6. parmağı ve 5. adamın 8. parmağı kadar koyun geçmiş demektir ki, bu düzenlemeyi yapabilen insanların bu sonucu, önce 6A+6P+4a+8p biçiminde, sonra bunu da geliştirerek 6648 biçiminde kaydetmenin yolunu bulamayacaklarını söyleyemeyiz. Bu kayıt işlemini yapabilen insanların, bu koyunlardan 3236 sının başka bir yere gitmesi durumunda geriye 3412 koyun kalacağını bilmelerinde de bir güçlük olamaz. Doğal olarak yine bu insanlar için, büyük sayının 1 ler hanesindeki rakamının küçük sayının aynı hanesindeki rakamdan küçük olması durumunda çıkarma işlemini yapabilmek için onlar hanesinden 1 almayı düşünmek de zor olmamalıdır.

Kısaca, aritmetik işlemlerini yapabilmek için "0", "sayı" ve "artı 1" kavramlarını bilmeye ve bunlardan mantıksal olarak (yani her sayıya 1 ekleyip ondan sonraki sayıyı bularak) türetilen bir doğal sayılar dizisini kullanmaya hiç gerek yoktur. Bire bir karşılıklılık kavramı gibi, en ilkel insanların bile kolayca kullanabileceği bir kavramın bilinmesi, sayma yoluyla büyük sayılara ulaşmış olmayı gerektirirmiş gibi görünen pek çok işlemlerin yapılmasını sağlayabilmektedir.

Bütün bu işlemlerin dünya üzerine bilgi vermediğini söylemek olanaksızdır. Öte yandan buradaki sayıların "artı 1" lerden oluşan doğal diziyle de ilgisi yoktur. Sayıların hepsi parmak topluluklarının bire bir karşılığı olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre doğal sayılar dizisi hem sayıların büyüklüklerinin kolayca değerlendirilmesini hem de sayıların sonsuza doğru büyütülebilmesini sağlayan bir ölçme aracı olarak oluşturulmuştur. Ayrıca, gerek işlemlerin gerekse işlemlerden çıkan sonuçların kolay anlaşılır biçimde kayda geçirilmesini de doğal sayılar dizisi sağlamaktadır. Bu durumda analitik ve sentetik önermeler tartışması nereden kaynaklanmaktadır?

Önce, bire bir karşılıklılık kavramının doğası gereği olarak, toplulukların sayısal nitelikleri 'sayı' adını verdiğimiz tek bir işaretle belirlenebilmektedir. Böylece, bir topluluk türüyle ilgili bütün işlemler çıplak sayılarla yapıldıktan sonra, elde edilen sonucun önüne topluluk türünün birimini yazmak bütün işlemi anlamlı kılmaya yetiyor. Sözgelimi, ağırlıklarla ilgili olarak bir çok toplama, çıkarma, çarpma ve bölme işlemleri yaptıktan sonra çıkan sonuç sayısının önüne "kilogram" gibi bir birim adı yazmak bütün işlemleri anlamlı kılmaya yetiyor. Öte yandan, işlemlerin anlamlı olabilmesi için bunların hangi birimle ilgili olduğunun bilinmesi de zorunlu koşuldur.

Böylece Kant'ın sentetik apriori bir önerme örneği olarak verdiği 5+7=12 önermesinin anlamlı olması için buradaki sayıların önünde nokta, parmak, koyun, Kg. v.b. türünden birim adının bulunması gerektiği unutulmamalıdır. Bu yapılmazsa çıplak sayılar hiç bir şeyin karşılığı olmadığı için

onlardan oluşturulan önermenin dünya üzerine bilgi vermeyeceği de açıktır. Böylece analitik-sentetik tartışmasının bir bölümü sayıların ancak belli birimlerle birlikte anlam kazandığının unutulmasından kaynaklanmaktadır.

Ancak, aritmetik önermeleriyle ilgili tartışmanın, sözünü ettiğimiz birinci kaynağıyla ölçülemeyecek kadar önemli olan ikinci bir kaynağı vardır. Bu konuda da basit bir örnekten başlayarak ilerlemeye çalışalım. Kare biçimindeki bir arsanın alanının iki kenarın çarpımına eşit olduğunu biliyoruz. Demek ki belli bir yerey üzerinde kare biçiminde 900 M2 arsa ayırmak gerekse, bunun bir kenarı 30 M. olacaktır. Burada 30 sayısını bulabilmek için 900 sayısının ikinci dereceden kökünü almak gerekiyor. Bunun gibi, 900 M3 oylumunda bir küpün bir kenarının uzunluğunu bulabilmek için de 900 ün 3. dereceden kökünü bulmak gerekecektir. Bu sonuçları bulabilmek için yaptığımız işlemler tümüyle çıplak sayılar arasındaki ilişkileri bulmayı amaçlar.

Doğal olarak bu tür işlemler yalnızca kare kök bulmak gibi basit işlemler de değildir. Hatta oldukça güç sayılabilecek 3. dereceden kök bulma işlemi bile daha karmaşık aritmetik işlemleri karşısında çok basit kalır. Örneğin bir sayının 7. dereceden kökünü bulmak türünden işlemleri yapabilmek için çok uzun ve yorucu işlemleri gerektiren logaritma cetvelleri düzenlenir. Eldeki sayının logaritması bu cetvellerden bulunduktan sonra 7 ye bölünerek bir sayı elde edilir. Yine cetvellerden logaritması bu sayıya eşit olan sayı bulunarak sonuca varılır.

Doğal olarak sayılar arasındaki ilişkileri bulmak için yapılan işlemler söz konusu olduğunda, gerçekte sayıların önünde bir takım birim adlarının bulunduğunu, uygulamada yalnızca sayı adlarının yazılmakta ya da söylenmekte oluşunun salt kısaltma amacına yönelik olduğunu düşünmeye de gerek yoktur. Yapılan işlemler gerçekten çıplak sayılar arasındaki ilişkileri bulmak içindir. Ancak yine de bu işlemler birimli sayılarla yapılacak olan işlemleri kolaylaştırmak içindir. Çıplak sayılar arasındaki ilişkiler, eğer ilerde birimli işlemlerde kullanılmayacaksa bunları bilmenin hiç bir anlamı yoktur.

Böylece, biri gerçek bilim öteki de onun yardımcısı olmak üzere iki tür aritmetik biliminin ortaya çıktığı söylenebilir. Doğal olarak bunlardan biri dünya üzerine bilgi verirken öteki yalnızca ona yardımcı olmakta, kendisi dünya üzerine hiç bilgi vermemektedir. Buna karşı, bir yandan gerçek aritmetik işlemlerinde de, başlangıç ve sonuç dışında, birimlerin hiç kullanılmaması, bir yandan da yardımcı matematik işlemlerinin ilginçlik ve karmaşıklığı yüzünden yardımcı aritmetik gerçek aritmetikmiş gibi ortaya çıkmıştır. Bütün aritmetik kitaplarının yardımcı aritmetik üzerine yazıldığı, büyük matematikçilerin bütün çabalarını yardımcı aritmetikle ilgili sorunların üzerinde yoğunlaştırdıkları düşünülünce bu kabul edilmesi güç yanlışlığın nedenlerini anlamak kolaymış gibi görünebilir.

Ancak gerçek nedenin yine de Hume'un nedensellik kuramının filozofları düşürdüğü yanılgıda aranması gerektiğini sanıyorum. Çünkü, özellikle B. Russell'ın yazılarında pek çok örneği görülen bu görüşe göre deneyden elde edilen ya da dünya üzerine bilgi veren önermelerin pekin bilgi vermesi ola-

naksızdır. Nitekim Kant da, ilk ağızda Hume'un görüşünü kabul ettiğinden hem sentetik hem de pekin bilgi veren önermelerin apriori olduğunu öne sürmüştür. Böylece sentetik aprioriler kabul etmek istemeyen deneyci düşünürler için aritmetik önermelerinin dünya üzerine bilgi vermediğini öne sürmekten başka yol kalmamıştır.

Oysa biraz önce gördük, sıfıra, 1, yine 1, yine 1... eklenerek elde edilen ve birbirinden mantıksal olarak türetilebilen sayılardan oluşan doğal sayılar dizisinden tümüyle habersiz olan insanlar bile, sonucu 10.000 i geçmeyen aritmetik işlemlerinden kimilerini yapabiliyorlar. 'Aritmetik' adı yalnızca yardımcı aritmetiğe verilse ve bu işlemler aritmetik işleminin dışında sayılsa bile yine de bunlar, dünya üzerine bilgi veren pek çok önermenin pekin bilgi verebileceğini açıkça göstermektedir. Yani Hume'un, deneysel bilginin pekin olamayacağı görüşü temelden yanlıştır.

Oysa Kant sentetik apriori önermelerin olabilirliğini matematik önermelerinin öyle oluşuna dayanarak destekliyordu. Şimdi aritmetik önermelerinin hem deneysel hem de pekin bilgi verdiği görüldüğüne göre, yine Kant'ın öne sürdüğü başka sentetik apriori önermelerin de yeniden sorgulanması gerekir. Daha doğrusu artık kimse dünya üzerine apriori bilgilerimiz bulunduğunu kabul etmek zorunda değildir.

II

Yazımızın başlığının "matematik önermeleri üzerine" olmasına karşın, buraya gelinceye dek yalnızca aritmetik önermelerden söz ettik. Descartes'ın analitik geometriyi bulmasıyla geometri önermelerinin tümüyle sayılarla anlatılabileceği de anlaşılmış olduğuna göre, aritmetik önermeleri için geçerli olan durumun geometri önermeleri için de geçerli olduğunu kabul etmemek için bir neden olmamalıdır. Gerçekte analitik geometriye baş vurmadan da, yalnızca bir kaç basit örnek üzerinde düşünülerek, aritmetik ve geometri arasındaki uyuşmayı görme olanağı vardır. Sözgelimi, dik açıya komşu olan kenarları 10 cm. ve 5 cm. olan bir dik açılı üçgenin alanının, kenarları 10 cm. ve 5 cm. olan bir dikdörtgenin alanının yarısına eşit olduğu hem aritmetikte hem de geometride ayrı ayrı kanıtlanabilir. Aritmetikte 10 cm. x 5 cm. /2 lik bir alanın 10 cm. x 5 cm. lik alanın yarısına eşit olduğu gösterilir. Geometrideyse kenarları 10 cm. ve 5 cm. olan dikdörtgen kutru doğrultusunda ikiye bölünerek elde edilen iki üçgen üst üste konur ve bunların birbirine eşit olduğu gösterilir. Oysa Kant aritmetikle geometrinin tümüyle ayrı temellere dayandığını öne sürmüş, bu yüzden de bu iki bilimin önermelerinin sentetik aprioriliğini başka gerekçelerle açıklamaya çalışmıştır. Gerçekten Kant'a göre:

"Geometri uzamın arı sezgisine dayanır. Aritmetik de sayı kavramını, birimlerin zaman içindeki ardışık toplanmasına göre kurar."[8]

Geometrinin uzam kavramına dayandırılmasını anlamak zor değilse de, aritmetiğin zaman kavramıyla ilişkisini anlamak kolay değildir. Gerçekte Kant uzam ve zaman kavramlarının sentetik apriori oluşlarının kendine göre bir açıklamasını yaptığı için, yine sentetik ve apriori olduğunu öne sürdüğü aritmetik ve geometri önermelerinin bu niteliklerini uzam ve zamarı kavramına bağlamak ona büyük kolaylık sağlıyor. Böylece o, önce matematik önermelerini, sentetik ve apriori olduğunu kabul ettiği bir takım kavramlardan türetmekte, sonra da böyle üretilen önermelerin sentetik aprioriliğinin apaçık bir olgu olduğunu kabul ederek, bunun, sentetik apriori önermelerin olabilirliğinin güçlü bir kanıtı olduğunu öne sürmektedir.

Bu durumda analitikçiler de Kant'ı kendi argümanlarına dayanarak çürütmenin yolunu bulduklarına inanıyorlar. Onlara göre Kant geometri önermelerinin sentetik aprioriliğinin önemli bir kanıtı olarak geometrinin uzamın arı sezgisine dayandığını, uzam kavramının da sentetik apriori bir kavram olduğunu öne sürmüştür. Oysa Kant'tan sonra Lobachevski ve Riemann'ın ortaya attıkları geometrilerin uzam kavramıyla bir ilgisi olmadığına göre bunların bilgilerinin pekinliği aprioriliken değil mantıksal yapılarından gelmektedir. Demek ki bunlarla aynı yapıda olan Eucleides'in geometrisi de ötekiler gibi, bir takım koyutlardan mantıksal olarak türetilmiştir.

Buna karşı, yukardaki açıklamalarımız Kant'la analitikçiler arasındaki anlaşmazlığın gerçek nedenini açıkça göstermiştir. Kant açıklamalarında 5+7=12 önermesinin 5 nokta + 7 nokta = 12 nokta türünden önermelerin kısaltılmış bir yazılış biçiminden başka bir şey olmadığını belirtmeye gerek görmeden iki önerme biçimini de kullanmış, analitikçilerse ikinci tür önermeleri aritmetik önermesi olarak görmediklerini, aritmetiği yalnızca soyut sayıları irdeleyen bir bilim olarak gördüklerini belirten bir tutum almışlardır.

Ancak analitikçilerin, kendi düşüncelerinde tutarlılığı korumakla birlikte, Kant'ı yanıtlarken konuyu saptırdıklarını da belirtmek gerekiyor. Kant matematik önermelerinin sentetik apriori önermeler olduğunu belirtirken onun asıl amacı, böyle, dünya üzerine pekin bilgiler veren önermelerin olanaklı olduğunu göstermekti. Analitikçiler aritmetiğin soyut sayılardan, geometrinin de yine soyut koyutlardan (postulate) türetildiğini, toplulukların sayılarıyla ya da nesnelerin boyutlarıyla ilgili önermeler matematik önermeleri olmadığına göre matematik önermelerinin analitik önermeler olduğunu ve bunların verdiği bilginin pekinliğinin de buradan geldiğini öne sürebilirler. Fakat bununla Kant yanıtlanmış olmaz.

Çünkü öte yanda toplulukların sayısı ve nesnelerin boyutlarıyla ilgili önermeler vardır ki analitikçiler bunları matematik önermeleri olarak görseler de görmeseler de bunlar dünya üzerine pekin bilgi veren önermelerdir. Gerçekten hiç kimse 5 koyun + 7 koyun = 12 koyun önermesinin dünya üzerine bilgi vermediğini ya da bu bilginin pekin olmadığını söyleyemez. Dik açıya komşu olan kenarları a ve b olan bir dik açılı üçgenle kenarları a ve b olan bir dikdörtgen için de durum aynıdır. Dikdörtgenin alanı her zaman üçgenin alanının iki katıdır ve bu dünya üzerine bir bilgidir.

Bu sonuçtan sonra toplulukların sayısal nitelikleriyle ilgili bilgilerin aritmetik, nesnelerin boyutlarıyla ilgili bilgilerin de geometri olduğunu analitikçiler ister kabul etsin ister etmesinler derken, onların bu yoldaki kabullerinde gerçekten serbest olduklarını söylemek istemediğimizi de belirtmek gerekiyor. Gerçekten, salt sayılardan ya da bir takım koyutlardan türetilen ve dünya üzerine hiç bir bilgi vermeyen bir işlemler topluluğunun bir bilim oluşturduğunu söylemenin hiç bir anlamı yoktur. Bu işlemler eğer bir bilime yardımcılık işlevi görmüyorsa bunlar bilimsel işlemler olmaz, olsa olsa, bir takım söz oyunları olabilir.

Bunlar eğer bir bilime yardımcılık işlevi görüyorsa o zaman da bir "yardımcı bilim" oluştururlar ve asıl bilim de bunların yardımcısı oldukları bilimdir. Özellikle geometrinin bize yerey bölümlerinin büyüklükleri ve nesnelerle yapıların boyut, yüzey ve oylumlarıyla ilgili bilgiler verdiği apaçık ortadayken, kâğıt üzerinde nokta ve çizgileri göstermek için koyduğumuz işaretlerin genişlik, uzunluk hatta kalınlıklarının bulunması, hele yeryüzünde sınırları belirlemek üzere çekilen duvarların önemli bir yer kaplaması, uygulamada geometrinin dünya üzerine bilgi vermediği ya da verdiği bilginin pekin bilgi olmadığı anlamına gelmez.

Özetlersek, toplulukların sayılarıyla ilgili aritmetik önermeleriyle yeryüzünün ve nesnelerin boyut yüzey ve oylumlarıyla ilgili geometri önermeleri dünya üzerine pekin bilgi veren sentetik ve deneysel önermelerdir. Bu sonuç, Kant'ın öne sürdüğü gibi, dünya üzerine pekin bilgi veren önermelerin apriori olmak zorunda olduklarını değil, tersine, deney yoluyla elde edilen bilgilerin de pekin bilgi olabileceğini gösterir.

NOTLAR:

1. A. J. Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, çev. V. Hacıkadiroğlu, 1984, s. 71
2. I. Kant. Critique of Pure Reason, Dolphin, 1961, s. 529
3. D. Hume, A Treatise of Human Nature, Clarendon, 1978, s. 89
4. A. J. Ayer, Dil Doğruluk ve Mantık, s. 74
5. B. Russell, History of Western Philosophy, Allen and Unwin, 1975, s. 786.
6. Introduction to Mathematical Philosophy, Allen and Unwin, 1975, s. 3
7. Georges Ifrah, Bir gölgenin peşinde, TÜBİTAK yayını, Kasım 1995
8. Ten Great Works of Philosophy, R.P. Wolf, s. 319-20

Raphael, Max (1996). "Newton'un Mutlak Uzamı." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 20-38.

NEWTON'UN MUTLAK UZAMI

Max Raphael

(Çev: Doğan Özlem)

Newton'un mutlak uzamı karşısında, çağdaş felsefenin hemen tüm yönelimlerinde, bu kavramın metafiziksel yönüne ilişkin problematiği dikkate almamak moda olmuş görünüyor. Şundan iyice eminim ki, metafiziksel, hatta ontolojik bir temellendirme, insan soyunun günahkarlığı saplantısını ortadan kaldırmaktan öteye çekilemez; öyle ki diğer önemli fizikçiler de ilkelerini tanrıya en yakın yere taşımışlardır. Bilgi eleştirisi burada da bunun meşruluğunu sormak zorundadır.

Bu çalışma enerjik bir analizle, (Newton'un onu tanımladığı ve kullandığı şekliyle) mutlak uzam kavramında tamamen farklı iki eğilimin birbirinden ayrılmamış bir halde birlikte bulunduklarını serimlemek istiyor: Esas uzamın ontolojik mutlaklaştırılması ve mekanik biliminin mutlaklık ilkesi. Şunların gösterilmesi gerekiyor. Kendisine yüklетilmiş olan eksikliklerin hiçbiri onda olmasa da, mutlak uzamı metafiziğin içine çekip hipostazlaştırmak reddedilebilir; ne var ki içeriği gerçekleşmenin bu formu tarafından tahrif edilmiş, fakat varoluşu bu gerçekleşmeden ilkece bağımsız kılınmış olduğundan, mutlaklık ilkesi, bu haliyle bu reddediş için hiç de uygun değildir. İçlemine baktığımızda, onda, Newton'un girişimini meşru kılan çekirdeği, yani bilimini metafiziksel yoldan, bu demektir ki bu bilimi bir mutlağa dayandırarak temellendirme çabasını tanırız. Bir mutlaklık ilkesi olmadan bağımsız bir bilim olamaz.

1. Tanımların Tartışılması

Mutlak uzam açıklaması üç belirleme içerir:
1. Bir dış nesneyle ilişkili olmama;
2. hareketsizlik;
3. hep aynı kalma.

1a

İlk karakteristik özellik çift anlamlıdır. Bir: Mutlak uzamın hiçbir fiziksel gerçekliği yoktur. İki: Uzam, mutlağa bağımlı metafiziksel bir gerçekliğe sahiptir. İlk önerme, Newton ve Clarke tarafından onaylanan şu iki savdan çıkar: Uzam, cisimlerin karşılıklı ilişkilerinin bir sonucu/verimi değildir. Bununla birlikte uzam, bu ilişkiyi herhangi (hatta tamamen belirsiz) bir tarzda koşullar.

Nesne uzamsal olmadığı gibi, uzam da cismin bir niteliği değildir; tersine cisimler uzam içinde bulunurlar. Tabii yine tamamen belirsiz bir tarzda.

Üstelik Newton, hareketlerin kendisiyle ilişkili olduğu hiçbir etkin hareketsiz cismin varolamayacağını söyler. O zaten tam da bu nedenle bir mutlak uzam konumladığı içindir ki, bu uzam cisimlerin varoluş tarzına elbette ki sahip olamaz. Newton'un araştırmalarından şu anlaşılıyor ki, o zaten bir cismin kütlesinin o cismin kuvvetinden ve bunun gibi bu kuvvetin de uzam ve zamandan ayrı olduğunu biliyordu. Onun için nesne bunların somutlaşmış birliğiydi ve bu, cisimlerin fiziksel gerçekliğiydi. Hiçbir halde fiziksel gerçekliğe sahip olamayan mutlak uzam, burada kendinde varolabilen bir rol üstlenmektedir.

Newton'un kavrayışına göre bu rol göreceli uzama asla verilemez. Çünkü göreceli uzam mutlak uzamın bir parçasıdır ve cisimlerle asla özdeş değildir. Göreceli uzama "duyumlarımızdan hareketle onun diğer cisimler karşısındaki konumuyla işaret edilir" Ne var ki Clarke'ın sonlu uzamın, içinde sonlu tözlerin bulunduğu mutlak uzamın bir parçası olduğu önermesi, hiç izin verilmeyen bir tarz içinde bir başka yoruma, yani sonlu tözün mutlak uzamın bir parçası olduğu yorumuna yol açar ki, bu durumda bize mutlak uzama bir fiziksel gerçeklik yüklemek düşer. Oysa göreceli uzamın hiçbir fiziksel gerçekliği yoksa, pek haklı olarak mutlak uzamın da hiçbir fiziksel gerçekliği yoktur.

İlk önermenin olumsuz yorumundan yola çıkıldığında, zorunlu olarak nesnelerden bağımsız olan bu uzamın gerçeklik tarzı lehine olumlu hiçbir şey çıkmaz. Bağımsız ve kendine ait bir gerçeklik tarzı, düşünsel olarak mümkündür. Ne var ki Newton için nesnelerin mutlak uzamla hiçbir ilişkilerinin olmaması, mutlağa bağımlılıklarının bir sonucudur da. Bu metafiziksel bağımlılık mantıksal veya ontolojik olabilir. Ontolojik açıdan uzam, mutlak, töz veya sonsuz tözün ilineği olarak görülebilir. Newton sonuncusunda karar kılar. Clarke, Newton'da tanrının oynadığı rolün gitgide meşrulaştırıldığını yazar: Maddi olmayan bir gerçek uzam vardır. Bu uzam tanrının varlığının bir sonucudur; sonsuz tözün, onun sınırsız büyüklüğünün bir ilineğidir. Uzam hiç de nesnelerin yalın düzeni değildir; tersine gerçek niceliktir. (S. Clarke -1964-)

Aşkınlık yetkin aşkınlık olarak saptandığı sürece, "fiziksel olmayan gerçeklik" ve "metafiziksel gerçeklik" üstüne iki önerme birbiriyle çelişirler. Çünkü uzam sonsuz tözün bir ilineği ve sonlu tözlerle ilinek olarak bir ilişki içindeyse, zorunlu olarak, bu ilişki içinde her defasında nesnelerle uzam arasında dolaylı bir bağ kurulmak/üretilmek zorundadır. Ve tersine: Uzam bir fiziksel hiçlik olsaydı, onun metafiziksel gerçekliğinin nasıl bilinebileceği kavranamazdı.

1.b

İkinci karakteristik özellik iki şekilde ifade edilebilir: Bir: Mutlak uzamın hareket ilkesiyle hiçbir ilişkisi yoktur. İki: Mutlak uzam hareketsizdir.

İlk önerme, sadece dış nesnelerle değil, hatta bu nesneleri harekete geçiren ilkeyle de ilişkisi olmayan bir şeyin mutlak uzam olarak anlaşılması gerektiğini bildiren temel postuladır.

İkinci önerme yeni bir şey söyler. Çünkü "hareketsiz" nitelemesi sadece hareketliliğin olumsuzlanmasını ifade eder, hareketle ilksel/kökensel ilişkisizliği değil. "Hareketsiz", sadece hareketle ilişki içinde bir olumsuzlamadır; ilksel/kökensel ilişkisizlikle bağı yönünden, ne var ki bir pozisyondur ki, mutlak uzama bir karakteristik özellik olarak katılır.

Her iki önerme, aynı içeriğe, hatta birbirini dışta bırakacak kadar az sahiptirler. Çünkü hareket ilkesiyle ilişkinin reddi, bu ilkenin içeriğinin olumsuz formunun reddini de içerir. Ve tersine, ikinci önerme ilk önermenin dışta bıraktığı ilişkiyi gerçek sayar.

Mutlak uzama "hareketsizlik" özelliği katıldığında, ne var ki ortaya sentetik a priori bir yargı çıkar. Çünkü Newton'a göre hareket ilkesi mutlak uzamla ne özdeştir ne de onun karakteristik bir özelliğidir. Aksiyomatik geçerliliğin korunması devamlı kılınması gerekiyorsa, hareketsizlik nitelemesinin/yükleminin mutlak uzamın yerini alan bir uzamla ilgili olması zorunludur. Bu da, mantıksal olarak şu talebi içerir: Öyle bir uzam realize edilebilmelidir ki, bu uzam hareketsiz halde düşünülebilsin.

1.c

Mutlak uzamın üçüncü karakteristik özelliği, şu sorunun sorulmasını gerektirir: "Hep aynı kalma" neyle ilgilidir? Bir: Kendi dışındaki bir şeyle ilgilidir ki, bu durumda uzam içinde olup biten hareketlerden dolayı değişmez. İki: Kendisiyle ilgilidir ki, bu durumda uzam kendi içinde her yerde aynı yapıya sahiptir.

"Hep aynı kalma"nın neyle ilgili olduğu sorusu gözardı edilseydi bile, "hep aynı kalma" ifadesi "bir dış nesneyle ilişkisizlik" ve "hareket ilkesiyle ilişkisizlik" olarak, karakteristik özelliklere hiçbir şey katmazdı, gereksiz hale gelirdi. Fakat soru sorulduğunda, yani şimdiye kadar hep ilişkisizlikten söz edilip durulurken, birinci halde ilk iki karakteristik özellik dolayısıyla açıkça reddedilmiş olan bir ilişkiden şimdi hangi amaçla söz edildiği sorulduğunda, ikinci bir bağıntı ortaya çıkar. Bu çelişki, öyle görünüyor ki, iki yoldan ortadan kalkabilir: Ya hareket halindeki cisimlerin mutlak uzamla bir bağıntısı olduğu kabul edilir ki, bu durumda bu uzam kendi içinde olup biten hareketlerle ilişki kuramadan kalır. Bu halde, bir karşılıklı bağıntı olmayan ve mutlak hareketin mutlak uzama göreceli bir hareket olarak tanımlanmasını gerektiren bir bağıntı kavramına gelinmiş olur. Bunların her ikisi de bir contradictio in adjecto'dur (aynı şeyi çelişik niteliklerle belirleme, nitelemede çelişki -çev-). Veya hem cisimlerin hareketlerinin hem mutlak uzamın sonsuz tözle bir bağıntısı olduğu, bu bağıntı sayesinde bilgi yetimizle bunlar arasında dolaylı bir ilişki kurmanın mümkün olduğu kabul edilir.

İkinci tümce (yukarıdaki paragrafın son tümcesi -çev-) mutlak uzamın sonsuz tözün ilineği olduğunu bildiren bir tümce olarak anlaşıldığı sürece, bir özdeşlik önermesidir ve bu haliyle gereksizdir. Uzamın hep aynı kalma olarak belirtilen karakteristik özelliğinin farklı bir içerikle ilgili olması gerekiyorsa, bu özellik ancak bir matematiksel gerçekleşmeye ilişkin olabilir ve uzamdaki her yerin diğer yerlerle hep aynı olduğu ve kaldığı mümkün tüm gerçekleşmelerden birine, yani Öklit geometrisine işaret edebilir.

İkinci ifadenin (tümcenin) bu geometrik içeriği birinci ifadede metafiziksel olarak kastedilene mümkün olduğu kadar yaklaştırılmıştır. Fakat tam da bu nedenle bunlar birbiriyle bağdaşmazlar. Çünkü uzam hep aynı kalıyorsa, o hiçbir gerçekleşmeyi kendinde barındıramazdı. Ve tersi: Herhangi bir gerçekleşme mutlak uzamın metafiziksel karakterini değiştirir. Fakat bunlar birbiriyle analitik bir ilişki içinde de değildirler; çünkü mutlak uzam kavramından onun mantıksal gerçeklik tarzı üzerine hiçbir şey çıkmaz.

Newton bu güçlüğü aşmak için, mutlak uzamı Öklit geometrisinin matematiksel uzamı ile özdeşleştirir. Yani o, metafiziksel uzama aynı zamanda bir mantıksal gerçeklik yükler.

Bu analizin sonucunu, yolumuza devam ederken, şöyle toparlayabiliriz: Mutlak uzam üzerine ifadeler, bu kavram hakkında kısmen olumsuzlamalar kısmen olumlamalar içerir. Bu ifadeler birbiriyle hiçbir zorunlu bağıntı içinde bulunmazlar; çünkü biri diğerinden tutarlı olarak çıkmaz, tersine aynı gerçeklik temeline dayandırıldıkları sürece, birbirini karşılıklı olarak dışta bırakırlar. Bu sonuncusu olumsuzlamaları içerir. Uzamın mantıksal gerçekliği bu olumsuzlamaları uzlaştırır. Olumlu ifadeler kısmen metafiziksel gerçekliğe, kısmen mantıksal gerçekliğe ilişkindirler. Bu sonuncusunun içerdiği şeyler olumsuzlamalardır ve bu sonuncusu bu olumsuzlamaları uzlaştırır. Yakından belli olmayan bir metabasis eis allo genos (bir alandan başka bir alana sıçrama, alanları karıştırma -çev-) içinde böyle bir uzlaştırma ne kadar mümkünse o kadar (örneğin, töze özgü değişme gibi).

2.

Bu sonuç göreceli uzamın açıklanmasıyla belirginleşir ve bütünlenir. Sonuç iki bileşen içerir. Bir: Göreceli uzam mutlak uzamın sınırlı bir parçası veya hareketsiz bölümüdür. İki: Göreceli uzama duyumlarımızdan hareketle onun diğer cisimler karşısındaki konumuyla işaret edilir.

İlk karakteristik özellik, göreceli uzama Newton'un da hiçbir fiziksel gerçeklik yüklemek istemediğini kanıtlar. Fakat bunun dışında şunu da gösterir: Göreceli uzamın bütünü mutlak uzamla özdeş değildir. Oysa parça hareketli olduğundan parçaların ait olduğu bütün de hareketli olmak zorundadır; hatta bütüne eylemsizlik ilkesi uygulanmak zorunda olsa bile. Çünkü bu ilke bütünün kendisiyle daima özdeş olduğunu bildirmez; tersine sadece tüm değişmeler içinde sabit/eylemsiz kaldığını söyler. Zaten mutlak uzam ex definitio (tanım gereği -çev-) hareketsizdir. Demek ki o koşullu şeylerin bir bü-

tünlüğü değil, koşulsuz tümelliktir. Newton mutlak uzamın yerine göreceli uzamın bütününü koymak eğilimindedir. Çünkü parça-uzamın sınırlı olması gerekir ki, böylece o sadece bütünü (bu parça-uzamın bütününü -çev-) ölçebilir; öyle ki mutlak uzam bölünemezliği (ve sonsuzluğu) dolayısıyla ölçülebilir değildir.

Birinci ve ikinci ifadeler arasındaki çatışkı/uyumsuzluk, gramerce ifadesini, uzamın ölçüt olarak nesnel, herhangi bir hareketin ölçümü yönünden öznel kaldığı olgusunda bulur. Newton bilim alanını genellikle inşa etmek üzere, imkansızlığa kadar gider. Çünkü bir yandan mutlak, yani hareketsiz uzamın parçalarını harekete geçiren bir kuvvete, diğer yandan bu kuvvetle genellikle ilgisi olmayan bir mutlak uzama ulaşılmıştır ki, bu, ilkece hiçbir zorunlu bağıntıya sokulamayan iki temellendirme tarzı olur.

İkinci karakteristik özellik, bilgi yetimize ilişkinliği, duyularımıza bağımlılığı vurgular. Bununla, mutlak uzamın, matematiksel uzamla özdeşleştirilmediği sürece, bilgi yetimize bağlı olmaksızın düşünüldüğü hatırlanır. Mutlak uzamın mantıksal gerçekliği, fizik lehine, bütünlük koyutuna göre belirlenir. Bu bütünlük koyutu göreceli uzamlar üzerine deneyimsel bir düşünmeden çıkamaz; tersine sadece göreceli uzamların koşulluluğunun bir koşulsuzla ilişkisi sayesinde düşünülebilir. Bu koşulsuzun mutlak uzam kavramında içerilmiş olması gerekliyse, onda, sonsuz tözün ilineği olarak metafiziksel gerçekliği ve bizzat bu sonsuz töz, bilgi edimi içindeki pozisyonları bakımından birbirinden ayrılmak zorundadır. Ben bu sonuncusuna mutlaklık ilkesi diyorum.

Demek ki analiz bizi, mutlak uzamı bir yandan göreceli uzamların bütünlüğünden diğer yandan mutlaklık ilkesinden ayırt etmeye zorlar. Mutlaklık ilkesi, aynı zemin üzerinde, göreceli uzamların kaplamını deneyimsel düşünmeye mantıksal koyut olarak sokar. Oysa mutlak uzam, ancak, kendisine bu mantıksal gerçekliğin subtanz relatio'ya (göreceli töze -çev-) özgü bir değişmeye göre keyfi olarak yükletilebildiği bir metafiziksel gerçekliktir.

3.

Ulaştığımız sonucu, biçimsel analiz bakımından, artık üst-kavramı ve özgül/karakteristik özelliği veren derli toplu bir tanım kapsamı içine taşıyoruz: Mutlak uzam (sonsuz tözün ilineği olarak), bir dış nesneyle, bir hareket edimiyle veya bir hareket ilkesiyle ve Öklit geometrisiyle ilişki kurulmaksızın düşünülen gerçek niceliktir. Üst-kavram metafiziksel gerçekliğe, özgül/karakteristik özellik mantıksal gerçekliğe sahiptir. Gerçekleşme tabakalarının bu heterojenliğiyle birlikte, tanrının birliği, bir bilimsel tanım olmaktan çıkar.

İnşa edici konumlama olarak bu kavrayışa karşı özgül/karakteristik özelliğin üç bileşeninin biçimsel karakterinden söz edilir: Mekaniğin temellendirilmesinde, cisimlerle, hareket edimleriyle ve hareket ilkesiyle hiçbir ilişkisi olmayan bir uzam düşünülebilir. Bu inşa edici bir konumlamadır; içeriğinde

açıkça sırıtan olumsuzlamalar barındıran koyutsal bir yargıdır. Öyle ki içerik işlevle çelişir ve işlevi yapıntısal kılar. Öklitçi uzam hareketsizdir ve hep aynı kalır. Mekaniğin inşası için koyutlanmış olan uzam, Öklitçi uzamla özdeştir. Buradan kendi ilkelerinden yola çıkılarak ve belirli bir düşünme sürecinden geçilerek temellendirilmiş olan bir bilim alanı (Öklit geometrisi -çev), kuruluşu tamamlanmış bir alan olarak, bir başka bilim (mekanik -çev-) için devreye girer. Böylece özgün bir inşa (mekaniğin özgün inşası -çev-) imkansız olmaktadır; bu iki bilim alanının birliği üzerine ilkede içerilmiş olan yargı doğru olsa bile. Oysa bilim tarihi şunu göstermektedir ki, bilim alanlarının birliğini daima ancak uygulama tarzı olarak ifade edebilen, yani kendi yerinde bulunmaya izinli olmayan hiçbir sentetik apriori yargı yoktur. Newtoncu açıklama, biçimi gereği, ne bir tanım ne de bir inşacı koyuttur; tersine üç olumsuz ifade aracılığıyla belirli kılınmak istenen bir koyutun çevresinde sıralanan, içkin olarak düşünülmüş yargılar aracılığıyla koyutsal olmayan ve kendi aralarında heterojen kalan karakterleri gerçek kılan bir önermeler dizisidir. O halde bu açıklamaya hiçbir zorunluluk bahşedilemez.

II. Mutlak Uzamın Koyutlanması İçin Uygun Nedenler

Mutlak uzam Newton için kendi hareket öğretisinin taşıyıcısıdır. Bu hareket öğretisi bu taşıyıcı üzerinde, kısmen gerçek hareketlerin deneyimsel gözlemlerinden, kısmen hareket kavramının epistemolojik güçlüklerinden bir şeyler içerir.

1.a

Newton, deneyimlerden hareketle, kendi ekseni çevresinde dönen sistemlerde merkezkaç kuvvetleri halinde ortaya çıkan merkezcil kuvvetlerden söz eder. Ne var ki onun dolu su kovası ile yaptığı deney üzerine yazmış olduğu metnin analizi, gözlemlenmiş olan olgular ile bunların yorumunun hiç de birbirine sıkıca bağlı olmadıklarını gösterir. Newton'a göre, yaptığı deney öncelikle şunu gösterir: Kova ekseni çevresinde dönmekte, su görünür hiçbir hareket göstermemektedir. Daha sonra: Kova ekseni çevresinde dönmekte, su görünür bir dönme hareketi göstermekte ve kovanın çeperlerinde yukarıya doğru yükselmektedir. Ve nihayet: Kova ekseni çevresinde dönmekte, su görünür en büyük dönme hareketini göstermekte ve kovanın çeperlerinde en büyük yüksekliğe ulaşmaktadır.

Newton bu deneyi şöyle yorumlamaktadır:

Başlangıçta göreceli hareket en yüksek noktasındadır ve kendini eksenden uzaklaştıracak hiçbir girişime/çabaya neden olmamaktadır; gerçek dairevi hareket henüz başlamamıştır. Daha sonra suyun göreceli hareketi başlar; su kovanın çeperlerinde yukarıya doğru yükselir ki, bu, suyun gerçek hareketini gösterir. En nihayet su kap içinde göreceli olarak durağanlaşır, mutlak uzam karşısında kendi ekseni çevresinde döner.

Bu deney şöyle de yorumlanabilir:

Başlangıçta su kendine ait dikkate değer hiçbir hareket göstermediği sırada, kovanın kendi çevresine karşı yaptığı harekete uymakta, kovaya karşı hareketi sonsuzca küçük kalmaktadır. Daha sonra suyun kendi hareketi başladığında göreceli hareket artmakta, merkezkaç kuvveti ortaya çıkmaktadır. En nihayet suyun kendi hareketi ve ilgili olarak göreceli hareket öylesine büyümektedir ki, onun kova karşısındaki bu hareketi tam da bu yüzden dikkat çekmektedir. O halde merkezkaç kuvvetleri, ortaya çıkış nedenlerini, göreceli hareketin artmasında bulurlar.

Bir başka yorum yapmak da mümkündür:

Başlangıçta göreceli hareket çok büyüktür, ortada hiçbir merkezkaç kuvvet yoktur. Daha sonra göreceli hareket azalır, merkezkaç kuvvetler ortaya çıkmaya başlarlar. En nihayet göreceli hareket pek küçülürken, merkezkaç kuvvetler en üst büyüklüğe ulaşırlar. O halde merkezkaç kuvvetlerin nedeni, göreceli hareketin azalmasıdır.

1.b

Deneyi yorumlama imkanlarının çokluğu, Newton'un yorumunun sadece merkezkaç kuvvetler deneyimsel olgusundan değil, hatta daha çok aşağıdaki öntasarımlardan köklendiğini gösterir:

- Uzamda birbirini etkilemeyen iki tür cisim vardır.
- İki cisim birbiriyle ilişkilerinde göreceli bir dönme hareketi meydana getirirler. Bu hareket sırasında her bir cisim öylesine bir denge içindedir ki, bu cismin parçaları arasında hiçbir göreceli hareket vuku bulmaz.
- Evrenin bütünü mutlak uzama özdeştir, metafiziksel gerçekliğin somut totalitesidir. O halde Newton mekanik bağıntıyı geometrik bağıntıyla, fiziksel cisimleri matematiğin noktalarıyla, fiziksel uzamı Öklit geometrisinin uzamıyla özdeşleştirmektedir. Kısacası: Fiziksel gerçeklik (sadece açıklayıcı merkezkaç kuvvetleri istisna sayarsak) geometrik gerçeklikle özdeştir. Bu sonuncusu, yani geometrik gerçeklik, zaten mutlak uzamla özdeşleştirilmişti; öyle ki düşünsel deneyimde o tek başına açıklayıcıdır.

Fakat açıktır ki, fiziksel dünya ile geometrik dünyanın nihai şekilde eşitlenmeleri halinde, merkezkaç kuvvetler de (yani açıklayıcının kendisi) ortadan kalkmak zorundadır. Durum bu değilse, gerçek deneyin düşünsel deney koşulları içinde cereyan ettiği veya ancak bu koşullar altında cereyan edebileceği kanıtlanmak zorundadır. Bu mümkün değildir. Çünkü geometrik uzam gibi geometrik cisimler de kendi içlerinde hareket doğuran hiçbir enerjiye sahip olmadıklarından, tamamen dışarıdan, yani Öklit geometrisinin yasalarına bağlı bir sonsuz töz aracılığıyla hareket etmek zorundadırlar. Bu, mutlaklık kavramıyla çelişir. Ve Newton burada daha çok göreceli kuvvetlere dayanır. Ne var ki düşünsel deneyden çıkarılan sonuçlar da gerçek deneyi açıklamakta işe yaramazlar ve düşünsel deney gerçek deneye meşruluk ka-

zandırmaz. Düşünsel deneyden merkezkaç kuvvetlerin ortaya çıkışını çıkarsamak ne kadar az geçerliyse, gerçek deneyden geometrik uzamı çıkarsamak da o kadar az geçerlidir.

Mantıksal öntasarımlardan sadece şu çıkar: Geometrik şekiller arasındaki bağıntı sadece geometrik bir uzam içerisinde olabilir. Bu ilkenin haklı görülebilecek en geniş genelleştirmesi bile, sadece şunu ifade edebilir: Uzam, şekiller arasındaki bağıntıların imkanı için koşuldur. Fakat uzam, bu bağıntının özgül formu için neden değildir. Uzamın esas olarak imlediği şey, onun tözsel olmasıdır; oysa neden ilinekseldir, geçicidir. Uzamın tözsel sürekliliği, onu somutlaştırma alanına, yani düşünsel etkinlik alanına aittir. Neden ise karşılıklı bağıntı alanına, yani bilim alanına aittir. Bunlar özleri gereği farklıdırlar.

Buna rağmen nedensel ilişki saptanmak isteniyorsa, sadece merkezkaç kuvvetlerin meydana çıkışının nedeninin bildirilmesi zorunlu olmakla kalmaz; hatta aynı zamanda meydana çıkan değişikliğin nedeni de bildirilmelidir. Newton'a göre bu neden, etki yapan kuvvet hep aynı kalan bir kuvvet olarak konumlandığından, ancak mutlak uzam olabilir. Ne var ki bu durumda, herhangi bir somut nesnenin farklılaşmayan ve farklılaşabilir olmayan (tözsel) bir şeyle bağıntısı sayesinde farklılaşabildiği gibi bir temel ilkenin geçerli olması gerekirdi. Böyle bir ilke mantıksal açıklıktan yoksundur. Ayrıca böyle bir ilke, mutlak uzama karşılık hareketin neden ancak göreceli hareket süreci içinde başlayabildiğini açıklamaz; çünkü mutlak uzam zamandan bağımsız olarak hep mevcuttur. Ve nihayet, mutlak uzamı merkezkaç hareketlerin nedeni sayan tanım, aynı mutlak uzamın bir hareket edimi ile ilişkisinin olmayacağı tanımı ile çelişir. Bu durumda merkezkaç kuvvetler mutlak uzamın nedensel sonucu (effectus) olmayacaklar mıdır?

1.c

Acaba bizzat olgunun (kendi ekseni çevresinde dönen dolu su kovası - çev-) analizi, mutlak uzam kavramında başka bir meşru merkezcil özellik bulunduğunu ortaya koyamaz mı?

Kendi ekseni çevresinde dönme hareketi dört bileşen gösterir: Hareket, merkezden uzaklaşan kuvvetler, dönme ve suyun kovanın çeperlerinde yükselişi. Hareketin nedeni mekik görevi gören iptir. Her kuvvet gibi o da bir fiziksel cisim üstünde çift etkide bulunur: Kuvvetin yaptığı etki ile cismin parçalarının birbirine göre durumlarını değiştirmeleriyle oluşan, cismin kendi içindeki hareketi. Böylece cismin içindeki enerjiler edimselleşirler ve merkezcil ve merkezkaç kuvvetlere ayrılırlar. Bu, cismin diğer cisimler karşısında durumunu değiştirmesiyle ortaya çıkan bir yabancı (dış) harekettir. Cismin içkin enerjisi (cismin ilk durumunu korumasına yönelik olarak) bu cismi birarada tutan (merkezcil) ve bu ilk durumun korunmasını engelleyen (merkezkaç) niceliklere ayrılır. Her iki hareket türü (merkezkaç ve merkezcil kuvvetler), aynı cisimde aynı nedenin yol açtığı etkiler/sonuçlar olarak, bir-

birinden ayrılmaz halde, bir karşılıklı bağımlılık içinde bulunurlar. Kuvvetlerin merkezden uzaklaşmaları olgusu, cismin içkin enerjisinin kutupsal doğası içinde temellenir ve nedenini, cismin kendinde etkin olan kuvvetlerin cismin dışındaki kuvvetlerle girdiği ilişkide etkin olmasında bulur. Cismin özgül hareketinin bir dönme hareketi olması, içindeki kuvvet niceliklerinin (içkin enerjisinin) bölünmesiyle ilgilidir (bunun gibi, bu nicelikleri temsil eden kuvvetin içinde yayıldığı formla da): Bu bölünme cismin her yanında olmak ve durumdan duruma değişmek zorundadır. Oysa suyun yükselmesi, aracısız yanyana bulunan her iki cismin enerjinin merkezcil ve merkezkaç kuvvetler halinde edimselleşmesiyle bağıntılı olarak farklılık göstermesiyle ilgilidir.

Cismin özgül hareketi cismin dışındaki hareketten sadece düşünsel olarak yalıtılsa bile, yine de şu sorulabilir: Karşıt yönlerde etkide bulunan kuvvetler için bunlardan her birinde, birinin artık olmadığı, diğerinin ise henüz olmadığı bir nokta/yer, kuvvetten arınmış bir nokta/yer olamaz mı? Olmadığı kabul edildiğinde, geriye iki imkan kalır: Ya merkezcil ve merkezkaç kuvvetler birbirinden ayrılmaya çalışırlar ve bu durumda cismi iki parçaya bölerler; veya onlar her noktada/yerde aynı anda bulunurlar. Sonuç olarak onlar ya ortadan kalkmak zorundadırlar ki bu durumda genellikle hareket diye bir şey olamaz; veya onlar her noktayı/yeri parçalamak, cismi atomize etmek zorundadırlar.

Her iki durum da söz konusu olmadığına göre, öyle bir nokta/yer düşünmek zorunda kalırız ki, bu noktada/yerde kuvvetlerin yaptıkları etkilerin kutupsal eğilimleri bu etkiler içinde bulunmaksızın birarada bulunsunlar. Her iki hareket türü kendi bağlamları içinde düşünüldüğünde ise, şu sorulabilir: İçinde bu kuvvetleri barındıran, kuvvetlerin kendi kendilerini ortadan kaldırdıkları bir nokta/yer, kuvvetten arınmış bir nokta/yer var mıdır? Böyle bir nokta/yer düşünmezsek, o cismin bir ve aynı cisim, her iki hareket türünü aynı anda icra eden bir cisim olduğu, nesnenin birliğini parçalamaksızın aynı nedenlerin (Ursache) iki değişik etkiye yol açabilecekleri hususunda hiçbir sebebe (Grund) sahip olmazdık. Bu üç noktanın/yerin tek bir noktaya/yere düşümdeş olup olamayacakları veya olmalarının zorunlu olup olmadığı konusu halledilmeden, bir dinamik nokta/yer kavramı hiçbir dinamik belirlenim olmadan meydana çıkmış bir şey olarak kalır.

Mutlak uzamı hareket öğretisinin temeline koymaktan yola çıkılarak elde edilen yukarıdaki sonuç dikkate alındığı takdirde, herhangi bir uzamsal belirlenimi olmaksızın varolan bir uzamsal (geometrik) nokta/yer kavramına ulaşılmış olurdu. Ve bu mutlak nokta/yer, mutlak kuvvet noktaları/yerleri ile düşümdeş olmak zorunda kalırdı. Şurası açıktır ki, kuvvetlerin göreceliği içinde bulunan ayrışmamış noktanın/yerin, Newton'un mutlak uzamıyla hiçbir ortaklığı yoktur. Hele epistemolojik temel eğilim, koşullunun bir koşulsuzla ilişkisi olmadan tamamlanmayan bilgi sürecinin bir özne-nesne bağıntısına indirgenmesi yönünde değilse.

2.

Newton'un göreceli hareket kavramından kaynaklanan epistemolojik güçlükler üç yönlüdür:

- Cismin veya koordinat sisteminin kendiliğinden hareket edip etmediği ve durup durmadığı, göreceli veya mutlak bir hareketin bulunup bulunmadığı hususlarında hiçbir kesinlik yoktur.

- Hareketin büyüklüğüne elemanların katkısını saptamak mümkün değildir.

- Yasa kavramı göreceli hareket kavramıyla bağdaşmaz.

Birinci güçlük hareket kavramından çıkmaz; tersine Newton'un bu kavram için verdiği tanımdan çıkar. Hareket, bir cismin uzam içinde zamanla yer değiştirmesidir. Bu, duyusal olarak algılanabilir bir olgunun (yer değiştirme) saptanmasından ve bir düşünme ediminden elde edilmiş bir sonuçtur. Bu düşünme edimi yer değiştirme olgusundan bir bileşeni, durağan cisim olma işlevini ayırır ve onu mutlak uzam olarak tözselleştirir. Böylece her iki bileşen (yer değiştirme ve uzam) arasında duyusal olarak saptanmış olan bağıntı, bu bileşenlerin duyusal yönden inşası ortadan kaldırılmaksızın çözülür. Ve her bileşen için, bileşenin kendisi metafiziksel olarak kurgulanmamış olsa da, bir metafiziksel bağıntı kurgulanır. Öyle ki, Newton'un tanımında metafiziksel olarak kurgulanmış bağıntı içinde, duyusal içerikten yola çıkılarak kurgulanmış bir şey bulunur.

Oysa sadece duyusal veriye dayalı bir bakış noktasında kalındığında, hiçbir kesinsizlik mevcut değildir. Çünkü duyumlar sadece algılanmış tekil olguyu, yani hareket halindeki bir cismin duran bir cisimle ilişkide olduğunu gösterirler. Bu sonuncusu bir başka halde harekete geçtiğinde, bakış noktası değişikliğinin farkında olmanın duyusal yaşantısı, herbir tekil durum üzerine tam bir açıklığa/kesinliğe sahiptir. Bunun gibi, metafiziksel veriye dayalı bakış noktasından görüldüğünde de herşey açıktır. Çünkü sadece mutlak uzam durağandır, buna karşılık tüm cisimler veya göreceli uzamlar hareketlidir. Ne var ki bu iki ifade birbiriyle ilişkilendirildiğinde aralarında çelişirler. Çünkü bu durumda bir ve aynı cisim duyusal bakış noktasında durağanken, metafiziksel bakış noktasında hareketli olur. Sonuçta kesinsizlik sadece hareketin tanımından çıkmaktadır; göreceli hareket kavramından değil.

Bu tanım ne gerekli ne de mümkündür. Gerekli değildir, çünkü ben hareketi, cismin enerjisinin uzam ve zamanda yayılmasının görünüşü olarak belirliyor ve mekaniği bilim olarak enerji ve yayılma (uzam ve zaman) aracılığıyla inşa edilebilir bir şey olarak konumluyorum ki, böylece bir cismin durağan olup olmadığı kuşkusu, o cisim sadece bir başka cisim karşısında hareketli somut bir cisim olduğundan, ortadan kalkar. Tanım mümkün de değildir; çünkü mutlak ve yalıtık hareket kavramını içermektedir. Mutlak uzam hareketsiz olduğundan, mutlak hareket, ancak göreceli uzam bölümlerinden mutlak uzama karşı bir hareket olabilir. Bu bağıntıdan çıkan ilkesel güçlükler gözardı edilse bile, göreceli bir uzamın mutlak uzama karşı hareket halin-

de olduğu böyle bir bağıntının kendisinde, artık bir mutlak uzamdan söz edilemez. Çünkü mutlak hareket ancak mutlak uzamın hareketi olabilirdi. Oysa sadece enerji hareket ortaya koyabildiğinden, mutlak harekete sahip mutlak uzam mutlak enerjiyle doldurulmuş bir uzam haline gelirdi ki, bu durumda artık hareket ilkesinden bağımsız olamazdı. Mutlak uzam ve mutlak hareket birbiriyle çelişirler; mutlak uzamın mutlak hareketle bağıntılı olarak düşünülmüş olmasına rağmen. Demek ki mutlak sözcüğü mutlak hareket kavramı içinde, mutlak uzam kavramı içindeki anlamına artık sahip değildir. Dahası: Yalıtılmış hareket kavramı, her yalıtma gibi, hipotez olarak bir yöntemsel anlama sahiptir; fakat tüm bilimsel gerçeklik için değil. Çünkü salt enerji ya mutlak uzama ilişkin tüm düşünlemelere zemin oluşturduğu yerde kendini somutlaştırmak veya sonsuz töz aracılığıyla gerçekleşmek zorunda kalırdı ki, bu durumda bilim kavramının terkedilmesi gerekirdi.

Newton'un mutlak uzam yardımıyla gidermek istediği ikinci güçlük, göreceli hareket içinde birbiriyle ilişkide olan cisimlerin sahip oldukları kuvvetlerin büyüklüğünü bilme gibi bir bilgi gereksiniminden çıkar. Bu, iki türlü belirtilebilir: Newton kuvvetin büyüklüğünü cismin içinde *saf "kendinde"* bulunan bir şey olarak görmek ister ki, böylece kuvvetin büyüklüğü cismin bir başka cisimle ilişkisinden bağımsız olur. Veya: Newton öyle bir kuvvet büyüklüğü kabul etmek ister ki, her cisim bir karşılıklı hareket bağıntısına tam da bununla katılmış olsun.

İlk bilgi gereksinimi için şunlar söylenebilir: Bir mutlak büyüklük tasarımına dayalı bir karşılıklı bağıntıdan sonuç çıkarmak hiç de doyurucu görünmez. Çünkü bu durumda karşılıklı bağıntı içindeki her bileşen, bağıntıya mutlak büyüklük olarak girer ve hep öyle kalır ki, her türlü canlı karşılıklı bağıntı imkansızlaşır.Etki, nedeni bakımından rastlantısal kalırdı; çünkü herhangi bir nedeni aynı etkinin, yani mutlak kuvvet büyüklüğünün ortaya çıkışının izlemesi gerekirdi. Sadece etki-tepki eşitliği (actio-reactio) ilkesi kaybolmakla kalmaz, hatta inşa edici kategori olarak bağıntının kendisi ortadan kalkardı. Mutlak kuvvet büyüklüğü kendini edimselleştirmek için hiçbir nedene gereksinim duymaz veya kavramı gereği sonsuz tözden başka hiçbir şeye katlanmaz. Mutlak uzam sonsuz tözü saptanabilir kılmaya yetenekli değildir. Çünkü o ex definitio (tanım gereği) bir dış nesneyle ilişkide değildir. Bir dış nesneyle herhangi bir ilişki, ilişki kavramıyla çelişmek zorunda kalırdı ve ayrıca mutlak uzam bölünemez olduğundan hiçbir ölçme ilişkisi olamazdı.

Buna rağmen ikinci yorumuyla bilgi gereksinimi doyurucu sayılmalıdır. Çünkü bir cismin kuvvet büyüklüğünün bağıntının diğer bileşeninin değişmesiyle de artışında, hiç de hepsi ortada olmayan ama bağıntıda etkin olan varyasyonlar mümkündür; çünkü cisim tam da bu tekil, belirli, sınırlı cisimdir. Principium individuationis (tekilleşme/bireyselleşme ilkesi, şeylerin tekil halde varoldukları ilkesi-çev-) principium relationis'e (bağıntı ilkesi, herşeyin bir bağıntı içinde olduğu ilkesi -çev-) mutlak bir karşıtlık içinde olamaz; çünkü böyle olsaydı her iki inşa edici kategori de olamazdı. Bunların

karşıtlığının aşılması, uygulanma tarzlarına yön veren ideden yola çıkılarak sağlanabilir. Bu ide, mekanik için, en etkili koordinat sistemi idesidir. İki cisim arasındaki bağıntının (ikinci dereceden bağıntı) herbirinin kuvvet büyüklüğünü bulmak üzere bunları birbirinden ayrı tutmak gerektiğine inanılırsa, bu ikisini türdeş elemanlara ayırmak ve aralarındaki karşılıklı hareket bağıntısına (birinci dereceden bağıntı) dayanarak hareket büyüklüklerini ölçmek, ancak her ikisinin ortak en etkili koordinat sistemiyle ilişkili olmaları halinde mümkündür. İlgili harekete yaptığı etkiyle belirginleşen bu koordinat sisteminin mutlak uzamla hiçbir ilişkisi yoktur. Bu koordinat sistemi diğer birçok sistemden birisidir, hiç de total evrenin tözsel sistemi değildir ve hep deneyimle sınanmak zorundadır.

Bu gerçeğe uygun sentez, ancak, başka kategorilerde ne bulunan ne de bulunabilir olan şeyin, bilginin kategoryal sferinin temelinde bulunması halinde mümkündür. Bu şey, mutlaktır; daha doğrusu bilgi ediminin dayandığı mutlaklık ilkesidir. Öyle ki bu ilke, mutlak uzamı parçalamak bir yana parçalanmaz bir şey olarak kavrayan bilgi gereksinimini sonuna kadar tatmin eder.

Newton'un mutlak uzam konumlamasının yol açtığı üçüncü epistemolojik güçlük, sillogistik form (kıyas formu-çev-) içine alınabilir: Uzam, zaman, yer ve hareket, daima duyum aracılığıyla kavranır.

Duyumlar aracılığıyla kavrama bazı önyargılara yol açar. Bunun sonucu olarak doğa öğretisinde duyumlardan soyutlama yapmak zorunlu olur.

Bu kanıtlamanın dayandığı öntasarımlar/öncüller şunlardır: İnsanın evreni kavradığı ve şekillendirdiği iki tarz vardır: Duyusal yaşantı ve bilim. Her iki etkinlik tarzı değişik vargılara götürür. Bu vargılar birbiriyle doğrudan karşılaştırılabilirler. Duyumların sağladığı vargılar daima yanlıştır, doğa öğretisinin sağladığı vargılar ise daima doğrudur. Bir mutlak doğruluk vardır. Doğa öğretisi elbetteki evrenin duyusal kavranılışından yola çıkmak zorundadır; fakat duyumlardan soyutlamalara ulaşmalıdır.

Bu öntasarımların/öncüllerin, kendilerine dayanılabilir şeyler olmadıklarını göstermek gerekiyor: İnsanın yaratıcı etkinliğinin ikiden fazla tarzı/türü vardır. Bunların hepsi, ortaklaşa, metafiziksel ve üst-mantıksal (metalogisch) doğanın belirli temelleridirler; fakat bunlardan herbiri bir diğer kökensel ve özgüsel yönlendirici idenin, etkinlik tarzını kuran bir idenin altında dururlar. Bu ide bu temellere özgül şeklini verir.

Bundan şu çıkar: Vargıların farklı olmasının nedeni, bir yandan inşa edici/yönlendirici idenin, diğer yandan her tekil sürecin kendi içinde bu farklı idelerle gerçekleştirdiği iç yetkinliğin farklı olmasıdır. Bu nedenle tekil gerçekleştirme edimlerinden elde edilen vargıları birbiriyle doğrudan karşılaştırmak mümkün değildir. Bunlardan birisi için geçerli olan "doğruluk" ölçütü diğerinde bulunamaz, tersine sadece bizzat onda bulunabilir. Duyusal etkinlik ne kadar az yanlışsa, doğa öğretisinin sonuçları/vargıları da o kadar doğrudur. Mutlak, yani tüm duyusal edimlerden bağımsız bir doğruluk yoktur ve böyle bir doğruluk olsaydı, o ne duyumların ne de bilimin doğruluğu

olabilirdi, tersine bunları birbiriyle bağdaştıran bir doğruluk olurdu.

Doğa öğretisi evrenin duyusal kavranılışına zemin olarak dayanıyorsa, duyumcu yöntemi belli bir noktadan sonra terkedemez. Oysa doğa öğretisi kendinden ortaya koyduğu olguları veri kabul etmektedir. Fakat bu, zorunlu olarak, bilimin türdeş olmayan elemanlardan oluşması anlamına gelir. Ayrıca saptanmış olgulardan hangilerinin alıkonularak sürekli kılınacağı (Newton'a göre tözselleştirileceği) ve hangilerinin değişken sayılacağı keyfi kalır; çünkü hepsi burada eşdeğerdirler. O halde doğa öğretisi, duyusal algı hammaddesinden yola çıksa bile, nesnesini yeniden ve türdeş bir şekilde inşa etmek zorundadır.

Bir mutlak uzam konumlamak için geliştirilmiş olan öntasarımlar/öncüller hiç de taşıyıcı güçte görünmüyorlar. Fakat böyle olmadıkları kabul edilse ve mutlak uzamın ve sadece onun yasanın imkanını (ister içeriği ister genellikle olgusallığı yönünden olsun) garanti ettiği gösterilmiş olsaydı bile, mutlak uzamın bu şekilde konumlanması bu öntasarımlardan/öncüllerden ancak zoraki/yapay bir zorunlulukla çıkar.

Newton hareket yasasının içeriği konusunda, harekete katılan her bir cismin kuvvet büyüklüğünü saptayabilmek için mutlak uzama gereksinim olduğunu düşünüyordu. Fakat gösterdik ki, bu, mutlak uzamın metafiziksel varoluşunu değil, mutlaklık ilkesinin mantıksal varoluşunu öntasarım/öncül olarak alan pek belirgin bir göreceli koordinat sistemiyle erişilebilir olan bir şeydir. Buradan yola çıkıldığında, Newton'un hareket yasası, mutlak uzamdan sonradan çıkmayan öğeler içerir, hele bu mutlak uzam geometrik uzamla özdeş kılınmışsa. Zaten geometrik yöntemler mutlak uzam kavramını asla izlemezler.

Açıktır ki deneyimci Newton mutlak uzamın hareket yasasının imkanı için koşul olduğu kanısındadır. Bununla o, kendisini, (ontoloji zemininde kalarak) aynı metafizik içinde, Ortaçağ metafiziğine özgü görüşlerle karşıtlık içinde bulmaktadır. Ortaçağ metafiziğine göre, uzam, "cisimler dünyasının olumsallığının aydınlatılması" na hizmet eder; yani "uzam, cisimlerin varoluşuna rağmen varolmak zorunda değildir; tersine cisimler olmasaydı bile o olabilecekti." Bu görüş bana ancak ontolojik bir metafiziğe uygun bir görüş olarak görünüyor. Kant bile bu ontolojik uzam kavrayışında değişiklik yaptığı halde, kendi uzam kavrayışında, Newton'un uzama deneyim dışı bir şey olarak kattığı yabancı elemanı muhafaza etmiştir.

Kabul edilmelidir ki, yasa düşüncesi, asla, insanın birarada karşılıklı bağıntı içinde buluunan şeylerle ilgilenmesi sonucu ortaya çıkmaz. Yasanın kaynağı, koşullunun koşulsuzla olan ilişkisinde bulunabilir. Bu ilişki bilimsel etkinliğe sokulmak zorundadır. Fakat bu ilişki mutlak kavramı içinde bilimsel etkinliğe sokulamaz. Çünkü Newton'un hareket kavramının analizi, bu kavramın duyusal olarak algılanmış bir olgunun tözselleştirilmesi olduğunu gösterdi. Demek ki şu içkin olarak kabul edilmiş olmalıdır: Bilimsel etkinliği diğer etkinliklerden ayıran ve bilimsel etkinliği sadece verilere bağlı bir etkinlik kılan ve bilimin kendi içinde bulunan hiçbir ilksel ve özgül ide

yoktur. Bilim kökeni kendinde bir etkinlik olarak inşa edilemez; kısacası bilim hiç de özerk bir etkinlik tarzı/türü değildir.

Fakat bilim ancak duyusal olan ile mutlağı birlikte içeren bir kompositum olsa bile, mutlak uzam, bilim alanının üzerinde inşa edildiği temelin tözselleştirilmiş hali olarak, bu tözselleştirme içinde mutlağı simgeleyemezdi. Çünkü Newton için bu tözselleştirilmiş şey mutlağın kendisi değildir, tersine mutlağın bir ilineğidir. Bu ilinek bir bilimin dayandığı baz olarak konumlanırsa, o ancak mantıksal olarak realize edilmiş olur. Bu durumda o zorunlu olarak belirli bir kılık kazanır. Bu kılık, onun bir başka bilim alanının kendi bünyesinden kaynaklanan talepleri karşılamaya yetmesi koşuluyla, bu başka bilim alanı için inşa edici olabilir. Fakat bu inşa, bilgi eleştirisi bakımından, koşullunun koşulsuzla ilişkisini temsil etmek üzere talep edilen işlevle asla olamaz. Bu işlev Newton tarafından hareket yasasının temellendirilmesi amacıyla düşünülmüşse (ki bu bana kesin görünüyor), o mutlak uzamın ne metafiziksel ne de mantıksal gerçekliğini realize edebilir. Öyle ki onu, mutlaklık ilkesi olarak, mutlak uzam kavramından ayırmak zorunda kalırız.

Newton tarafından da hissedilmiş olan epistemolojik güçlüklerin (ki bunlar kavramın kendisinden değil, Newton'un bu kavram için verdiği tanımdan kaynaklanmışlardır) çözümü için, mutlak uzam değil mutlaklık ilkesi gereklidir.

Not: Neumann, sonuçlayıcı bir görecelik kuramının araya sokulmak zorunda kalınmasından kaynaklanan çelişkilerden, Alfa cismini ve bağlı olarak mutlak uzamın konumlanmasını sorumlu tuttu. O şöyle der:

A. Kendi ekseni çevresinde dönen bir cismin merkezcil kuvvetleri, sadece cismin durumuna bağlıdırlar. Bu durum, tüm geri kalan gök cisimleri ortadan kalksa bile, olduğu gibi kalır. (C. Neumann, 1870, 1904)

B. Tüm hareket, iki noktanın karşılıklı olarak göreceli yer değiştirmesidir. Hareketsiz durumdaki bir cisim bir küre şeklini alır. Tüm diğer cisimler ortadan kalksa bile, geride tek başına küre şekli kalır (çünkü o tanımı gereği durağandır). Sonuç: A'da varılan sonuç B'de varılanla çelişir.

A önermesinde kendi ekseni çevresinde dönme hareketi mutlak, B önermesinde göreceli hareket olarak tanımlanmıştır. Oysa mantıkta farklı öncüllerden aynı sonuçların/vargıların çıkmasının zorunlu olmasını gerektiren hiçbir ilke yoktur. Üstelik Neumann ikinci sillogizm (kıyas) içine, içeriği büyük öncülün içeriğiyle asla ilişkili görünmeyen bir küçük öncül koymuştur. Çünkü sonuçlayıcı bir görecelik kuramı içinde hiçbir hareketsiz cisim olamaz. O halde ikinci sillogizm bilimsel açıdan yetersiz ve bozuktur ve bu nedenle bu iki öncülden genellikle hiçbir sonuç çıkmaz.

C. Sadece göreceli hareket vardır.

İkinci sillogizm gereği cisimlerin hareketsiz oldukları düşünülmediğine göre, bu cisimler ya Newton ilkesine göre düşümdeş/eşzamanlıdırlar ya da Newton yasası değiştirilmek zorundadır. Her ikisi birden mümkün olmadığına göre, hareket göreceli hareket değildir.

Newton yasasının mutlak bir geçerliliği yoktur; tersine o zorunlu, yani belirli bir şekilde kurgulanmış bir deneyim için geçerlidir. O halde bu yasa bir başka şekilde kurgulanmış bir deneyim karşısında kanıtlanamaz.

Görülüyor ki çelişkiler göreceli hareket kavramında bulunmamaktadır; tersine Neumann tarafından kendi düşünsel deneyiminin öncülleri içine taşınmışlardır.

III. Mutlak Uzam ve Mutlaklık İlkesi

1.

Mutlak uzam konumlamasına ilişkin olarak yapmış olduğumuz hem tanıma hem gerekçelere ilişkin analizle, bu konumlamayı ancak deneyim için yeterli olan bir yöntemsel bağlam içine yerleştirmiş olduk. En başta, bir cismin duran bir cisme doğru hareketine ilişkin duyusal algı yer alır. Bu işlev, yani duran cisim olma işlevi, tekil cisimden koparılarak uzama mal edilmiş ve bu uzama bir de metafiziksel gerçeklik yükletilmiştir.

Mutlak uzam (kaynağı bakımından bağlı olduğu duyu verileriyle ilişkisiz bir halde), Öklit geometrisinin matematiksel uzamı ile özdeşleştirilmiş ve üstelik ancak ilksel duyu verilerini temsil eden göreceli uzamlar için inşa edici kılınmıştır. Demek ki mutlak uzam iki epistemolojik işleve sahiptir: Duyusal algı nesnesinin *yapısını bozmak* (destruiren) ve onu düşünsel deneyim nesnesi olarak *inşa etmek* (konstruiren).

Zaten gördük ki, Newton'un koyduğu bu sonuncu görev, ancak, mutlak uzamın yerine ya göreceli uzamların totalitesini ya da sabit yıldızlar gökünün koordinat sistemini koymak suretiyle yerine getirilebilir. Her ikisi de, mekanik gerçeklik hakkında mutlak uzama değil, mutlaklık ilkesine dayanılarak uygulanacak şekilde inşa edilmişlerdir. Fakat yapı bozucu yön bile mutlaklık ilkesini engelleyemez. Çünkü duyusal algının bir momentini tözselleştirmek için, koşul olarak tam bir genellikle bir mutlağın bulunması ve bu mutlağın bilgi ediminde hep hazır ve etkin olması zorunludur. Öyle ki, mutlak uzamı ancak mutlaklık ilkesi mümkün kılar.

Buna göre Newton'un hatası, metafiziksel olanı bilimin temellendirilmesinde gerekli saymasında değil, bu temellendirmeyi gerçekleştirme tarzında ortaya çıkar. Ve buradaki hata, Newton'un son parçanın esnek olmayışı ve buna bağlı olarak hareketin azalışı dolayısıyla evrene yeni bir itim veren bir tanrıya gereksinim duymasında, dinsel kılıklı bir tanrıyı bilim öğretisine sokmasında değil; mutlağı ontolojik-aşkın bir şey olarak kavramış olmasındadır. Demek ki yapılması gereken, Newton'un yaratıcı gücün, tanrının; bilimin öz temelleri bakımından gereğini doğru sezmiş olduğunu saptamak ve bu sezgiye bilimin özerkliğini sağlayacak bir biçim vermektir.

2.

Mutlaklık ilkesinin mutlağın bilgi ediminde hep bulunan bir şey olduğu ve mutlak simgesinin karşılıklı bağıntı kurucu düşünme tarzı içinde hep yer aldığı saptamasından yola çıkıldığında şuna varılır ki, bu ilke bilgi nesnesinin inşasına, bu nesneyle düşümdeş/eşzamanlı olmaksızın katılmak zorundadır. Bir ayrışmazlık postulatı ile bir katılma postulatı arasında, bu ilke içinde verimli bir karşıtlık oluşur.

Ayrışmazlık postulatı, nesne alanının içeriğiyle hiçbir ilişkisi olmaksızın nesne alanını inşa eden kategorinin boş yer olmasını ifade eder. O, konumu bakımından ilkece başka hiçbir gerçekleşme tarzına gerek duymaz; tersine sadece bir başka somutlaşma basamağına gerek duyar. Tam da bu nedenle her iki postulat yanyana bulunabilirler ve birbirini tamamlayabilirler. Çünkü boş yer (tam da boş yer olduğundan), içeriksel doluluk için inşa edici olabilir. Üstelik mutlaklık ilkesinin inşa edici önemi, deneyimsel düşünme ile bağıntı içinde, bu düşünmeye mutlağa sonsuzca yaklaşma eğilimi vermesinde belirir. Nesneyi bilimsel olarak biçimleyen iki postulat, eleman ve totalite postulatı ile sonsuz küçük ve sonsuz büyük postulatları, buradan çıkarlar.

Mutlaklık ilkesi, inşa edici önemi/değeri bakımından, katılma postulatını tamamlamak üzere, düzenleyici, sistematik kuruluşu belirleyici ilkedir.

Mutlaklık ilkesinin mantıksal gerçekliğini belirlerken, öncelikle onun sadece geometrik yönüne bakıyoruz. Tabii şunun farkında olarak: Mutlaklık ilkesi bir bilim alanında, bu bilim alanını inşa eden temellerde şekillenmek zorundadır; çünkü ilke sadece bu temeller içinde realize olur. Burada ilkenin enerjide betimlenenle düşümdeş/eşzamanlı olabilmesi gerektiği talebini içeren bir yalıtmaya başvururuz.

Mekanik mutlaklık ilkesinin geometrik yönünü, uzamsal bir belirlenim veya mutlak bir yer olmaksızın, yayılım yeri olarak adlandırdık. Burada yer kavramı, temel (salt) uzamın (veya yayılımın) süreklilik olarak mantıksal bakımdan somutlaşmış ve bu sürekliliğin süreksizlik kategorisi altına konulmuş olmasını şart koşar. Mutlak yer kavramı içindeki mutlak sözcüğü, şimdi artık herşeyden bağımsız olma anlamına gelmez; çünkü tüm yerler bu bakımdan bağımsızdırlar. Ve mutlak sözcüğü süreklilikten bağımsız olma anlamına da gelmez; çünkü artık yer, yer olmaktan çıkmıştır, tersine sonraki her gerçekleşmeye geçişsizdir.

Yerin mantıksal kavramında bu imkanı dışta bırakan hiçbir şey yoktur; fakat onun içerdiği hiçbir şey de yoktur. Yani mantıksal açıdan bakıldığında tüm yerler eşdeğerdirler. Geometrik açıdan realize edilen yayılım terimi, yani koordinat sistemi, ne var ki, bu talebi karşılayan tek bir yer olduğunu, yani koordinatların kesişme noktasını gösterir. Bu kesişme noktası koordinat sisteminin kendisi aracılığıyla hiçbir uzamsal belirlenim için etkin değildir. Ve böyle bir kesişme noktası, onun hangi şekle sahip olduğuna da imkan veren bu koordinat sistemi içinde verilidir. O halde mutlak yer veya mutlaklık ilkesinin geometrik simgesi, koordinat sisteminin ayrışmazlık noktasıdır.

Mutlak yerin daha ileri bir realizasyonu için bu kavramda hiçbir belirti yoktur. Bundan şu çıkar ki, mutlak yer kavramı tüm yerlerde ve her zaman aynı değerde realize edilebilir. Realize edilebilirlik tüm yerlerde içkindir. Fakat o bir yerde realize olduğunda, bir ve aynı edim söz konusu olduğu sürece, tüm diğer yerler için dışta kalır. Çünkü mutlak yerin konumu dolayısıyla tüm geri kalan yerler uzamsal olarak kesinlikle belirlenmişlerdir.

O halde mutlak yerin mantıksal realizasyonu şöyle karakterize edilir:

- Dayandığı bir aşkın meta-mantıksal moment aracılığıyla;
- nesne alanı içindeki mantıksal içkinlik aracılığıyla;
- mantıksal nesnellik noksanlığı aracılığıyla;
- bilim alanında bir defalık ve tam olarak belirlenmiş konum aracılığıyla;
- inşa edici ve düzenleyici işlev aracılığıyla.

Doğru realize edilmiş bir mutlaklık ilkesi için gösterge, onun, bir gestalt sistemi içinde, şekillerden özel bir işlemle görünür kılınabilmesidir. Elbette ki sonradan eklenen inşa, esas inşa ile değiştirilemez; çünkü sonradan eklenen bu inşa, ancak esas inşaya dayalı olarak mümkündür. Çünkü koordinat sistemini veya buna dayalı olarak inşa edilmiş olan bir cismi esas inşa alanına yükseltip onu orada tutarsam, bu, artık hiçbir geometrik gerçeklik kalmaması demek olurdu. Fakat mutlak uzam madem ki koşul olarak tasarlanmıştır; o halde bu yükseltip orada tutma öyle düşünülebilir ki, ayrışmazlık noktası boş konum olarak geride kalsın. Mutlak yer üç boyutlu değildir, fakat hiç boyutu olmayan bir realite de değildir. Boyuttan yoksun bir nokta bir çelişki olurdu. Çünkü boyuttan yoksun olma (varolmama) bir noktaya işaret eder, varolana değil. Yani boyuttan yoksun noktanın bir mantıksal realitesi olamaz. Oysa mutlak yer geometrik realite olarak her belirlemeye öngelir. Ve bu, bir düşünme süreciyle görüye verilebilir.

O halde mutlaklık ilkesi kendi başına duran bir şey, yalıtık bir edim değildir. O, içinde nesnenin ve onun başka nesnelerle karşılıklı ilişkilerinin yer aldığı, bunlara zorunlu olarak katılan bir şeydir. O olmaksızın karşılıklı ilişkiler mantıksal olarak gerçekleşemezler; çünkü o bu ilişkilerin gerçekleşme imkanı için koşuldur. Bu nedenle o, bilim mantığı içinde realize olan karşılıklı bağıntılar ortamında mutlak yer olarak hep hazır ve mevcuttur.

3.

Kolayca görülebilir ki, bu şekilde kavranmış bir mutlaklık ilkesinden yola çıkıldığında, mutlak uzamın önüne dikilen ve bizim yukarıda bertaraf ettiğimiz tüm engeller tekrar karşımıza çıkar. Mutlak yerin metafiziksel realitesi mutlaklık ilkesinin mantıksal realitesi ile çelişir. Newton esas uzamı tözselleştirirken bu ilkeyi maddileştirmektedir ki, bu suretle ikisini birden tahrif etmekte, bunları birbirine karıştırmaktadır. O, ayrışmazlığı, yani belirli içeriklerle henüz dolmamış/nitelenmemiş olmayı bir ilişkiden yoksunluk kılmakla, mantıksal formun yerine bir yandan bir metafiziksel realite öbür yandan bir mantıksal içerik koymuş olur.

Aynı anda o her dolaysız bağıntının altındaki bağ kurucudur. Çünkü mutlak uzamı konumlamada izlenen yöntem, yapı bozucu (destruktiv) yönüyle metafiziksel olana, inşa edici (konstitutiv) yönüyle mantıksal olana koşul olarak dayanır. Bu heterojenlik karşısında temel ilke, ancak, tamuygun (adequat) olarak realize edilmiş olan işlevsel ve nedensel bağıntılar ile denklikler arasında mümkün olanları geçerli kılınmak zorundadır.

Tek tek bakalım: Mekanikte tekil hareketlerle veya hareket ilkesiyle hiçbir ilişkisi olmayan bir uzamdan söz edilirse, mekanik tarafından temellendirilmiş gerçekliğin dışında bulunan bir uzamdan söz edilmiş olur. Nesneler ve uzam doğrudan bir ilişki içinde değillerse, tersine tanrı aracılığıyla bir arada bulunuyorlar, hatta nesneler diğer nesnelerle bağıntıya bile tanrı aracılığıyla ilineksel bir şekilde sahipseler; uzamın en belirgin işlevi artık hiç de zorunlu bir işlev olarak görülemez. Mutlak uzam katılma postulatının gereğini bile yerine getiremez.

Mutlaklık ilkesinin bu tutarsızlığının nedeni, mutlak uzamı konumlamada izlenen yöntem içinde atılan her adımın bir keyfilik yönü içermesidir. Duyusal algının aşılması için bu algının bir öğesini yalıtmanın mümkün olduğu kabul edilse bile, bu öğenin neden duran ve hareket etmeyen cisim olması gerektiği konusunda hiçbir yeterli sebep gösterilemez. İlkece bizzat Newton'un yöntemi içinde bile, mutlak hareketli bir uzama olduğu kadar mutlak hareketsiz bir uzama da pekala ulaşılabilirdi. Keyfi olarak yalıtılmış bu öğenin ontolojik anlamda tözselleştirilmesi gerektiği kabul edilse bile, onun neden dolayı sonsuz tözün ilineği olması gerektiğini ve tözün kendisi olmadığını, yani neden dolayı sanki tözden olduğu kadar sonsuz tözden de ayrılan ve her ikisiyle ışımaya bağımlılık ilişkisi içinde bulunmayan bir şey olmadığını açıklayacak hiçbir yeterli sebep yoktur. Yöntemsel olarak izlenen yolun yapı bozucu yönünden inşa edici yönüne geçildiğinde, mutlak uzamın metafiziksel realitesi ile geometrik uzamın mantıksal realitesi arasında özdeşlik bağıntısından başka bir bağıntı, içinde bir sonlu zihnin kendine ait kategorileriyle geometrik uzamı gerçekleştirebildiği bir bağıntı, çelişkiye düşülmeksizin pekala düşünülebilir. Ve bunun gibi, fiziksel gerçekliğin bilimsel yönden inşası konusunda sadece Öklitçi uzamı dikkate almak için de hiçbir yeterli sebep yoktur. Öklitçi uzam mutlak uzamın metafiziksel realitesinden köklenen talepleri mümkün olduğu kadar uygun şekilde karşılayabilse bile, inşa edici olması gereken şey olarak bu uzamın içine maddenin yerleştirilmesi taleplerini asla karşılayamaz. Oysa bu talepleri karşılayacak bir geometri pekala düşünülebilir.

Durumu özetleyebiliriz:

Mutlak uzam, dayanak olması bakımından yetersizdir; çünkü o mutlaklık ilkesini maddileştirir, koşullu olanı tözselleştirir ve böylece bilimin özerkliğini imkansız kılar.

Burada açıkça görülür olan paradokslar ortaya çıkar. Bilim alanının doğruluğu ve inşası ancak kuram içinde mümkündür; çünkü bir mutlaklık ilkesi vardır ve bu ilke özel bir şekilde gerçekleşir. Buna karşılık bilim pratiğinde

herşey öyle cereyan eder ki, sanki mutlaklık ilkesi ortada hiç yoktur. Fakat hemen problemlerin üstesinden gelmek konusunda ilkesel güçlükler çıkar çıkmaz ve temellere ilişkin (yeni) bir kavrayış gerekli hale gelir gelmez; koşullu ve koşulsuz arasındaki ilişkinin gerçekleşme formunda önemli düzeltmeler yapılır. Bu nedenle bir kez metafiziksel sorunlar ilkece halledildiğinde, gerçi bilimsel kuramların sorunları da halledilmiş olmaz; fakat bu kuramların, geçerliliklerinin dokunulmaz ölçütünü bulmuş oldukları umulabilir.

Salt (esas) uzamın ve mutlaklık ilkesinin Newton'un mutlak uzam kavramından yalıtılmış bir görünmesinden etkilenmemek gerekir. Bunun gibi, ontolojik realizasyon yönetiminin ve realize edilmiş olan özü örten örtünün kaldırılmasıyla, bilimin inşası için bir mutlaklık ilkesinin zorunluluğu sorununun nihai olarak halledilmiş olduğu da sanılmamalıdır. Öncelikle Newtoncu temellerin dinamik yönü araştırma konusu olmalıdır. Eylemsizlik ilkesinin analizi bir mutlaklık ilkesini verir mi ve bu geometrik eylemsizlikle bağdaşır mı? Öncelikle esas uzamın ve mutlaklık ilkesinin, Einstein'ın başlatmış olduğu uzamın görecelileştirilmesi karşısında değişmez olup olmadığı tartışılmalıdır. Herşeyden önce bizzat Einstein, kendi görecelik kuramında mutlaklık ilkesi olmaksızın yola çıkabilir miydi? Çünkü karşılıklı ilişki ve göreceliğin eşdeğer şeyler olmadıkları, bir işlevsel bağımlılıklar sisteminin mutlaklık ilkesine pekala bağlanabileceği açıkça görüldü.

Artık burada, ulaşılan genel sonuçları topluca belirtmeye izin verilebilir: Bilim bizzat kendi içinde nihai metafiziksel olguyla bir ilişki içinde olmakla, aynı olgunun dinsel realizasyonu, yani olguyu tanrıya bağlama girişimi ortadan kalkar. Böylece bilim sadece kendi özgül birliğini büyütmekle kalmaz, hatta etkinlik tarzının birliğini de büyütür. Bilim özgür istenç sferi, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrının varoluşu ile hiçbir bağıntısı olmayan bir etkinliktir ve Yaratanın birliğinden hareket edemez. Bilim ve inanma, kuramsal ve pratik akıl, düşünme ve yaşama arasındaki çatışma, kökeninde boş bir şey olarak görünüyor. Tanrı ile mutlak arasında bir ayırım yapmak gerekir. Tinsellik sferi kendi yönünden Yaratanın birliği postulatıyla yetinebilir ve bilimden tinsellik sferine ancak bu talebe uyularak yaklaşılır. Böylece ontoloji ve aşkıncı felsefe arasındaki verimsiz karşıtlığın ötesinde yer alan bir metafizik kavramına ulaşırız.

Adorno, T. W. (1996). "Sanat, Toplum, Estetik." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 39-58.

Sanat, toplum, estetik*

T.W. Adorno

Çev. Taylan Altuğ

1 Kesinliğin Kaybı

Günümüzde sanatla ilgili hiçbir şeyin apaçık olmadığını söylemeye gerek bile yok. Sanat hakkındaki her şey sorunlu hale gelmiştir: sanatın iç hayatı, toplumla olan ilişkisi, hatta sanatın varolma hakkı. Sanata sezgisel ve naiv yaklaşımın kayboluşunun, sınırsız imkânların boşluğunu doldurma fırsatını ele geçiren, giderek artan bir düşünüm eğilimi tarafından dengeleneceği düşünülebilirdi. Fakat bu, olmamıştır. İlk anda sanatın yayılımı gibi görünen şeyin, sonradan sanatın daralması olduğu ortaya çıktı. 1910'larda patlak vermeye başlamış olan devrimci sanat hareketlerinin öngörülmedik büyük yayılımı, sanatın önerdiği mutluluk ve serüven vaadini canlandırmadı. Bunun yerine olup biten şey, o zaman başlamış olan sürecin, sanatın varlık nedeni olan tam da aynı kategorilerin aşındırılması sonucunu vermesiydi. Sanatsal şeylerin durmadan artan sayısı, yeni tabuların anaforu içine çekiliyordu ve sanatçılar, yeni kazanılmış özgürlüklerinden zevk almaktan çok, yapmakta oldukları şey için her yerde bir takım varsayılmış temeller arama yarışı içindeydiler. Ne kadar dayanıksız olsa da, yeni bir düzene bu kaçış, sanattaki mutlak özgürlüğün -tikel olan bir özgürlük- toplumsal bütünün sürekli özgürlüksüzlüğü ile çelişmesinin bir yansımasıdır. Toplumda sanatın yerinin ve işlevinin belirsiz hale gelmiş olmasının nedeni budur. Başka bir şekilde söylenirse, sanatın başlangıçtaki kült işlevinden ve onun türevlerinden bağımsızlaştıktan sonra kazandığı özerklik, insanlık idesine dayanıyordu. Toplum daha az insanîleştikçe, sanat da daha az özerk hale geldi. İnsanlık ideali ile kaplanmış olan sanatın bu kurucu unsurları, güçlerini kaybettiler.

Bununla birlikte, özerklik, sanatın yürürlükten kaldırılamaz bir yönüdür. Sanata yeniden toplumsal bir rol vermekle, sanatın özündeki kuşkuları -bizzat sanatta ifadesini bulan kuşkulardır bunlar- yatıştırmaya çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Bu tür çabalar boşunadır. Bununla birlikte, bugün, özerk sanat, körleşme belirtileri göstermektedir. Ezelden beri sanatın ayırdedici bir niteliği, özgürlüğe kavuşma (emancipation) çağındaki körlük, Hegel'in kavramış olduğu gibi -sanat artık sanat olamasa da ve olamadığı için- ağırbasan özellik haline gelmiştir. Günümüzde sanatsal kılıkırkyarıcılık (sophisticati-

---

Çevrilen metin: T.W. Adorno, "Art, society, aesthetics", *Aesthetic Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1984, Eng. Tr. C. Lenhardt, s. 1-22. Türkçeye çeviren: Taylan -Altuğ

on), kendisini, farklı ve çok daha güçlü türden bir naivlik ile kaynaştırmaktadır ki, bu da, sanatın amacı ve süregelen varoluş koşulları hakkındaki belirsizliktir. Sanat, dışsal amaçlardan tam bağımsızlığını kazandığı zaman, kendi temelini kaybetmemiş miydi? Bu gibi sorular, estetiğin tarihsel özdoğasına dokunmaktadırlar.

Sanat eserlerinin, real empirik dünyayı, kendilerine ait bir karşı-alan meydana getirerek geride bıraktıkları; bu alanın da, tıpkı empirik dünya gibi bir varolan olduğu söylenir. Bu iddia yanlıştır; o, varolanın *a priori* bir onaylanmasını içerir, sanat eserinin içeriği ne kadar tragik olsa da. Mutsuz ve parçalanmış bir gerçek dünya üzerine mutluluk ve uyum parıltısı saçan sanat hakkındaki bu klişeler, iticidir; çünkü bunlar, yalnızca, sanatı bir teselli verici gibi kullanan sapkın burjuva pratiklerine bakarak, etkili bir sanat kavramının parodisini yaparlar. Bu klişeler, aynı zamanda, bizzat sanatın yarasına da işaret ederler. Kendisini dinden ve dinin kurtarıcı hakikatlerinden ayırmakla, sanat, gelişebildi. Gelgelelim, bir kere laikleşince, sanat, başka bir alternativ olmadığı için, mevcut dünyaya, özerk sanatın silkip atmak istediği ayakbağlarını pekiştiren bir teselli türü sunmaya mahkum edildi. Bizzat özerklik ilkesinin bu çeşit bir teselli olduğu bir anlam vardır; çünkü kendisi adına kendi kendisini kuşatan bir bütünsellik (rounded totality) ortaya koyabilme iddiasında bulunmakla, sanatsal özerklik ilkesi, ister istemez dış dünyanın da böyle kendi kendisini kuşatan bir bütünsellik olduğu şeklindeki yanlış izlenimi yaratır. Gerçekliği reddetmek suretiyle -bu bir kaçış biçimi değil, fakat sanatın içsel bir niteliğidir-, sanat, gerçekliği haklı çıkarır (vindicate).

Helmut Kuhn'un[1] her sanat eseri bir şükran duasıdır (paean) şeklindeki tezi, eleştirel bir ruh taşısaydı, doğru olurdu; ancak böyle değildir. Bugünkü gerçek hayatın anormallikleri veri olduğunda, sanatın olumlayıcı özü, sanatın bütünleyici bir parçası olmakla birlikte, tahammül edilmez hale gelmiştir. Hakiki sanat, kendi özüne meydan okur; bu bağlamda da sanatçıda ikamet eden belirsizlik duygusunu yükseltir.

Sanatı, soyut olumsuzlama ile bertaraf etmeye çalışmak da yanlış olacaktır. Kendi geleneksel temellerine saldırdığı zaman, sanat niteliksel değişime uğrar. Nitekim sanat, sanatsal biçim düzeyinde, mevcut dünyaya karşıt olmasıyla ve bu dünyaya yardıma ve onu şekillendirmeye hazır olmasıyla, niteliksel olarak farklı bir varlık haline gelir. Ne teselli (solace) kavramı ne de onun karşıtı, reddi, sanatın anlamını ele geçiremez.

2. Kökenler-Yanlış Bir Soru

Sanat kavramı, tanımlanmaya gelmez, çünkü o, tarihsel olarak değişen bir uğraklar kümesidir. Sanatın doğası, her şeyi destekleyen bir temel bulmak için sanatın kökenine geri gitmek suretiyle de araştırılamaz. Son dönem Romantikler, arkaik sanatın üstünlüğüne ve saflığına inanıyorlardı. Bu görüş, klasizm yanlıları tarafından ortaya konan ve en eski sanat eserlerinin,

büyüden, tarihsel kayıtlardan ve çeşitli sesler çıkararak uzun mesafeler arasında iletişimde bulunma isteği gibi pratik amaçlardan ayrışmamış oldukları için, saflıktan uzak ve karışık oldukları yolundaki karşıt savdan daha ikna edici değildir. Bu sorunu karara bağlamanın bir yolu yoktur, çünkü buna ilişkin tarihsel olayları elde etmek zordur.

Aynı şekilde, ontologik olarak, sanatın tarihsel ortaya çıkışını, bir takım yüksek ilkeler altına koyma girişimleri de kaçınılmaz biçimde ayrıntı yığını içinde kaybolacaktır. Teorik olarak, konuyla ilgili elde edilebilecek biricik kavrayış, negativ bir kavrayıştır; "sanatlar" diye adlandırılan şeyin çoğulluğu yüzünden, bütün sanatları biraraya getirebilecek bir tümel sanat kavramının bile mevcut görünmediği yolunda bir kavrayış.[2] Tarih öncesi sanata adanmış incelemeler, vahşi spekulasyonla yanyana giden ham empirik malzeme sunma eğilindedirler. Burada, bilinen en iyi örnek, Johann Jacob Bachofen'dir.

Filozoflar, kavramsal olarak, köken (origin) sorunlarını, birisi metafiziğe ait, diğeri ise asal tarihe ait olmak üzere iki tipe ayırma alışkanlığındadırlar. Gelgelelim, bu ayrımı katı bir biçimde desteklemek, köken kavramının sözel anlamında bir bozulmaya yol açar.[3] Sanatın tanımı, aslında, sanatın bir zamanlar ne olduğuna bağlıdır; fakat tanım, aynı zamanda sanatın ne olmakta olduğunu ve gelecekte ne olabileceğini de hesaba katmalıdır.

Söylediğimiz gibi, sanat, empirik gerçeklikten farklıdır. Şimdi bu farklılığın kendisi de aynı kalmaz; o da değişir, çünkü sanat değişir. Örneğin tarih, belli kült nesnelerini, ilk üretildiklerinden uzun zaman sonra, sanata dönüştürmüştür. Başka bir örnek verirsek, zamanın belli bir anında tikel sanat nesnelerinin, sanat olarak görülmediği olmuştur. Bu bağlamda, film gibi bir fenomenin sanat mı, yoksa başka bir şey mi olduğuna ilişkin soyut biçimde konulmuş sorun, pek bir yere götürmese de, öğreticidir. Görmüş olduğumuz gibi, sanat, değişen bir etkinlik alanına sahiptir ve neyin onun içine girdiğini ve neyin onun dışında kaldığını kesin olarak tanımlamaya çalışmasak da olur.

Estetik kuruluş (constitution) sorunları diye adlandırılan şeyin sınırları, sanatın güdüleyici gücü ile geçmiş tarih olarak sanat arasındaki gerilim tarafından çizilir. Sanat, bir takım değişmez ilkeler aracılığıyla değil, kendi dinamik yasaları aracılığı ile anlaşılabilir. Sanat, sanattan farklı olan şeyle bağıntısı aracılığıyla tanımlanır. Bu başka olan, bizim sanatta özgül olarak sanatsal olanı anlamamızı mümkün kılar. Sanata bu yaklaşım, sadece, materialist ve dialektik bir estetiğin ölçütlerini karşılar; bu estetik kendi öz kalıbından (matrix) kendisini koparıp ayırmakla gelişir. Onun hareket yasası ve biçim yasası bir ve aynı şeydir.

Çağdaş estetiğin merkezinde, bir tarihsel oluş ürününün bile hakiki olabileceği varsayımı bulunur. Bu nosyonu, geleneksel felsefeye ilişkin olarak geliştiren Nietzsche olmuştu. Nietzsche'nin kavrayışını yeniden dile getirip noktalayarak, hakikatin ancak bir tarihsel oluş ürünü olarak varolduğunu düşünüyorum. Sanat söz konusu olduğunda bu, tamamen doğrudur: Sanat eserleri, kökenlerini olumsuzlamakla, oldukları şey haline gelmişlerdir. Oldukça

yakın zamanlarda, yani sanatın tamamen laik hale gelip teknolojik evrim sürecine bağlanmasından ve laikliğin de sağlam biçimde yerleşmesinden sonra, sanat bir başka önemli özellik kazandı: İçsel bir gelişme mantığı. Sanat, bir zamanlar, sihirli abrakadabra ile, insanî kölelik ve eğlence ile olan yüzkızartıcı ilişkisinden dolayı suçlanmamalıdır; çünkü sanat, her şeye rağmen, gözden düşüşünün anısı ile birlikte, bu bağımlılıkları yok etmiştir. Dahası, örneğin yemek müziğinin, salt yemek müziği olduğu için, özerk müziğin seviyesine asla ulaşamayacağını düşünmek, aşırı bir basitleştirmedir. Bunun tersine, yemek müziğinin, insanlığa bir hizmeti temsil ettiği için, herhangi bir şeye veya kimseye hizmeti kibirle reddeden özerk müzik karşısında bir üstünlüğe sahip olduğunu ileri sürmek de aldatıcıdır. Şunu da unutmayalım ki, bugün müzik sanatı sayılan şeyin büyük bölümü, yemek müziğinin küçümsenen takırtılarının bir yankısıdır. Ne yazık ki, bu olgu, onsekizinci yüzyıl başlarındaki yemek müziğinin niteliğini daha iyi kılmaz.

3. Sanatın Hakikati, Yaşamı ve Ölümü

Sanatın mümkün kuruyuşuna ilişkin Hegelci nosyon, bir oluş ürünü olarak sanatın tarihsel özü ile tutarlılık içindedir. Bu görünüşte paradoksal olgu, yani Hegel'in sanatı mutlak tinin bir uğrağı olarak ele alırken, aynı zamanda onu ölümlü bir şey olarak düşünmesi, sisteminin ikici (dual) karakteri ile tamamen uygunluk içindedir. Bununla birlikte Hegel'in bu görüşü, kendisinin asla çıkarsamayacağı bir sonucu içerir; sanatın içeriği -Hegel'e göre mutlak yönü- hayat ve ölüm boyutu ile özdeş değildir. Tam da bu içeriğin, sanatın ölümlülüğü olabileceği tasarlanabilir. Müzik, buna bir örnek olabilir. Sanatlar arasında sonradan gelen büyük müziğin, ancak insanlık tarihinin sınırlı bir dönemi boyunca mümkün olmuş bir sanat biçimi olduğu görülebilir. Nesnel, tarihsel dünyaya karşı yeni bir duruş çerçevesinde, programatik olarak kendisini tanımlayan sanatın başkaldırısı, sanata karşı bir başkaldırı haline gelmiştir. Sanatın bu gelişmelerden sağsalim çıkıp çıkmayacağı, rastgele bir tahmindir. Gelgelelim, kültürel kötümserlik ile eleştirel bir kültür teorisinin, bir defalığına, şu önermede hemfikir oldukları olgusu gözardı edilmemelidir: Sanat, Hegel'in ortaya attığı gibi, kısa sürede ölüm çağına girebilir. Yüzyıl önce Rimbaud'nun, dictum'u (sözü), modern sanatın tarihini sezgisel olarak önceden görmüştü; onun sonraki suskunluğu ve bir işçi olmaya daveti, sanatın çöküşünün önceden görülmesiydi.

Bugün estetik, sanatın ölümyazıcısı haline gelişini önlemede güçsüz kalmaktadır. Estetiğin kaçınabileceği ve kaçınması gereken, ölügömme söylevleri çekmek, her şeyin sonu geldiği kehanetleri savurmak, geçmiş başarıların tadını çıkarmak ve barbarlığın saflarına katılmaktır -barbarlık, kendi saflarına katılmış kültürden ne daha iyi ne de daha kötüdür, ikisi tam birbirine layıktır. Sanatın yürürlükten kalktığını, kendi kendisini feshettiğini, ortadan kalktığını veya şüpheli bir varoluşa asılıp kaldığını varsaymak -bütün bunlar, geçmişteki sanatın içeriğinin de zorunlu olarak çöpe atılacağı anlamına

gelmez. Sanat, geçmişteki içeriğiyle, barbarca kültüründen kurtulmuş yeni ve farklı bir toplumda pekala yaşamasını sürdürebilirdi.

Ölmüş olan, sadece estetik biçimler değil, fakat aynı zamanda pek çok içeriksel (substantive) motiftir de. Tek bir örneği anacak olursak, Victoria döneminde ve yirminci yüzyıl başlarında olgunluğuna erişmiş, evlilik dışı cinsel ilişkiyi konu edinen edebiyatı, kısmen burjuva çekirdek ailesinin çözülümü yüzünden, kısmen de monogaminin gevşemesi yüzünden, bugün takdir etmek zordur. Bu tür edebiyatın popüler bir çeşitlemesi, bugün kendisine yeni, fakat sefil bir yuva bulmuştur: resimli magazinler. Madame Bovary'deki otantik unsur -bir zamanlar romanın konusunun bütünleyici parçası- hem bu içerikten ve hem de bu içeriğin ölümünden çok uzun zaman sonra da yaşamıştır. Kimseyi tinin altedilemezliğine olan iyimser inanca çekme amacı taşımayan bir önermedir bu. Kuşkusuz bir sanat eserinin içeriğinin ölümünün, daha yüksek otantik uğrağın da yokolmasını gerektirdiği örnekler vardır. Sanatı ve sanat ürünlerini ölümlü kılan şey -bu hem özerk olmayan hem de özerk sanatı içine alır ki, bu sonraki, toplumsal işbölümünü ve bu işbölümünde akıl tarafından elde tutulan özel konumu haklı çıkarır- onun sadece sanat olmayıp, fakat aynı zamanda sanattan başka ve ona karşıt bir şey olmasıdır. Sanat kavramına karışmış olan şey, diyalektik olarak, sanatın yerini alacak olan tohumdur.

4. Sanat ve Toplum İlişkisi Üzerine

Hayalgücü, hayal edilmiş nesne olmaksızın nasıl eksikse, estetik kırılma (refraction) da, kırılmaya uğramış nesne olmaksızın eksiktir. Bunun, sanatın içsel işlevselliği sorunu bakımından özel önemi vardır. Gerçek dünyaya bağlı olmakla, sanat, bu dünyanın öz-korunum ilkesini, bu ilkeyi kendiyle-özdeş sanat idealine dönüştürerek, benimser. Bu ilkenin özünü Schönberg, şu önerme ile özetlemişti: ressam, resmin temsil ettiği şeyden ziyade "resim" yapar. Buradaki düşünce şudur: Nasıl ki dış dünyada, doyurulamayan özne, her yerde nesnelere zorla sahte (kalp) bir özdeşlik empoze ediyorsa, her sanat eseri de, kendiliğinden kendisi ile özdeş olmayı amaçlar. Fakat estetik özdeşlik, önemli bir farklılık gösterir: O, dış dünyayı yöneten baskıcı özdeşlik (kimlik) zorlamasına karşı mücadelesinde özdeş-olmayan'a yardımcı olmayı amaçlar. Empirik dünyadan kopup ayrılması nedeniyle, sanat eseri, daha yüksek düzeyde bir varlık haline gelebilir; bütün ile parçaları arasındaki bağıntıyı kendi gereklerine göre şekillendiren bir varlık. Sanat eserleri, empirik hayatın sonradan kurulmuş imgeleri ya da replika'larıdır (taklitleridir), çünkü onlar, empirik hayata, dış dünyada kendilerinin yadsınması olan şeyi sunarlar. Bu süreç içerisinde, sanat eserleri, empirik dünyaya ilişkin baskıcı, dışsal deneyimleme tarzının kabuğunu soyarlar. Sanatı gerçek hayattan ayıran çizgi boş bir sözden ibaret olmadığına göre, sanat eserlerinin canlı oldukları, kendilerine özgü bir hayatları olduğu akılda tutulmalıdır. Onların hayatı, bir dış kaderden çok daha fazla bir şeydir. Zaman geçtikçe, büyük eserler, yep-

yeni yüzlerini açığa çıkarırlar, yaşlanırlar, katılaşırlar ve ölürler. İnsan yapımı olmakla, sanat eserleri, insanların yaşadığı anlamda yaşamazlar. Kuşkusuz yaşamazlar. Sanat eserlerindeki yapma yönü vurgulamak, onların varlığa gelme şeklinin önemli olduğunu ima eder gibidir. Oysa böyle değildir. Vurgu onların iç kuruluşları üzerine yapılmalıdır. Sanat eserleri hayata sahiptir; çünkü onlar doğanın ve insanın konuşamadığı şekillerde konuşurlar. Sanat eserleri konuşurlar, çünkü onların tek tek bileşenleri arasında bir bildirişim vardır; yalnızca bir yayılım durumu içinde varolan şeylerde bundan söz edilemez.

Yapma ürünler olmakla, sanat eserleri, sadece içsel olarak bildirişimde bulunmazlar; fakat aynı zamanda, kendisinden kaçmaya çalıştıkları, ama yine de içeriklerinin dayanağı olan dış gerçeklikle de bildirişimde bulunurlar. Sanat, gerçek dünyaya sokuşturulmuş olan kavramsallaştırmayı olumsuzlar ve yine de empirik olarak varolanın ögelerini kendi tözünde barındırır. Biçim ve içeriği, onların dolayımını kavramadan önce birbirinden ayırmak zorunda olduğumuzu varsayarsak, sanatın gerçek dünyaya karşıtlığının biçim alanında olduğunu söyleyebiliriz; fakat bu, genelde, estetik biçimi içeriğin bir çözeltisi (tortusu) haline getiren dolaylı bir yolla meydana gelir. Sanatta salt biçimler gibi görünen şeyler, geleneksel müziğin biçimleri, her bakımdan, dans gibi, dışsal içerikten çıkarlar (türerler). Aynı şekilde, görsel sanatlardaki süslemeler de, kökensel olarak, kült sembolleri olma eğilimi taşımışlardır. Warburg Enstitüsü üyeleri, klasik antikite ve onun sonraki dönemlere etkisi bağlamında, estetik biçimlerin içeriklerden çıkarsanabilirliğini incelerken, bu yolu izliyorlardı.

Sanatın dış dünya ile bildirişimde bulunma tarzı, aynı zamanda, bir bildirişim yokluğudur; çünkü sanat, mutlu ya da mutsuz biçimde, dünyadan el etek çekmeyi amaçlar. Bu bildirişimsizlik, sanatın kırılmış doğasına işaret eder. Sanatın özerk alanının, sanat bağlamında kökten değişmeye uğrayan ödünç alınmış bir kaç ögeden başka, dış dünya ile ortak hiçbir şeyi bulunmadığını düşünmek doğaldır. Fakat sanatta gene bundan daha fazla şey vardır. Çoğu zaman üslup terimi altında toplanan sanatsal yöntemlerin gelişmesinin toplumsal gelişmeye karşılık olduğunu öne süren tarihsel klişede bir hakikat de vardır. En yüce sanat eseri bile, belli bir anda toplumun durumuna karşı bilinçsiz ve üstü kapalı biçimde polemiğe giriştiği zaman, soyut biçimde ilk ve son defa değil, fakat duruma bağlı olarak ve somut şekillerde, gerçekliğin tılsımı dışına adım atmak suretiyle, gerçeklik karşısında belirli bir konum alır.

Sanat eserleri, kendilerinden başka olan bir şeyi temsil ederek, penceresiz monadlara nasıl benzeyebilirler? Bunu açıklamanın bir tek yolu vardır: Sanat eserlerini, dinamik ya da içkin bir tarihselliğe ve doğa ile doğaya tahakküm arasındaki dialektik bir gerilime bağımlı olarak görmek; toplumun dialektiği ile aynı türden olduğu görülen bir dialektiktir bu. Daha ihtiyatlı biçimde ortaya konulursa, sanatın dialektiği, bilinçli olarak onu taklit etmeksizin toplumsal dialektikle benzerlik içindedir. Hem yararlı emeğin hem de sa-

natın üretici gücü aynıdır. Her ikisi de aynı amaçlılığa sahiptir. Estetik üretim ilişkileri diye adlandırabileceğimiz şey -sanatın üretici güçleri için bir çıkış (outlet) sağlayan veya bu güçlerin içersine yerleşmiş olduğu her şey diye tanımlanabilir- toplumsal üretim ilişkilerinin çözeltileridir ve bu ilişkilerin izini taşırlar. O halde üretici sürecin tüm boyutları içerisinde sanatın ikili bir özü vardır; o, hem özerk bir varlıktır hem de terimin Durheimcı anlamında bir toplumsal olgudur.

Empirik olanla bu ilişkisi aracılığıyla sanat eseri -yansızlaştırılmış bir tarzda olsa da- bir zamanlar bütün insanlık tarafından paylaşılan ve aydınlanmadan beri dışta bırakılmış bir şeyi esenliğe kavuşturur. Sanat da aydınlanmaya katılır, fakat farklı bir şekilde: Sanat eserleri yalan söylemezler, sanat eserlerinin söylediği şey kesinlikle doğrudur. Bununla birlikte, sanat eserlerinin gerçekliği, onların dışarıdan önlerine getirilmiş sorulara cevaplar olmalarında yatar. Bu yüzden sanattaki gerilim, ancak dıştaki gerilimle bağlantılı olarak anlam kazanır. Sanatsal deneyimin temel katmanları, sanatın kendisinden kopmak istediği nesnel dünya ile benzerlik içindedir.

Gerçekliğin çözümlenmemiş çatışkıları, sanatta, sanatsal biçimin içkin sorunları kılığında yeniden ortaya çıkarlar. Sanatın toplumla ilişkisini belirleyen, nesnel uğrakların ya da toplumsal içeriğin bile bile enjektion'u değil, fakat işte budur. Sanat eserlerinde kendilerini görünüşe çıkaran estetik gerilimler, dışsallığın olgusal yüzünden kurtulmuşlukları içinde ve bu kurtulmuşlukları aracılığıyla, gerçekliğin özünü ifade ederler. Sanatın empirik varlıktan aynı anda hem bağını koparması hem de onunla olan gizli bağıntısı, Hegel'in kavramsal engel'in doğası üzerine yaptığı çözümlemenin gücünü doğrular: Kant'a karşı Hegel, aklın, bir engel koyar koymaz, kendisine karşı engel konulmuş olan şeyi, kendi içinde özümsemek suretiyle onun ötesine geçmek zorunda olduğunu ileri sürer. Burada, başka şeylerin yanısıra, empirik olanın soyut biçimde olumsuzlanmasını ve estetik teori içindeki tek konuya saplanıp kalmış ayrımcılığı öne süren *sanat için sanat* düşüncesinin ahlakî olmayan bir eleştirisi için gerekli temele sahibiz.

Özgürlük, sanatın öndayanağı ve sanatın kendi hakkında sahip olduğu kendini kutsama kavramı, sanat aklının hilesidir. Gerçek dünya üzerinde mutlulukla yükseklerde uçarken, sanat, yine de ögelerinin her biriyle empirik başka'ya zincirlenmiş durumdadır ve her an tamamen, empirik olana batabilir. Empirik gerçeklikle bağıntıları içinde sanat eserleri, bir kefaret durumunda her şeyin hem olduğu gibi hem de tamamen farklı olacağı bir theologi olgusunu -theologumenon- hatırlatırlar. Bütün bunlarda, kutsal olmayanın (profane) gelişimiyle bir benzerlik vardır. Kutsal-olmayan, kutsal alanı, bu alan tek laik şey olarak kalıncaya kadar laikleştirir. Kutsal alan böylelikle nesnelleşmiş ve sanki sınırları da katı biçimde çizilmiş olur.

Bundan şu çıkar ki, sanat, değişmez bir kavram çerçevesiyle ilk ve son defa olarak tanımlanamaz. Sanat kavramı, daha çok, ara sıra ulaşılmış nazik bir dengedir; tıpkı id ile ego arasındaki psikolojik denge gibi. Bozucu etmenler, süreci hareketli tutarak, sürekli dengeyi bozarlar. Her sanat eseri bir

an'dır; her büyük sanat eseri sürecin bir durdurulması, anlık bir duraklamadır; oysa ki kalıcı bir göz, sadece bu süreci görmektedir. Sanat eserlerinin kendi sorularına cevaplar sağladıkları doğru olmakla birlikte, bunu yapmakla, kendileri için birer soru haline geldikleri de aynı ölçüde doğrudur. Sanatı estetik-dışı ya da estetik-öncesi ölçütler çerçevesinde algılama şeklindeki - bugüne kadar eğitim tarafından yatıştırılmamış olan-yaygın eğilime bir göz atalım. Bu eğilim, pek çok kişinin geriliğinin ya da geriye dönük bilincinin bir belirtisidir. Öte yandan, bu eğilimin, sanatın kendisindeki bir şey tarafından teşvik edildiği de yadsınamaz. Sanat, katı biçimde estetik terimler içinde algılanırsa, uygun biçimde estetik terimler içinde algılanamaz. Sanatçı, deneyiminin öntemelinde, bu deneyimi yüceltebilmek için, empirik başka'nın varlığını duyumsamak zorundadır; böylece o, sanatın kendisi-için varlığını dünya karşısında tamamen kayıtsız bir duruma düşmekten korurken, kendisini de içeriğin sınırlamalarından özgür kılmalıdır.

Sanat, hem kendisi-için-varlıktır hem de değildir. Heterojen bir uğrak olmaksızın sanat özerklik elde edemez. Kendi unutuluşlarını canlı tutan büyük epikler, kökensel olarak tarihsel ve coğrafi bilgi verme içerisinde filizlenmişlerdi. Valéry, Homerik, pagan-germanik ve Hristiyan epiklerinin, biçim yasaları tarafından özümsenmemiş ve biçimleri değiştirilmemiş hammaddeleri ne ölçüde içerdiklerinin farkındaydı. Ancak şunu da belirtiyordu ki, bu, "saf" sanat eserleri ile karşılaştırıldığında, onların değerini azaltmıyordu. Aynı şekilde tragedya -estetik özerklik soyut idesinin olası kökeni- pragmatik olarak yönlendirilmiş kült edimlerinin bir taklidiydi (sonradan oluşmuş bir imgesiydi). İlerleyen özgürleşme (emancipation) tarihinin hiçbir noktasında, sanat bu uğrak'ı bastırıp söndürememişti. Bunun nedeni, sadece bağların çok güçlü olması değildir. Sosyalist gerçekçiliğin rationel biçimde itibardan düşürmeyi planlamasından çok önce, gerçekçi roman -ondokuzuncu yüzyılda edebî biçim olarak doruğundaydı- röportaj belirtileri taşır ve daha sonra toplumsal bilim incelemelerinin görevi haline gelmiş olan şeyi öngörür. Bunun tersine, örneğin *Madame Bovary*'i karakterize eden dilsel bütünlenmenin fanatik kusursuzluğu, ihtimal ki, karşıt yönün sonucudur. Bu eserin süregelen önemi, her iki yönün birliğinden ileri gelir.

Sanatta, başarının ölçütü iki yönlüdür: ilk olarak sanat eserleri malzemeyi ve ayrıntıları, kendi içkin yasalarıyla bütünleştirebilmelidirler; ikinci olarak bütünleşme sürecinin geride bıraktığı kırılmaları silmeye çalışmamalıdırlar; bunun yerine, estetik bütünde, bütünleşmeye direnmiş olan bu ögelerin izlerini korumalıdırlar. Kendi sıfatıyla bütünleşme, niteliği (kaliteyi) garanti etmez. Sanatın özünü tanımlayan ve sanat ürününü yargılamayı sağlayan ayrıcalıklı tek bir kategori var olmadığı gibi, estetik olarak merkezî bir biçim kategorisi de yoktur. Kısacası, sanat, sanat felsefesinin genellikle sanat olarak tasarladığı şeye karşıt olan belirli özelliklere sahiptir. Hegel bu konuda bir istisnadır. Onun içerik estetiği, sanatta içkin olan başkalık uğrağını tanır, eski biçim estetiğinin yerine bunu geçirir. Eski biçim estetiği, Hegel'in ve Kierkegaard'ın içeriksel estetiğinin tersine, soyut resim gibi belli tarihsel

gelişmelerin önüne engeller koymama şeklinde bir üstünlüğe sahip olsa bile, yine de gereğinden fazla şaf bir sanat kavramı ile iş görür. Bu, Hegel estetiğinin bir zayıflığıdır. Bir diğeri ise, biçimi içerik çerçevesinde kavramasıyla, Hegel'in sanat teorisinin, estetik-öncesi ve kaba denebilecek bir konuma geri gitmesidir. Hegel, sanat için kurucu olan başkalık türü adına içeriğin taklitçi ya da diskursiv ele alınışı konusunda yanılmaktadır. Sanki Hegel, öngörmediği sonuçları ile, kendi dialektik estetik kavramına karşı günah işlemektedir. Böylece, aslında, sanatı bir bastırma ideolojisine dönüştürmeye yönelik yasaklayıcı eğilimin hazırlanmasına yardım ediyordu.

Keyfî bir irade tarafından konumlanmış ya da icadedilmiş olsa da, sanattaki gerçekdışılık ve varolmama uğrağı, varolandan bağımsız değildir. Dahası, bu gerçekdışılık uğrağı, varlığın ögeleri arasındaki niceliksel bağıntılardan, gerçek koşulların eksikliklerine, kısıtlama, çelişki ve potansiyellerine bir tepki ve bunların bir yansısı olan bağıntılardan çıkan bir yapıdır. Sanat, kendisinden başka olana, bir mıknatısın demir tozlarına bağlı oluşu gibi bağlıdır. Sanatın ögeleri ve bu ögelerin takımı, ya da çoğu zaman sanatın tinsel özü olduğu düşünülen şey, gerideki gerçek başka'ya işaret eder. Sanat eserlerinin varolan gerçeklikle özdeşliği, aynı zamanda onların, gerçek hayatın izlerini ve dağınık parçalarını *(membra disiecta)* biraraya getirmelerini sağlayan merkezcil gücü de açıklar. Sanat eserlerinin dünya ile benzerliği, bu dünya ile karşıt olarak tasarlanan, fakat aslında tinin, kendisi aracılığıyla dünyaya egemen olduğu ilkeden hiç de farklı olmayan bir ilkede bulunur. Sentez, bir sanat eserinin ögelerine düzen empoze etme süreci değildir. Önemli olan, daha çok, ögelerin birbirini etkilemesidir; bu yüzden sentezin sadece ögeler arasında önceden kurulmuş karşılıklı bağıntılılığın bir yinelenmesi olduğu bir anlam vardır ve bu karşılıklı bağımlılık başka olanın, sanat olmayanın bir ürünüdür. Dolayısıyla sentez, sanat eserlerinin maddesel yönlerinde temellenir.

Estetik biçim uğrağı ile zorlamasızlık (non-violence) arasında bir bağ vardır. Varolandan farklılığı içinde sanat, henüz bir sanat eseri olmayan, fakat sanat eserinin varlığı için kaçınılmaz olan şey çerçevesinde kendisini zorunlulukla oluşturur. Apollinaire'de, ilk dönem Kübizm'de ve Wedekind'de populer sanata gösterilen sempatide ilk kez dikkati çeken, sanatta yönelimsel-olmayanın bu vurgulanışı, sanatın kendi karşıtıyla etkileşiminin farkına varmış olduğunu belirtir. Sanatın bu yeni kendini-kavrayışı (self-conception), sanatın yanılsatıcı bir şekilde salt tinsellikle eşitlenmesinin sonuna işaret eden eleştirel bir dönüşe yol açtı.

5. Psikoanalitik Sanat Teorisinin Eleştirisi

Sanat toplumun toplumsal antitezidir. Sanat alanının kuruluşu, bireyde idelerin içsel uzayının kuruluşunu andırır. Her iki alan yüceltme kavramında kesişirler. Bu yüzden sanatı, psişik hayata ilişkin bir teori ile kavramsallaştırmaya girişmek doğal ve umut vericidir.

İnsanî değişmezleri konu edinen antropolojik bir teori ile psikoanalitik bir teorinin karşılaştırılması, sonrakinin lehine gibi görünür. Fakat uyarmak yerindedir: psikoanaliz, estetik fenomenlerden çok, salt psişik fenomenleri açıklamaya daha uygundur. Psikoanalitik teoriye göre, sanat eserleri özünde bilinçdışının yansıtmalarıdır (projections). Psikoanaliz, biçim kategorilerinin zararına olarak, sanatın bireysel yaratıcısını ve estetik içeriğin psişik içerik olarak yorumlanmasını öne çıkarır. Sanatın çözümlenmesine yöneldiği zaman, psikoanalizin yaptığı şey, terapistin ketleyici (banausic/aforoz edici, yasaklayıcı) duyumsallığını, Leonardo ve Baudelaire gibi hiç olmayacak konulara aktarmaktır. Çoğu zaman biyografik türün dalları olan bu tür incelemelerin putlarını kırmak önemlidir, çünkü bu tür incelemeler cinselliği vurgulamalarına karşılık; kavrayış bakımından umutsuzca anlayışsızdırlar (philistine); eserlerinde aslında sadece hayatın olumsuzluğunu nesnelleştiren sanatçıları nevrotik sayarak dışlarlar. Örneğin Laforgue'un yazdığı kitap, ciddi biçimde, Baudelaire'i anne kompleksinden acı çekmekle suçlar (anne kompleksine maruz kalmış olmakla suçlar).[4] Yazar, Baudelaire'in sağlıklı olmuş olsaydı *Fleurs de Mal*'i yazıp yazmayacağı sorununa değinmediği gibi; nevroz yüzünden şiirlerin olabileceğinden daha kötü hale gelip gelmedikleri sorununa da değinmez. Psişik normallik, Baudelaire gibi bir kişinin durumunda bile, bir yargılama ölçütü durumuna getirilmektedir ki, burada Baudeelaire'in büyüklüğü, açıkça, onun sağlıklı bir ruhtan (*mens sana*) yoksun olmasıyla bağıntılanmıştır. Sanatçılar üzerine psikoanalitik monografilerin genel eğilimi, örtük bir olması gereken anlamı taşır: sanat, onaylayıcı biçimde deneyimin olumsuzluğu ile meşgul olmalıdır. Psikoanalitik yazarlara göre, olumsuz uğrak, sanat eserine kanalize olmuş bastırma sürecinin bir işaretinden başka bir şey değildir.

Psikoanalizin görüş açısından sanat, hayal görme'dir (day-dreaming). Bu görüş, bir yandan, hayal gören kişinin kafasına takılıp kalmış belgelerle sanat eserlerini birbirlerine karıştırır. Öte yandan zihin dışı alanı kesip çıkarmanın bir tür bedeli olarak; her şeye rağmen düş kurma *işi*nin önemini vurgulamış olan Freud'la garip bir karşıtlık içinde, sanatı içeriğe indirger. Düş görme ile sanatsal yaratım arasında bir benzeşim varsayımı ile psikoanalistler, bütün pozitivistler gibi, sanatta kurmaca uğrağına gereğinden fazla değer verirler. Yaratım sürecinde olup biten yansıtma, hiç de sanat eserlerinin en önemli uğrağı değildir; üslup, malzeme ve hepsinden önce ürünün kendisi de aynı ölçüde önemlidir ki, psikoanalistler bu sonuncusunu hiç dikkate almazlar. Örneğin, müziğin, yaklaşmakta olan paranoyaya karşı bir savunma mekanizması olduğu yönündeki psikoanalitik tez, klinik olarak doğru olsa bile, tikel bir müzikal kompozisyonun niteliğini ve özünü değerlendirmede işe yaramaz.

İdealist sanat teorisiyle karşılaştırıldığında, psikoanalitik teori, sanatta sanatsal olmayan ögeleri ışığa çıkarma üstünlüğüne sahiptir. Böyle yapmakla, psikoanaliz, sanatın mutlak tine olan tutsaklığından kurtulmasına yardımcı olur. Psikoanalizin vulgar idealizme karşı çıkışı -bu idealizm, sanata daha

yüksek bir alanda kutsal bir sığınak sağlar ve sanatı, kendi özüne ve içgüdüyle bağıntısına dönük bütün kavrayışlara (içgörülere) karşı korur-aydınlatıcı bir ruha sahiptir. Psikoanaliz, bir eserin ve yazarının toplumsal karakterinin kodunu çözdüğü ölçüde, sanat eserlerinin yapısı ile toplumun yapısı arasındaki somut, dolayımlayıcı bağları sağlayabilir. Öte yandan psikoanaliz, idealizmden farklı olmaksızın, sanatı öznenin içtepi durumlarını belirten mutlak bir öznel göstergeler sistemine indirgemek suretiyle de, kendi tutsak ediciliğini yayıp genişletir. Bu eğilim veri olduğunda, psikoanaliz, fenomenlerin anlamını çözebilir, fakat bizzat sanat fenomenlerinin anlamını çözemez. Psikoanalize göre sanat eserleri olgusaldır. Psikoanaliz sanat eserlerinin real nesnelliğini, iç tutarlılığını, biçim düzeyini, eleştirel içtepilerini, psişik-olmayan gerçeklikle bağıntılarını ve son olarak hakikat içeriklerini görmezden gelir.

Bir kadın ressam, analizci ile hasta arasındaki anlaşmayı yöneten içtenlik ruhu içinde, doktorun bürosunda, bir defasında, doktorun duvarlarını süslemek için asmış olduğu oymaların niteliksizliği karşısında dehşete düştüğünden yakınmıştı; bunun üzerine doktor ona, yalnızca saldırganlığını göstermekte olduğu yönünde bir açıklama yapmıştı... Sanat eserleri, sanatçıları yalnızca bir koltukta uzanıp yatan kişiler olarak tanıyan bir hekimin düşünmek istediğinden çok daha az ölçüde sanatçının replikleri ve özellikleridirler. Yalnızca bir meraklı (dilettante), beylik psikoanalitik klişeleri birbiri ardısıra tekrarlayıp durarak, sanata ilişkin her şeyi bilinçdışına indirgemeye çalışır. Sanatsal üretim sürecinde, bilinçdışı itkiler, pek çok itici güçten yalnızca birisidir. Bu itkiler, biçim yasası aracılığıyla sanat eseriyle bütünleşmiş hale gelirler. Eseri yaratmış olan gerçek insan, gerçek bir atın resmedilmiş atın bir parçası olmasından daha fazla bu eserin bir parçası değildir.

Sanat eserleri, bir tür tematik tamalgı (apperception) testi de değildirler. Psikoanaliz sanat eserlerinin böyle olduğunu ima ettiği ölçüde, antiestetizminin bir diğer kötü yanını açığa vurur. Sanatın ne olduğu hakkındaki bu bilgisizliğin suçu, kısmen, psikoanalizin gerçeklik ilkesine verdiği üstünlükte bulunur. Gerçekliğe uyarlanım, *"en yüksek iyi"* (summum bonum) statüsüne sahiptir; dolayısıyla gerçeklik ilkesinden herhangi bir sapma, derhal bir kaçış olarak damgalanır. Gerçekliğin deneyimi öyle bir deneyimdir ki, kaçış istemeye her çeşit meşru zemini sağlar. Bu, insanların kaçış mekanizmalarına ilişkin psikoanalitik kızgınlığın (infialin) gerisindeki uyum verici ideolojiyi açımlar. Psikoloji düzeyinde bile sanata olan gereksinimin, psikoanalizin şimdiye kadar yaptığından daha iyi bir haklı çıkarılışı verilebilir. Kuşkuşuz, hayalgücünde de bir kaçış ögesi bulunur, fakat bu ikisi eşanlamlı değildir.

Sanat, gerçeklik ilkesini, hem ondan daha yüksek hem de daha dünyevi bir şey doğrultusunda aşar. Bunu sanatın başına kakmak için hiçbir neden yoktur. Toplumsal işbölümü tarafından tolere edilmiş ve onunla bütünleştirilmiş olan, bir nevrotik olarak sanatçı imgesi, bir çarpıtmadır. Beethoven ve Rembrandt gibi büyük çapta sanatçılarda, keskin gerçeklik bilinci, aynı ölçüde şiddetli bir gerçeklikten yabancılaşma duyumuyla birleşmişti. Sanat psikolojisine gerçekten uygun düşecek konular, işte bu fenomenlerdir. Sanat

psikolojisinin görevi, sanat eserlerini hem sanatçıyla özdeş bir şey olarak, ama hem de ondan farklı bir şey olarak ele alıp, kodunu çözmektir; çünkü sanat eseri direnen bir 'başka'lık üzerine harcanmış emeği temsil eder. Sanatın psikoanalitik bağlamda bir kökü varsa, bu, sınırsız fantazya gücü olmalıdır. Kaba psikolojik güç gereksinimi altında bu fantazyalarda parıldayan şey, daha iyi bir dünya oluşturma arzusudur. İşte bu, tüm sanat ve toplum dialektiğini serbest kılar. Buna karşılık yalnızca bilinçdışının öznel dili çerçevesinde sanat eserine yaklaşan psikolojik görüş, dialektik bir anlayışa ulaşamaz bile.

6. Kant ve Freud'un Sanat Teorileri

Freud'un arzu gerçekleştirimi olarak sanat teorisi, antitezini Kant'ın teorisinde bulur. "Güzelin Analitiği"nin başlangıcında Kant, beğeni yargısının birinci yönünü, ilgiden bağımsız hoşlanma[5] olarak belirler, burada ilgi "bir nesnenin varlığının tasarımı ile bağıntıya soktuğumuz hoşlanma"[6] şeklinde tanımlanır. Tam da burada bir belirsizlik vardır. Kant'ın bir nesnenin varlığının tasarımı ile, bir sanat eserinde ele alınan empirik nesneyi mi, başka bir deyişle sanat eserinin konusunu veya içeriğini mi; yoksa sanat eserinin kendisini mi kastettiğini söylemek imkansızdır. Kant hoş bir çıplak modele mi yoksa bir müzik parçasının hoşa giden sesine mi (bu sanatsal bir bayağılık - Kitsch- olabileceği gibi, sanatsal niteliğin bütünleyici bir parçası da olabilir) gönderimde bulunmaktadır? Kant'ın tasarım üzerindeki vurgusu, doğrudan doğruya onun öznelci yaklaşımından ileri gelir; bu yaklaşım estetik niteliği, sanat eserinin seyreden üzerindeki etkisine yerleştirir. Bu, rasyonalist gelenekle bağdaşmaktadır, özellikle de Moses Mendelsohn'la. Etkiyi vurgulayan bir estetiğin eski geleneği içinde kalmakla birlikte, *Yargıgücünün Eleştirisi* yine de o zamanki çağdaş rasyanalist estetiğin köklü, içkin bir eleştirisidir. Bir bütün olarak Kantçı öznelciliğin anlamının, onun nesnel yöneliminde, öznel uğraklarının çözümlenmesi aracılığıyla nesnelliği kurtarma girişiminde bulunduğunu hatırlayalım.

İlgiden bağımsızlık kavramıyla Kant, estetikte hoşlanmanın üstünlüğünü kırar. Doyumda etkiye muhafaza etmek amaçlanır, oysa ilgiden bağımsızlık etkiden uzaklaşır. Kant'ın ilgi diye adlandırdığı şeyden yoksun olmakla hoşlanma (doyum) tamamen belirlenmemiş hale gelir, güzeli tanımlama yeterliliğini kaybeder. Ama yine de, ilgiden bağımsız hoşlanma öğretisi, estetik fenomenlerin zenginliği açısından bir yoksullaşmadır. Bu öğreti, estetik fenomenleri ya biçimsel olarak güzele -yalıtılmış olarak görüldüğünde tartışma götürür bir varlığa- ya da doğal nesneler söz konusu olduğunda yüceye indirger. Sanatın mutlak biçime indirgenmesi, sanatın nedenine ve niçinine ilişkin noktayı elden kaçırır. Kant'ın bir hoşlanma nesnesi hakkındaki yargının, her ne kadar "ilgi çekici" yani bir ilgi uyandırabilir olsa da; yine de ilgiden bağımsız olduğunu, yani bir ilgiye dayanmadığını söyleyen, pek açık olmayan dipnotu[7], bir güçlüğün farkında olduğunu dolaylı da olsa göstermek-

tedir. Kant, estetik duyguyu -ve dolayısıyla kendi anlayışına göre, hemen hemen sanatın bütününü- bir nesnenin varlığının tasarımını amaçlayan arzulama yetisinden ayırdeder. Ya da, Kant'ın dile getirdiği biçimiyle, böyle bir tasarımdaki hoşlanma "daima arzulama yetisiyle bağıntılıdır."[8] Kant, o zamandan beri asla unutulmaması gereken bir kavrayışı, yani estetik tutumun dolayımsız arzudan bağımsız olduğu kavrayışını edinmiş ilk kişiydi. Böylece Kant, sanatı, daima ona dokunmak ve onu tatmak isteyen bir tür duygusuzluğun açgözlü pençelerinden kurtardı.

Kant ve Freud karşılaştırıldığında, Kantçı motiv'in Freudçu teoriye bütünüyle yabancı olmadığını belirtmek ilginçtir. Freud'a göre de, dolaysız arzugerçekleştirimi olmaktan uzak olan sanat eserleri, bastırılmış libido'yu toplumsal olarak üretici başarılara dönüştürürler. Kuşkusuz, bu teoride eleştirilmeksizin varsayılan şey, sanatın toplumsal değeridir ki, bunun sanat olarak niteliği yalnızca kamusal itibara dayanır. Bir yanda sanat, öte yanda ise arzulama yetisi ve empirik gerçeklik arasındaki ayırımı, Freud'dan çok daha keskin bir biçimde ortaya koymakla Kant, basitçe sanatı idealize etmekten çok daha fazlasını yapar. Estetik olanı, empirik alandan yalıtarak sanatı kurar. Gelgelelim Kant, bu kuruluş sürecini transcendental felsefesinin çerçevesi içinde alıkoymaya girişir ve basitçe sanatsal kuruluşu sanatın özüyle eşdeğer kılar ve sanatın öznel içgüdüsel bileşenlerinin, farklı biçimde, sanatın en olgunlaşmış görünümlerinde bile arada bir ortaya çıktığı olgusundan habersiz kalır.

Öte yandan, yüceltme teorisinde, Freud, çok daha açık biçimde sanatın dinamik doğasının farkındaydı. Onun ödediği bedel de, Kant'ınkinden daha az değildi. Freud'a göre sanatın tinsel özü gizli olarak kalır. Kant'a göre ise bu öz, Kant'ın tercihi duyusal görüden yana olsa da, estetik davranışın pratik ve tadduyumsal davranışlardan olan farklılıklarından doğar. Freudçu açıdan sanat eserleri yüceltme ürünleri olsalar da, bir tür düş-kurma aracılığıyla bir ölçüde tanınmaz kılınmış duyusal içtepilerin mutlak yetki sahipliğinden biraz daha fazla bir şeydir.

Kant ve Freud kadar farklı iki düşünür arasındaki bir karşılaştırma -Kant, örneğin sadece felsefi psikolojizmi reddetmekle kalmamış; fakat yaşlılığında psikolojiye düşman kesilmişti- kantçı transcendental özne kuruluşu ile empirik özne üzerine Freudçu odaklanma arasındaki ayırımlardan daha önemli olan bir ortak paydanın varlığı ile haklı gösterilebilir. İki düşünürün ayrıldıkları nokta, arzulama yetisine, sırasıyla, pozitiv ve negativ yaklaşımlarıdır. Ortak oldukları nokta ise, temelde yatan öznel yönelimdir. Her ikisi için de sanat eseri, ancak onu seyreden ya da üreten bireyle bağıntısı içinde varolur. Kant'ın düşüncesinde, onu, -hem ahlak felsefesinde hem de estetikte- ontik, empirik bireyi, transcendental özne kavramının izin verir göründüğünden daha geniş bir kapsamda ele almaya zorlayan bir mekanizma vardır. Estetikte bu, bir nesneden hoşlanma duyan bir canlı varlık olmaksızın, hiçbir hoşlanma olamayacağı düşüncesini içerir. Açıkça belirtmese de Kant, bütün *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni bir kuruluş (constituta) çözümlemesine hasreder.

Bu yüzden, teorik ve pratik salt akıl arasında bir köprü kurma şeklindeki programatik düşünceye rağmen; yargı yetisinin, sonuçta, aklın her iki biçimiyle bağıntısında *kendine özgü* (*sui generis*) olduğu ortaya çıkar.

Belki de sanattaki en önemli tabu, nesne karşısında hayvanımsı tutumu yasaklayan tabudur, örneğin bir nesneyi hayvanca yeme arzusu ya da bu olmazsa, nesnenin insanın bedenine boyun eğdirilmesi. Şimdi böyle bir tabunun gücü, bastırılmış dürtünün gücüne denk düşer. Bu yüzden her sanat, kendinde, kendisinden kaçmaya çalıştığı negativ bir yön içerir. Kant'ın ilgiden bağımsızlık kavramı, kayıtsızlık kavramıyla eşanlamlı olmaktan daha fazla bir şey olacaksa; bir yerlerdeki evcilleştirilmemiş ilginin bir belirtisini taşımak zorundadır. Aslında sanat eserlerinin yüksek değerini, kendisinden söküp alındıkları ilginin büyüklüğüne bağlayan teze ilişkin çok şey söylenebilir. Kant kendi özgürlük kavramını, her yerde gizlenmiş gördüğü sahte heteronomilerden korumak için bunu yadsır. Bu bakımdan Kant'ın sanat teorisi, pratik akıl teorisinin bir yetersizliği tarafından lekelenir. Kant'ın felsefesi bağlamında, egemen ego'dan bir tür bağımsızlığı olan güzel nesne düşüncesi, düşünülür (intelligible) dünyalara doğru bir sapma gibi görülmelidir. Sanatın içeriği kadar, sanatın bir karşıtlık içerisinde kendisinden ortaya çıktığı kaynağın da Kant açısından bir önemi yoktur; o, bunun yerine sanatın belirleyici karakteristiği olarak estetik hoşlanma gibi biçimsel bir şeyi koymaktadır. Kant'ın estetiği, iğdiş edilmiş bir hazcılığın hoşlanmasız hoşlanma teorisinin paradoksunu sunar. Bu konum, hoşlanmanın daha büyük bir bütüne tabi bir yön olduğu sanatsal deneyimin olduğu kadar; maddi cisimsel ilginin, yani estetik olumsuzlanmalarında -sanat eserlerinde- ses veren ve onları boş kalıplar olmaktan öte bir şey haline getiren bastırılmış ve doyurulmamış gereksinimlerin de hakkını veremez.

Estetik ilgiden bağımsızlık, ilgiyi tikelliğin ötesine sürmüştür. Nesnel olarak, bir estetik bütünlük kurmaya yönelik ilgi, toplumsal bütünün uygun düzenlenişine yönelik bir ilgiyi gerektirir. Son çözümlemede estetik ilgi, bir takım tikel gerçekleştirmeleri değil; fakat tikelin gerçekleştirilmesi olmaksızın düşünülemez olan sınırsız imkanların gerçekleştirilmesini amaçlar.

Buna karşılık gelen bir zayıflık, Freud'un sanat teorisinde de görülebilir ki, bu teori Freud'un düşünmüş olduğundan çok daha idealisttir. Sanat eserlerini dosdoğru bir psişik içkinlik alanına yerleştirmekle, Freud'un teorisi, sanat eserlerinin öznel olmayan'la karşıtlık ilişkisini gözden kaçırır ve sanat eserlerinin buna işaret eden dikenlerinden zarar görmemiş olarak kalır. Bunun sonucu olarak da içgüdüsel yadsıma ya da uyarlanma gibi psişik süreçler, sanatın konuyla ilgili biricik yönleri olarak kalırlar. Sanatın psikolojist yorumları, sanatın farklılıkları gideren uzlaştırıcı bir güç ya da iyi bir hayat rüyası olduğu -bu tür rüyalar sanat eserlerinden zorla sökülüp alınan negativiteyi hatırlatıyor olsa da- şeklindeki dargörüşlülükle birleşir. Psikoanaliz, konformist bir tarzda, yürürlükteki sanat görüşünü yararlı bir kültürel miras olarak devralır. Buna, psikoanalizin bütün negativiteyi sanattan sürüp atmasına, negativitenin çözümlenmesini de içgüdüsel çatışmaların gerisine itme

sine yol açan estetik hazcılık karşılık gelir. Bir defa başarılı yüceltme ve bütünleştirme bir sanat eserinin en üstün amacı haline gelirse; sanat salt varoluşu aşma gücünü kaybeder. Gelgelelim, sanat eserini, gerçek olan'ın negativitesini elde tutup, onunla bir ilişkiye girme yeterliği çerçevesinde düşünür düşünmez; ilgiden bağımsızlık kavramını da değiştirmemiz gerekir. Soruna ilişkin Kantçı ve Freudçu görüşlerin tersine, sanat eserleri zorunlu olarak ilgi ve ilgiden bağımsızlık dialektiği içerisinde gelişirler.

Sanata yönelik seyirsel bir tutumda bile bir gerçeklik payı vardır; çünkü bu tutum, sanatın dolaysız praksis'den başka bir yöne sapması ve dünyevi oyunu oynamayı reddetmesi şeklindeki önemli bir duruşun altını çizer. Bu, uzun süre sanatsal davranışın bir bileşeni olmuştur. Burada, rastlantısal olarak, sanat eserlerinin özgül davranış tarzlarına bağlandıklarını; aslında bizzat sanat eserlerinin davranış tarzları *olduklarını* görüyoruz. Şimdi, ancak kendilerini davranış tarzları olarak görünüşe çıkaran sanat eserleri, bir varlık nedenine sahiptir. Sanat, kaba öz-çıkarın egemen olduğu yürürlükteki toplum praksisinden daha iyi bir praksis tipinin tam yetkilisi gibidir. Sanatın eleştirdiği şey de işte budur. Sanat, çalışma'nın ötesinde bir praksis tarzını seçmiş olmakla; üretim için üretimin zorunlu olduğu anlayışının bir yalanlamasını verir. Bu durumda, sanatın *mutluluk vaadi* (*promesse du bonheur*) çok daha çarpıcı bir eleştirel anlam kazanır: o, sadece yürürlükteki praksisin mutluluğu yadsıdığı düşüncesini ifade etmemekte; fakat aynı zamanda mutluluğun, praksisin ötesinde bir şey olduğu yananlamını da taşımaktadır. Praksis ile mutluluk arasındaki uçurum, sanat eserinin negativite gücü aracılığıyla görülmekte ve ölçülmektedir.

Kuşkusuz Kafka gibi bir yazar, arzulama yetimize başvurmaktan başka bir şey yapmaktadır. Buna karşılık, *Dönüşüm* ve *Ceza Sömürgesi* gibi metinler, bizde gerçek kaygı'ya (anxiety) benzer şiddetli bir geriçekilme; hemen hemen fiziksel türde bir geri itilmeye benzer tepkilere neden olur görünmektedir. Bunlar, arzunun karşıtı gibi görünürler. Ama yine de, bu psişik savunma ve reddetme fenomenlerinin arzulama ile, Kantçı ilgiden bağımsızlıktan daha çok ortak yönleri vardır. Kafka ve onun örneğini izleyen edebiyat, ilgiden bağımsızlık kavramını süpürüp atmıştır. Kafka'nın eserleriyle ilişkili olarak, ilgiden bağımsızlık kavramı tamamen yetersiz bir yorum kavramıdır. Son çözümlemede, ilgiden bağımsızlık postulatı, sanatı hoş ya da faydalı bir oyuncağa dönüştürmekle; bütün sanatı Horatius'un *Ars Poetica*'sına uygun olarak, değerden düşürür. İdealist estetik ve ona bağlı çağdaş sanat ürünleri, bu yanlışanlayıştan kendilerini kurtarmışlardır. Sanatsal deneyimin özerkliğinin önkoşulu, beğeni duyma ve tadalma tutumunun terkedilmesidir. Estetik özerkliğe giden yol, ilgiden bağımsızlık evresinden geçer; çünkü bu evre boyunca sanat kendisini damak zevkinden ve pornografiden kurtarır, geri döndürülemez hale gelmiş bir kurtuluştur bu. Gelgelelim, sanat ilgiden bağımsızlıkta durup kalmaz. O, yoluna devam eder. Ve böyle yapmakla, ilgiden bağımsızlığın özünde varolan ilgiyi farklı bir biçimde yeniden üretir. Sahte bir dünyada, her *haz* (hedone) sahtedir. Bu, sanatsal hoşlanma için de

geçerlidir. Sanat, mutluluk için mutluluktan el çeker; böylece de sanatta arzuyu yaşatabilir.

7. Sanat Zevki

Kant'ta zevkin ilgiden bağımsızlık kılığına, zevki tanınmaz hale getiren bir kılığa girdiğini görmüştük. Gündelik dilin ve konformist estetiğin, gerçek zevkle benzeşime dayanarak, sanat zevki diye adlandırdığı şey, ihtimal ki, hiç varolmamıştır ve ihtimal ki, hiç varolmayacaktır. Bireyin estetik deneyimde sınırlı bir payı vardır. Bu pay, sanat eserinin niteliğine göre değişir: eser ne kadar iyi ise, eserdeki öznel bileşen o kadar azdır. Sanat zevkini fetişleştirmek, kaba ve duygusuz bir insan olmak demektir, böyle bir insan "göz şöleni" gibi bir şeyi betimlemek suretiyle foyasını açığa vurma eğilimi taşır.

Bu eleştiriye bir sınırlama tanıyalım yine de: zevkin en son izi de sanattan silinirse, sanat eserlerinin ne için varolduğu şeklindeki kapsamlı soru ile yüzyüze geliriz. Bununla birlikte, şu da var ki, insanlar sanat eserleri hakkında ne kadar çok şey bilirlerse, ondan o kadar az zevk alırlar ve tersi. Sanat eserleri karşısındaki tutumları tartışmamız gerekirse, şunu söylemek doğru olabilir: sanat eseri karşısındaki geleneksel tutum, bir zevk alma değil, bir hayranlık tutumudur -izleyici ile ilişkisine bakılmaksızın, kendi başlarına sanat eserlerine duyulan bir hayranlıktır bu. İzleyicinin sanat eserlerinde fark ettiği ve onu kendisinden geçiren şey, sanat eserlerinin hakikatiydi. (Yine Kafka, hakikat olarak sanatın iyi bir örneğidir). Sanat eserleri üst düzeyde bir zevk aracı tipi değildiler. İzleyici ile eser arasındaki ilişkide, izleyicinin sanata ortak olması söz konusu değildi. Tersine izleyici sanat eserinde ortadan kayboluyor gibiydi. Bu durum, kimi zaman, bir filmdeki tren lokomotifi gibi seyircinin karşısına çıkan modern sanat ürünleri için daha fazla (a fortiori) geçerlidir.

Bir müzisyene, enstrümanını çalmaktan zevk duyup duymadığını sorarsanız, ihtimal ki, "nefret ediyorum çalmaktan", diye karşılık verecektir. Sanatla sahici bir ilişki kurmuş kimseler, sanatı bir nesneye indirgemekten çok sanatın içine dalmayı tercih ederler. Böyle kimseler sanatsız yaşayamazlar, fakat sanatın tek tek görünümleri onlar için pek bir zevk kaynağı değildir. Şunu söylemek bile fazla: sanattan bir şeyler elde ediyor olmasak, hiçbirimiz sanatla ilgilenmeyiz. Fakat bu, insanların "Bu akşam Dokuzuncu Senfoni'yi dinledim, çok çok zevk aldım" türünden deyişlerle bilanço çıkarmaları anlamına gelmez. Ne yazık ki, bu tür aptalca düşünüş, hemen hemen bir ortak duyu kuralı haline gelmiş bulunuyor. Burjuva, sanatının lüks, hayatının ise çileci (ascetic) olmasını ister. Tersi olsaydı daha iyi olurdu.

İnsanları dolayımsız duyu deneyimi alanında gerçek doyumdan yoksun bırakmış olduğu için, şeyleşmiş bilinç, onları duyusal örtülere bürünmüş sanat biçimi içinde bu doyumun yerini tutan bir şeyle besler. Bu, sanata yüksek değerinin altında bir yer verir. Görünüşte, bu strateji, sanat eserlerini,

duyusal çekiciliklerini öne çıkarmak suretiyle, tüketiciye daha bir yakınlaştırır görünmektedir. Daha derin düzeyde ise, olup biten şey, tüketicinin sanat eserlerine yabancılaşmış hale gelmesidir; çünkü tüketici, sanat eserlerini, kendisine ait, ama yine de her an kamulaştırılabilir bir ticari eşya gibi görmeye başlamıştır. Bu da tüketicide endişelere yol açar. Kısacası, sanata yönelik bu yanlış tutum, mülkiyet kaybından duyulan kaygılara sıkı sıkıya bağlıdır; nitekim, sanatı sahip olunabilir ve düşünümle yokedilebilir bir eşya olarak gören fetişist sanat nosyonu, psişik ev mekanındaki bir mülkiyet parçası düşüncesine karşılık gelir.

Bir bütün olarak sanat gibi, sanatın zevk araçları arasında sınıflandırılması da, tarihsel gelişmenin bir ürünüdür. Kabul edelim ki, sanat eserlerinin büyüsel ve animistik öncelleri, ayin pratiklerinin bileşenleriydiler ve dolayısıyla estetik özerklikten yoksundular. Bu eserler kesinlikle zevk alınması için yapılmamışlardı, çünkü onlar kutsaldılar. Ancak sanat tamamen tinselleşmiş hale geldikten sonradır ki, bunu anlamamış olanlar, kendilerine zevk alacakları bir şey verilmesi yönünde yeni bir sanat tüketicisi türü adına şamata yapmaya başladılar. Buna karşılık, sanatçılar, bu taleplere karşı hoşnutsuzlukla dolu olarak, sanatı daha bir tinselleştirmek için daha hünerli yollar bulmaya zorlandılar. Hiç bir çıplak Grek heykeli, bir çıplak kadın posteri (pin-up) değildi. Bu durum, modernizmde uzak geçmişe ve ilkel egzotik yerlere yönelik dostça bir tutum bulunmasının nedenini kısmen açıklar: modern sanatçılar bu yörelerde doğal nesnelerden ve bu nesnelerin arzu uyandırıcılığından soyutlanmış bir sanatın örneklerini bulmaktan memnunluk duymaktaydılar. Hegel de, sembolik sanat diye adlandırdığı şeyi çözümlemesinde, arkaik sanattaki duyusal olmayan yönü görmüştü. Ticari eşyalar aracılığıyla hayatın tümel dolayımlanışına karşı çıkarak; sanattaki hoşlanma ögesi, kendi tarzında dolayımlayıcı olabilir, nitekim bir sanat eserinde kaybolup giden insan, hayatın yoksulluğundan *ipso facto* (olgusal olarak) bağışık olur.. Böyle bir hoşlanma, sarhoş edici boyutlara ulaşabilir. Bu noktada, sarhoşlukla karşılaştırıldığında, estetik zevk kavramının aslında ne kadar yetersiz olduğunu kavramaktan kendimizi alamayız; öylesine yetersizdir ki, yerini tuttuğu şeyin ardından gitmeye değmez görünür. Öznel duyguyu, güzelin temeli olarak seçmiş olan estetik teorinin, bu duyguyu asla ciddi biçimde çözümlememiş olması oldukça gariptir. Bu duyguya ilişkin betimlemeler yeterince derin değildir. Sanata öznelci yaklaşım, sanattaki öznel deneyimin kendi başına anlamsız olduğunu ve sanatın önemini kavramak için, sanatseverin eğlencesinden çok sanat nesnesinden işe başlamak gerektiğini anlayamaz.

Estetik zevk kavramı, sanatın toplumsal özü ile onda içkin eleştirel eğilimler arasındaki kötü bir bağdaşmaydı. Bu bağdaşmanın altında yatan, sanatın insanın kendi varlığını koruma uğraşı için ne kadar yararsız olduğunu belirttikten sonra; sanata, istemeye istemeye, toplumda bir yer tanıyan burjuva zihniyetidir; yeter ki sanat, hiç değilse, duyusal hoşlanma fenomeninde modelini bulan bir kullanım değeri sağlasın. Bu beklenti, gerçek duyusal hoşlanmanın doğasını olduğu kadar sanatın doğasını da saptırır, çünkü sanat

bu beklentiyi karşılayamaz. Güzel bir ses ile uyumsuz bir ses arasında, parlak renklerle donuk renkler arasında duyusal olarak ayrım yapamayan bir bireyin, sanatsal deneyim yeteneğinden yoksun olduğu yadsınamaz. Fakat bu yetenek tözselleştirilmemelidir. Kuşkusuz, sanatsal deneyim, yaratıcılık ortamı olarak, özel bir duyusal ayrımlaştırma yeterliğini gerektirir, fakat hakiki sanatta, hoşlanma bileşeni tamamen serbest bırakılmış değildir; o, zamana bağlı olarak, az ya da çok dar biçimde koşullandırılmıştır. Çilecilik (hazdan el çekme) çağını izleyen dönemlerde, hoşlanma, özgürleştirici bir güç haline geldi. Bu, Rönesans'ın Ortaçağ'la ilişkisinde geçerlidir. Impressionism'in Victoria dönemiyle ilişkisi için de geçerlidir. Başka dönemlerde, erotik uyarımlar sanata sızmaya başladığında; insanî üzüntünün metafizik içeriği, kendisini sanatta görünüşe çıkardı. Tarihsel olarak hoşlanmanın tekrarlanma eğilimi ne kadar güçlü olursa olsun; hoşlanma kendisini doğrudan ve dolayımsız biçimde ortaya koyduğu zaman çocuksu (infantile) kalır. Sanat hoşlanmayı hatırlama ve arzulama olarak özümser; onu kopya etmez; hoşlanmayı dolaysız bir etki olarak meydana getirmeye çalışmaz. Sanatta, ham duyusallık karşısındaki hoşnutsuzluk, hazcı doğrultuda çok ileri gitmiş olan impressionism'in felaketi olabilir.

8. Estetik Hazcılık ve Bilme Mutluluğu

Estetik hazcılıktaki hakikat ögesi, şu olguda destek bulur: sanatta araçlar, amaç tarafından asla tam olarak özümsenmez. Araçlar, dolayımlanmış olsalar da, belli bir bağımsızlığı korurlar; çünkü araçlar ile amaçlar arasındaki ilişki dialektik bir ilişkidir. Sanat eserleri, duyusal hoşlanma uğrağı aracılığıyla, kendilerini görünüş (*Erscheinung*) olarak oluştururlar ki, bu, sanatın özsel bir yönüdür. Alban Berg'in söylediği gibi, çivilerin dışarı taşmadığından ve zamkın kokmadığından emin olması, sanatçının sağduyusudur. Ve Mozart'ın bestelerinin çoğunun ifade tatlılığı, insan sesinin tatlılığını hatırlatır. Önemli sanat eserlerinde, duyusal olan tinsel bir şey olarak parıldar; tıpkı eserin tininin, görünüş karşısında ne kadar kayıtsız olsa da, bireysel bir ayrıntıya duyusal parlaklık katması gibi. Kimi zaman tamamen biçim çerçevesinde eklemlenmiş olan sanat eserleri, farklılaşmış biçim dillerinden dolayı duyusal olarak hoş olanı gölgelerler.

Uyumsuzluk (Dissonance) ve bunun görsel sanatlardaki karşılıkları -modernizmin ayırdedici işaretidir- duyusallığın baştan çıkarıcı yönünü, onu kendi karşıtına, yani acıya dönüştürerek içine alır; bu iki-değerliliğe sahip başat bir estetik fenomendir. Uyumsuzluk, Baudelaire'den ve Wagner'in *Tristan*'ından beri, modern sanat üzerinde önemli ve yaygın bir etkiye sahip olmuştur; hemen hemen modernizmin bir 'değişmez'i haline gelmiştir. Bunun nedeni, özerk sanat eserlerinin içkin dinamiği ile, dış gerçekliğin özne üzerinde giderek artan gücünün, uyumsuzluk içinde birbirlerine yakınlaşmasıdır. İçsel bir mekanizm aracılığıyla, uyumsuzluk, sanat eserlerini, vulgar sosyolojinin sanat eserlerinin topluma yabancılaşması diye adlandırmaktan

hoşlandığı bir nitelik ile donatır. Gelgelelim, bu arada, sanattaki en yeni eğilimler, hâlâ çok geleneksel buldukları uyumsuzluktan bile kaçınma yönüne işaret etmektedirler. Bu gelişme, bir süre daha devam edebilir, belki de sonunda duyusallık üzerine tam bir tabu'ya önayak olabilir. Duyusallık üzerine bu en son tabunun, biçimin iç mantığında mı temel bulduğunu; yoksa sanatsal yetersizliği mi yansıttığını söylemek güçtür; tartışmalı bir sorundur bu; benzerlerinin modern sanat tartışmalarında pek sık ortaya çıktığı türden bir sorundur. Duyusallık üzerine bu tabu, sonunda, hoşlanmanın karşıtına, yani uyumsuzluğa bile yayılır; çünkü uyumsuzluk hoş olanı özgül biçimde olumsuzlamakla, uzak bir yansı olarak da olsa, hoşlanma uğrağını muhafaza eder. Aşırı-modern tepki, uyuma yakınlığından dolayı, uyumsuzluktan kaçınmak durumundadır. Aşırı-modernizm, elektronik müziğin büyük bir bölümü de dahil olmak üzere, hayalî bir insanlık ideolojisinin yanında yer almaktansa; şeyleşmiş bilinçle işbirliği yapmayı tercih etmektedir. Bu yüzden uyumsuzluk, kayıtsız bir malzemede, belleğinde geçmişe ilişkin hiçbir iz taşımayan, duygusuz, özden yoksun bir dolayımsızlık türü içinde donup kalır.

Günümüzde toplum, artık sanata ihtiyaç duymamaktadır ve toplumun sanat karşısındaki tepkileri patolojiktir. Bu toplumda, sanat, şeyleşmiş kültürel miras ve gişe müşterisi için bir zevk kaynağı olarak varlığını sürdürmekte; fakat bir nesne olarak sahip olduğu ilgi son bulmaktadır. Sözcüğün gerçek anlamında, öznel estetik hoşlanma, başkası-için-varlığın empirik bütünselliğinden kurtuluş durumu olurdu. Schopenhauer, belki de bunu ilk kavrayan kişiydi. Sanat eserleri karşısındaki mutluluk, ani bir kaçış yapmış olma duygusudur. Bizzat sanatın kendisinden kaçtığı gerçekliğin bir parçası değildir. Mutluluk, sanatın rastlantısal bir yönüdür; bilgiye eşlik eden mutluluktan bile daha az önemlidir. Hoşlanmanın sanatın özüne ait olduğu düşüncesi, bir yana atılmalıdır. Hegel'in belirtmiş olduğu gibi, estetik nesne karşısındaki her duygulanımsal tepki, çoğu zaman psikolojik yansıtma biçiminde, olumsallık tarafından lekelenir. Aslında, sanat eserlerinin bizden talep ettiği şey, bilgidir, daha doğrusu, bilişsel bir tam yargılama yetisidir: sanat eserleri, bizden, onlarda neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilir hale gelmemizi istemektedirler.

Estetik hazcılık üzerine son sözün sahibi Kant olacaktır. Sanattan ayrı olarak, yüce'yi çözümlemesinde, Kant, sanat eserleriyle bağıntılı mutluluğun, sanat eserlerinin insan zihnine aşıladığı kendini teslim etmeme, direnme duygusu olduğunu yazıyordu -tek tek sanat eserleri için olduğundan çok, bir bütün olarak estetik alan için doğru olan bir kavrayıştır bu.

NOTLAR:

1. H. Kuhn, *Schriften zur Ästhetik* (Münich 1966), s. 236 vd.
2. Karş. T.W. Adorno, *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, 2. ed. (Frankfurt 1968), s. 168 vd.
3. Olasılıkla, Adorno, burada, *Ursprung*'un (origin) bir 'ilksel sıçrama' demeye gelen dinamik yananlamına anıştırma yapmaktadır. İngilizceye çeviren.
4. René Laforgue, *The Defeat of Baudelaire; A. Psychoanalytical Study of the Neurosis of Charles Baudelaire* (London 1932)- ing. çev.
5. I. Kant, *Critique of Judgment*, ingilizceye çev. J. H. Bernard (New York 1951), s. 39.
6. a.g.y., s. 38.
7. a.g.y., s. 39.
8. a.g.y., s. 38.

Akyol, O. Faruk (1996). "Thomas Aquinas'ta Bireyleşme İlkesine (Principium Individuationis) Farklı Bir Bakış." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 59-69.

THOMAS AQUINAS'TA BİREYLEŞME İLKESİNE (PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS) FARKLI BİR BAKIŞ

O. Faruk Akyol

Felsefeciler arasında genellikle kabul gördüğü şekilde, bireyleşme sorunu ontolojik açılımları olan bir sorundur. Her türün kapsadığı bireylerin (Aristotelesçi terminolojide "birinci tözler" anlamında) sayısal bakımdan çokluğunun ifade edilmesine olanak sağlayan ilkenin, yani bireyleşme ilkesinin ne olduğu sorusunu ontolojik temelde irdelemek bir bakıma kaçınılmazdır. Ancak biz burada, bu temeli yadsımaksızın, bireyleşme ilkesinin insandaki bilme tarzı ile ilgili bir yönünü irdelemeye çalışacağız. Başka kelimelerle ifade edecek olursak, Thomas Aquinas'ın bireyleşme ilkesi olarak maddeyi göstermesinin ontolojik yönlü bir açılımına değil de bilme bakımından önemine, bu ilkenin bilme sürecindeki aşamaları ne ölçüde etkilediğine kısaca değinmek amacını taşıyacağız.

Aynı zamanda aralarındaki yakın ilişkiden dolayı zaman zaman birbirine karıştırılan iki terimin; bireyleşme ile bireysellik terimlerinin ne gibi farklılıklara sahip olduğuna da bu arada kısaca değineceğiz. Bu iki terimin işaret ettikleri olguların birbirleriyle olan içilişkileri neredeyse en yüksek düzeyde bile olsa, aralarında, bizim önemli bulduğumuz ayırtılar (nüanslar) olduğunu söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak bireyleşmenin, belli bir türe ilişkin özelliklerin o tür içinde yeralan bireylerde tek tek kendilerini gösterme olanağını yakaladıkları bir sürecin ifadesi olduğunu, bireyselliğin ise bu sürecin bir sonucu olarak görülebileceğini baştan belirlemek gerekir.

Thomas Aquinas, bireyleşme sorununun açılımını Boethius üzerinden giderek yapmanın daha uygun olacağı düşüncesinden hareket etmiştir. Boethius'un üstündeki Aristoteles etkisinin büyüklüğü herkesçe bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan Thomas Aquinas'ın bu konuda da genel olarak üzerinde anlaşmaya varılmış Aristotelesçi bir yaklaşım ve terminoloji üzerinden yürüdüğünü söyleyebiliriz. Boethius'un *De Trinitate*'si üzerinden gelip karşımıza çıkan "mantıkçı" Aristoteles, Thomas Aquinas'ın "metafizikçi" Aristoteles'i ile birleşerek Ortaçağda kapladığı alanın genişlemesini sağlamıştır. Bir başka deyişle, Aristoteles artık onüçüncü yüzyılda metafizikçi yönüyle de tanınır olmuştur. Bu yüzden Aristoteles'in bireyleşme konusundaki düşüncelerinden çıkıp gelen etkiyi Boethius aracılığıyla alan Thomas Aquinas, bu konuya kendi özgün düşüncelerini de eklemek fırsatını bulmuştur.[1]

Bireyleşme konusu, David Ross'un da belirttiği gibi[2] daha çok Ortaçağ düşünürleri tarafından ele alınmış bir konudur. Aristoteles'in de bu konudaki

düşüncelerini özellikle *Metafizik*'inden öğrenmekteyiz. O, bireyleşme ilkesi ile ilgili düşüncelerini İdeaların töz (ousia) olarak değerlendirilemeyeceğine ilişkin temellendirmeleri aracılığıyla şekillendirilmiştir.[3] Ona göre tikel fiziksel nesneler oluş ve bozuluşa tabi yapılar olduklarından tanımın oluşumuna etkili bir şekilde katılamazlar.[4] Bunun da en temel nedeni bu tip yapıların (yani tikel duyulur tözlerin) oluşumlarında maddenin bulunmasıdır.[5] Tanımın oluşumu için maddenin dışında bir ölçünün olması gerektiğini söyleyen Aristoteles, gene de bu ölçünün Platoncu İdea anlamında nesneden "ayrı" bir özelliğe sahip olmasının gerekliliğini yanlış bulur. Ona göre, adına form diyebileceğimiz yapı nesnede madde ile birlikte yeralabilecek bir yapıdır. Madde, işte bu form ile birlikte, bizlerin algısına konu olabilecek nesnelerin oluşumunda, önemli bir yer tutar. *Metafizik* 1034a 5'te Aristoteles, türce özdeş olan bireyleri (atomos) farklılaştıran şeyin madde (hüle) olduğunu ileri sürer.[6]

Maddenin bireyleşme ilkesi olarak görülmesinde Aristoteles'in *Metafizik* 1034a 5 ve devamında dile getirdikleri ile Thomas Aquinas'ın *Int Boet. de Tri.* q. 5, a. 2 c'sinde ortaya koydukları arasında paralellikler bulunduğunu söylememiz gerekir. Sorun kanımızca Platon'un *Theaitetos* diyaloğundan başlayarak süregiden bir oluşumun izlerini taşıması bakımından ayrıca dikkat çekicidir. Platon'un, epistemeye Herakleitos'un "panta horei"[7] ine dayanarak sağlam bir zemin bulmaya çalışması ve bu anlamda, bilginin zorunlu ve tümel nesnelerinden söz edebilmek uğruna tikel fiziksel nesnedeki değişimi mutlak anlamda algılaması sonucunda gerçekliği İdea'ya yüklediğini biliyoruz. Böylelikle Platon, hiçbir zaman bozulmaya uğramayacak olan bir yapının (yani İdea'nın) kuruluş koşullarına karşı yükselebilecek olası itirazların önünü kesmeyi amaçlamıştır. Bunda, koşulların kapsamı ve esasına bakılarak karar verilecekse, başarılı olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bununla birlikte Aristoteles'in Platoncu terminolojide "logistikon" olarak değerlendirilen yapıyı "nous poietikos" şeklinde değişikliğe uğratması sonucunda tikel fiziksel nesnenin bilginin elde edilmesi sürecindeki işlevsel değişikliği de gündemdeki yerini doğal olarak almıştır. Bu değişiklik sonucunda, artık nesnenin mutlak değişime uğramadığı, onu oluşturan parçalardan en az birinin (formun) bozulmadan kalabileceği düşüncesi oluşmuştur.

Aristoteles'in bilginin zorunlu ve tümel nesnelerini tikel fiziksel yapıların, bir başka deyişle fiziksel duyulur tözlerin içinde bir bileşen olarak düşünmesi ile birlikte ortaya çıkan bu gelenek zaman ve mekân içinde yeralanın da bilgi bakımından öncelikli önemi ve değerini gözönünde bulundurmaktadır. Formun tikel fiziksel nesne içinde bir bileşen olarak maddeyle birlikte düşünülmesi, Aristotelesçi bilme süreci içindeki önemli bir basamak olarak soyutlamanın (abstractio) gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bilmenin tikel fiziksel nesne ile ilgili boyutunu gözönünde bulundurduğumuzda soyutlamanın önemiyle karşılaşırız, çünkü Thomas Aquinas'ta aklın (intellectus) doğrudan tikeli kavraması olanaksızdır. Onun uygun nesnesi duyulur (sensibilis) değil fakat düşünülür (intelligibilis)dür.

Form ve maddeden oluşan "compositum" değişikliğe tabidir; ve bu değişikliğin ifadesinde alteratio'dan oldukça katkı alınır. Thomas Aquinas'a göre ancak bileşik olanın hareket etme yeteneği bulunmaktadır. O, kuşkusuz aynı zamanda bozulmaya da tabidir; ancak Thomas Aquinas'a göre bozuluş ve oluş birer hareket olarak değerlendirilemezler. Onlar daha çok değişim adı altında irdelenmelidir.[8] Buna bağlı olarak,Thomas Aquinas'ta, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi madde hareket için gerekli bir yapıdır ve özellikle Thomas Aquinas'ta bilginin ortaya çıkması için mutlaka olması gereken tikel fiziksel nesnenin oluşumunda önemli bir katkısı vardır. Böylelikle Thomas Aquinas'a göre maddesel gerçeklik bilginin kalkış noktası olarak son derece önemli bir işleve sahip olur. Bu kalkış noktasının yukarıda anılan soyutlama etkinliğine nesne olabilmesi, Aristoteles'in *De Anima*'da[9] duyulama (sensatio) ve akıl (intellectus)'dan farklarını vererek dile getirdiği imgelem'(imaginatio)e koşullarını aktarması zorunluluğunu getirir. Başka bir deyişle imgelem de zaman ve mekana bağlıdır. Çünkü imgelemin işgörebilmesi için duyuların karşı karşıya bulundukları yapıların mutlak biçimde zaman ve mekân içinde yeralmaları gerekmektedir. Ve soyutlamayı gerçekleştiren etkin aklın (intellectus agens) imgeleme dönmeksizin (conversio) gerçekliğe ilişkin yargılarımızın ortaya çıkmasını sağlayacak yapıları (intentio intellecta) oluşturması olanaksızdır. Dolayısıyla ancak (hic et nunc biçimde) zaman ve mekân içinde yeralabilen nesnenin oluşumuna katkıda bulunan maddenin bu süreçteki payının formdan daha büyük olduğunu düşünmekteyiz.[10] Thomas Aquinas *De Ente et Essentia*'da Aristoteles'in *Organon (Kategoriae)*'da bilinçli bir şekilde göstermeden yaptığı tözler arasındaki ayrımın ilkelerini verirken bireyleşme ilkesi ile tür arasındaki bağlantıyı incelemekte ve maddenin "insanın insan olmasını sağlayan şeyler arasında hiçbir biçimde"[11] sayılamayacağına işaret etmektedir. Çünkü "insanın insan olmasını sağlayan"; ya da daha bilinen şekliyle söyleyecek olursak "bir şeyi o şey yapan şey"[12] madde değil formdur. Burada bir şeyi o şey yapanı, onun bilme ile olan ilgisini kurarak düşünmek gerekmektedir. Başka bir deyişle form bilmenin ilkesi olarak görülmelidir.[13] Çünkü Thomas Aquinas'a göre "bir nesne ancak kendi özüyle bilinebilir ve yine kendi özüyle bir tür ya da cins içine sokulur; oysa madde ne bir bilme ilkesidir (principium cognitionis) ne de bir şeyin cinsi ya da türü onun aracılığıyla (id quo) belirlenir; bu belirleme nesnenin edim halinde (actus essendi) olmasını sağlayan şeye bağlıdır."[14] Görüldüğü gibi, buradaki ifadede ve daha kesin şekliyle *Expositio Metaphysicorum Aristotelis*'te[15] maddenin bireyleşme ilkesi olarak ele alınabileceğini dile getirmeyi kolaylaştıracak önemli ipuçları elde etmek kolaylıkla mümkündür..

Bizim bu açılımda karşılaştığımız en temel sorulardan biri, Thomas Aquinas'ın maddeyi bireyleşme ilkesi olarak görmesinde bilme ile ilgili bağlantılar bulunabilir mi sorusudur. Bununla birlikte, bu soruya olumlu bir yanıt alınabilmesi ortaya çıkacak olası görüntüyü ontolojik sferden alıp epistemolojik sfere mi taşıyacaktır? İddiamız kesinlikle bu değildir. İlk bakışta görüldüğü gibi sorun ontolojik bir sorundur. Armand Maurer ya da Etienne

Gilson, Thomas Aquinas ile, ve C.R.S. Harris de Duns Scotus ile bağlantılı olarak konuyu sürekli şekilde ontolojik bir bağlam içinde görmeye, değerlendirmeye çalışmışlardır. Ancak bizce sorunun ontolojik yönünün yanında ayrıca bilmeyle olan sıkı bağları da bulunmaktadır. Başka bir deyişle bireyleşme ilkesi, bir yandan aklın uygun nesnesini, diğer yandan da bilme sürecinin içeriğini belirlemektedir.

Dönemin özellikleri gözönünde tutulacak olduğunda bu ikiyönlülük kendisini daha iyi izlettirebilecektir. Çünkü, sonuçta da üzerinde duracağımız gibi, bizce bireyleşmenin (özellikle de ilkesinin) bilme süreçlerinin oluşumunda hiç de gözardı edilemeyecek bir ağırlığı bulunmaktadır. Bireyleşme ile bilme süreçleri arasındaki varlık koşulları bakımından söz konusu edilecek bir etkileşimin yönünü saptamak zor, hatta olanaksız bile olsa, birbirleri için, şimdi görmeye ve göstermeye çalışacağımız zorunlu (sine qua non) koşullar hazırladıklarını söylemek bize mümkün görünmektedir.

Thomas Aquinas'a göre yaşam kendisini bize iki etkinlik aracılığıyla göstermektedir. Bu etkinlikler *Summa Theologiae*'da bilgi ve hareket[16] olarak dile getirilir. Aquinas insan anlayışını ortaya koyarken bu iki etkinliğe ve bunların birbirleri ile olan içbağlantılarına sıkça başvurmak gereğini hisseder. "Tanrı Kanıtlamaları" (Quinque Viae[17]) nın hemen ilkinde hareketi kullanması, onun bu konuya verdiği önemin açık bir göstergesidir. Hareketin oluşabilmesi için potansiyellikten aktüelliğe doğru bir geçişin gerekliliğine değinen Thomas Aquinas'a göre, evrende gözlenmekte olan her hareket eden şeyin bir hareket ettiricisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu geriye gidişin sonsuza kadar devam edemeyeceği ise kendiliğinden açıktır. Çünkü, evrendeki tüm hareket edenleri tükettiğinizde karşınıza Tanrı çıkar. İmdi, Tanrı'nın hareket etmesi için, O'nun, hareketin koşulu sayılan geçişi sağlayabilecek bir bileşik varlık, başka kelimelerle madde ve formdan oluşmuş bir varlık olması gerekecektir. Oysa Thomas Aquinas tarafından getirilen tanım açıktır: Tanrı salt aktüel bir varlıktır; O, yalındır, yani salt formdan meydana gelmiştir; bu yüzden onun harekete tabi bir varlık olması düşünülemez. Buradan hareketle O'nun zaman ve mekâna tabi olmadığı sonucu da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.[18]

Oysa, adına insan denilen bileşik (compositum) varlık kendi içinde madde ve formdan meydana gelmiştir. Burada form insanî ruh, madde de beden olarak değerlendirilmelidir. Ancak bir compositum olarak insanı oluşturan bu ruhun beden ile olan ilişkisinden dolayı onu "motor" olarak değil; fakat bir "animator" olarak ortaya koymak gerekmektedir.[19] Bu bileşik özde form, maddeden daha üst bir yerde bulunmaktadır. Ne var ki bu üstünlük onun yetkince bir durum içinde olduğunu göstermez. Hatta, insandaki akılsal ruh bedenle birleşmek konusunda büyük bir istek duymaktadır. Çünkü Thomas Aquinas'a göre insanın oluşmasını gerekli kılan şey bilgi elde etmek kaygısıdır. Buradaki bilgiden insanın çevresini oluşturan tikel fiziksel nesnelerin bilgisini anlamak gerekir, yoksa "analoji" ile elde edilenleri değil.[20] Bilgi elde etmek konusunda doğası bakımından yetkin olmayan (başka kelimelerle

"hoc aliquid" olmayan) ruhun bu eksikliğini giderebilmek için bedenle birleşmesi kaçınılmazdır. Başka türlü ifade edilecek olursa "ruh insanın eksiksiz doğası değildir ve bu yüzden insan ruh olarak adlandırılamaz."[21]

Bilgi ne sadece akla ne de sadece bedene özgüdür. Evrendeki yaratılmış varlıkların (creaturae) içinde sadece insanın bir akla sahip olması bilginin insana özgülüğünü zaten açıklamaktadır. Aklın yanında duyular aracılığıyla duyulama (sensatio) etkinliğine sahip olan insan böylelikle bilginin oluşumu için yeterli tüm donanımı içerir. Bilgi elde etmede ya da sahip olduğu bilgi ile tikel fiziksel nesne arasındaki bağlantıyı kurmada insan, duyularına gereksinim duyar. Çünkü Thomas Aquinas'a göre "bilmemizin ilkesi duyulardadır".[22] Duyular ise ancak "şimdi ve burada" (hic et nunc) olanın duyulanması işinde etkinlik gösterebilirler. Yani duyunun nesnesinin zaman ve mekân içinde yer alan bir nesne olması, bundan dolayı da, ancak bileşik varlığın gerçekleştirebildiği "geçişi" mümkün kılacak bir doğasının olması gerekir. İnsan bilmesindeki ilk ve vazgeçilmez basamak olarak görülen duyulamanın nesnesini mekân içinde kılan, dolayısıyla insan aklının uygun nesnesini oluşturmak bakımından çok önemli bir işlevi olan duyulamaya (sensatio) nesne olacak yapıların ortaya çıkmasına doğrudan katkıda bulunan, *madde*dir.

Buraya kadar ele alınanların ışığında formun, Thomas Aquinas'ta, madde aracılığıyla bireyleştiğini söyleyebilecek duruma gelmiş bulunuyoruz. Bununla birlikte, bilme problemi ile bağlantılı bir şekilde oluşan diğer bir soruyu da cevaplandırmamız gerekmektedir. Bu soru, formun bireyleşmesi ile bağlantılı bir şekilde kendisini göstermektedir. Formun bireyleşmesi, bireyseldeki, ya da başka bir deyişle tikel fiziksel nesnedeki bir yönün ancak duyulamaya açık bir hale gelmesini sağlayacaktır. Oysa, yukarıda da dile getirildiği gibi, herhangi bir tikel fiziksel nesne madde ve formdan meydana gelmiş bir bileşik yapıdır. Bu yapının bir tarafının bireyleşmesinin ilkesi olarak beliren maddenin kendisinin nasıl bireyleşeceği sorusu da önemli ve yanıtlandığında yol aldırtacak bir sorudur. Çünkü madde form için (etkin gibi gözüken) bir ilke olsa da kendisi için bu ilkeselliği gösterebilecek bir aktüelliği içinde barındırmaktan uzaktır. Bu bağlamda, alınacak yol, akıl ile tikel fiziksel nesne arasındaki ilişkinin ve duyulama tekniğinin sınırlarının ve neliğinin belirlenmesi bakımından oldukça önemlidir.

Latincedeki ifade şekli individuatio (-onis) olan bireyleşmenin geldiği kelime olan individuum'un Eski Yunancadaki karşılığı olarak gözümüze çarpan kelimeler idios veya to atomos ya da to hekastondur. To atomos aynı zamanda dolaylı olarak ousia'yı belirtir. Buradaki ousia'dan anlamamız gereken birinci anlamıyla (yani tode ti; Thomas Aquinas'a göre ise "hoc aliquid" yani "bu belirli şey" anlamında[23])söz konusu edilebilecek olan ousia'dır. (Sokrates, Kallias gibi).

Burada bizce ilginç olan bir ayrıntıyı vermekte yarar görmekteyiz. Aristoteles'te atomon eidos [infima species] bir yönüyle bireyle ilgilidir. Çünkü infima species'in içinde yer alan birey artık "diaphora" aracılığıyla değil fa-

kat "hüle" [materia] aracılığıyla sayısal farklılığa sahip olabilmektedir. Aristoteles bireyi "bu madde içindeki şöyle bir form"[24] olarak tanımlamakla onu formca özdeş olan kalıpların içindeki farklılığı getirmesi bakımından maddeye bağlamaktadır. Bireyin kendisini bağlı olduğu türe göre bölüm yapan şeyin madde değil de form olması düşünülemeyecek bir şeydir; çünkü o zaman cinsi akıllı hayvan olan insan türünün de bir şekilde bölümü olarak düşünülebilecek bireysel olanın cinsi olarak kabul edilmesi gerekecekti. Oysa, Aristoteles'e göre birey bölünemez olandır.[25] Bu yüzden de onun, yani bireyselin prote ousia (birincil töz) kapsamında değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.[26]

Her bir tür içindeki sayısal farklılığa neden olan ilkenin ne olduğu sorusu her dönemde insanları uğraşmıştır. Örneğin Porphyrios *İsagoge*'nin 7, 20'de bireyin tanımını şöyle yapmaktadır: "[...] Bu çeşitten varlıklara birey denmiştir; çünkü onlardan her biri, birleşmeleri hiçbir zaman başka bir varlıkta aynı olamayacak olan özelliklerin birleşimidir: Sokrates'e özgü özellikler her ne kadar insanın özellikleri, genel olarak alınan insanın özelliği demek istiyorum, birçok insanda, hatta insan olarak alınan bütün insanlarda aynı olsa da, her bir özel varlık için aynı olamazlar."[27] Bu tanım, bireyin bir özellikler tutamından ibaret olduğunu anlatmaktadır. Tözün bireyleşmesini sağlayan şey bu ilineksel karakteristiklerdir.[28]

Yukarıda Thomas Aquinas'ın bireyleşme konusundaki düşüncelerini geliştirmek bakımından Boethius'tan yardım aldığını dile getirdik. Bu anlamda, bireyin tanımını Boethius'un nasıl yaptığını görmemiz gerekir. Boethius, Aristoteles'in *Kategoriler*'i ile ilgili bir yorum çalışmasında, Porphyrios'un yukarıda anılan düşüncelerinin tersine, ilineklerin bireyleşmelerinin töze bağlı olduğunu dile getirmektedir.[29] Buradaki tözden, Aristoteles'e geri gidecek olursak "ikincil töz"ü anlamamız gerekmektedir. Boethius'a göre yaratılmış olan yapıda bir esse (varlık[30]) bir de id quod est (olduğu şey) bulunmaktadır.[31] Boethius'a göre "bir bireysel insan hayvansallık ve akılsallık ile birlikte, kendisini öteki insanlardan ayıran (farklı kılan) ilineksel öznitelikleri de içerir."[32]

Thomas Aquinas'a göre de, tıpkı Boethius gibi, madde (burada materia primayı anlamak ve salt aktüel varlığın, yani Tanrı'nın karşısına koymak gerekir) kendisine formu alarak yetkinleşebilir. Kuşkusuz bu süreç asimetrik değildir. Yukarıda da dile getirildiği gibi form da maddeyle birleşerek -kendince- yetkinleşecektir. Maddenin yetkinleşmesi onun "materia non signata"dan "materia signata"ya geçmesi demektir. Formu bireyleştirerek ona aynı tür içinde çoğalma olanağı sağlayan madde işte bu türden bir maddedir. O, ancak kendisi için "belirli" nitelendirmesini söz konusu edecek bir ilke aracılığıyla; yani form aracılığıyla bireysel hale gelecektir. Madde, ancak form aracılığıyla algının konusu haline gelebilecek yapıların ortaya çıkması işine katkıda bulunabilecektir. Böylelikle bir bireyi diğerlerinden ayıran farklı özniteliksel biraradalıkların taşıyıcısı olarak madde formu bireyleştirirken, form aracılığıyla da kendisi bireysellik kazanmaktadır.

Yukarıda bir bileşik yapıda (natura) üç farklı yönün bulunduğu dile getirilmiştir: madde, form ve bunların ikisinden oluşan bileşik yapı (compositum). Evrendeki farklılıkların ortaya konması sırasında üç ayrı türden farklılığın gözlendiğini söyleyen Thomas Aquinas'a göre, cins bakımından farklılık maddeye; tür bakımından farklılık forma ve sayı bakımından farklılık da kısmen maddeye ve kısmen de ilineklerin farklı biraradalıklarına indirgenebilir.[33]

Cinse ilişkin farklılığın oluşturucusu olarak ortaya çıkan maddenin aynı zamanda bilinemez oluşu ilginçtir. Maddenin bu bilinemezlikten sıyrılması için, Thomas Aquinas'a göre yöntem olarak analoji kullanılmalıdır. Bilindiği gibi Tanrı bilgisine, O salt aktüel bir varlık (yani yalın bir varlık) olduğundan ancak analoji yoluyla ulaşabilir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın imgesi olmadığından onun bilgisini duyularımız aracılığıyla elde etmemiz mümkün değildir. Çünkü herhangi bir varlığın imgeleme (imaginatio) düşmesi için o varlığın bir compositum olması, yani özünün varoluşundan farklı olması gerekir. Bir compositum olarak ancak "geçiş"i sağlayan varolan ne salt aktüel ne de salt potansiyeldir. Salt potansiyel yapısıyla, salt aktüel olan Tanrı'nın karşısına konulan madde de (materia non signata) sadece analoji yoluyla bilinebilir.

Maddenin (materia), daha doğru bir ifadeyle ilk maddenin (materia prima ya da prote hüle) analoji yolu dışında bilinebilmesi, insanın kendi dışındaki gerçekliği kavraması bakımından son derece önemlidir. Onun, insan (dışsal) algısının konusu haline gelebilmesi, yani tikel fiziksel nesne (res sensibilis particularis) olabilmesi için edimsel varoluşa (actus essendi) sahip olması gerekir. O, ancak edimsel varoluş aracılığıyla "geçiş"i olanaklı kılacak ve algının konusu haline gelecektir. İmdi, algının konusu olmak demek, bilindiği gibi, şimdi ve burada (hic et nunc) bir özelliğe sahip olmak demektir. İlk maddenin bunu tek başına salt potansiyel haliyle başarmasına olanak yoktur. Bunun için maddeye bir kuvvetin yardımcı olması gerekir. İşte, yukarıda formun bir bilme ilkesi olarak (principium cognitionis) görülmesinin altında yatan neden budur.

Bütün bilgimizin duyularda başladığını öne süren anlayış, maddenin bireyselliğini form tarafından güvence altına alınıştır. Madde, form aracılığıyla aktüel varoluşunu kazanmaktadır. Bu kazanımla ortaya çıkan bileşik varlık salt potansiyel olan ile salt aktüel olan arasındaki yerini böylelikle alır. Her iki kutupta da ilinekleri taşıyacak herhangi bir yapı bulmak olanaksızdır. Bunların taşıyıcısı, iki kutbu dengeleyen bir durumun ifadesi olan belirlenmiş maddedir (materia signata).

Yukarıda cins ve türün kısımları madde ve form olarak ortaya konulmuştu.[34] Thomas Aquinas'a göre buna dayanarak bireyselin kısımlarını da "bu" madde ve "bu" form oluşturur. Verilmeye çalışıldığı gibi, forma bu'luk madde tarafından, maddeye bu'luk form tarafından verilmektedir. Başka kelimelerle, form ve madde, birleşmeleri sonucunda algının konusu olacak bir nesnede ortak hale gelmektedirler. Thomas Aquinas'a göre, formun bireyleşme

imkanını sağlayan maddenin, uzama (extensa) sahip olduğundan parçalara ayrılabilme ve her bir parçasında aynı türsel özellikleri (farklı ilişkilerde de olsa) paylaşabilme olanağı vardır.[35] Maddenin (burada materia signata) bu bakımdan en önemli özelliği, Thomas Aquinas tarafından yer kaplama olarak belirlenir. Bu özelliği aracılığıyla madde ancak birtakım ayırtedilebilir özellikleri kendisinde toplayabilen bir yapı haline dönüşür. Bu özellikleri kendisine almasını kolaylaştıran şey, onun belli boyutları kendisinde barındırabilmesinden (kılık ve ölçü gibi) kaynaklanmaktadır. Bu özelliklerin yardımıyla, aynı tür içindeki bireylerin birbirlerinden farklılıkları (alietas) bir köpek ile bir insan arasındaki farklılıktan (alteritas) daha başka olacaktır. Alteritas'ı ifade eden farklı ilineksel biraradalıkların itkisiyle oluşan sayısal farklılığın, bu nitelikleri taşıyan maddenin varlığını zorunlu kıldığını yukarıda zaten belirtmiştik.

Buna bağlı olarak bilinmeyen özelliklere sahip materia prima'dan (başka bir deyişle materia non signata) materia signata'nın ortaya çıkmasını sağlayan formla birlikte, bilinenin madde yönünü ne ölçüde ortaya koyabileceğimiz sorusu önemlidir. Boyutu form aracılığıyla kazanan maddenin, niceliksel belirlenme aracılığıyla birbirlerinden sayısal olarak farklı bireyler ortaya çıkarma özelliği, türsel farklılık ilkesi ile gereğinden fazla kaynaşmış bir görüntü vererek, form ile maddenin kesin sınırlarının çizilememesi sıkıntısını doğurabilir. Gerçi, Thomas Aquinas'a göre madde kesinlikle bir bilme ilkesi olarak değerlendirilemez. O, cinse ilişkin farklılığın ortaya çıkmasına neden olan madde dışında, burada (form aracılığıyla) belirli boyutlar içinde belirlenmiş maddenin tanımın içinde yeralamayacağını ileri sürerek özün maddece nüfuz edilemez yapısını korumaya çalışmaktadır. Duyulamasız herhangi bir bilginin olanaksızlığına dikkat çeken Thomas Aquinas'ın, tikel fiziksel nesnedeki düşünülür olanın nüfuz edilemezliğini garanti altına almasına yarayacak tek bir dayanağı vardır: "Benzer benzeri bilir."[36]

Bireyleşme ilkesinin madde olarak belirlenmesi, birkaç önemli sonucun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bilme sözkonusu olduğunda bireyselin madde ile olan ilişkisi, buradaki en temel ve önemli özellik olarak karşımıza çıkar. Duyuların ve duyulamanın bilmedeki önemi de bu bağlamda öne çıkmaktadır. İmgelemin ancak zaman ve mekâna bağlı varolanların imgelerini taşıdığı düşüncesi, deneyciliğin tipik bir göstergesi olarak düşünülmelidir. Bireyleşme ilkesinin madde olması, uygun nesnesi düşünülür tür (species intelligibilis) olan aklın tikel fiziksel nesneyi doğrudan kavramasına olanak tanımaz.[37] Bilmedeki ilk basamak olan duyulama böylelikle gerekli ancak yeterli olmayan bir işleyiş şeklinde kendisini gösterir. Bireyleşme ilkesinin madde ve bu ilkenin bireyselin söz konusu edilebilmesi için bir zorunlu koşul (conditio sine qua non) olması, onun deneye dayalı bilginin varlık nedenlerinden biri olarak ortaya çıkmasına neden olmuş ve Thomas Aquinas'ın deneyci yaklaşımlar içinde önemli bir yer almasına katkılarda bulunmuştur.

Bilginin oluşumu sürecinde varolanın bir tarafa bırakılmadan hesabının verilmeye çalışılması, kanımızca dikkat edilmesi gereken bir yaklaşım biçi-

midir. Aristoteles'in kategorilerinin sadece varlığın belirlenmesine yönelik bir yapısının olmadığını, bunların aynı zamanda bilme ile de ilgili bir takım belirleyici özellikler taşıdıklarını gözöününde bulunduracak olursak, Thomas Aquinas'ın bu, varlığı ön planda tutan bilgi anlayışını daha iyi değerlendirme şansımız olacaktır.

NOTLAR:

1. Thomas Aquinas'ın Boethius'tan aldığı etki ile ilgili olarak bkz. Jorge J. E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München, 1984, p.110 ve p.122.

2. Bkz. David ROSS, "Introduction", *Aristotle's Metaphysics'in* içinde, p.CXV.

3. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1039b 20 vd.

4. Bununla bağlantılı olarak bkz. *On Ideas*, 2 (R2 181, R3 186), Schol. ad dion. Thrac., p.116. 13-16; trans. by D. ROSS, *The Works of Aristotle*, Vol. XII-Selected Fragments-,Clarendon Press, Oxford, 1952, pp.124-125. Tanım bütünüyle tümel şeylerle ilgilidir. Tikeller, yani zaman ve mekâna tabi olan yapılar değişirler ve hiçbir zaman aynı kalmazlar; tümeller ise değişmez ve sonsuzdurlar.

5. Thomas Aquinas'a göre de herhangi bir şeyin tanımının yapılabilmesi için o şeyin özüne sahip olunması gerekmektedir. Başka bir deyişle, ona göre öz tanımda dile gelendir. Bununla birlikte tikel fiziksel nesnenin özünden, o tikel fiziksel nesneyi ortaya koyan bileşenlerden formu anlamamız yanlış olacaktır. Çünkü Thomas Aquinas'a göre herhangi bir tikel fiziksel nesneyle ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Bu nesneyi oluşturan bir form ve bir de madde varken, bu nesnenin tanımını mümkün kılan bir de özü vardır. Form ile özü bir ve aynı şey olarak anlamak doğru değildir. Thomas Aquinas tanımdaki maddenin içinde yer alan maddeyi "materia communis" olarak değerlendirir, oysa, ileride de görüleceği gibi, tikel fiziksel nesnedeki madde "materia signata"dır ve bu da bireyselliğin (edilgin) ilkesidir. Buna bağlı olarak eğer tanımda bir bireyseli oluşturan kısımlardan sadece formun içerileceğini söylersek bu tam bir tanım olmaz. Genel olarak bu düşünceyi Thomas Aquinas'ın *De Ente et Essentia*'sından değil; fakat *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*'sinden çıkarsadığımızı belirtmemiz gerekir. Ayrıca bkz. *Summa Theologiae, Ia, Q.* 85, Art. 3, Respondeo ve *Expositio Metaphysicorum Aristotelis*, VII. L.6:C#1413 ve #1477.

6. Aynı zamanda bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1039b 20 ve devamı.

7. Bkz. Jonathan BARNES, *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, p.65.

8. "Generatione enim et corruptio non sunt proprie motus, sed mutationes; quia motus sunt succersivi, sed generatio et corruptio sunt mutationes instantaneae: Oluş ve bozuluş kesinlikle hareket değil fakat değişimlerdir; çünkü, hareket birbiri ardına giden bir süreçken oluş ve bozuluş ani oluşumlardır". Thomas Aquinas, *Comm. De Anima*, I, III, # 75

9. Aristoteles, *De Anima*, 427a 16-427b 26

10 Thomas Aquinas'ın *Expositio Metaphysicorum Aristotelis*, VII. L.6:C, # 1413 ve 1477'deki ifadesine # 1495'te rastlayamıyoruz. Buradaki yaklaşım şöyledir: "Öyleyse tekil dairelerin tanımı yoktur, çünkü tanımı olan şeyler bizzat kendi tanımlarıyla bilinirler. Fakat tekiller ancak duyulandıklarında ya da imgeleme düştüklerinde bilinirler."

11. Betül ÇOTUKSÖKEN-Saffet BABÜR, *Ortaçağda Felsefe*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s.267.

12. *To ti en einai*, ya da quod quid erat esse. Bu ifadenin quidditas (nelik) ile olan ilgisi açıktır.

13. Bkz. Thomas Aquinas, *Expositio Metaphysicorum Aristotelis*, VII. L.10:C, # 1496: "bu-

nun nedeni, bireyleşme ilkesi olan maddenin kendinde bilinemez olduğu ve sadece kendisinden tümel *formula*nın türediği form aracılığıyla bilinebildiğidir. Dolayısıyla tekil şeyler ortadan kalktığında, sadece tümelleri aracılığıyla bilinirler": "Ratio autem huius est, quia materia, quae principium est individuationis, est secundum se ignota, et non cognoscitur nisi per formam, a qua sumitur ratib universalis. Et ideo singularia non cognoscuntur in sua absentia nisi per universalia." Kuşkusuz, bu okuma, tümel yapı ile form arasındaki farkın bilincini taşıyarak yapılmalıdır.

14. a.g.e., s.260.

15. "Materia , [...] est principium individuationis in singularibus sensibilibus [...]. "L.VII, I. x, # 1496. Ve ayrıca bkz. *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*, Trans. by: Armand MAURER, *The Division and Methods of the Sciences*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1986, Q.5, Art. 2, Ad. 1 ve Art. 3, ad. 3.

16. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 75, Art.1, Respondeo: "Vita autem maxima manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus."

17. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, Q.2, Art 3, Respondeo'da Tanrı'nın varlığının beş şekilde kanıtlanabileceğini ileri sürmektedir. Bkz. O. Faruk AKYOL, *Thomas Aquinas'ın Ruh Anlayışı*, ss. 40-41.

18. Böylesi bir akıl yürütme, kolaylıkla hem "zorunlu-zorunsuz varlık" ve hem de "öz-varoluş" ilişkileri içinde yapılabilir. Ancak bu ilişkilerin irdelenmesi çalışmayı gereksiz bir şekilde genişleteceğinden, bir yana bırakılmıştır. Ayrıca, Tanrı'nın yalın bir Varlık olmasından kaynaklanan zamanüstülüğü ile ilgili olarak Anaksagoras'ın akıl anlayışı oldukça ilgi çekicidir. Bkz. Jonathan BARNES, *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, p.409.

19. Kısaca belirtecek olursak, insandaki tözsel formun, yani ruhun bedene hayat veren bir etkide bulunduğunu yeterince anlatabilmek için burada "animator" terimi kullanılmıştır. Ayrıntı için krş. *De Spiritualibus Creaturis*, p.35; *Summa Theologiae*, I, Q. 76, Art. 1, Respondeo ve Anton PEGIS, a.g.e., pp.127-128.

20. İleride de görüleceği gibi, Thomas Aquinas'a göre, bileşik olan varlıkların değil; ancak yalın varlıkların bilgisine ulaşmak için analojiden yararlanılabilir.

21. O. Faruk AKYOL, *Thomas Aquinas'ın Ruh Anlayışı*, s. 39. Thomas Aquinas bilginin taşıyıcısı olarak insanı gösterir. Ancak onun insanı Platon'unki gibi sadece tözsel formdan oluşmaz. Thomas Aquinas'a göre insan ruh ve bedenden oluşmuş bir compositumdur ve bilgi elde etmesi için bu bilgiyi kendisinden çıkaracağı tikel fiziksel nesnenin yapısı gibi bir yapıya sahip olmalıdır" ("Benzer benzeri bilir").

22. "Principium nostrae cognitiones est a sensu".

23. Bkz. *De Ente et Essentia*, Çev.: B. ÇOTUKSÖKEN-S. BABÜR, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s.261. Aynı zamanda bkz. Betül ÇOTUKSÖKEN, "Porphyrios ve Tümeller Sorunu", *Isagoge*, Çev. Betül ÇOTUKSÖKEN, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986'nın içinde, ss.11-19.

24. *Metafizik*, 1034a 5.

25. Bireyin, Aristotelesçi yaklaşımda içerilen atomon eide anlayışıyla birlikte "bölünemez olan"ı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Latincedeki individuum'un da bu anlamda to hekaston ile benzer içeriği bulunmaktadır. Bu yüzden atomon eide ile prote ousia arasındaki ilişkinin bir benzerini infima species (en alt tür) ile substantia (töz-birincil-) arasında görmek mümkündür. Buradaki bölünmezlik anlatımı, cins-tür-birey ilişkisinde daha anlamlı bir hale bürünür. Bilindiği gibi insan kendisinden sonra gelecek bir türe cinslik yapacak bir konumda değildir. O, bir tür olarak, ancak tektek bireylerin üstünde yer alabilir. Ve birey, kendisinden sonra pek çok bireye bölünebilecek ve her bir bölümün de gene birey adını alabileceği bir potansiyele sahip değildir. Çünkü, bir insan parçalara ayrıldığında artık insan değildir. Bkz. Jorge J.E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München, 1984, p.17. İnsanın parçalara ayrılması sorunuyla ilişkili olarak; üreme başka bir düzlemde değerlendirilmesi gereken bir konudur. Bu konuyu insanın *creator-pro-*

ductor niteliklerinden hangisini taşıdığına ilişkin bir diğer kapsamlı ve önemli bir sorun ile değerlendirmek gerekir.

26. Krş. F.E. PETERS, *Greek Philosophical Terms,* New York University Press, New York, 1967, pp.88-89;

27. Porphyrios, *İsagoge*, (ISAGOGE, Traduction et Notes par J. Tricot, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1947'den) çeviren: Betül ÇOTUKSÖKEN, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.39 (7,20).

28. Bkz. Armand MAURER, *Faith, Reason & Theology*'ye "Introduction", p.XXX.

29. Aktaran: A. MAURER, a.g.e., p.XXX; Boethius. *In Categorias Aristotelis Libri Quatuor,* PL 64: 171-172.

30. Boethius varlığı üç ayrı çeşitte ele alır. Bunlar sırasıyla, *intellectibilia* (bütünüyle maddeden bağımsızdırlar ve teolojinin konusudurlar.); *intelligibilia* (bedenle birleşmiş olan ruhlardır.); *naturalia* (yapıları ve özellikleri Aristotelesçi fizike karşılık gelecek bir bilimsel yaklaşımın konusu olan şeylerdir.) Bkz. Armand MAURER, *Medieval Philosophy,* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, k1982,p.

31. Aktaran: A. MAURER, a.g.e., p.30; Boethius, *De Hebdomadibus;* Pl 64, 1311.

32. A. MAURER, a.g.e., p.30.

33. Bkz. Thomas Aquinas, *Expositio Super Librum De Trinitate,* Q. 4, Art.2, Respondeo.

34. Bu Aristoteles'te benzer şekilde dile getirilmiştir. Bkz. *Metafizik,* 1058b 25-30.

35. Bkz. Thomas Aquinas, *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate,* Q. 4, Art. 2,

36. Bkz. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae,* Ia, Q. 85, Art. 2, Respondeo.

37. Thomas Aquinas'ın bireyleşme ilkesini *materia quantitate signata* olarak alması onun bilme sürecine önemli etkiler yapmıştır. "Benzer benzeri bilir"den yola çıkarak aklın uygun nesnesinin düşünülür tür olması, nesneyi uygun olmaktan uzak tutar. Duns Scotus da Thomasçı öz ve varoluş ayrımına sıcak bakar. Ona göre varoluş özle ilişkisi bakımından ilineksel olup bireysele aittir. Ancak Duns Scotus, bireyleşme ilkesinin madde olmasını kabul etmez. Çünkü ona göre madde ayırıcı değil birleştirici bir özelliği sahiptir. Thomasçı materia quantitate signata'nın da (bizim de katıldığımız gibi) form tarafından niceliksel belirlenimlerin aktarıldığı bir yapı olduğunu ve (salt) maddeliğinin söz konusu edilemeyeceğini belirtir. Duns Scotus, bir bireyselde iki gerçekliğin bulunduğunu ve bunların öz (ya da natura) ile entitas singularis (ya da *haicceitas)* olduğunu ileri sürer. Natura bütün bireysellerde ortak ve aynı olan şeydir. Oysa, haecceitas ile bireyselin oluşumu tamamlanır. Böylelikle Duns Scotus'ta artık imgeleme hiçbir şekilde gereksinim duyulmayacaktır. Bu, bireyleşme ilkesinin bile sürecinin içeriğini ne şekilde etkileyebildiğinin anlatımına önemli ölçüde katkı sağlayacak bir örnektir. [Duns Scotus'ta bireyleşme ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Şule ELKATİP, *Being and Individuation According to Duns Scotus,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, O.D.T.Ü., 1992 ve C.R.S., HARRIS, *Duns Scotus,* Vol. II, The Humanities Press, New York 1959, pp.91-98.

Aysever, R. Levent (1996). "Anlam Sorunu." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 70-79.

ANLAM SORUNU[1]

R. Levent Aysever

Bundan önce[2] ayrıntılı olarak ortaya koymağa çalıştım: Anlam sorunu, zaman zaman dilsel anlatımların (doğal ya da yapma bir dile ait anlatımların) olduğu kadar nesnelerin "anlam"ı ile olgu ya da durumların "anlam"ını da içine alacak biçimde geniş boyutlu bir sorun olarak alınmakla birlikte, aslında en temelde, dilsel anlatımların anlamı ile sınırlı tutulması gereken bir sorundur. Anlam, bu tür anlatımların bir iletişim ortamında taşıdıkları açık ve örtük dilsel içeriklerden, başka bir deyişle, konuşan kişinin böyle anlatımlar aracılığıyla dinleyen kişi ya da kişilere iletebildiği dolaylı ve dolaysız dilsel iletilerden başka bir şey değildir.[3] Konuşan kişinin bir iletişim ortamında karşısındaki kişiye böyle bir iletide bulunmak için kullandığı en küçük dilsel ögeye gelince, bu, tümcedir. Dolayısıyla anlam sorununu çözmeği amaçlayan kişinin tümcenin anlamını temele koyması, sözcüklerle daha küçük dilsel ögelerin "anlam"ını ise içerisinde yer aldıkları tümcenin anlamına yaptıkları katkıda araması gerekir.

Ben bu yazımda, bütün bunları dikkate alarak anlam sorununu çözmek için sorulması gereken temel soruyu belirlemeğe çalışacak, bunu yaparken de John L. Austin tarafından temelleri atılıp[4] sonra da John R. Searle tarafından geliştirilen[5] söz edimleri kuramından yola çıkacağım.

I

K (konuşan kişi), bir tümce üretip (söyleyip ya da yazıp) onun aracılığıyla D'ye (dinleyen kişiye) dilsel bir iletide bulunduğu her durumda şu dört edimde bulunur.

(1) Dilsel bir iletide bulunmak amacıyla belli bir dilde bir tümce sözceler.

Searle'in terimiyle[6], bir *sözceleme edimi*nde *(utterance act)* bulunur.

(2) Belli bir ya da bir dizi şeye göndermede bulunup, bunlardan birincil olanına belli bir anlatım yükler. Kısaca, bir olgu ya da durumu resmeder; ya da Searle'in deyişiyle[7] bir *önerme edimi*nde *(propositional act)* bulunur.

(3) Resmettiği olgu ya da durumla ilgisinde, bildirmek, buyurmak, söz vermek gibi, Austin ile Searle'in belirttiği anlamda[8] bir *edimsöz ediminde (illocutionary act)* bulunur.

(4) Resmettiği olgu ya da durumla ilgili *bir duygu ya da tutumunu dışavurur*. Buna da *dışavurma edimi* diyebiliriz.[9]

Örneğin, kitabını arayan D'ye

Kitabın masanın üzerinde

diyerek *kitabın masanın üzerinde olduğu* dilsel iletisinde bulunan K,

(1) Dilsel bir iletide bulunma amacıyla Türkçe bir tümce *sözceler;*

(2) D'ye, D'nin aramakta olduğu o kitaba ve onun üzerinde bulunduğu o belli masaya *göndermede bulunup*, bunlardan birincil gönderme nesnesi olan o kitaba 'masanın üzerinde' anlatımını *yükler*;

(3) Kitabın masanın üzerinde olduğunu *bildirir*;

(4) Kitabın masanın üzerinde olduğu konusundaki *inancını* dışavurur.

Örneğin, daha önce ödünç verdiği kitabını geri isteyen D'ye,

Tamam, kitabını yarın getireceğim

diyerek, *kitabını ertesi gün getireceği* dilsel iletisinde bulunan K,

(1) Dilsel bir iletide bulunma amacıyla Türkçe bir tümce *sözceler*;

(2) D'ye, kendisine, D'nin kitabına ve içerisinde bulundukları günden bir olanına, yani D'nin 'yarın getireceğim' anlatımını *yükler;*

(3) D'ye, kitabı ertesi gün getireceği konusunda *söz verir*;

(4) Kitabı ertesi gün getirme *niyetini* dışavurur.

Örneğin,

Yarın kitabını getir

diyerek, D'ye *kitabını ertesi gün getirmesi* dilsel iletisinde bulunan K,

(1) Dilsel bir iletide bulunma amacıyla Türkçe bir tümce *sözceler*;

(2) D'ye, D'nin belli bir kitabına, bir de bir sonraki güne *göndermede bulunup,* D'nin kitabına 'yarın getir' anlatımını *yükler*;

(3) D'ye, ertesi gün kitabını getirmesini *buyurur*;

(4) D'nin ertesi gün kitabını getirmesi için duyduğu *istek* ya da *arzuyu* dışavurur.

Bu edimler, Searle'in sözleriyle dile getirecek olursak, "yürüyen birinin, sigara içip yanındakiyle konuşması anlamında"[10] K'nın ayrı ayrı, birbiri peşi sıra yerine getirdiği edimler değildir. Bir edimsöz ediminde bulunan K, bu sırada zorunlu olarak bir sözceleme ediminde, bir önerme ediminde ve bir dışavurma ediminde de bulunur. Örneğin, kitabını arayan D'ye, bir tümce aracılığıyla, *kitabının masanın üzerinde olduğu* bildiriminde bulunan K, bu sırada, zorunlu olarak,

(ı) Dilsel bir iletide bulunma amacıyla belli bir dilde bir tümce sözceler;

(ıı) D'ye, onun belli bir kitabına ve belli bir masaya göndermede bulunup D'nin kitabına 'masanın üzerinde' anlatımını yükler;

(ııı) D'nin kitabının masanın üzerinde olduğu konusundaki inancını dışavurur.

Aynı şekilde, örneğin, bir tümce aracılığıyla, D'nin kitabının masanın üzerinde olduğu konusunda duyduğu inancı dışavuran K, bu sırada, zorunlu olarak,

(ı) Dilsel bir iletide bulunma amacıyla elli bir dilde bir tümce sözceler;

(ıı) D'ye, onun belli bir kitabına ve belli bir masaya göndermede bulunup, D'nin kitabına 'masanın üzerinde' anlatımını yükler;

(ııı) D'nin kitabının masanın üzerinde olduğu bildiriminde bulunur.[11]

Önerme edimi de bir başına yerine getirilen bir edim değildir. Bir önerme edimi ancak ve ancak bir edimsöz ediminin parçası olarak yerine getirilebilir. K'nın D'ye sözcelediği tümcenin yüzey yapısında bu sırada yerine getirdiği edimsöz ediminin görülememesi bizi yanıltmamalıdır. Sözgelişi, yukarıda kullandığımız örneklerden

Kitabın masanın üzerinde

sözceleminde K'nın yerine getirdiği edimsöz edimini gösteren açık bir dilsel öge yoktur. Ortada, bir tek, K'nın yerine getirdiği önerme edimini gösteren açık dilsel ögeler vardır. Bundan yola çıkarak, K'nın bu tümceyi sözcelediğinde herhangi bir edimsöz edimiyle herhangi bir dışavurma ediminde bulunmadığını, yalnızca bir önerme ediminde bulunduğunu söyleyemeyiz. Çünkü, tümcenin sözcelendiği bağlam ile dilbilgisel yapısı, onun bir bildirim olarak sözcelendiğini, yani K'nın bu tümceyi sözcelerken bir bildirimde bulunduğunu göstermektedir.

Aynı şekilde sözceleme edimi de tek başına yerine getirilen bir edim değildir. D'ye *kitabının masanın üzerinde olduğunu* iletisinde bulunmak için

Kitabın masanın üzerinde

diyen K, bu sırada zorunlu olarak

(ı) D'ye, onun belli bir kitabına ve belli bir masaya göndermede bulunup, D'nin kitabına 'masanın üzerinde' anlatımını yükler;

(ıı) D'nin kitabının masanın üzerinde olduğu bildiriminde bulunur.

(ııı) D'nin kitabının masanın üzerinde olduğu konusundaki inancını dışavurur.

Burada, bir noktanın vurgulanmasında yarar var. Sözceleme edimi belli bir dilde bir tümce söyleme değil, *bir iletide bulunmak amacıyla* belli bir dilde bir tümce söyleme edimidir[12]. Dolayısıyla, herhangi birşey iletmek kaygısı olmadan belli bir dilde bir tümce söylediğimizde bir sözceleme ediminde bulunmuş olmayız. Örneğin, bir Latince kitabında gördüğümüz, ya da Latince öğrenen bir arkadaşımızdan duyup ezberlediğimiz

Deus mundum regit

tümcesini *ne anlama geldiğini bilmeden yinelediğimizde*; ya da diyelim

Bu yoğurdu sarmısaklasak da mı saklasak, sarmısaklamasak da mı saklasak

tekerlemesini söylediğimizde. Bunun için, bu tür örneklerden yola çıkarak "bir önerme ediminde ya da bir edimsöz ediminde bulunmadan bir sözceleme ediminde bulunulabileceğini" söylemek[13] doğru olmaz.

II

K'nın, iletişim sırasında, dilsel bir iletide bulunduğu ***her durumda*** *yerine getirdiği bu dört edimi, onun iletişim sırasında* ***kimi zaman*** *yerine getir-*

diği başka bir tür edimle, yani Austin ile Searle'in etkisöz edimi (perlocutionary act) dedikleri edimlerle[14] *karıştırmamak gerekir.* Belli bir tümce sözceleyip belli bir önerme, belli bir edimsöz ve belli bir dışavurma ediminde bulunan K, sözcelemi aracılığıyla, *isteyerek ya da istemeyerek* D'nin duygularını, tutumlarını ya da davranışlarını etkileyebilir. Etkisöz edimi, D'de işte böyle etkiler oluşturma edimidir. Örneğin, kocası öldürülen annenin oğluna bir silah verip

O adamı vur!

dediğini düşünelim. Burada anne, oğula ve babayı vuran adama göndermede bulunup oğula 'o adamı vur' anlatımını yüklemektedir. Anne, bu sırada oğula o adamı vurmasını *buyurmakta* ve bu yolda duyduğu *isteği* dışavurmaktadır. Bunlar, K'nın tümceyi sözcelerken yerine getirdiği, yukarıda sözü edilen edimlerdir. Ancak bütün bunların dışında, annenin yerine getirdiği bir başka edimden daha söz edilebilir: Oğlunu o adamı vurması için *zorlamaktadır.* Bu da annenin yerine getirdiği etkisöz ediminden başka birşey değildir.

Bu örnek, K'nın D'nin duygularını, davranışlarını *isteyerek* değiştirmeğe çalışmasına bir örnektir. Ancak, hemen yukarıda belirtildiği gibi, K bunu istemeyerek de yapabilir. Sözgelişi, örnekteki oğulun bir arkadaşına, *içerisinde bulunduğu durumu anlatmadan*, yalnızca adı diyelim Emin olan o adamın nasıl biri olduğunu sorduğunu,

Emin çok iyi bir insandır

dediğini düşünelim. Burada, arkadaş, Emin'e göndermede bulunup, ona 'çok iyi bir insan' anlatımını yüklemekte, bunu yaparken de yalnızca oğulun sorusuna yanıt vermektedir. Bir de Emin'in iyi bir insan olduğu yollu inancını dışavurmaktadır. Böyle bir durumda, K'nın (yani, arkadaşın) D'nin (yani, oğulun) duygularında, tututmlarında, ya da davranışlarında bir değişiklik yaratmak istediği söylenemez. Ancak, amaçlamadığı halde, oğulun duygu, tutum ya da davranışları üzerinde böyle bir etkiyi yaratması da, pekâlâ, *olasıdır.* Söz gelişi, arkadaş bu sözleriyle Oğulun babasının katili Emin'i öldürmekten vazgeçmesini sağlayabilir. Elbette, bu sözlerin oğulu hiç etkilememesi de olasıdır.

Bunların dışında, K sözcelediği tümce ile D'nin duyguları, davranışları üzerindeki istediği etkiyi meydana getiremeyebilir. Örneğin, bu kez, oğulun bir arkadaşına, *içerisinde bulunduğu durumu anlatıp* babasının katilini öldüreceğini söylediğini; arkadaşının da bunun üzerine ona,

Kendine gel, adam öldürmenin cezası idamdır

dediğini düşünelim. Burada, arkadaş oğul üzerinde yaratmak istediği etkiyi 'Kendine gel' sözleriyle ortaya koyduğu halde oğulun kendine gelmesini sağlamayabilir; onu yapmağa karar verdiği şeyi yapmaktan vazgeçiremeyebilir.

Austin ile Searle bu durumu, etkisöz edimlerinin, edimsöz edimlerinden farklı olarak, uylaşıma dayanan edimler olmamaları ile açıklar.[15] Gerçekten de, yukarıdaki son örneği alacak olursak, arkadaşın sözcelediği

Kendine gel; adam öldürmenin cezası idamdır

tümcesi ile, bu tümceyi sözcelerken yerine getirdiği edimsöz edimi (yani uyarı edimi) arasında uylaşımsal bir ilişki vardır. Böyle bir iletişim ortamında bu tümce ile, kullanılan dilin (Türkçe'nin) kullanımbilgisi gereği, ancak ve ancak bir uyarı ediminde bulunulabilir. Buna karşılık, arkadaşın oğulun kendine gelmesini sağlaması ya da oğulu yapmağa karar verdiği şeyden vazgeçirmesi ile

Kendine gel; adam öldürmenin cezası idamdır

sözcelemi arasında hiçbir uylaşımsal bağ yoktur: Böyle bir iletişim ortamında bu tümce ile D üzerinde yaratılacak etkileri belirleyen hiçbir *dil kuralı* yoktur. Dolayısıyla, K'nın bu tümceyi sözceleyerek D'yi kendine getirmesi ne kadar olası ise kendine getirememesi de o kadar olasıdır.

III

Bir tümcenin yüzey yapısında olmasa bile derin yapısında, K'nın belli bir iletişim ortamında o tümceyi sözcelerken yerine getirdiği sözceleme, önerme, edimsöz ve dışavurma edimlerine karşılık gelen dilsel ögeler bulunur. Tümcenin kendisi, sözceleme edimine karşılık gelen dilsel ögedir. Tümcede önerme edimine ise bir *önerme anlatımı* karşılık gelir. Bu önerme anlatımı en yalın biçiminde, bir **gönderme anlatımı** ile bir **yüklem anlatımından** oluşur. Gönderme anlatımları, belli bir kişiye, belli bir şeye ya da duruma, kısacası bir "tek"e göndermede bulunan anlatımlardır. Yüklem anlatımları ise, K'nın o "tek"e yüklediği özelliğe karşılık gelir. Örneğin,

Mehmet gelecek

tümcesinde, 'Mehmet' gönderme anlatımı, 'gelecek' ise yüklem anlatımıdır.

K'nın bir tümce sözcelerken yerine getirdiği edimsöz anlatımına karşılık, tümcenin yüzey ya da derin yapısında bir *edimsöz anlatımı* yer alır. Örneğin,

Haberin olsun, Mehmet gelecek
Mehmet'i getireceğime söz veriyorum
Dikkat, bahçede köpek var

tümcelerinde, sırasıyla, 'haberin olsun', 'söz veriyorum' ve'dikkat' böyle anlatımlardır. Bunlar, K'nın bu tümceleri sözcelerken yerine getirmekte olduğu edimsöz edimlerini gösterir. K'nın dışavurduğu duygu ya da tutumlara ise tümcelerin yüzey ya da derin yapılarında *duygu-tutum anlatımları* diyebileceğimiz anlatımlar karşılık gelir.

Örneğin,

Mehmet'in geleceğine inanıyorum

Mehmet'i getirmek niyetindeyim

Bahçede köpek olması beni kaygılandırıyor

tümcelerinde, sırasıyla, 'inanıyorum', 'niyetindeyim' ve 'kaygılandırıyor' birer duygu-tutum anlatımıdır. Tümcede yer alan bu tür anlatımlar, K'nın, dile getirdiği önermenin karşılık geldiği olgu ya da durum karşısındaki duygularını, tutumlarını gösterir.

IV

Bir tümceyi anlamak demek, K'nın o tümceyi sözcelerken yerine getirdiği sözceleme, önerme, edimsöz ve dışavurma edimlerinin hangileri olduğunu kavramak demektir. D, bu edimlerin hangileri olduğunu kavramadan K'nın sözcelediği tümcenin ardındaki dilsel iletiye ulaşamaz. Örneğin, yukarıdaki

Haberin olsun, Mehmet gelecek

tümcesini alalım. D'nin, bu tümcenin ardındaki dilsel iletiye (daha doğrusu, dilsel ileti kümesine) ulaşabilmesi, herşeyden önce, K'nın bu tümceyi kendisine bir iletide bulunmak amacıyla sözcelediğini kavramasına bağlıdır. Bu kavrama, D'ye iletişimin kapısını açan bir kavramadır. Bunu kavramadığı sürece, D açısından K'nın sözcelediği tümce herhangi bir *gürültü*den başka birşey olamaz. D'nin bunun ardından kavraması gerekenler ise şunlardır:

(1) K'nın kendisine Türkçe bir tümce sözcelediği (sözceleme edimi);

(2) K'nın Mehmet diye birine göndermede bulunup, ona 'gelecek' anlatımını yüklediği (önerme edimi);

(3) K'nın söz konusu tümceyi sözcelerken haber verme ediminde bulunduğu (edimsöz edimi);

(4) K'nın Mehmet'in geleceği konusunda duyduğu inancı dışavurduğu (dışavurma edimi)

D, bütün bunları, K'nın sözcelediği tümcenin yüzey ya da derin yapısındaki dilsel ögeler aracılığıyla kavrar. Söz gelişi,

Haberin olsun, Mehmet gelecek

sözleminde, 'Mehmet' sözü K'nın göndermede bulunduğu kişiyi, 'gelecek' sözü ise göndermede bulunulan kişiye yüklenen anlatımı göstermektedir. K'nın tümceyi sözcelerken yerine getirdiği edimsöz edimini gösteren ise 'haberin olsun' sözleridir. K'nın bu sırada dışavurduğu duyguya gelince, tümcenin yüzey yapısında onu gösteren açık bir dilsel öge yoktur, ama haber verme ediminin yapısı bunu açıkça gösterir: D'ye Mehmet'in geleceğini haber veren K'nın bunu yaparken dışavurabileceği tek duygu, bir *inanç* olabilir - Mehmet'in geleceği konusunda duyduğu inanç.[16]

V

Sözcelenen tümcede söz konusu edimlere karşılık gelen dilsel ögeler D'yi ancak tümcenin ardındaki açık dilsel iletilere götürebilir. D'yi tümcenin ardındaki örtük dilsel iletilere götürecek şey, K'nın tümceyi sözcelerken yerine getirdiği sözceleme, önerme, edimsöz ve dışavurma edimlerini yöneten kurallardır. D'nin sözcelenen tümcenin ardındaki örtük dilsel ileti kümesine, bu kuralları dikkate almadan ulaşması olanaklı değildir. Örneğin,

(1) "Ancak ve ancak, K da D de sözcelem dilini biliyorsa, bir de K D'nin sözcelem dilini bildiğini biliyorsa, ya da bildiğini varsayıyorsa, K dilsel bir iletide bulunmak amacıyla D'ye o dilde bir tümce sözceleyebilir."

biçiminde dile getirilebilecek sözceleme kuralını *bilmeyen ya da hesaba katmayan* bir D'nin, K'nın kendisine sözcelediği

Mehmet'in kitabı sıranın gözünde

tümcesinin ardındaki,

Ben K, Türkçe biliyorum

Ben, K, sen D'nin Türkçe bildiğini biliyorum (varsayıyorum)

iletilerine ulaşması beklenemez.

(2a) "Ancak ve ancak, ortada bir gönderme nesnesi varsa, K bir ya da bir dizi söz sözceleyerek o şeye göndermede bulunabilir"

yollu gönderme kuralını *bilmeyen ya da hesaba katmayan* bir D'nin, K'nın kendisine sözcelediği

Mehmet'in kitabı sıranın gözünde

tümcesinin ardındaki,

Ortada Mehmet diye biri var

Mehmet'in bir kitabı var

Ortada bir masa var

Sıranın bir gözü var

iletilerine;

(2b) "Ancak ve ancak, gönderme nesnesi yüklem anlatımının doğru ya da yanlış olarak yüklenmesi mantıkça olanaklı bir türe ya da ulama giriyorsa, K o yüklem anlatımını sözceleyerek, o gönderme nesnesine o yüklem anlatımını yükleyebilir"

yollu yükleme kuralını *bilmeyen ya da hesaba katmayan* bir D'nin K'nın sözcelediği yukarıdaki tümcenin ardındaki,

Kitap, 'Mehmet'in' anlatımının yüklenebileceği türden birşey;

Sıra, 'bir gözü olmak' anlatımının yüklenebileceği türden birşey;

Mehmet'in kitabı, 'sıranın gözünde olmak' anlatımının yüklenebileceği türden birşey

iletilerine ulaşması beklenemez.

(3) Ancak ve ancak, D P olduğunu bilmiyorsa, K da D'nin P olduğunu bilmediğini biliyorsa; ya da D P olduğunu biliyor, ama K D'nin P olduğunu bilmediğini varsayıyorsa, K D'ye P olduğunu haber verebilir"

yollu, haber verme edimsözünü yöneten kuralı *bilmeyen ya da hesaba katmayan* bir D'nin, aynı sözcelemin ardındaki,

Ben K, sen D'nin P olduğunu bilmediğini biliyorum (ya da varsayıyorum) iletisine ulaşması olanaklı değildir.

(4) "Haber verme gibi bildirim türündeki bir edimsöz ediminde bulunan K, bu edimde bulunarak ancak ve ancak P içerikli bir inancını dışavurabilir"

biçimindeki kullanım kuralını *bilmeyen, ya da hesaba katmayan* bir D'nin, yine aynı sözcelemin ardındaki

Ben K, Mehmet'in kitabının sıranın gözünde olduğuna inanıyorum

iletisine ulaşması beklenemez.

Bir tümce sözcelemekle K'nın yaptığı şey, o tümceyi sözcelerken yerine getirdiği bu edim kurallarını uyguladığını ilân etmekten başka birşey değildir. Örneğin,

Haberin olsun, Mehmet'in kitabı sıranın gözünde

sözcelemini alalım.

(1) D, bu tümceyi sözceleyen K'ya, söz gelişi, "Peki, sen benim Türkçe bildiğimi nereden çıkarıyorsun?" diye sormakta ne kadar haklı ise, bu soru karşısında K da D'ye, "Ya, sen benim senin Türkçe bildiğini varsaydığımı nereden çıkarıyorsun!" demekte o kadar haksızdır. Çünkü, D'ye dilsel bir iletide bulunmak için bu tümceyi sözceleyen, K, onu sözcelemekle

"Ancak ve ancak, K da D de sözcelem dilini biliyor ve K D'nin sözcelem dilini bildiğini biliyor ya da bildiğini varsayıyorsa, K dilsel bir iletide bulunmak amacıyla D'ye o dilde bir tümce sözceleyebilir."

yollu sözceleme kuralını uyguladığını da ilân etmiş olur.

(2a) D, bu tümceyi sözceleyen K'ya, söz gelişi, "Mehmet'in bir kitabı olduğunu nereden çıkarıyorsun?" diye sormakta haklı; K ise buna "Ben, sana Mehmet'in bir kitabı olduğunu söylemedim ki!" diyerek karşı çıkmakta haksızdır. Çünkü, K D'ye dilsel bir iletide bulunmak üzere bu tümceyi sözcelemekle,

"Ancak ve ancak, ortada bir gönderme nesnesi varsa, K bir ya da bir dizi söz sözceleyerek ona göndermede bulunabilir"

yollu gönderme kuralına uyduğunu da ilân etmiş olur.

(2b) D, bu tümceyi sözceleyen K'ya, söz gelişi, "Mehmet'in kitabının sıranın gözüne sığabilecek birşey olduğunu nereden çıkarıyorsun?" diye sormakta haklı; K ise buna "Ben zaten böyle birşey söylemedim ki!" diyerek karşı çıkmakta haksızdır. Çünkü, bu tümceyi sözcelemekle,

"Ancak ve ancak, gönderme nesnesi yüklem anlatımının doğru ya da yanlış olarak yüklenmesi mantıkça olanaklı bir türe ya da ulama giriyorsa, K o yüklem anlatımını sözceleyerek, o gönderme nesnesine o yüklem anlatımını yükleyebilir"

yollu yükleme kuralına uyduğunu da ilan etmiş olur.

(3) D, bu tümceyi sözceleyerek kendisine Mehmet'in kitabının sıranın gözünde olduğunu *haber veren* K'ya, örneğin, "Mehmet'in kitabının sıranın gözünde olduğunu bilmediğimi nereden çıkarıyorsun?" diye sorabilir; ama K, buna "Ben bilmediğini söylemedim ki!" diyerek karşı çıkamaz.Çünkü, K, bu tümceyi sözcelemekle, haber verme edimsözünü yöneten

"Ancak ve ancak, D P olduğunu bilmiyorsa, K da D'nin P olduğunu bilmediğini biliyorsa; ya da D, P olduğunu biliyor, ama K D'nin P olduğunu bilmediğini varsayıyorsa, K D'ye P olduğunu haber verebilir"

kuralını uyguladığını da bildirmiş olur.

(4) D, bu tümceyi sözceleyen K'ya, söz gelişi, "Demek, Mehmet'in kita-

bının sıranın gözünde olduğuna inanıyorsun" demekte haklıdır; ama K, buna, "İnandığımı nereden çıkarıyorsun!" diye karşı çıkmakta haksızdır. Çünkü, bu tümceyi sözceleyerek, D'ye, Mehmet'in kitabının sıranın gözünde olduğunu *haber veren* kişi,

"P olduğunu haber vermek gibi bildirim türünde bir edimsöz ediminde bulunan K, bu edimde bulunarak ancak ve ancak P içerikli bir inancını dışavurabilir"

biçimindeki dışavurma kuralını yerine getirdiğini de söylemiş olur.

VI

Anlam dilsel bir anlatımın belli bir iletişim ortamında taşıdığı açık ve örtük dilsel iletilerden başka birşey olmadığına, iletişim ortamlarında böyle iletilerde bulunmak için kullanılan en küçük dilsel birim tümce olduğuna, K'nın T gibi bir tümceyle İ açık dilsel iletisi ile İ1,İ2,İ3,...İn örtük dilsel iletilerini vermesini, D'nin de K'nın sözcelediği T tümcesinden bu dilsel iletileri almasını sağlayan şey, K ile D'nin, bir tümce sözcelenerek yerine getirebilecek edimlere ve bu edimleri yöneten kurallara ilişkin bilgisi olduğuna göre, *anlam sorununu çözmek için yanıtlanması gereken temel soru, K'nın belli bir iletişim ortamında, T gibi bir tümce sözceleyerek İ veİ1, İ2,İ3, ...İn dilsel iletilerinde bulunmasını olanaklı kılan; D'nin de o iletişim ortamında, K'nın sözcelediği T tümcesinin ardındaki İ ve İ1, İ2, İ3, ...İn dilsel iletilerine ulaşmak için hesaba katması gereken dil edimleri ve onları yöneten kuralların neler olduğu sorusudur.*

DİPNOTLAR

1. Bu çalışma "Anlam Sorunu ve John R. Searle'in Çözümü" (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aralık 1994) başlıklı doktora tezinin Giriş bölümünün X-XIII paragraflarının geliştirilip genişletilmiş bir biçimidir.
2. "Anlam Sorununun Sınırları", *Felsefe Tartışmaları*, sayı 19 (Nisan, 1996), 97-109.
3. Dilsel ileti, dildışı ileti ve dilötesi ileti ayrımı ile açık dilsel ileti ve örtük dilsel ileti ayrımı için bkz.: "Anlam Sorununun Sınırları", IV-V.
4. *How to Do Things with the Words* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1984. İlk baskı: 1962).
5. *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974. İlk baskı: 1969).
6. *Speech Acts*, s. 24.
7. *Speech Acts*, s. 24.
8. Bkz: *How to Do Things with Words*, s. 98 vd.; *Speech Acts*, s. 22 vd.
9. Bu, Austin ile Searle'in sözünü etmediği bir edimdir. Bununla birlikte, Searle'in yönelmişlik sorununu ele aldığı araştırmasından *(Intentionality,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990. İlk baskı: 1983) yola çıkarak, sözceleme, önerme ve edimsöz edimleri dışında bir de bir dışavurma ediminden söz etmenin yerinde olacağına inanıyorum. Bunu ayrı bir yazıda ayrıntılı olarak tartışacağım.
10. *Speech Acts*, s. 24.
11. Bir tümce aracılığıyla örtük olarak dışavurulan belli duygularla, aynı şekilde bir tümce aracılığıyla yerine getirilen belli edimsöz edimleri arasında zorunlu bir bağlantı vardır: Belli edimsöz edimleriyle, ancak ve ancak, belli duygular dışavurulabilir. Örneğin, bildirimde bulunmak ve benzeri edimsöz edimleri (söz gelişi: tahminde bulunmak, tanıklık etmek, iddia etmek...) ile, ancak ve ancak, bir *inanç* dışavurulabilir; rica etmek ve benzeri edimsöz edimleriyle (söz gelişi: emretmek, buyurmak, yalvarmak...) ile, ancak ve ancak, bir *istek* ya da bir arzu dışavurulabilir; söz vermek ve benzeri edimsöz edimleriyle (söz gelişi: yapmağa yemin etmek, yapmağı reddetmek, güvence vermek...) ile, ancak ve ancak, bir *niyet* dışavurulabilir.

Bütün bu durumlarda K, resmettiği olgu ya da durumla ilgili olarak duyduğu duyguyu dolaylı bir biçimde (ya da örtük olarak) dışavurur. Ancak, kimi zaman duyguların dolaysızca, açık açık dışavurulduğu da olur. Searle'in *dışavurucular (expressives)* başlığı altında topladığı [Bkz.: "A Taxonomy of Illocutionary Acts". *Expression and Meaning,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)] edimsöz edimlerinde durum budur. Örneğin,

"Kitabının masanın üzerinde olduğuna *inanıyorum"*

diyen K, D'nin kitabının masanın üzerinde olduğu içerikli inancını açık açık, dolaysızca dışavurur. Tıpkı bunun gibi,

"Seni *seviyorum"*

diyen K, D'ye duyduğu *sevgiyi;*

"Geldiğin için *teşekkür ederim"*

diyen K, D geldiği için ona duyduğu *şükran duygusunu;*

"Gitmene *üzüldüm"*

diyen K, D gittiği için duyduğu *üzüntüyü,* dolaysızca dışavurur. (Bkz.: Searle-Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic* [Cambridge: Cambridge University Press, 1989], s. 18-19.)

12. Bu ayrım, anlamın bir iletişim ortamını gerekli kılmasının getirdiği bir ayrımdır. Sözceleme edimini, belli bir dilde bir tümce söylemek (sözcelemek değil!) olarak tanımlamak, dilsel anlatımların ileşitim ortamı dışında bir anlam taşıdıklarını kabul etmek demektir ki bu, anlamın iletişimi (bir iletide bulunma niyetini) gerektirdiği kabulüyle çelişir.
13. Searle, *Speech Acts*, s. 24.
14. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 101 vd.; Searle-Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, s. 11-12.
15. Austin, *How to Do Things with Words*, s. 113-115, 121-122; Searle-Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, s. 12.
16. Bkz: Yukarıda, dipnot 11.

Aslan, Hasan (1996). "Bilimsel Kuramların Karşılaştırılması." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 80-89.

BİLİMSEL KURAMLARIN KARŞILAŞTIRILMASI

Hasan Aslan

I

'Bilimde kuram seçimi" ya da kısaca "kuram seçimi" olarak anılan sorun, *mantıksal olgucu* bilim felsefesinin kıyasıya eleştirildiği 70'li yıllarda, bilim felsefesinin en ilginç, en sıcak tartışma konularından birisiydi. Çeşitli biçimlere bürünen bu tartışma, bilim felsefesinin pek çok konusuyla dolaylı ya da dolaysız ilgili olmasından ötürü bugün de canlılığını korumaktadır. Hiç kuşkusuz, "bilimsel kuramların karşılaştırılması" sorunu kuram seçimi sorununa en dolaysız bağlı olanlarındandır. "Karşılaştırma" sorununun ele alınışında, bu soruna önerilen çözümlerde iki başat yaklaşım biçimi de birbirinden belirgin biçimde ayrılır; eski ya da *mantıksal olgucu* yaklaşım ile yeni ya da *tarihselci* yaklaşım.[1] *Mantıksal olgucu* yaklaşımın temel varsayımları önemli ölçüde onun "kuramların karşılaştırılması" konusundaki eğilimini de ele verir. *Mantıksal olgucu* yaklaşım bilimi, *usun (reason)* bir dizi *doğruları* açığa çıkarma çabası olarak ele alıp,[2] bir *yöntem* aracılığıyla geçerliliklerini güvence altına almaya çalıştığı bu doğrulara da belitsel *(axiomatik)* bir nitelik yüklemektedir.[3] Söz konusu yöntemin bütün bilişsel olmayan etmenleri dışlayarak bilimin ussallığını sağlaması *mantıksal olgucu* bilim felsefesinin önemli bir beklentisidir. Her ne kadar bilimde değişik açıklama biçimleri (fizik kuramları, biyoloji kuramları...) varsa da bu açıklamaların dayandığı, ortaya çıkarıldığı bu yöntem *biricik* sayılır. Yöntemin biricikliği varsayımı, bilimin değişik alanlarını (fizik, kimya, biyoloji...) bilimsel açıklamaların yapılabileceği *ortak* bir dil içinde birleştirmeyi ilkece olanaklı kılmaya yöneliktir.[4] *Mantıksal olgucular* en azından böyle bir birliğin yolunun kuramsal olarak açık olduğunu serimlemeye çalışırlar.

Her ne kadar günümüzde *olguculuğu* bu *vulgar* biçimiyle savunan pek çıkmasa da bilim felsefesinde değişik yaklaşımlar *olgucu metafizikle* beslenmeyi sürdürmektedirler.[5]

Mantıksal olguculuğu eski düşünce biçimi olarak eleştiren Kuhn, Feyerabend, Toulmin, Hanson gibi bilim felsefecileri *mantıksal olguculuğun* tarihsel açıdan çarpık bir bilim imgesi sunduğunu dile getirirler.[6] Bu yeni yaklaşımcılara göre, *tarihsel* açıdan bakıldığında, bilimsel kuramların seçiminde bilim adamlarının içinde bulundukları toplumsal yaşam dünyasının, bilim adamlarının kişisel inançlarının... önemli bir yer tuttuğunu görürüz. Bu yeni yaklaşımcılar özellikle *gözlem* ile *deney*lerin kuram *yüklü* olduğunu ileri sürerek, onların kuramdan bağımsız olduğunu ileri süren *olgucu* anlayışa

karşı çıkmışlardır. Bilimsel kuramları bezeyen kavramların "tarihsel ürünler" oldukları da bu yeni bilim felsefesinin bir başka belirgin savlarındandır.[7] Bir kuramın içerdiği inançların başka bir kuramın içerdiği inançlardan köklü biçimde değişik olabileceğini belirten bu yeni yaklaşım, her bilimsel kuramı *bütünsel bir inanç kümesi* olarak görür. Yine bu yaklaşıma göre, ayrı kuramların ayrı kavramlar içerip, gerçekliğe ilişkin değişik inançları dile getirmesinden ötürü bir kuramı başka bir kuramın sözcükleriyle, kavramlarıyla dile getiremeyiz. Örneğin, Kuhn "dizgelerin kayıp vermeden çevrilebileceği ortak bir temel yok" diyerek o çok sorunlu *eş-ölçülemezlik (incommensurability)* savını anıştırır.[8] *Eş-ölçülemezlik* savı eski yaklaşım yanlılarınca sert bir biçimde eleştirilmiş, oldukça tehlikeli bulunmuştur. Öyle ki, Putnam'a göre bu sav insanların birbirilerinin konuşmalarını bile anlayamayacağı sonucuna götürür.[9] Dolayısıyla *eş-ölçülemezlik* savı geçerli ise bilimsel kuramların karşılaştırılması da doğal olarak olanaksızlaşır. Kuhn, *eş-ölçülemezlik* savının "bütünsel" değil de "bölgesel" anlamda ele alınması gerektiğini, bu savın sanıldığı gibi kuramların karşılaştırılmasını olanaksızlaştırmadığını ileri sürerek, *eş-ölçülemezlik* savını yumuşatmaya çalışmıştır.[10]

II

Bu yazıda *mantıksal olguculuğun* bilimsel kuramların karşılaştırılması sorununa yaklaşımını ele alıp gerçekte bilimsel kuramların yapısının bu yaklaşımın sunduğu karşılaştırma anlayışına uyup uymadığını tartışacağım. *Mantıksal olgucu* yaklaşımın günümüz bilim felsefesinde etkili bir çeşitlemesi olan *biçimselciliği* bilimsel kuramların gerçek yapısına aykırı düşmesi bakımından eleştireceğim. Son olarak da Kuhn'nun *bölgesel eş-ölçülemezlik* savının, *mantıksal olgucu* yaklaşım anlayışı doğrultusunda bilimsel kuramların karşılaştırılmasını olanaklı kılmadığını ileri süreceğim.

III

İlk önce *karşılaştırma* kavramının *mantıksal olguculuk* için neden oldukça önemli olduğuna bir bakalım. 'Karşılaştırmak' sözcüğü iki ya da daha çok şeyin ayrımlarını, benzerliklerini, ortaya çıkarmak için yan yana getirip incelemek, ölçüştürmek, kıyaslamak anlamında kullanılan bir eylem sözcüğüdür.[11] Bu bakımdan şeyler *ortak bir ölçüt* aracılığıyla birbirleriyle karşılaştırılabilir. Öyle ise iki kuramın *(paradigmanın)* karşılaştırılabilmesi için ortak bir ölçüt, yani *kuramlar üstü bir ölçüt* gerekiyor. *Mantıksal olgucular* hep bu tür *kuramlar üstü nesnel bir ölçüt* aramışlardır. Bunun nedeni açık; *mantıksal olgucular* bilimsel kuramların seçiminin, yani bir kuramın başka bir kurama yeğlenmesinin mantıksal, ussal açıklamasının ancak bu nesnel ölçüt ya da ölçütler yoluyla sağlanabileceğini savunmaktadırlar.

Ancak, Kuhn ile Feyerabend bu tür nesnel ölçütlere dayalı bir karşılaştırmanın olanaksız olduğunu ileri sürmüşlerdir.[12] Bununla birlikte Kuhn, daha

önce değindiğimiz gibi, *ortak bir üst ölçütün* olmamasının karşılaştırmayı olanaksız kılmayacağını belirterek *eş-ölçülemezlik* savını yumuşatmaya çalışmıştır.[13] Kuhn kuramların karşılaştırılmasında, seçilmesinde bilimsel topluluğun beş temel *değer (norm)* yoluyla karar verdiğini belirterek bir ölçüt bulma yoluna gitmiştir.[14] Kuhn'un ileri sürdüğü bu ölçüt, *bilimsel topluluklara bağlı değerler* olmasından ötürü, *mantıksal olgucu* ölçüt anlayışına aykırıdır. Bilimsel topluluklara bağlı olmayan, salt mantıksal, ussal bir nesnel ölçütün olmaması, *mantıksal olguculuk* açısından "karşılaştırma"nın, dolayısıyla bilimin *ussallığı*nı tehlikeye sokar. Ancak bu *olgucu* yaklaşım, ussallığı o kadar ülküselleştirmiş ki, onu bilim tarihine onaylatmak olanaksızdır. Tersine, son dönem bilim felsefesi tartışmalarında, *mantıksal olgucu* bilim felsefesince *us-dışı* olarak değerlendirilen pek çok şeyin gerçekte söz konusu ussallığı oluşturduğu vurgulanmaktadır.[15] Bu, bilimde ussallık olmadığı anlamına gelmez; yalnızca bütün bilimsel kuramların ötesinde *aşkın* bir ussallıktan söz edemeyeceğimizi belirtir. Bilim tarihi değişik kuramların *(paradigmaların)* değişik ussallık biçimlerini gerektirdiğini, dolayısıyla *mantıksal olguculuğun* var saydığı ussallığın bilimde işlemediğini serimler. Çağdaş bilim felsefesindeki tartışmaların bir başka önemli etkisi de ussallık kavramının *anlamında* küçümsenmeyecek bir değişikliğe yol açmasıdır.

Değişik kuramlar değişik ussallık biçimlerini içeriyorsa, birbirlerinden bütünüyle ayrı kuramların ussallığını kapsayacak tek bir ussallık biçiminden kolay kolay söz edemeyiz. Sonuç olarak *her* kuramı kendi içinde *anlamak,* diğer bir deyişle her kuramın dünyayla kurduğu bağı dolayısıyla betimlediği *gerçekliği* kuramın kendi kavramsal kaynaklarıyla anlamak zorundayız. Burada sözü edilen *anlama* ortaya yasa çıkarmaya çalışan *(prescriptive)* bir anlama değil *yorumlama* gerektiren betimsel *(descriptive)* bir anlamadır.[16] Bilimsel kuramları yorumlayıcı anlama çabasında tarih, özellikle bilim tarihi çok önemlidir. Bilimsel bir kuram, son çözümlemede, doğaya ilişkin bir dizi inançların dile getirildiği *dilsel bir çerçeve*dir. Dil bu bakımdan *mantıksal olguculara*n zamandan, yerden koparark yalıtmaya çabaladıkları yapay, durağan bir şey değil, *tarihsel bir ürün*dür. Bu da bize yorumlayıcı anlamanın açıkça dil ile tarih birlikteliğini gerektirdiğini gösterir. Bununla birlikte bilimsel kuramların dilselliğini *mantıksal olgucu* gelenek ile bu gelenekten *çözümleyici felsefe* oldukça değişik bir biçimde anlar; kuramların tarihsel yönünü özellikle görmeyip yalnızca dilsel yönünü çözümlemeye çabalar. Bilimsel kuramları *yapay* bir dil gibi değerlendirmelerinden, dile, anlamlarının, yönletimlerinin tarihsel yönü olan bir şey olarak değil de, tarih dışı, durağan bir şey olarak yaklaştıklarını kolayca anlayabiliriz. Dile böylesi yaklaşımın altında yatan *metafizik,* Kant'a, Leibniz'e, Descartes'a kadar uzanır.[17]

Dil ile bilimsel kuramlar arasındaki ilişki konusunda değindiğimiz yaklaşımı bilim felsefesinde en etkili biçimde yansıtan *biçimselciliktir.*[18] *Biçimselcilik,* içerisinde değişik eğilimler olmasına karşın, genel olarak bilimsel kuramların biçimselleştirmeyle doğru biçimde yansıtılabileceğini ileri sürer.[19] Bilimsel kuramların biçimselleştirildikleri dilin *yansız* olduğu varsayı-

mı ise biçimselciliğin en tartışmalı noktasıdır. Dil, ister Carnap'ın önerdiği *biçimsel mantık* biçiminde isterse Stegmüller ile Quine'nın önerdiği *kümeler kuramı* biçiminde olsun, bilimsel kuramları *belitleştirmeye (axiomatize)* yarayan bir *üst (meta)* araç olarak ele alınır;[20] biçimselleştirme bir kez sağlandı mı, kuramları *nesnel* olarak karşılaştırma olanağı da sağlanmış olur.

Ancak biçimselci yaklaşımın önemli güçlükleri vardır; herşeyden önce gerçek bilimsel kuramların nasıl oluşturulduğunu açıklayamaz. Biçimselleştirme herhangi bir tarihsel bilgiye gereksinim duymaz, dahası tarihsel olan ne varsa bilimsel bir kuramın başarılı olarak biçimselleştirilmesini engellediği için elenmesine çalışır. Hem biçimselleştirme dili, herhangi tarihsel bir özelliği yansıtacak özellikte değildir. Bu biçimde ele alındığında bir bilimsel kuram *belitleştirilmiş* bir inanç kümesi olarak görünür. Bilimsel kuramların bu belitleştirilebilen ya da biçimselleştirilebilen yönü bilimsel yönü olarak değerlendirilir. Biçimselciler iki değişik kuramın birbirinden kökten değişik nesneleri içerebileceğini yadsımadıkları gibi, kümeler kuramının da bu ayrı nesneleri biçimsel olarak yansıtabileceğini ileri sürmekteler. Bu nedenle Stegmüller ile Quine, Carnap'ın *biçimsel mantık* yaklaşımını, değişik nesneleri içeren kuramların biçimselleştirilmesi için yetersiz görüp, yeğlememişlerdir.[21]

Şunu sormak gerek: Bilimsel kuramların yansız olarak dile getirilebilecekleri bir dil olanaklı ise neden gerçek bilim adamları kuramlarını o dilde dile getirmemişlerdir? Ülküsel bir dil varsayımına dayanan değişik kuramların yansız bir dilde biçimselleştirilebileceği savı ayrıca kendi kendini çürüten bir savdır. *Yansızlık* düşüncesi *metafizik* bir düşüncedir; ilkece de yansız bir dil oluşturmak olanaksızdır. Böyle bir dil oluşturulsa bile dile getirilecek ya da biçimselleştirilecek olan bilimsel kuramların yansız olmadığını unutmamak gerek. Bilimsel kuramların yansızlığı düşüncesi başka bir *olgucu* doğmayla, bilimin *nesnelliği* doğmasıyla beslenir. Biçimselcilik bu bakımdan olguculuğun temel ülküsünü, *bilimin birliği* ülküsünü gerçekleştirmeye de aracılık eder: Bir kez bilimsel kuramlar ortak yansız bir dilde biçimselleştirildiğinde ya da belitleştirildiğinde onları karşılaştırmak, dahası birbirine indirgemek, birbirine dönüştürmek de sorun olmaktan çıkacaktır.[22]

Şimdi bir biçimselcinin, sözünü ettiği yansız dille donatıldığını varsayıp, Aristoteles fiziği ile Newton fiziğini nasıl biçimselleştirmeye çalışacağına bir bakalım. Biçimselci Aristoteles fiziğinin bilimsel olmadığını ileri süremez, sürerse donatıldığı dilin yansızlığı daha baştan ortadan kalkar! Aristoteles fiziğinin bilimsel olup olmadığını önceden söylemek, bilimsel olan ya da olmayan konusunda bir önyargıyı gerektirir. Biçimselcinin karşı çıkmadan her iki kuramı da biçimselleştirdiğini varsayalım. Sonuç iki uyuşmaz fizik kuramı olacaktır. Biçimselleştirmeyle böyle bir sonuca ulaşılmadığından biçimselcinin açıkça biçimselci yaklaşımın işe yaramadığını kabul etmesi gerek. Ancak burada bizim için önemli olan biçimselleşmenin geçerli olup olmadığından çok biçimselcinin bu işi nasıl yaptığıdır. Biçimselci her şeyden önce biçimselleştireceği kuramı *anlamak* zorundadır. Ancak biçimselci-

nin anlama biçimi yorumlayıcı türden değil kural elde etmeyi amaçlayan bir yaklaşımla kuramın *belitsel* yapısını ortaya çıkarma yönündedir. Az önce biçimselcinin Aristoteles fiziğine bilimsel değil diye karşı çıkabileceğinden söz etmemizin nedeni şimdi beliriyor. Aristoteles fiziğinin önemli bir ölçüde *sağ duyuya* dayanması biçimselcinin anlama yönteminin uygulanmasını zorlaştırmakta, istediği belitleştirmeyi elde etmesini engellemektedir. Diğer yandan biçimselci, 'kütle', 'güç', 'enerji', 'ivme' gibi kuramsal kavramları matematiksel olarak tanımlanmış Newton fiziğine yöntemini başarıyla uygulayabilir. Bu bize biçimselcinin uyguladığı dil ile yöntemin *yanlılığını* gösterir!

Burada *nesnellik* düşüncesi ne kuramların nesnel bir karşılaştırılması ne de kuramların biribirileri aracılığıyla anlaşılması güvencesini sağlayabilir.

Gerçekte kökten ayrı kuramlar, biçimsellikle kavranması olanaksız olan, kökten ayrı dünyaları tanımlarlar. Bu tür kuramların anlaşılması için gereken yaklaşım değindiğimiz gibi yorumlayıcı anlamadır; *hermeneutik*tir. Bununla birlikte, biçimselleştirmeyle bilimsel kuramların anlaşılabileceğine karşı çıkmıyorum; bilimsel kuramlar salt biçimsel yapılar olarak görüldüğünde her kuramın kendi kavramları, kendi terimleriyle çizdiği ayrı gerçekliğin yakalanamayacağını ileri sürüyorum.

Hermeneutik yaklaşım açısından bakıldığında her bir bilimsel kuram *bütünsel* bir inançlar demeti olarak görünür. Ancak bu *bütünsellik* Quine, Duhem, Davidson ile benzerlerinin daha çok *epistemolojik* bir kaygıyla savunduğu türden bir *bütünsellik* değildir.[23] Dreyfus bu *epistemolojik* bütünsellik düşüncesinin özelliğini şöyle açıklar:

> Bu modelde yabancı bir kültürün insanını anlamak ya da bütünüyle değişik bir bilimi anlamak bütün bir kurama ilişkin bütün bir kuram yapmayı gerektirir; yani diğer insanın davranışının ya da dilinin varsaydığı kuramın kendi diline çevirisini yapmayı.[24]

Bu yaklaşımda, bilimsel kuramlar anlaşılması için biribirlerine çevrilmesi gereken ayrı söylemler *(discor)* olarak ele alınır.[25] Doğal olarak, *anlama* da iki ayrı kuramın uzlaştığı doğruları, yanlışları çoğaltarak üstesinden gelinebilecek kuramsal bir sorun olarak değerlendirilir.[26]

Anlaşılmak için kuramsallaştırılmayı gerektirmeyen *ontolojik bütünselliği* değindiğimiz *epistemolojik bütünsellikten* ayırt etmek istiyorum. Gerçek bilimsel kuramlar salt söylem değildirler, aynı zamanda *belirli bir gerçekliğe bağlanmış (committed)* söylemdirler. Bu bakımdan ayrı gerçekliklere bağlanmış kuramların birbirilerine çevrilmesi kuramsal bir sorun olmanın çok ötesindedir.

> Newtoncu mekaniği öğrenirken 'kütle' ile 'güç' terimleri birlikte kavranmak zorunda, ayrıca bunların

kavranmasında Newton'un İkinci Yasası zorunlu olarak rol oynar. Yani herhangi birisi 'kütle' ile 'güc'ü bağımsız olarak öğrenip daha sonra da gücün kütle ile ivmenin çarpımına eşit olduğunu deneysel olarak keşfedemez. Ne de herhangi birisi önce 'kütle'yi (ya da 'güc'ü) öğrenip daha sonra İkinci Yasa'nın yardımıyla onu 'gücü' (ya da 'kütle'yi) tanımlamak için kullanabilir. Bunun yerine, bütün bu üçü, yeni (bütünüyle yeni değil) bir mekanik yapış biçiminin tüm parçaları birlikte öğrenilmek zorundadır. Ne yazık ki bu nokta ölçünlü biçimselleştirmeler tarafından gözden kaçırılmıştır.[27]

Buradaki bütünsellik düşüncesi değindiğimiz kuramsal bütünsellik düşüncesinden tümüyle ayrıdır. Kuhn burada Newton mekaniğini bütünsel varsaymıyor, bütünsellik kuramsal bir *öğe* değil burada. Kuhn'un vurgulamak istediği şu; bütünsel bir biçimde yaklaşmadığımızda Newton mekaniğini kesinlikle *anlayamayız*. Newton mekaniğinin yapısı başka türlü bir anlamaya yol vermez.

Buna karşılık, biçimselci bütünsellik anlayışı oldukça değişiktir.[28] Biçimselciler bütünselliği bir kuramın *önermeler ağı* olarak görür.[29] Bu anlayışa göre, bütünsellik bir kuramın önermelerinin doğruluğunun ya da yanlışlığının gene kuramın önermelerine dayanması olarak anlaşılır.[30] Bu bütünsellik anlayışı, bir bilimsel kuramın kabul edilmesini ya da edilmemesini, bir kavramsal çerçevenin kabul edilmesi ya da edilmemesine indirger.[31] Buna karşılık, Kuhn'nun ileri sürdüğü bütünsellik anlayışının ontolojik bir değeri var.

Mekaniği biçimselleştirirken "kütle"yi ya da "güc"ü temel terimler olarak seçip diğerlerini tanımlanmış terimler olarak ortaya koyabilirsiniz. Ancak bu biçimselleştirme ne temel terimllerin ne de tanımlanmış terimlerin doğayla nasıl ilişkilendirildikleri, güç ile kütlenin gerçek fiziksel durumlarda nasıl ayırt edileceği konusunda hiçbir bilgi vermez.[32]

Bu açıkça ontolojik bir bütünselliktir. Kuhn "Newtoncu 'güç' ile 'kütle' terimlerinin, Newton'un İkinci Yasası'nın uyarlamalarının uygulanmadığı fizik dillerine (örneğin Aristotelesci ya da Einsteinci) çevrilememesinin nedeni" olarak görür bu ontolojik bütünselliği.[33]

Bu, ontolojik bütünsellik bakımından ele alındığında, kökten ayrı kuramların gerçekliğin yapısına ilişkin doğruları da kökten ayrı olacaktır. Bu kuramların ussallığı ise anlaşılabilir ancak birbirilerine çevrilemez. Böylece her kuram, içinde yaşayanların gerçek dünyanın kendi dünyaları olduğuna inandığı birer dünyadır.[34]

IV

Kuramlar arasında bir karşılaştırma gerçekte sözkonusu kökten ayrı dünyaların karşılaştırılmasıdır. Elbette onları fiziksel nesneler olarak karşılaştıramayız ama doğayı değişik biçimde açıklayan kuramlar, diller olarak karşılaştırabiliriz. Ne var ki bu da karşılaştırılacak olan kuramların doğayı benzer biçimde açıklamaları önkoşulunu gerektirir. İki kuramın dünyayı benzer biçimde açıklaması için, değişik kavramlar, terimler içerseler bile biribirilerine çevrilebilmesi gerekir. Bir kuramın içerdiği her kavramın, her terimin, kuramın doğayı, dünyayı açıklamasında yaşamsal önemi yoktur. Doğayla bu türde yaşamsal bir ilişkiyi gerçekleştiren, Kuhn'un da belirttiği gibi, küçük bir *terimler öbeğidir*.[35] Bu küçük terimler öbeğinin, bir kuramın *ontolojik çekirdeğini* oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kuramın geri kalan bölümü bu öbek etrafında örülür. Newton'un mekanik kuramındaki "güç", "kütle", "element", "bileşik", gibi terimler bu tür bir işlev görür. Bu terimler Newton mekaniğini doğayla ilişikilendiren, doğayı, gerçekliği betimleyen, hem anlam hem de yönletim bakımından ayrıcalıklı terimlerdir.

Einstein'in *görecelik kuramının* da bu terimlere benzer terimleri kapsadığı ileri sürülebilir. Doğru, ama *görecelik kuramı* o terimleri, Newton'un mekanik kuramının yönlettiği doğadan kökten ayrı bir doğa yönletecek biçimde içerir.

V

İmdi, "kuramların karşılaştırılması" hangi anlamda ele alınmalı? Kuramların karşılaştırılmasında *nesnel ölçütler* uygulanabilir mi? *Doğruluk, tutarlılık, alan, basitlik, verimlilik* gibi bir öbek *ölçü (norm)* kuramların karşılaştırılmasında uygulanabilir görünüyor.[36] Bununla birlikte bu ölçülerin *topluluk ölçüsü* olduğu dolayısıyla nesnelleştirilemeyeceği unutulmamalı. Bu ölçülere dayanan karşılaştırmaların *olgucu* karşılaştırma düşüncesinden ayrı olduğunu da daha önce belirttik. Daha da önemlisi bu ölçüler *eş-ölçülemezlik* savının önemini azaltmaz. Kuh'nun *eş-ölçülemezlik* savıyla tümden bir *eş-ölçülemezliği* değil, yalnızca bölgesel *eş-ölçülemezliği* belirtmek istediğini söyleyerek, *eş-ölçülemezlik* savını yumuşatmaya çalışması da bu savın gücünü azaltmaz.[37] 'Bölgesel *eş-ölçülemezlik'* Kuhn'a göre, "küçük bir öbek terim (genellikle içsel olarak tanımlanmış) ile bu terimlerin geçtiği önermeler'in kuramlar arasında *eş-ölçülemez* olmasıdır.[38] Bu küçük bir öbek terimin, kuramların ontolojik çekirdeğini oluşturduğunu, kuramın geri kalanını onun belirlediğini gördük. *Eş-ölçülemezlik* sorununun kaynağını da bu küçük bir öbek terim oluşturmakta değil mi?

KAYNAKÇA

Apel, K.O. "The A Priori Communication and the Foundation of Humanities. *"Man and World,* 5, 1972, s.3-37.

Brown, Harold I. *Perception, Theory and Commitment.* Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Carnap, Rudolf. "Empiricism, Semantics and Ontology." *Revue Internationale de Philosophie,* 4, 1950, s.20-40. Tekrar basım: Lenard Linsky (ed.) *Semantics and the Philosophy of Language.* Urbane: University of Illinois, 1952, s.208-228.

Davidson, Donald. "On The Very Idea of Conceptual Scheme." *Proceedings and Addresses* of the American Philosophical Association, 47, 1974, s.5-20.

Gadamer, Hans-George. *Wahrheit und Methode.* 2. Basım, Tubingen: S.C.B. Mohr, 1965.

İngilizce çevirisi: *Truth and Method,* Willim Glen-Dopel (Çev.), London:

Sheed and Ward Ltd., 1981.

Dreyfus, Hubert L. "Holism and Hermeneutics." *Review of Metaphysics,* 34, September, 1980, s.3-33.

Feyerabend, P.K. "Explanation, Reduction, and Empricism", H. Feigl, G. Maxwell (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Sayfa 28-97, Cilt III,

Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962.

Hanson, N.R. *The Patterns of Discovery.* Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

The Essential Tension. Chicago: Chicago Press, 1977.

"Theory Change as Structure Change." *Erkenntnis,* 10, 1976, s.179-199.

"Commensurability, Comparability, Communicability." *PSA,* 2, 1983, s.669-688

Mendelson, Everett. "The Social Construction of Scientific Knowledge." Mendelson, Weingart, Whitley (ed.), *The Social Production of Scientific Knowledge, Sociology of Sciences,* Volume I, 1977, s.3-26.

Mulkay, Michael. "Sociology of Science in West." *Current Sociology,* Volume. 28. Sayı, 3, Kış, 1980, s.1-184.

Mundy, Brent. "Scientific Theories as Partally Interpreted Calculus." *Erkenntnis,* 27, 1987, s.173-196

Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Quine, W.V.O. "Two Dogmas of Empiricism." *From a Logical Point of View,* New York:

Herper and Row, 1961.

"Ontological Relavitiy." *Ontological Relativity and Other Essays, New* York: Columbia University Press, 1969.

Skjervheim, Hans. "Objectivism and the Study of Men." *Inquiry,* 17, 1974, s.213-239.

Stegmüller, W. *The Structuralist View of Theories.* Berlin Heidelberg: Springer-Verlag, 1979.

Toulmin, S. *Foresight and Understanding.* Bloomington: Indiana University Press, 1961.

Türkçe Sözlük, 6. Baskı, TDK yay., 1981.

NOTLAR

1. Buradaki 'yeni' ile 'eski' nitelemeleri okura *anachronic* görünebilir. Her ne kadar *tarihselci* yaklaşımın geçmişi *olguculuğun* geçmişinden eski olsa da bilim felsefesinde egemen olan *olguculuğa* karşı yeni bir yaklaşım olarak ortaya çıkması bağlamında *tarihselci* yaklaşım yenidir.

2. Mantıkçı olgucu *us* kavramı Descartes'a kadar uzanır; *mantıkçı olgucuların* bilim felsefesi anlayışlarının temeline mantığı yerleştirmeleri de bunu açıkça gösterir. Bu konuda eleştirel bir yaklaşım için Apel'in (1972) çalışmasına bakınız.

3. Bir bilimsel kuram olgucu açıdan geometrik bir dizgeyi andırır. Geometride uslamlama biçimi çıkarıma dayanır; bir dizi belit verildiğinde bu belitlerden algoritmik biçimde bir dizi altbelit türetmek olanaklıdır. *Mantıkçı olgucular* bu *algoritmik* uslamlamayı bilimsel uslamlamayla özdeşleştirmişlerdir. Bu yaklaşımın eleştirisi için Brown'a (1977) bakılabilir. Brown *mantıkçı olguculaın* ussallığı *algoritmik* hesaplanabilirlikle özdeşleştirerek, ussallığı ilkece insan olmadan yerine getirilebilecek insan edimine indirgediklerini söyler. S. 147-148.

4. "Bilimin birliği" savı çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. Bu tezin doğru bir yorumu için Skjervheim'a (1974) bakınız. Skjervheim *olguculara* varılmak istenen "birliğin", "açıklama ilkelerinde bir birlik" olmadığını, açıklamaların yapılacağı dildeki birlik olduğunu belirtir. "Fizik" ya da "nesne dili"nin bu birliği sağlayacağı varsayılıp, değişik bilim dallarındaki çeşitli kuramların, nesne dilinde biçimselleştirilen "protokol önermeleri"yle sınanabileceğinin ileri sürüldüğünü ekler Skjervheim.

5. Quine, Davidson, Putnam, Suppe, Stegmüller bilim felsefesindeki *mantıkçı olguculuğa* önemli eleştiriler yöneltmişlerdir. Ancak bu eleştiriler kökten nitelikte olmaktan uzaktır, daha doğrusu *olguculuğun* genel metafizik havasında soluk alıp veren eleştirilerdir. Dreyfus'e (1980) bakınız.

6. Bakınız; Hanson (1958), Toulmin (1961).

7. "Tarihsel ürün" terimini Mendelson'un (1977) kullanımına benzer anlamda kullanıyorum burada. Mendelson bilimin insanin yapıp etmelerinin sonucu olan toplumsal bir etkinlik olduğunu söyler. Böylece bilimdeki bilginin, önermelerin, tekniğin, insanlar tarafından yaratılıp, geliştirildiğini, insan toplulukları tarafından desteklenip, paylaşıldığını belirtir. Bundan ötürü bilimsel bilgi temel olarak toplumsal bilgidir. Bir toplumsal etkinlik olarak bilimin açıkça zamana, yere, insana bağımlı olan bir süreç ile tarihin ürünü olduğunu.ileri sürer Mendelson. Kuhn (1970) bilimin tarihsellik yönünü temel çalışmasının başında vurgular; "kişisel tarihsel rastlantıların bileşiminden oluşan, görünürde keyfi gibi duran bir öğe, belli bir zamanda belli bir bilim çevresi tarafından benimsenen inançların daima temel malzemesini oluşturmuştur." s.4.

8. Kuhn'a (1976; 1983) bakınız.

9. Putnam (1982) bu konuyu eleştirel bir biçimde şöyle ele almakta:

> Eş-ölçülemezlik savı, diğer bir kültürde kullanılan terimlerin...anlam ya da yönletim bakımından *bizim* kullandığımız hiçbir terim ya da deyimle karşılanamayacağı savıdır. Kuhn'nun öne sürdüğü gibi ayrı paradigmaların bilim adamları 'ayrı dünyalarda' yaşarlar. Bu sav gerçekten doğruysa diğer dilleri -dahası kendi dilimizin geçmiş aşamalarını bile- hiçbir zaman çeviremeyiz. Organizmaların seslerini hiçbir zaman yorumlayamıyorsak, onları düşünen, konuşan birşey, dahası insan olarak ele almamız için hiçbir temelimiz de yoktur. Kısaca eğer Feyerabend (en çok eş-ölçülemezlik yönüyle de Kuhn) haklı olsaydı öteki kültürlerin üyeleri, onyedinci yüzyıl bilim adamlarını da kapsayarak, uyarılara

(İngilizce ile İtalyanca'yı tuhaf bir şekilde öykünen sesleri de içeren) yanıt veren hayvanlar olarak kavramsallaştırıldı.

Eş-ölçülemezlik savının bir başka önemli eleştirisi için Davidson'a (1974) bakınız.

10. Kuhn'a (1983) bakınız.

11. *Türkçe Sözlük*'e bakınız.

12. Kuhn (1962), Feyerabend'a (1962) bakınız.

13. Kuhn'a (1983) bakınız.

14. Kuhn'a (1977:322) bakınız.

15. Mendelson (1977) ile Mulkay'a (1980) bakınız.

16. *Mantıkçı olguculann* dile yaklaşımları metafizik varsayımlarıyla uyumludur. (4. dipnota bakınız.) Yorumlayıcı anlama dile, olguculuğun yaklaşımından tümüyle ayrı bir yaklaşım gerektirir. Gadamer'in (1981) dile yaklaşımı, yorumlayıcı anlamanın dil konusunda *mantıkçı olguculuktan* ne kadar ayrı bir yaklaşım gerektirdiğini göstermek bakımından iyi bir örnektir.

17. Apel (1972) *mantıkçı olgucu* dil anlayışının metafizik temeline önemli eleştiriler yöneltmiştir. Mantıkçı olgucuların dil anlayışının ard alanına ilişkin olarak şunları söyler:

Mantıkçı Olguculuğun ön dayanakları dediğimiz şey gerçekte Lebniz'in şu iki ***metafizik ilkesidir;*** mantığa dayanan "usun doğruları" *(vêrités de raison)* ile deneyime dayanan "olguların doğruları" *(vérités de fait).* Burada mantıkçı olgucuların Leibniz ile tıpkısını paylaştıkları başka bir ***ön dayanak*** daha belirir: matematiksel mantık ile deneyim olgularını tek anlamlılık biçiminde bir araya getirecek bir ***ülküsel*** dil ön dayanağı.

18. Mundy (1987) gibi, *biçimselciliğin mantıklı olguculukla* hiçbir ilgisi olmadığını ileri sürenler de olmuştur. Ancak bu tür yaklaşımların *olguculuk* ile *biçimselciliğin* aynı metafizik öndayanakları (15. dipnota bakınız) paylaştığını göz ardı ettiğinden bunların aralarındaki bu gizli birlikteliği, daha doğrusu dayanışmayı göremediklerini sanıyorum.

19.

20. Agy.

21. Agy.

22. Quine'a (1969: 31-53) bakınız.

23. Stegmüller (1977: 58) ile Dreyfus'a (1980) bakınız

24. Dreyfus'a (1980) bakınız.

25. Agy.

26. Agy.

27. Kuhn'a (1983) bakınız.

28. Stegmüller'e (1977; 58-62) bakınız.

29. Quine'a (1961) bakınız.

30. Agy.

31. Quine (1967: 16) ile Carnap'a (1950) bakınız.

32. Kuhn'a (1983) bakınız.

33. Agy.

34. Kuhn'a (1962: 111) bakınız.

35. Kuhn'a (1983) bakınız.

36. Kuhn'a (1977:322) bakınız.

37. Kuhn'a (1983) bakınız.

38. Agy.

Çüçen, A. Kadir (1996). "Martin Heidegger: Teknoloji Sorunu." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 90-98.

MARTIN HEIDEGGER: TEKNOLOJİ SORUNU

A. Kadir Çüçen*

[20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan MARTİN HEİDEGGER (Doğumu: 26 Eylül 1889-Ölümü: 26 Mayıs 1976) 1 Aralık 1949 tarihinde Bremen Club'ta "Neliğe Bakış" başlıklı dört konferans verdi. Herbir konferans kendi alt başlığına sahipti: "Şeyler", "Çerçevelemek", "Tehlike" ve "Dönüş". Bu konferans serisinin ilk ikisini Heidegger 6 Haziran 1950'de Bavarian Güzel Sanatlar Akademisi'nde "Şey" adı altında biraraya getirerek yeniden sundu. "Çerçevelemek" adlı konferansını 18 Kasım 1953'te "Teknoloji Sorunu" adı ile yeniden yayınladı. Bu makalede Heidegger'in son şeklini verdiği "Teknoloji Sorunu" nun bir özet çevirisi verilerek tanıtılmaya çalışılacaktır. Kullanılan metin, editörlüğünü David Farrell Krell'in yaptığı ***Martin Heidegger: Basic Writings*** *adlı kitabın "The Question Concerning Tekchnology" makalesidir)*

Burada sorgulanan sorun teknolojidir. Sorgulama, bir yöntem işidir. Bu nedenle yaptığımız sorgulamada dikkat etmemiz gereken, sorunlardan ve konu başlığından ayrılmamayı kendimize ödev sayarak bir tür düşünme etkinliği gerçekleştirmektir. Düşünmenin yoğunluğu veya sığlığı dilin gücüyle ortaya çıkan olağanüstü bir tarzdır. Böylece düşüncenin sorgulanması sonucu, insan varlığının teknolojinin özüyle olan ilişkisi ortaya çıkartılabilir. Bu özü kavradığımız durumlarda, tekniğe ilişkin olanı da kavrayabiliriz.

Teknoloji, kendi özüne eşit olan bir şey değildir. Çünkü ağacın özünü ararken, belirli bir ağacın özünü değil de, tüm ağaçlarda ortak olan bir şeyi aramaktayız. Teknolojinin özü de aynı nedenle teknolojik bir şey değildir. İnsan henüz teknolojinin özünü tecrübe etmiş değildir. Günümüzde teknolojinin nötr olduğuna dair bir temel sanı vardır. Bu sanı bizim onun özünü sorgulamamızı engellemektedir. Çünkü her ne kadar kabul etmesek de, her yerde teknolojiye zincirlenerek özgürlüğümüzü kaybetmiş durumdayız.

Antik kurama göre, bir şeyin özü o şeyin ne olduğudur. Bu tanımı doğru sayarsak, teknoloji ile ilgili soru sormak, onun ne olduğunu sormak demektir. *"Teknolojinin özü nedir?"* diye sorulduğunda herkes tarafından bilinen iki yanıt öne sürülebilir:

1- Teknoloji, bir amaç için araç

2- Teknoloji, insan eylemi ya da etkinliğidir.

* Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Her iki tanım birbirine bağlıdır. Çünkü amacın gerçekleşmesi için araç ve son için yararlı olan insan etkinliğinden başka bir şey değildir. Üretim, aletlerin işlevleri, gereçler ve makinalar; işte tüm bunlar teknolojinin ne olduğunu ortaya koyar. Bu ise teknolojinin bir tür ***instrumentum*** tanımıdır. Bu tanımlar (araç ve insan aktivitesi), araçsal (instrumental) ve antropolojik bir teknoloji tanımıdır. Teknoloji kelimesi latince bir sözcük olan ***'instrumentum'***dan gelmektedir. Yani kelime anlamı yararlı, etkili araç ve alet demektir. Evet, bu tanım doğrudur ve bir gerçekliğe sahiptir. Örneğin elektrik üreten bir santral, uçak, radyo gibi insan yapımı olan yüksek teknoloji ürünlerinin hepsi, insanın kendi yararı için birer araçtır. Modern teknoloji, insanın kendi faydası için ürettiği araç ve aletlerin toplamından başka bir şey değildir. Bu tanımlama ise bizim teknolojiyi nasıl yönettiğimize bağlıdır. Böylece kendimizi teknolojinin efendisi yaparız.

Heidegger, bu düşünceyi kabul etmekle birlikte onu yine de sorgular. Diyelim ki teknoloji bir vasıta veya bir araç değil, o zaman biz nasıl onun efendisi olabiliriz? Doğru dediğimiz instrumental teknoloji tanımı bize teknolojinin özünü verebilir mi? Veremez. O halde, öncelikle instrumental kendi içinde ne demektir sorusuna cevap aramalıyız. Araçsal ve yararlı olanlar ne tür şeylerle ilgilidir? Her ne ile ilgili olurlarsa olsunlar, sonuçta teknolojinin bir araç ve amaç olarak tanımlarının birlikteliği nasıl olanaklıdır? Araç, etkilenen ve kazanılandır. Etkinin olması için neden olması gereklidir. Etki-neden ilişkisi nedenselliğin olduğu yerde ortaya çıkar.

Geleneksel felsefenin bize öğrettiği dört neden ilkesi acaba instrumental teknoloji tanımındaki araç ve amaç nedenselliğini verebilir mi? Heidegger'e göre, herşeyden önce, dört neden ilkesinin içeriğini ve nedensellik kavramını anlamalıyız. Eğer bunlar yapılamıyorsa nedenselliğe bağlı olarak instrumental teknoloji tanımı da anlaşılmaz ve temelsiz kalır. Dört temel nedenle açıklanan varlık anlayışı Aristoteles geleneğidir. Heidegger'e göre, bu görüşten daha önceleri varlıklar ***physis*** ve ***poiesis*** kavramlarıyla, Eski Yunan'da görünüşe girmek, meydana gelmek, ortaya çıkmak ve görünüşe sahip olmak olarak anlaşıldılar. ***(Bringing-forth*** **ve** ***bringing into apperance)*** "Meydana gelmek" veya "Ortaya çıkmak" anlamıyla varlıklar dört neden kuramı ile nasıl bir ilişki içindedirler? Meydana gelmek doğada mıdır? Yoksa insanın eyleminde midir? Heidegger'e göre, "meydana gelmek" gizli olanın gizini ortadan kaldırmak suretiyle onu açıklığa çıkartmaktır. Meydana gelmek yalnızca gizli olanın açığa çıkması sürecinde ortaya çıkar. Bu olaya ***"açıklık" (revealing- ya da das Entbergen)*** denir. Yunanlılar buna ***"Aletheia"***, Romalılar ise ***"veritas"*** dediler. Biz ise buna ***"doğruluk*** ya da ***hakikat" (truth)*** ve ***"düzgünlük" (correctness)*** diyoruz.

Heidegger teknolojinin özünü ararken aletheia kavramına ulaşır. Bu ikisi arasında ne tür bir ilişki vardır? Her bakımdan ikisi ilişki içindedirler. Meydana gelmek, açıklık kavramı üzerinde temellenerek dört nedensellik ilkesi çerçevesinde anlaşılmıştır. Bu anlamda 'araç' ve 'sonuçta yararlılık' bu topluluğa aittir. Kısaca, teknolojinin temel karakteristiği olarak düşünülen ***"araç-***

sallık" (instrumentalizm) ve "araççılık" kendilerini açmasıyla (revealing) anlaşabilir.

Böylece teknoloji araç değil, bir tür açığa vurmadır. Başka bir deyişle, teknoloji açığa vurmanın egemenliği ya da doğruluğun egemenliğidir. Bu görüş bize yabancı gibi gelebilir. Heidegger, bu noktada teknoloji kelimesinin Yunancadaki *"**technikon**"*dan geldiğini ve bunun ***Techné*** ile ilgili olduğunu söyler. Heidegger bu kelimedeki iki anlamın bulunduğunu ileri sürer: *Techné* yalnızca aktiviteye ve yeteneğe verilen bir ad değil, aynı zamanda güzel sanatlar ve zihin sanatlarına verilen bir isimdir de. Böylece *Techné*, meydana gelmek olan *poiesis'e* aittir. Diğer önemli nokta ise, eski çağlarda Platon zamanına kadar *Techné, epistemé* ile bağlantılı anlaşıldı. Her ikisi de genel anlamda bilmek ve bilgi ile tanımlandı. Bu anlamda bilmek ise bir şeyi açmayı sağlar. Bir şeyi açmak ve açığa çıkartmak anlamına gelir. Aristoteles, Nikhomakos'a Etik (kitap IV-bölüm 3 ve 4)'te epistemé ve Techné'yi nelik olarak ve nasıl açığa çıktığı bakımlarından ayırır. *Techné* bir tür ***aletheuein'***dir. Bu anlamıyla *Techné,* her kim bir şey yaparsa (örneğin bir ev, bir gemi vs.) o ne olarak ortaya veya meydana getirilecekse onu dört nedensellik ilkesine göre açığa vurabilir. Bu anlamıyla *Techné*, bir yapma ya da manipulasyon (değiştirme, yönetme) değil, bir açığa vurma ve meydana gelme anlamındadır. Böylece , Techné Eski Yunan'da kendini bize açarken onun ne tür bir tanım içinde kavramamız gerektiğini de gerçek anlamıyla ortaya koyar. Sonuçta, Heidegger'e göre, teknoloji açığa vurmanın bir modu olarak, kendini açıklığın olduğu yerde gösterir, yani ***aletheia'***da; ***doğruluk***da ve ***olgusal***da.

Antik Yunan'ın Techné anlayışının tüm zanaatların ürettiği teknolojilere uygulanabileceği, fakat bu anlayışın modern teknolojinin süper teknik ve üretimine uygulanamayacağı savı ne derece doğrudur? Bunu öne sürenler, modern teknolojinin eski teknolojiden farklı olduğunu kabul ederler. Çünkü modern teknoloji, modern fizik ve kesin bilimlere dayanırlar. Modern fizik deneye, teknik aletlere ve bu aletlerin yapımındaki gelişme sürecine bağlıdır. Bu yüzden, modern fizik ve teknoloji arasındaki bu ilişki doğrudur. Fakat bu ilişkideki modern teknolojinin özü nedir? Modern teknoloji, bir çeşit açığa vurmadır. Modern teknolojinin kendisini bize açmasındaki yenilik nedir?

Modern teknolojinin kendini açıklaması, açığa çıkarması bir çeşit meydan okumadır. Bu meydan okuma, eski teknolojide yoktur. Çünkü eski teknoloji, örneğin yeldeğirmeni enerjisini rüzgardan alır; fakat bu enerji bir şekilde de olsa depo edilemez. Modern teknoloji, akıl-dışı isteklerle saklanmış, depolanmış enerji birikiminin doğasına bir meydan okumadır. Başka bir deyişle, bu meydan okuma doğa enerjisini açığa çıkarma ve onu göstermek için yapılan bir serüvendir. *Örneğin:* Kömür ocaklarından çıkartılan kömür madeni, güneş enerjisinin saklandığı yerden açığa çıkartılma işlemidir. Depolanmış güneş enerjisinin fabrikaları çalıştıran basınçlı buhar şekline dönüştürülmesi biçimindeki meydan okuması, modern teknolojinin özünü oluşturmaktadır. Modern teknolojinin kendini açığa vurması, bir şeye mey-

dan okumasıdır. Bu meydan okuma, doğada saklı olan enejinin kendini değiştirerek açığa çıkarmasıyla mümkündür. Açığa çıkma, değiştirme, depolama, dağıtma ve yer değiştirme modern teknolojinin özü olan meydana çıkma ve açığa vurmanın birkaç türüdür. Fakat bu açığa çıkmanın hiçbir zaman sonu yoktur.

Bu nasıl bir açığa vurmadır? Bu ne çeşit bir meydan okumanın sonucudur? Makina özerk değildir. Yani makina ona emreden ya da buyuran varsa işlevini yerine getirebilir. Demek ki bu açığa vurma ve meydan okuma insana aittir. Fakat insan ne ölçüde açığa vurma kapasitesine sahiptir? Heidegger'e göre, insan kendini gizleyenin üstünde bir kontrole sahip değildir; çünkü Platon'dan beri, gerçek kendisini ideaların ışığında gösteriyordu! Yani düşünür yalnızca kendini gösteren hakkında birşeyler söyleyebiliyordu!

İnsan hiçbir zaman kendini hazır kaynak haline getiremez. O, doğayı hazır kaynak şekline dönüştürüp, onu istekleri doğrultusunda kullanabilir. İnsan, teknolojiyi üretimle birlikte bir çeşit açığa vurma şeklinde ortaya koyar. Fakat bu açığa vurma nasıl olur da insanın el ürünlerinde ortaya çıkar? İnsan kendini her yerde örtülü olanın içinde bulur. Bu örtülü olanın örtüsünü açmaya çalışan insan, kendini, açığa vurma ve örtüyü kaldırma modu ile ortaya koyar. Ne zaman insan inceler, gözlemler ve araştırırsa, bir açıklık türü olarak meydan okumasıyla doğayı bir araştırma objesi olarak görür.

Böylece modern teknoloji, artık salt insan eylemi değildir. Çünkü gerçeği hazır kaynak olarak kavrayan insan, meydan okuma ile emir vermenin birlikteliğini görür. Bu birliktelik, insanın gerçekleri bir hazır-kaynak (standing-reserve) olarak görmesinin eğilimi sonucunda oluşur. "Standing-reserve" bir tür öz açıklığı olup, ***çerçevelemek" ("enframing" ya da "Gestell")*** diye adlandırılır. Günlük dilde çerçevelemek, bir çeşit iskelet veya tablo çerçevesi veya raf gibi anlamlara gelir. Çerçevelemek bu anlamlarda doğal dilin kelimelerindeki niteliksiliğinin söylenmemesi ile yanlış anlama gelmektedir. Bundan daha ilginç bir şey var mıdır? Bu ilginçlik eski düşüncenin bir kılıfıdır. Düşünürler, düşüncenin en yüksek bir olgusu olan bu kılıfı tahrip ettiler. Platon'un idealarının artık evrenselde ve tekillerde varolduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü sağduyuya göre, idealar fiziksel gözle görünen veya görünebilen nesnelere aittir. Platon'un dediği anlamda duyularla elde edilemeyen, fakat kavranabilenden artık bahsetmiyoruz. Burada anlatmak istediğimiz kavramların zaman içinde yanlış yorumlamaya açık olduğunu ve bu yorum modern teknolojinin özü olan çerçevelemek için de geçerlidir. Çerçevelemek, hazır kaynak olan bir emir tarzı olarak, insanın meydan okuması ve gerçeği açığa vurması anlamına gelir. Çerçevelemek teknolojik değil, fakat teknolojinin özünde açıklığın bir tarzı olarak ortaya çıkışın birlikteliğidir.

Tüm bu düşünceler, montaj denilen yürüyen bant üzerindeki üretim düşüncesine çok uygundur. Önceden üretilmiş parçaların birlikteliği sonucu oluşan montaj, kendini teknolojik eylem olarak ortaya koyar. Bu eylem ise çerçevelemedeki meydan okumaya karşılık gelmesine rağmen onu ortaya

koyamaz ya da açıklayamaz. Çerçevelemede geçen bir şey üzerine kurma veya yalnızca meydan okuma değil, aynı zamanda ***üreten*** ve ***gösteren*** anlamına da gelir. Üstünü açarak ortaya çıkan ***poiesis*** anlamını da kapsar. Böylece her iki anlamda ***birlikte kurma, Aletheia***'nın açığa çıkma yollarıdır. Modern teknolojinin nesnelerinde kendi gizliliğini kaldırıp açıklığa vuran gerçek hazır kaynaklardır. Bu nesneler, ne bir insan eylemi ne de bu eylemlerin bir aracıdır. Böylece instrumental teknoloji tanımı ilkece yetersizdir.

Teknolojik çağda insan kısmen sarsıcı bir süreçte de açıklığa meydan okuyabilir. Bu ortaya çıkarma, hazır enerji kaynaklarının başlıca deposu olan doğa ile ilgilidir. İnsanın emirleri, kendini ilk önce kesin bir bilim olan modern fizikte gösterir. Modern fizik, deneysel fizik değildir. Çünkü o, araçlarını doğayı sorgulamak için kullanır. Kaynakları hakikattir ve deneye açıktır; çünkü saf bilim olarak fizikler önceden kabul edilen doğanın hesaplanabilir ilkelerini ve kuvvetlerini ortaya koyabilmek için deneyleri bir araç olarak kullanırlar. Teknolojiden önce matematik bilim gelişti. Şimdi nasıl oluyor da o, modern teknoloji tarafından uygulandı ve onun amaçları sonucu işlevini değiştirdi? Olgular bunun tersini göstermektedir. Çünkü ne zaman kesin fizik bilimleri modern teknolojiyi desteklediyse o zaman o, yol alabildi. Bu durum doğru ise de tarihsel bir açıdan bakıldığında doğru değildir.

Doğanın modern fizik teorisi yalnızca teknoloji için değil, aynı zamanda modern teknolojinin özü için de bir yol hazırlamaktadır. Çünkü emir yoluyla insanın meydan okumasının birlikteliği fizikte de vardır. Fakat fizikte birliktelik henüz öncelikle gelmez. Modern fizik, çerçevelemenin bilinmeyen habercisidir. Hatta güçlü silahlar, elektrik ve atom teknolojisi üretilmesine rağmen modern teknolojinin özü uzun zaman gizli kaldı. Son ana kadar modern teknoloji kendini her yerde koruyarak sakladı. Fakat bu saklamanın özünde bile kendi özünü kaybetmedi. Bu eski Yunan düşüncesinde şöyle dile geldi: Daha önce yükselip kesinliğe ulaşmasına rağmen insana daha sonra açık oldu.

Tarihsel açıdan bakılınca modern fizik bilimi, 17. yy.'da başlar. Buna karşılık, makina-güç teknolojisi yalnızca 18. yy.'ın ikinci yarısında gelişir. Tarihsel olarak özünü daha önceden saklayan modern teknoloji ise daha sonra başlar. Modern teknoloji kesin fizik bilimiyle uğraşmalıdır, çünkü modern teknolojinin özü çerçevelemekte yatar. Her ne kadar modern teknolojiye uygulamalı fizik bilimi denilse de bu bir yanılmadır. Ne modern teknolojinin özü ne de modern bilimin başlangıcı sorgulanmazsa, bu yanılgı her zaman kendini yineleyecektir.

Modern teknolojinin özüyle olan ilişkimizi aydınlığa çıkarmak için teknolojiyi sorguluyoruz. Çerçevelemek diye adlandırdığımızın içinde modern teknoloji özünü gösterir. Bunu yalın anlamda söylersek, teknolojiyi sorgulamanın cevabı olamaz. Eğer çerçevelemenin gerçekte ne olduğunu düşünürsek bir adım ileri gitmiş oluruz. O teknolojiye ait değildir. Bir makinanın emri de değildir. O gerçeğin hazır kaynak olarak kendini açığa vurma yoludur. Bir kere daha soralım: Bu açığa vurma, insan varlığının sınırları ötesin-

de bir yerde mi olur? -Hayır. Fakat ne insanın kendisinde ne de insan vasıtasıyla olur.

Çerçevelemek, hazır kaynak olarak emrin bir tarzında insanın gerçeği açık bir durumda ortaya koyması ile ona meydan okumasının birlikteliğidir. Çünkü kim bu yolla meydan okursa, o çerçevelemenin öz krallığında kendini bulur. İnsan, onunla olan ilişkisini bir sonuç olarak ele almaz. Bizim sonuçta vardığımız teknolojinin özü ile ilgili sorgulama, bu anlamda alınmalı ve her zaman en son olarak ortaya çıkmalıdır. Bu geç ortaya çıkış, teknolojinin özünün sorgulanması ve çerçevelemek suretiyle meydan okuması asla geç kalınmış bir sorgulama değildir.

Modern teknolojinin özü, insanın her yerdeki gerçekliği az ya da çok açıkça hazır kaynak halinde açıklığa vurmanın bir yolu yapmasıyla başlar. ***"Bir yol üzerinde başlama"*** günlük dildeki ***"yollamak"*** ve ***"göndermek'*** anlamındadır. Yollama bir açıklık yolu olarak ***yazgıdır. (destining*** ya da ***Geshick)*** İşte bu yazgı bütün tarihin özünü belirler. Tarih ne basit bir yazılı zamanın nesnesidir, ne de insan eyleminin saf sürecidir. Bu eylem bir şeyin yazgısı olarak tarih olur. Tarih bilgisinin bir bilim olmasına ve kronolojik (zamandilimsel) olanla tarihsel olanı eşitleyerek bir temel oluşturan tarafsız kavramanın içindeki yazgıdır.

Emirdeki meydan okuma olarak çerçevelemek açıklığın yolu ve bir tarzı olarak göndermektir. Açıklığın yazgısı her zaman insan üzerinde bir bütünlük oluşturur. Fakat bu yazgı asla kötü bir kader değildir. İnsan, yazgının krallığına ait olmasında yalnızca itaat eden değil, fakat dinleyen olması nedeniyle özgür olur. Özgürlüğün özü orijinal olarak istenç ya da insan iradesinin nedenselliğine bağlı değildir. Özgürlük, açıklık, aydınlatan ve berrak anlamında açığı yönetir. Doğru ya da hakikat ve özgürlük anlamındaki açıklığın meydana gelişi en uzak ve en içsel yakınlıkta ayakta durur. Bu yüzden tüm açıklık gizliliğe ve sığınağa aittir. Bu gizemli açıklık kendini açar, açıklığa gider ve onda ortaya çıkar. Özgürlük herhangi bir zaman diliminde oluşan açıklığın bir tarzı olarak yazgının dünyasıdır.

Modern teknolojinin özü çerçevelemekte yatar. Çerçevelemek açıklığın yazgısına aittir. Bu anlamıyla çağımızın kaçınılmaz ve değişmez kaderi olan teknolojiden farklılık taşır. Çünkü her ne kadar biz teknolojinin özünü açıklığın yazgısı olan çerçevelemekte bulduk diyorsak, buradaki yazgı zorunlu ve kör bir yazgı değildir. Bu yazgı bizi hiç beklemediğimiz bir şekilde özgür kılan açıklıktır. Çünkü herhangi bir zaman diliminde yazgı, insanı açıklığın bir tarzı olarak başlatır. Böylece sürekli olarak insanın açıklığının olanaklı anlarına doğru adım atar ve ***ne gizli ise onun özünü yavaş yavaş deneyerek açıklığa yöneltir.***

Yazgısı tarafından insan bu olanakları arasında tehlikeli bir duruma düşmüştür. Herbirimizin içinde bulunan açıklığın yazgısı zorunlu olarak ***tehlikedir (danger).*** Çünkü açıklığın yazgısında üstü örtük olanın kendini ve herşeyin üstünü tekrar örtüp yanlış yorumlayabilir. Hatta bunu, modern düşüncenin temelini oluşturan representation (temsil) teorisinde de görebiliriz.

Neden-sonuç ilişkisinin özünü bilmeden Tanrı kavramını nedensellik prensibiyle açıklamak tehlikenin bir sinyalidir. O halde, açıklığın yazgısı yalnızca herhangi bir tehlike değil fakat tehlikenin kendisidir. Her zaman tehlike çerçevelemenin tarzında en büyük tehlikedir. Tehlike iki yolla kendini bize gösterir. Ne zaman bir şeyin üstü örtük ise insan onu bir nesne diye ele almaz, fakat dışsal olarak o bir hazır kaynaktır. Nesnesizliğin karanlığında insan hiçtir. Fakat hazır-kaynağın emredicisi olarak o, düşünün anları olur yani kendisi hazır-kaynak olur.

Diğer yandan insan dünyasının efendisi olarak kesinlikle en ürkütücü olandır. Bu bir yanılsamadır. Çünkü bu yanılsamada insan herşeyi yaratandır. Bu yanılsama bizim en son sonuca ulaşmamızı sağlar. ***"İnsan her yerde ve her zaman yalnızca kendi ile karşı karşıyadır."*** Heisenberg bunu şöyle ifade eder: ***"Gerçekte bugün insan hiçbir yerde kesinlikle kendisiyle yani özüyle karşılaşamaz.*** İnsan, çerçevelemenin meydan okumasındaki -hatta bu çerçevelemeyi amaç olarak da algılayamaz- devamlılığında bulunur. O, yalnızca tek konusu olarak kendini görmez. Böylece o, her varoluşuna ilişkin durumlarda kendi ile asla karşı karşıya gelemeyendir.

Kendi ve her şeyle olan ilişkisinde çerçevelemek insan için savuşturulabilecek basit bir tehlike değil, fakat yazgı insanı, düzeni açıklamasının bir çeşidi olmasıyla da cezalandırır. Nerede bir düzen ortaya çıkarsa, açıklığın tüm diğer olanakları da ortaya çıkar. ***Böylece çerçevelemek açıklığı örter, yani hakikati örter. Çerçevelemek, hakikatın ortaya çıkışını ve aydınlanmasını engeller.*** Böylece, düzende bulunan yazgı en önemli tehlikedir. ***Tehlikeli olan teknoloji değildir.*** Teknoloji domestik de (evcil de) değildir, fakat onun özü gizemliliktir. Teknolojinin özü bir açıklığın yazgısı olarak tehlikelidir." Böylece artık biz çerçevelemeyi, yazgı ve tehlike anlamlarıyla düşünmeliyiz.

Korku mekanikten veya teknolojiden gelmez. Gerçek korku insanın kendi özünden gelmektedir. ***Çünkü çerçevelemenin rolü insanın açıklığın tüm olanaklı ve orijinal deneyimlerine kısaca en doğru olanı engellemektir. Nerede çerçevelemek varsa, orada en yüksek anlamda tehlike de vardır.*** Heidegger burada Hölderlin'in bir şiirine atıfta bulunur.

Fakat nerede tehlike var ve büyürse

Kurtarıcı güç de vardır.

Heidegger buradaki kurtarıcı kavramının sadece birşeyi varolan tehlikeden emin duruma getiren anlamından çok, kurtarıcının birşeyin özüne giderek onun evini yani onun gerçek yerini ilk defa özünü ortaya çıkaran anlamda olduğunu ileri sürer. Bu yüzden, ***nerede hakikat var ise, çerçevelemenin rolü de kendini, aydınlığı karartan ve engelleyen bir tehlike olarak ortaya koyamaz. O halde, teknolojinin özü kendini kurtarıcı gücün gelişiminde ortaya koymalıdır.***

Nerede tehlike varsa, orada kurtarıcı güç hangi bağlamda ortaya çıkar? Kurtarıcı güç köklerini iyi olmasından alır. Bu alış hem sessizce hem de giz-

lice olur. Bu yüzden, tehlike nerede olursa olsun, kurtarıcı güç de onunla birlikte ortaya çıkar. İşte bu nedenle, teknolojiyle ilgili soruyu sormalıyız ve teknolojinin özü içinde kökleri olan ve iş bitiren olarak ortaya çıkan kurtarıcı gücü bulabiliriz. Eğer "öz"ün ne anlamda olduğunu bilmezsek -gerçekte o çerçevelemek- teknolojinin özündeki kurtarıcı gücü nasıl elde tutabiliriz? Herşeyden önce, "öz"ün şu andaki anlamını anlamalıyız. Akademik felsefe dilinde "öz", bir şeyin ne olduğudur. (Latincede *Quid ve Quiditas)* Nelik özle ilgili soruya cevap verir. Örneğin, her tür ağaç için ne ortaktır? Ağaçlık. Peki, "çerçevelemek" teknolojinin özü olarak ortak cins gibi her türlü teknoloji için midir? Eğer durum bu ise, buhar türbini, radyo ve nükleer enerji santralı çerçevelemek olabilir mi? Fakat, çerçevelemek bir amaç ya da herhangi bir alet değildir. Makina ve aletler çerçevelemenin bir çeşidi ya da türü değildir. Çerçevelemek asla teknolojinin özü olarak bir cins veya tür değildir. ***Çerçevelemek, yazgı ve meydan okumanın yolu olarak açıklığın tarzıdır.*** Fakat bu yol, açıklık kavramının da altında yer alan türler de değildir. Aynı zamanda çerçevelemek açıklığın açıklık tarzı olmasının aksine meydana gelişi de (poiesis) engeller.

Böylece çerçevelemek açıklığın yazgısı olarak teknolojinin özüdür. Fakat asla bir tür ve ***essentia*** alamında değildir. Teknolojinin özü olarak belirlediğimiz çerçevelemek bizi şaşırtıcı düşünce biçimiyle "öz" üzerine değişik bir yoruma götürür. Socrates ve Platon birşeyin özünü değişmeyen varlık olarak tanımlarlar. Onlar için değişmeyen ve sürekli olan anlamındadır. Tüm özler değişmeyenlerdir. Bu anlamda teknolojinin özü de değişmeyen anlamında mıdır? Teknolojinin özü mitolojik bir soyutlama mıdır? Heidegger'e göre, ne kabul görmüşse, o değişmeyendir.. İlk başlangıçtan beri, ne değişmemişse, o kabul görmüştür. Teknolojinin özü olan çerçevelemek değişmeyendir ve bu da kabul edilmiş olandır. Bu anlamda, çerçevelemek meydan okuma olarak kabul görendir. Yani hiçbir insan yalnızca kendi başına varolamaz ve onun yazgısı olarak açığa çıkan teknolojinin özü de aslında bir tür kabuldür.

Eğer teknolojinin özü tehlike ise, insanın yapıp etmeleriyle ortaya çıkan açıklık tarzı olan çerçevelemek "kabul" olabilir mi ya da çağrılabilir mi? Evet, çünkü herbir kabulden gelen açıklığın yazgısı olan eylem bir tür ortak "kabul" veya "onaylamadır". Böylece insan hakikatın eylemine ait bir varlıktır. Kurtarıcı güç olarak teknoloji, insanın görmesini ve kendi haysiyetinin özünün içinde kalmasını sağlar. Bu haysiyet onu açıklık ve örtüklüğün üzerinde koruyucu bir saat gibi tutmaktadır. Her şey bu koruyucu saate bağlıdır. Eğer biz teknolojiyi bir instrument olarak algılarsak, onun özünü de eskiler gibi algılarız. Fakat ne zaman biz oluşan araçları, neden selliğin bir türü olarak algılarsak, o zaman oluşu açıklığın yazgısı olarak tecrübe ederiz.

Tekolojinin özü yüce bir anlamda "belirsizdir". Bu belirsizlik ise tüm açıklığın gizemine işaret eder: Bu da hakikatın gizemliliğidir. Böylece teknoloji ile ilgili soru bizi hakikatın oluşumundaki gizemliğe ve açıklığa götürür. Hakikatın gizemliliği hem tehlikeyi hem de kurtarıcı gücü görmemizi

sağlar. ***Teknolojinin oluşu tüm olanaklı açıklığın tüketilmesini sağladığı için tehlikelidir. Bu tehlikeyi insan eylemi ve başarısı hiçbir zaman yok edemez. Fakat insan düşüncesi en yüksek öz olarak tehlikeye karşı kurtarıcı güçtür. Henüz teknoloji yokken hakikatın ortaya çıkışı olarak açıklık " Techné" diye çağrılan bir zaman vardı.*** Doğrunun ve hakikatın, güzel içinde ortaya çıkışını "**Techné**" diye çağrılan bir zaman vardı. Güzel sanatların ***Poiesis***'i de ***Techné*** olarak adlandırıldı.

Batının yazgısı olarak Yunan'da sanatlar, kabul edilmiş açıklığın en yükseğine çıkmaktır. Tüm bunlara " techné" denilirken, tek bir satırına da hakikatın bekçisi olan ***"Probos"*** denildi. Sanatlar artistik olandan çıkmadı. Hatta estetikten de hoşlanmadı ve kültürel bir eylemin de ürünü değildi.

Sanat nedir?*"Techné"*den nasıl bir sanat anlayışı çıkabilir? Güzel sanatlar şiirsel açıklık olarak adlandırılabilir mi? Teknolojinin özü sanatın egemenliğidir. Fakat sanat üzerine olan düşünce, hakikatın gizemliliğinde sorguladığımızdır. Bu sorgulama bizim için de henüz teknolojinin oluşunu tecrübe edemediğimiz bir olgudur. ***Teknolojinin özünü sorguladığımız oranda, sanatın özünün de gizemliliği ortaya çıkar.***

Tehlikeye ne denli yaklaşırsak, o oranda parlak biçimde kurtarıcı gücün aydınlığı ve sorgulaması ortaya çıkar. Çünkü sorgulama düşüncenin dindarlığıdır:

Özgündoğdu, Işık (1996). "Hakikat ve Bilgi Olarak Sanat." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 99-103.

HAKİKAT VE BİLGİ OLARAK SANAT

Işık Özgündoğdu

Sanat, kendine özgü bir varlık alanı olarak görülmeyip, sadece bir tür etkinliğin adı olarak görüldüğünde, yani kendi bütünlüğü içinde ve insanla ilgisinde ele alınmadığında, sadece sanat etkinliğinin ve sanat eseri ortaya koymanın ilke ve metodları verilmeye çalışılır (Mengüşoğlu 1983:219-220). Yeniçağ'dan günümüze kadar gelen estetik yaklaşım, içinde birçok görüşü barındırsa da, bunlardan hiçbiri, sanatı bir varlık alanı olarak ele almamaktadır. Bu estetik görüşlerin hareket noktaları sanat eseri değil, kendi dönemleri içinde geçerlilikte olan bilgi, varlık, etik görüşleridir.

Batı Felsefesinde, sanatı kendi felsefe sisteminin içinde ve bilgi görüşünden hareketle inceleyen ilk filozof olarak Immanuel Kant (1724)'ı görüyoruz. Kant, üçüncü büyük kritiği olan *Yargı Gücünün Kritiği* (1793)'nde estetiği tanımlamaya çalışır ve onu doğa ile bilgi yetimiz arasındaki bir yeti olarak ifade eder. Ona göre, doğada varolan, ama bizim sadece varolduğunu "gördüğümüz" *(auschauen)* bazı yasalar vardır. İşte bizim bu görümüz estetik bir görüdür, estetik bir hazdır. Estetikte yargı gücümüz subjektif olarak refleksiyonda bulunur, doğa bilimlerinde ise yargı gücü objektiftir.

Batı Felsefesinde bir dönüm noktası oluşturan Kant, felsefesinde estetiği ve buna bağlı olarak da "güzel"i ele alıp incelemiştir. Bunun nedeni, onun felsefesinin hareket noktasının bilgi teorisi olmasıdır. Bilgi teorisi hareket noktası olduğunda, insana ve dolayısıyla da bilgiye bütünlüklerinde değil ancak suje-obje ilişkisi içinde bakılması mümkün olmaktadır.

Kant'tan sonra, felsefe sistemi içinde sanata yer veren ilk önemli düşünür Schelling (1775) olmuştur. O, sanatı felsefî görüşünün en önemli yerine oturtmuştur. İlk defa o, sanata evrenin metafizik sentezinde önemli bir yer açmıştır. Schelling'e göre doğadaki yaratıcı güç, şiirsel bir estetik güçtür ve onun yarattığı doğa da sanat eseridir. Sanat eseri olan doğa, bilinçsiz ama estetik bir gücün yaratmasıdır. Bu gücün sağladığı imkânı, yani bilinçli bir yaratmayı, herkesten farklı özelliklere sahip, alınyazısı yüzünden farklı olan sanatçı kişiler gerçekleştirir. İşte onların yarattığı her sanat eseri, tıpkı evren gibi, bir kosmostur. Bu eserlerle, bilinçsiz olan yaratıcı güç kendini açığa çıkarır. Bu yüzden de Schelling'e göre, doğanın temeli, doğanın kendisi ve sonsuz yaratıcı gücün ne olduğu sadece sanat etkinliğinde bilinçli olarak ortaya konabilir. Sanat etkinliğini ürünlerinde ve doğadaki teklerde güzeli ortaya çıkaran, sonsuz, bilinçsiz yaratıcı tinin görünümüdür. Görüldüğü gibi Schelling, estetik objeyi hem doğa hem de sanat alanında güzel olarak belirliyor ve metafizik sisteminde estetiğe önemli bir yer veriyor (Gökberk 1979:81).

Kant'ın bilgi teorisiyle hesaplaşan ve kendi bilgi görüşünden hareketle insana ve insan fenomenlerine bilgi teorisiyle bir açıklama getirmeye çalışan Schelling'in sistemine en çok benzerlik gösteren felsefî sistem, Schopenhauer'ın sistemidir. Ancak, her ikisinin de sistemlerinin hareket noktası ve amacının farklı olmasından kaynaklanan bazı çok önemli farklılıklar vardır. Schopenhauer, tıpkı Schelling gibi, tüm varolanın temeline bir tek ilke koymuştur. Her ikisi de dünyayı bu ilkenin açılımı olarak görmektedir. Ancak, varlığın açılımı ve onun bilinme imkânları her iki filozofta da farklı karakterdedir. Çünkü her iki filozofun insan görüşleri ve insan-varlık bağlantısına ilişkin görüşleri, Schelling kişiyi ve özelliklerini hesaba katmadığı için aynı değildir.

Schopenhauer'ın sanat görüşünün bir özelliği de, estetik ve estetik beğeniyi sanatın açıklamasında uygun bir yol olarak görmemesidir. Bu konuda onunla aynı fikirde olan bir diğer filozof da, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Martin Heidegger'dir. Her ne kadar Heidegger estetiğe, sanatı bir açıklama tarzı olarak ilk defa kendisinin karşı çıktığını söylese de, biz bu fikri daha önce Schopenhauer'da görüyoruz. Ama bu, Heidegger'in önemini azaltmaz. O, kapsamlı ve detaylı çalışmalarıyla ve anlamını kendi kurduğu birçok kavramlarıyla, bugün de anlaşılması zor olan bir filozoftur.

Heidegger'in felsefe sistemine baktığımızda, onun varlık ve hakikat görüşünün Hegel'in görüşleriyle birçok noktada örtüştüğünü görürüz. Hegel de sanatı "mutlak tin"in kendini dış nesnelerde ortaya koyması diye tanımlar. Heidegger, sanatın özü üzerine Batının sahip olduğu en kavrayışlı ve ayrıntılı düşünme olarak nitelendirdiği Hegel'in *Vorlesungen Über die Aeshetik* adlı eserinden, kendi görüşüne de uygun bulduğu şu eleştirel alıntıyı verir:

> Bizim için sanat, artık, onda hakikatin varlık kazandığı en yüksek tarz olarak geçerli değildir... Belki sanatın hep daha yükseleceği ve kendini yetkinleştireceği ümidedilebilir, ama onun biçimi Tinin en yüksek gereksinimi olmaktan çıkmıştır... Tüm bu ilişkilerinde sanat, en yüksek belirlenimi yönünden bizim için geçmişte bir şeydir ve öyle kalır.
>
> (Heidegger 1971: 79-80).

Heidegger'e göre, Hegel'in bu tümcelerde sorun edindiği şudur:

"Sanat, hâlâ, hakikatin bizim tarihsel varolmamız için zorunlu olan bir varlık kazanma tarzı mıdır, yoksa sanat artık bu değil midir?" (1971:80). Heidegger'e göre Hegel'in bu sorusu henüz cevap bulamamıştır; çünkü düşünme, hâlâ varlığı unutmuş olan, varlık-insan bağını kurmaktan uzak olan bir düşünmedir ve bu yüzden de hakikati bir açığa çıkarma tarzı olan sanat gerçekleşmemektedir. Sanatın tekrar insanın özü olarak ortaya çıkmasının nasıl mümkün olacağını soruşturan Heidegger, ortaya koyduğu sanat görüşü

ile, hiç sözünü etmediği Schopenhauer'in görüşünü destekler görünmektedir. Her ikisi de özgün düşüncelere sahip olan bu iki filozofun sanat görüşlerinin ortaklığını göstermenin bir yolu, her ikisinin sanattan ne anladığını karşılaştırmakla mümkün görünmektedir.

HAKİKAT VE SANAT

Schopenhauer ve Heidegger'in sanat görüşlerine baktığımızda sanatın, nesnesi "hakikat" olan bir bilgi türü olduğu görülmektedir. Sanat eserinin ortaya koyduğu ya da gösterdiği, "hakiki olan"dır. Schopenhauer sanatın nesnesi olan hakikati "objektif ve subjektif tesadüflerin sisiyle örtüldüğü için, herkesçe doğrudan doğruya kavranılamayan hayat ve şeyler"dir (Schopenhauer 1956:165) diye tanımlarken; Heidegger sanatın nesnesi olan hakikati "varolanın açığa çıkması" (Heidegger 1976:18), bir başka ifade ile de aslında olduğu şey olarak varolanın örtüsünün kaldırılmasıyla ortaya çıkan şey olarak içeriklendirmektedir.

Platon'dan günümüze kadar felsefe tarihinde birçok filozofun terminolojisinde yer alan ve dolayısıyla da tarihsel yükü olan bu terimi bir kez de Schopenhauer kendi varlık görüşünde içeriklendirmiştir. Ona göre "ide" temel istemenin bir tür objeleşmesini ifade eder (1956:143). Temel istemenin doğrudan objeleşmesi olan "ide", Schopenhauer'ın varlık görüşünü temellendirdiği en önemli kavramlardan biridir. Kausalite zinciri dışındaki tasarım olarak ide, varlığın, yani temel istemenin bir görünüşü olan ide ise, Schopenhauer'a göre, yalnızca sanat yoluyla gösterilebilir. Sanatın kaynağı ve hedefi de idenin bilgisidir (1956: 154-155).

Heidegger de sanatın nesnesine "hakikat" demektedir (Heidegger 1971: 71). Ona göre, hakikat varlığın özüne ait bir özelliktir. Ancak hakikat kendini bir varolana yerleştirerek ortaya çıkar (1971: 63). Bu ise, varlığın kendi özünü varolansız sürdürememesinden ve varolanın da varlık olmaksızın varolmamasından kaynaklanan, varlığın özüne ait bir özelliktir (Heidegger 1976: 43). Bu özellikten dolayı da varolanın hakikatinin aslında varlığa ait bir hakikat olduğu anlaşılır. Heidegger, varlığa ait olan ama varolana yerleşen hakikate varolanın açıklığı demektedir. Bu açıklık, varolanın hakikatte olduğu şey, varlıkla bağlantısındaki hakikatidir. Böylece sanat, varolanın hakikatte ne olduğunun açığa çıkma tarzlarından biridir.

Schopenhauer ve Heidegger'in hakikat ve sanat arasında kurdukları bağlantıya baktığımızda, her ikisinin de sanatı varolanda hakiki olanı nesne edinme olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Ancak, Schopenhauer için bir varolanda idesini görmenin tek bir yolu vardır, o da sanattır. Heidegger'de ise sanat, varolanın hakikatinin açığa çıkmasının tarzlarından biridir. Schopenhauer'a göre sanattan başka hiçbir bilgi türü "ide"yi nesne edinmez ve onun bilgisini ortaya koyamazken, Heidegger için varolanın hakikatini açığa çıkarmanın sanat dışında başka olanakları da, örneğin metafizik vardır. Ancak bunların her biri hakikati kendi tarzında açığa çıkarır. Kısacası nesne aynı-

dır, ama hakikatin "olagelme"sinin tarzı herbirinde farklıdır. Heidegger için sanat, hakikatin açığa çıkmasının ayrıcalıklı bir tarzıdır. Ancak, hakikat hangi tarzda gerçekleşirse gerçekleşsin, öncelikle insan kendinde bir imkânı gerçekleştirmelidir. Bu noktada her iki filozofun da kişinin bir imkânı gerçekleştirmesini başlangıç olarak gördüklerini söyleyebiliriz. İsteme ya da varlığın hakikat olarak görünmesi ve gösterilmesi için "kişi"de, sanatçıda bir tür değişim olmalıdır.

Schopenhauer'a göre yaratıcı kişinin bilme gücü diğer kişilerden daha fazladır ve bu fazlalık onu, bir an için bile olsa, istemesinin köleliğinden kurtarır. Kişi bir an için istemeden kurtulduğunda, teklerin yer aldığı dünyanın üstüne, kausalite dışına çıkar ve idenin göründüğü anda, ne mutlu ne de mutsuz olarak, orada, dinginlik içinde yücelik duygusunu yaşar (Schopenhauer 1956: 163-164). Kişi istemesini kırdığı anda baktığı tekte saf seyre dalma, saf algıya dalma ve nesnede kendini, bireyselliğini unutma yaşantısı içindedir. O, kısacık bir anda saf algı durumunda dünyanın gözü ve taşıyıcısı olarak, tekte idesini ve ide olarak dünyayı kavrayan kişidir. Bir süre sonra bu algı durumunu yitiren kişi, ait olduğu zincirin halkasına geri döner. Ancak, bu kişiyi (dehayı) diğer kişilerden ayıran özelliği, onun bir an için bile olsa istemesini kırması ve saf algı durumunu yansıtabilmesidir (1956:164). Oysa pek çok insan sadece kausalite zincirleri içinde yaşar ve istemesini bir an için bile susturamaz. Böyle bir değişim yaşantısı, kişiye baktığı tekte idesini görmek imkânını verir. O gördüğünü, yaptığı eserde gösterebilir. Diyebiliriz ki Schopenhauer'a göre bir kişinin hakikati görmesi ve göstermesinin bir tek imkânı vardır, o da kişinin yeter neden zinciri içindekilerin dışına çıkmasıdır.

Heidegger'in de varolanın hakikatini açığa çıkarmanın ya da hakikatin kendini ortaya çıkartmasının tek yolunu kişideki değişimle mümkün gördüğünü söyleyebiliriz. Bu değişim düşünme tarzındaki bir değişimle başlar. Düşünme "varlığın düşünmesi"dir (Heidegger 1976:316). Bu yüzden de düşünmenin düşünme olabilmesi için, onun "varlığın düşünmesi" olması gerekir. Varlığın düşünmesine uyan bir düşünmenin gerçekleştirilmesi insan açısından önemlidir. Çünkü ancak bu gerçekleştiğinde, varlığın insanın özüyle olan ilişkisi yerine getirilir.

Böyle bir düşünmenin gerçekleştirilmesiyle varolan olarak varolan değil, varlık olarak varlık ele geçirilebilir; diğer bir deyişle hakikat ele geçirilebilir. Varlığa uyan düşünmeyi gerçekleştirebilecek olan ise, varlığın sesini duyan ve bu sese uyan dili gerçekleştirebilenlerdir. Çünkü dil de varlığa aittir ve ona ait olan dil ancak, onu hakikat olarak açığa çıkarabilir. Kişinin varlığın talebini duyması, ona varlığa uyan düşünme ve dili gerçekleştirmesinin imkânını sağlar. Varlığın talebini duyma yolunu açan ise iç sıkıntısı ve sevgi yaşantılarıdır. Heidegger'e göre, kişiye varolanın bütününü ve insanın varolanın ötesinde yer alan özünün, idesinin ne olduğunu sorgulama imkânı açan, bu iki tür yaşantıdır. Bu sorgulama, varlığın talebini duyma ve ona uyan düşünme ve dillendirme olanağını sağlar. İşte Heidegger'e göre bir tür

sorgulama olan sanatta varlığı nesne edinmeden, varolanın varlıkla bağlantısının ne olduğu sorusuna cevap verilemez. Üstelik sanatın kökeninin varlığın hakikati olduğu gözardı edildikçe, sanat adına estetik gerçekleştirilir.

Estetik görüşlerin sanatı daha önce anlatıldığı şekilde ele almaları, sanat eserlerini değerlendirme sorunuyla ilgili sonuçlar da yaratmaktadır. Bu görüşler, önceden yaptıkları 'güzel' tanımını ölçüt olarak kullanarak, sanat eserlerini değerlendirirler; yani söz konusu 'güzel' tanımında yer alan özelliklerin, bir eserde olup olmadığına bakarlar. Oysa Schopenhauer ve Heidegger'in sanat görüşlerinden hareket edildiğinde, sanat eserlerini değerlendirmede farklı yollar açılabilir.

Schopenhauer ve Heidegger'in, sanat eserini bir tür bilgi veren ürün olarak gören sanat görüşlerinin açtığı yolda, bir sanat eserinin değerlendirilmesi, onun 'güzel' olup olmadığına değil, bir "hakikat"i gösterip göstermediğine, gösteriyorsa da bu "hakikat"in insan için, kişi için önemine bakılarak yapılabilir. Bu, bir eserin "değeri"nin bilgisel olarak gösterilmesini mümkün kılan bir değerlendirme tarzıdır.

Schopenhauer'ın açtığı bu yolda, yüzyılımızda Heidegger'le birlikte N.Hartmann ve başkaları da yürüyerek, felsefeye, özellikle de sanat felsefesine yeni yollar açmışlardır. Bu yolların izlenmesi, sanatın yaşamımızda alması gereken yeri almasına yardımcı olabilir.

KAYNAKLAR

Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi 1979.
Heidegger, Martin, *Poetry, Language, Thought*, (Trans.By: Albert Hogstadter), Toronto, Fitz Henry-Whiteside Limited 1971.
Heidegger, Martin, *"Hümanizm Üzerine"* Çev: Yusuf Örnek, Basılmamış çeviri, 1976.
Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Remzi Kitabevi 1983.
Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Idea*, (Ed: Irwin Edman), New York: The Modern Library 1956.

HEIDEGGER'İN METAFİZİK VE DİYALEKTİK TEORİSİ

James Lawler
State University of New York at Buffalo

Çev. Deniz Kanıt

Varoluşçuluk önce Hegel tarafından geliştirilen ve ardından Marks ve Engels'in somutlaştırdığı diyalektik kriz teorisine bir seçenek oluşturmaya çalışan sosyal ve kültürel krizin felsefesidir.

Bu görüş Heidegger'in "Humanizm Üzerine Mektup" adlı denemesindeki bir pasajda desteklenir. Bu denemede Heidegger şöyle yazar: "Evsizlik bir dünya yazgısı haline gelir. Dolayısıyla bu yazgıyı Varlık tarihi açısından düşünmek zorunludur. Hegel'den hareketle Marks'ın esaslı ve önemli bir anlamda insanın yabancılaşması olarak kabul ettiği şey modern insanın evsizliğinin köklerine geri gider. Bu yabancılaşma Varlığın yazgısından metafizik biçiminde uyandırılır, onunla güçlendirilir ve ayırıcı özelliği evsizlik olan metafizikle örtülür.

Marks'ın bu yabancılaşmayı keşfederek tarihin temel bir boyutuna ulaşması nedeniyle Marksist tarih görüşü diğer bütün görüşlerden daha üstündür. Ancak ne Husserl ne de görebildiğim kadarıyla Sartre Varlığın özellikle tarihsel olan karakterini görebildiklerinden ne fenomenoloji ne de varoluşçuluk, içinde Marksizmle verimli bir tartışmanın yapılabileceği bir boyuta ulaşabiliyorlar."[1]

Bu deneme, Jean Beaufret'nin sorularına karşılık olarak ve Sartre'ın "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir" adlı denemesine yanıt olarak 1947'de yazılmıştır. Bu yazısının incelenmesi, Sartre'ın, anahatlarını zaten Heidegger'in çizmiş olduğu yolda bulunduğunu ve bunun sonucunda Marksizmle daha derin bir karşıtlık oluşturacak ve bir yabancılaşma ve somutlaştırma teorisi üzerinde temellenecek olan ayrıntılı bir tarih teorisi geliştirdiğini gösterecektir.

Bu yazıda biz, Varoluşçu ve Marksçı yabancılaşma teorileri arasındaki rekabetin bir yanını ele almak istiyoruz.[2] Heidegger "metafizik"i, marksizmi yabancılaşmanın (Heidegger'ın "evsizlik" dediği) köklerini yakalamaktan alıkoyan bir engel olarak gördüğü için birbiriyle çekişen Marksçı ve Heideggerci metafizik teorilerini karşılaştırmak zorunludur. Ayrıca Hegelci ve Marksist felsefi teorinin incelenmesi metafiziğin yerini alacak olan düşünme biçimi yani diyalektik ele alınmaksızın eksik kalacaktır. Heidegger'in de bu gelişmeye benzer bir düşüncesi vardır. Buna rağmen daha yakından bakıldığında bu benzerlik Hegel ve Marksizmdeki diyalektik anlayışın tam karşıtı olup çıkar.

Lawler, James (1996). "Heidegger'in Metafizik ve Diyalektik Teorisi."
Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 104-115.

Metafiziğe Giriş adlı kitabında (1935) Heidegger "metafizik" ile "varolanı varolan olarak daha esaslı araştırma" arasındaki farkı gösterme amacıyla bir karşılaştırma yapar.[3] Şöyle yazar: "..Varlık sorusunu varolanı varolan olarak araştırma anlamında ele alırsak varlık olarak varlığın metafizikten tamamen gizlendiği ve unutulmuş kaldığı -böylesine radikal olarak kendisi unutulmuş kalan varlığın unutulmuşluğunun, bilinmeyen ancak metafizik soru sormaya direnen bir güç olduğu, düşüncemizi izleyen herkes için açık hale gelir."[4]

Bu pasajı, Heidegger'in Marksizme ilgili ilk ifadesi ile karşılaştırdığımızda onun Marksist tarih teorisine ilişkin övgüsünün eleştirel nitelikte bir övgü olduğu ortaya çıkar. Bir "metafizik" olarak Marksizm, varlığı varlık olarak araştırmayı "unutan" bir diğer teoridir. Aslında Marksizm bu unutulmuşluğu benzersiz bir tarzda güçlendirir. Heidegger'e göre Marksizm, metafiziksel yabancılaşmayı insan yaşamı için bir temel oluş içerisine inşa eder. Marksizm "tarihin bir temel boyutuna kök salmasına karşın, söz gelimi, bu köklerin "zeminini" görmez ve Heidegger'in insanın yabancılaşmasının nedeni (ya da onun sonucu) olduğunu öne sürdüğü fenomen üzerinde fazlasıyla yoğunlaşarak bu zemini gizler.

Böylelikle Heidegger Marksist materyalizmin yüzeysel yorumlarını çürüttüğünü iddia eder. Yukarda sözü edilen Marksizmle verimli bir tartışma için,

"İnsanın kendisini materyalizmin naiv kavramlarından ve ucuz, sözde etkili karşı çıkışlarından bağımsız kılması zorunludur.

Materyalizmin özü herşeyin sadece madde olduğu iddiasından değil daha ziyade herşeyin çalışma materyali olarak görüldüğü şeklindeki metafiziksel bir belirlenimden ibarettir. Çalışmanın modern metafiziksel özü Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde koşulsuz üretimin kendini oluşturma süreci; yani, öznellik olarak deneyimlenen insan aracılığıyla edimselin nesnelleştirilmesi olarak görülür. Materyalizmin özü aslında hakkında çok şey yazılan ancak çok az düşünülen tekniğin özünde gizlenir. Teknik, özünde, unutulmuş kalan varlığın hakikatinin varlık tarihindeki bir yazgısıdır... Bir hakikat biçimi olarak teknik, metafizik tarihinde temellendirilir."[5]

Bu pasajdan anlaşılıyor ki Heidegger için Marksist materyalizm (Hegel tarafından sezilen) çalışma teorisi ile sınırlıdır ve bu, Hegel ve Marks'ın, tekniği, özüne nüfuz etmeksizin, düşüncelerinin merkezine yerleştirmeleri sonucuna götürür. Heidegger bize bu özün varlığın unutulmuşluğunun tarihsel açılımı olduğunu söyler. Ve bu "tarih" öncelikle "metafizik tarihi"dir. Böylelikle Heidegger tarafından Marks'ın tarihsel materyalizmi özünün unutulmuş kaldığı bir yazgının, varlığın unutulmuşluğunun bir tasviri olarak yorumlanır.

Bize Heidegger'in en esaslı temsilcilerinin Hegel ve Marks olduğunu öne sürdüğü "metafizik" dediği şeye daha yakından bakmak kalıyor.

Metafiziğin konusu varlık değil varolan (essent) dır. Metafiziğe Giriş'in çevirmeni, Heidegger'in, bir buluşu olan ve her belirli varlık ya da şeyin va-

rolmasına karşıt olarak belirli bir varlık ya da şeye karşılık gelen "seiend" sözcüğünü çevirmek için "essent" sözcüğünü bulduğunu açıklar.[6]

Heidegger, "essent"in doğru kavranışına "Neden varlık(lar) vardır hiçlikten çok?" sorusunu ortaya atmakla yaklaşılabileceğini öne sürer.[7] Heidegger'in belirli bir varlık, essent ya da şey'den ne anladığı onun bu metafizik soruyu çözümleyişi izlenerek yakalanabilir.

Doğal olarak sorunun ilk kısmına öncelik verilir. "Neden varlık(lar) vardır? "Burada biz belirli varlıkları sorguluyoruz ve onların nedenine ya da "zemin"ine ilişkin soru soruyoruz. Soru'nun bu kısmı geleneksel düşünce çerçevesi içinde ele alınabilir. Burada sözü edilen varlıkları açıklamak için başka bir belirli varlığı araştırmak ya Tanrıya ya da bilimlerin incelediği doğal nedenlere götürür. Heidegger'e göre hem Hristiyan dini hem de modern bilim geleneksel metafiziğin etkisi altına girer ve dolayısıyla birbirlerine yakından bağlanırlar.

Sorunun ikinci kısmının yani "hiçlikten çok" deyişinin bu görüş açısından sorunun asıl kısmına "hiçlik"i ekleyen "süslü bir dil kullanımı" olduğu görülür. "Burada hakkında araştırılacak birşey yoktur. Biz herşeyden çok hiç ya da hiçlik hakkında konuşurken varlığın bilgisine doğru en ufak bir ilerleme bile yapmayız."[8]

"Hiç"i, o sanki birşeymiş gibi ele alırken soru soran kendi kendisiyle çelişir ve böylece mantığın yasalarına aykırı hareket eder. Bundan başka onun yaklaşımı zorunlu olarak bilimdışıdır, çünkü bilim mantık içinde kök bulur. Ve o, hiçi ciddi olarak ele alanın olumsuzlama ruhunu yükseltmesi ve bütünlüğünün bozulması nedenine hizmet etmesinden dolayı yıkıcı bir sorudur.[9] Heidegger'in "hiç"i araştırmaya karşıt ilerlettiği bu düşünce biçimi onu moral olanlar kadar mantıksal düşünümlerin de araştırmamızın gidişinde bize ölçütler verip veremeyeceğini sormaya götürür. "Çünkü bizim hem düşüncenin temel yasaları ile ilgimiz, hem de nihilizmden korkumuz -ki bunların her ikisinin de "hiç"ten konuşma aleyhinde salık verdikleri görülüyor- bir yanlış anlama üzerinde temellendirilmeyecek midir? Ve aslında durum budur. Gerçekte bu yanlış anlama rastlantısal değildir. Belirli varlık hakkındaki sorunun anlaşılmasında uzun yıllar süren başarısızlıktan kaynaklanır. Ve bu başarısızlık varlığın gittikçe pekiştirilen unutulmuşluğundan doğar".

Öyleyse Heidegger için, metafiziği üreten ve tarihsel materyalizmde ifade bulan aynı unutuşdan Hristiyanlık kadar mantık ve bilim de sorumludur. Sonuç şudur: "Hiç hakkında doğru olarak konuşmayı isteyen insan bilimdışı olmak zorunda kalır. Hiç hakkında hakiki konuşma daima saf dışı kalır. O, bayağılaştırılamaz ve eğer mantıksal zekanın ucuz asidi içine koyulursa erir."[11]

Eğer Heidegger'in "Hiç"e ilişkin yıkıcı araştırmasından Marksist düşünceye dönersek, içinde "şey"in "Hiç" ile bağıntısının aynı ölçüde önemli olduğu benzer bir metafizik yorumu buluruz.

Anti-Dühring'e genel girişte Engels, metafizik düşünce tarzının gelişimini, bilimsel gelişmenin belirli bir adımının doğal sonucu olarak betimler.

Metafizik düşünce, bir dönem, bilimsel araştırmaya uygun bir düşünce çerçevesi olduğundan bilimin sonraki gelişmeleri tarafından geçilmeye eğilim gösterir ve yeni bilimsel keşiflerin birliğinin sağlanmasına bir engel haline gelir. Böylelikle metafizik düşünce tarzının yerini daha yeterli bir tarzın yani diyalektiğin alması zorunlu hale gelir. Engels'e göre Hegel'in önemi "diyalektiği en yüksek düşünme formu olarak yeniden benimsemesi" idi.[12]

Diyalektik düşünce aslında Herakleitos tarafından yalın ve naiv bir biçimde geliştirilmiş ve sonraları klasik Grek filozofları tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştı: "Doğa ya da insanlık tarihi veya kendi zihinsel etkinliğimiz üzerinde düşündüğümüz zaman bize sunulan ilk görünüm, hiçbir şeyin, olduğu gibi, olduğu yerde ve eskiden olduğu gibi kalmadığı, ancak herşeyin devindiği, varolduğu ve yokolduğu sonsuz bir bağıntılar ve karşılıklı etkileşimler yumağı görünümüdür. Dünyanın bu yalın, naiv ancak yine de doğru kavranışı eski Grek felsefesinin kavrayışıydı ve ilkin Herakleitos tarafından açıkça formüle edildi: Herşey hem var, hem var değildir, çünkü herşey akış içindedir, sürekli olarak değişir, sürekli olarak var olur ve yok olur."[13]

Bu düşünce biçiminin sınırlanışı genel olarak yeterli iken bu "akış"ı oluşturan ayrıntıların açık bir görünümünü sunmada yetersizdi. Ve realitenin kendine özgü nitelikleri açıkça anlaşılmadığı sürece bu genel görünüm de belirsiz kalır.

Çünkü bilimsel bilginin üretilmesi için bağıntılar ve karşılıklı bağlılıkların, şeylerin varoluş ve yokoluşlarının, ayrıntı ayrı tutulur ve kendi ayrı varoluşu içinde incelenirken, zemine geri itilmesi zorunluydu. "Doğanın kendi tikel parçalarına ayrışması, farklı doğal süreçlerin ve nesnelerin belirli sınıflar içerisinde gruplanması, organik cisimlerin iç anatomilerinin çeşitlilikleri içinde incelenmesi- bunlar son 400 yıldan beri doğaya ilişkin bilgimizdeki büyük ilerlemelerin temel koşullarıydı. Ancak bu inceleme yöntemi bize, doğal obje ve süreçleri kendi başlarına, şeylerin bütünle bağlantılarından ayrı ve dolayısıyla hareketleri içinde değil, hareketsizlikleri içinde; özsel olarak değişen değil, değişmeyen ögeler olarak; yaşamları içinde değil, ölümleri içinde kavrama alışkanlığını miras bıraktı. Ve şeylere bu bakış tarzı Bacon ve Locke ile birlikte doğal bilimden felsefeye geçtiğinde son yüzyılların kendine özgü dar görüşlülüğünü, metafizik düşünce tarzını ortaya çıkardı."[14]

Engels, metafizik düşünce tarzını "tamamen ayrı antitezler" içinde düşünme biçimi olarak betimlemeyi sürdürür. Metafizikçi için "bir şey ya vardır ya da yoktur; aynı şekilde, bir şeyin aynı zamanda hem kendisi hem de başka bir şey olması olanaksızdır."[15]

Böylece Engels için metafiziksel düşünme tarzı realiteyi tamamen kendi kendileriyle özdeş olan ve böylelikle de olmadıkları şeyden keskin olarak ayrılmış belirli şeylerden ibaret olarak ele alır. Mantıkta bu metafizik bakış açısı özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleriyle ifade edilir. Bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de bir başka şey olamaz. Ayrıca olumlu ve olumsuz birbirlerinden keskin olarak ayrılırlar. Sözgelimi ölüm yaşamdan kolayca ayrılabilen bir şeyin düşüncesidir.

Metafizik bakış açısı aynı zamanda sağlam olarak duyu'nun, şeylerine bakış tarzıdır. Biz doğal olarak bir şeyin canlı olup olmadığını ayırt etmede bir güçlükle karşılaşmayız. Ancak bu düşünce çatısı git gide yeni bilimsel keşifleri kavramada aciz kalır. Metafizik düşünce tarzı kadar ortak duyu da değişen sınırlar içinde uygulanır. Ancak bilimsel keşiflerin ileri hamlesi ile bu sınırların ötesine itildiği zaman "O tek yanlı, sınırlı, soyut hale gelir ve çözülemez çelişkiler içinde yolunu kaybeder."[16] Belirli "sınır" durumlarına ulaştığı zaman "düşüncenin" yolunu kaybetmesi aslında varoluşçuluğun karekteristik idesidir.

Bilimsel bilginin gelişmesi metafiziksel çerçevenin sınırlarını geçmişe iter ve şeylerin varoluşları ve yokoluşlarıyla olduğu kadar onlar arasındaki geçişler ve bağlantılarla ilgili problemleri de ortaya atar. Böylece, örneğin belirli bir noktada yaşam ve ölüm arasındaki çizgi belirsiz hale gelir. Birtakım varlıkların canlı ya da cansız olarak sınıflandırılıp sınıflandırılamayacağını araştırmak zordur. Ve canlı varlıklar arasında "ölüm" yaşam için zorunludur: "Aynı şekilde her organik varlık her an hem aynı hem aynı olmayan şeydir; her an yabancı maddeleri özümler ve başka maddeleri dışarı atar; her an bedenindeki hücreler yok olur ve yeni hücreler oluşur... Daha yakın araştırma ayrıca bize, bir antitezin olumlu ve olumsuz gibi iki kutbunun karşıt oldukları kadar ayrılmaz da olduklarını ve tüm karşıtlıklarına rağmen karşılıklı olarak birbirlerine karıştıklarını da gösterir."[17]

Engels, Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman İdeolojisinin Sonu adlı denemesinde metafiziksel ve diyalektik düşünce tarzları arasındaki farkı kısaca betimler: "Dünya bir yapılmış şeyler bileşiği olarak değil de görünüşte durağan şeylerin, tıpkı kafamızdaki zihinsel imgeleri olan kavramlar gibi, kesintisiz bir oluş ve yokoluş değişmesinden geçtikleri, bütün görünürdeki rastlantısallıklara ve bütün geçici geriye dönüşlere karşın eninde sonunda ilerleyici bir gelişmenin kendisini duyurduğu bir süreçler bileşiği olarak kavranabilir."[18]

Dolayısıyla hem Engels'e hem de Heidegger'e göre metafizik düşünme tarzının realite kavrayışı, "varolmama"yı keskin olarak dışta bırakan belirlenmiş varlıkları, bir şeyler; sabit varlıklar bileşimini içerir. Ancak Heidegger bilimsel düşünceyi realitenin metafiziksel kavranışı ile özdeşleştirirken Engels metafiziksel çerçeve ile onun bilimsel içeriği arasındaki bağıntıyı geçici bir şey olarak görür. Engels için bilimsel bilginin gelişmesi, bir dönem gelişmesinin daha düşük derecesine uygun olan bu çerçeveyi kırıp geçmeye eğilimlidir. Bilimin bu tarihsel gelişimi nesnel olarak daha yeterli bir düşünce tarzını; diyalektiği gerektirir.[19]

Ancak metafizikten diyalektiğe geçiş kendiliğinden olmaz. Çoğun metafiziksel düşünce tarzı bilim adamlarının düşünmelerine hükmetmeyi sürdürür, hatta yapıtlarının içeriği kendi sınırlarının öbür tarafına düşmeye ve kendi öncülleriyle çelişmeye eğilimli olsa da... Ancak diyalektik düşünmeyi öğrenen bilim adamları parmakla sayılabilecek denli az olduğundan yapılan keşifler ile geleneksel düşünce tarzı arasındaki çatışma, bugün teorik doğa

biliminde egemen olan ve öğretmenler ile öğrencileri, yazarlar ile okurları umutsuzluğa düşüren sonsuz karışıklığı açıklar.[20]

İşte metafiziksel düşünce tarzının varoluş karmaşasını ve sosyo-kültürel gelişme krizini yakalamadaki yetersizliğine ilişkin bu umutsuzlukla birlikte aslında varoluşsal düşünce başgösterir.

Varoluşçuluk metafiziksel düşüncenin sınırlarından önce entellektüellerin umutsuzluğunun bilimsel gideriliş olanağını yadsır. Tersine o bu umutsuzluğu, bilimsel düşünce ve teknolojik gelişmelerin sosyal ve kültürel krizlere bir çözüm getirmede tümüyle aciz kalmalarının bir belirtisi olarak ele alır. Bu çözüm, teknolojiden daha derinde, bilimin dışında yatar. Bilim ve teknik, problemin merkezindedir ve Marksizmin, yaptığını iddia ettiği gibi sosyal krizin bilimsel bir açıklamasını amaçlamak sadece gerçek yanıtı unutmaktır.

Heidegger, metafizik krizine bu yanıt için ilk Grek düşünürleri ile Hegel ve Marks'ı karşı karşıya getirerek Herakleitos'un yalın diyalektiğine geri döner. Heidegger, Herakleitos'un fragmanları aracılığıyla karşıtların birliği ve çatışması ilkesini yorumlar ve metafiziksel düşünce tablosunun Engels'in yorumundan tamamen farklı bir açıklamasını yapar.

Heidegger, Kirk ve Raven tarafından şöyle çevrilen fragman 53'ü yorumlar: "Savaş (polemos) herşeyin babası ve herşeyin kralıdır ve bazılarını tanrılar olarak, bazılarını insanlar olarak gösterir; bazılarını köle, bazılarını özgür yapar."[21]. Heidegger'e göre "Burada adı geçen polemos, insanî anlamda bir savaş değil kutsal ve insanî herşeye önce gelen bir çatışmadır. Herakleitos'un düşündüğü gibi bu çatışma ilkin varlık ülkesinin karşıtlara ayrılmasına neden oldu; o ilkin konum, düzen ve sırayı ortaya çıkardı. Bu ayrılmada gedikler, aralıklar mesafeler ve eklem yerleri açıldı. Bu çatışmada (auseinandersetzung:ayırma) bir dünya varolur. (Çatışma birliği bölmez, onu az çok yıkar. O birliği kurar. O biraraya bağlayandır, Logos'dur. Polemos ve logos aynıdır.) Bu çatışma burada asıl olan çatışma anlamına gelir, çünkü o böylece, çarpışanları ortaya çıkarır; O zaten orada olana, salt bir saldırı değildir. İşte bu çatışmadır ki ilk önce, şimdiye kadar duyulmamış, söylenmemiş ve düşünülmemiş olanı yansıtır ve geliştirir. Bu çekişme o zaman yaratıcılar, şairler, düşünürler ve devlet adamları tarafından desteklenir. Onlar çok kuvvetli kaos'a karşı yapıtlarıyla set çekerler ve yapıtlarında böylece söz açılan dünyayı ele geçirirler. İşte bu yapıtlarla önce yalın güç; physis ayakta kalır. Sadece şimdi essent essent haline gelir. Bu dünya inşası gerçek anlamdaki tarihtir."[22]

Engels'in, Herakleitos'un ilk biçimli diyalektiği dediğine dönerek, Heidegger'in metafiziğin sınırlarını aşmaya girişmesi onun sosyal ve politik düşüncesinin önemli bir sonucudur. Çünkü Heidegger, sıra ve düzene itibarın yitirilişini modern "teknik" toplumun çözülüşünün işaretlerinden biri olarak yorumlar. Tersine, Heideggerci felsefe 'sıra'ya dayalı düzenli olarak eklemli toplumu ayıran (birleştirirken) bu primitiv mücadeleyi yeniden canlandırmaya girişir.

Aslında metafizik Heidegger'in düşüncesinde gerçekte aşılmaz. Onun kaynağı mücadelenin bir 'dünya yaratma' ediminde görülerek daha da canlandırılır. Burada söz konusu olan şeylerin bir bileşimi olarak dünya kavramının yerini karşılıklı etkileşen diyalektik süreçlerden oluşan bir dünya kavramının değil, dünyanın başlangıcındaki kaos'dan ilk olarak yaratılan "şey"in "hatırlanması"nın almasıdır. Ve bu yaratım şairler, düşünürler ve devlet adamları tarafından sürdürülebilir.[23]

Olumlu ve olumsuzun, oluş sürecindeki varolan ve varolmayanın birliği önemli değildir. Hegel'i izleyerek Engels, varlığın sabit olumlu sınırlara sahip olarak kabul edildiği ve özdeşlik ilkesi çerçevesinde düşünüldüğü zaman bu sabit durumun olumsuzlanması ve yeni bir duruma hareketinin asıl varlığa dışsal olarak göründüğünü öne sürdü. O zaman ölüm, kendi nedenlerine canlı süreçlerin kendileri içersinde sahip olan bir gerçeklik değil yaşamın metafizik karşıtıdır.

Heidegger'in düşüncesinin temel öğretilerinden biri, insanın "ölüme-yönelen-varlık" olması ve gerçek özgürlüğün, insanın sonlu varoluşunun kendi yaşamının kökten olumsuzlamasıyla sınırlandırıldığını onaylama ile bulunduğudur.[24]

Heidegger için varolmayanı düşünme, biçimden yoksun, bağlantısız, sonsuz varlığın bir kaosuna geri götürür ve ilkin varolmayanın sabit bir varlık olmasına (fizik varlık ya da essent) aracı olan yaratıcı, kahramanca ya da şiirsel bir mücadele "ayakta kalır." Heidegger, 'essent'in Grekçe anlamını "kalıcılık" ya da "varlığını sürdürme" tarzında en otantik olduğunu düşünür.[25] Böylece gerçek anlama kalıcılığın, (süreklilik) aktif bir çabanın sonucu ve çarpışan güçlere karşıt olduğu anlaşıldığı ölçüde sürer. O halde Heidegger'in meydan okuduğu süreklilik olarak varlık nosyonu değil bu süreklilik için zorunlu olan yaşam ya da ölüm mücadelesinin unutuluşudur.

Buradan, Heidegger'in metafiziği sonsuz olanaklılıkların değişen kaosundan çıkan etkin bir yaratmanın sonucu olarak görmesiyle yeniden canlandırmaya ya da korumaya çalıştığı anlaşılır. Metafiziğin bu kaynağı bir ilksel bilim öncesi mücadeledir. Normal olarak anladığımız bilim sadece bu ilk mücadele unutulduğu zaman var olur. "Mücadelenin ortadan kalktığı yerde bu varlık yok olmaz sadece dünya yön değiştirir. Bu varlık artık öne sürülmez (yani olduğu gibi korunmaz). Artık o sadece hazır bulunur; o veridir. En son sonuç olarak artık sınırlar içinde yer almaz (yani kendi formunda yer almaz); o sadece bitirilir ve herkes için hazır olarak, zaten oradadır, artık herhangi bir dünyayı şekillendirmez- artık insan hazır olan şeyden memnundur. Varlık ya sahip olunan (görüş:imge) ya da üzerinde çalışılan (ürün ve hesap) bir obje haline gelir."[26]

Böylece Heidegger'in metafizik dediği şey önceden yapılmış olan, gözleyen özneden önce süreduran objelerden ibaret olan dünyanın görünümüdür. Bu metafiziksel görüşten şu epistemolojik dilemma ortaya çıkar: Sujeden objeye nasıl gideriz. Bu, tüm rasyonel düşüncenin bir engelidir, çünkü ras-

yonel düşünce varlığı bir sujeden ayrı objelerden ibaret olarak "nesnelleştirir" ve tüm daha öte düşünce sadece bu mesafeyi arttırabilir.[27]

Bu epistemoloji problemi Heidegger'e göre sadece, Herakletios'un dediği gibi kimilerini köle yapan kimilerini de özgür kılan bir önrasyonel mücadele içindeki suje ve objenin "ayrılmaları"nın köklerine dönmekle çözülür.

Varoluşçulukta ilgi çeken, onun "umutsuzluk"u tamamen entellektüel terimlerle ifade etmemesi ve umutsuzluğun çözümünü epistemoloji ve ontoloji alanına bırakmamasıdır.[28]

Gördük ki Heidegger için metafizik problemi bir "dünya yazgısı" problemidir. Metafizik, onu gizlice taşıyan temel mücadeleyi unutur ve daha öteye yayılan unutuşun sonuçlarından önce bu mücadeleyi yeniden canlandırmak zorunludur. Bilim ve teknolojiyi terketme değil, varlığı ilk etapta kendi yerinde saptayan ve böylece insanların onu işlemelerini sağlayan ilk mücadelenin yeniden canlandırılması konusudur. Ancak bu altta yatan dünya-oluşturucu çekişmenin anlamı yenilenmeksizin, bilim ve teknoloji körce yayılır ve bütün "gerçek" farklılıklar düzeyini tehdit eder. "Varlık sorusu"ndaki hiçbir şey "yeryüzünün yazgısının karar verildiği yer olan- bizim kendi tarihsel orada oluşumumuz, kendi kendisinin Avrupa için merkez olduğunu ispatlarken- Avrupanın yazgısından hiç de daha az tehlikede değildir."[29]

Bugün ortaya çıkan şey "dünyanın bir karartılışıdır."[30] Bu, dikkati zaten orada olan olarak sabit varlık üzerinde toplamanın ilkin sabit varlığın orada durmasına neden olan dünya-biçimleyici cesur edimi gözden kaçırması anlamına gelir. Bu Engels'e göre, genellikle bir bütün olarak yeterli bir dünya resminin yerini, bu resmin ayrıntıları üzerinde bir odaklaşmanın aldığı bir sürecin -bilimin gelişimindeki- Heidegger'ce yorumlanışıdır. Etkinlik merkezini artık parçaların somut kavranışı ile tamamlanmış olan bütünün resmine geri döndürmek Engels'e göre diyalektiğin hedefidir. Heidegger önce Hegel'deki sonra da Marks'taki diyalektik nosyonuna saldırarak ilksel bir bilim öncesi mücadele içindeki 'dünya'ya geri döner. Heidegger, kendi felsefesinin yanıtlamaya giriştiği durum hakkında hararetle şöyle yazar:

"Bu Avrupa, kendi boğazını kesme noktasındaki sonsuza dek yıkıcı körlüğü içinde bugün, bir yanda Rusya, diğer yanda da Amerika arasında sıkışıp kalmış büyük bir kıskaç içindedir. Metafizik bir görüş açısından Rusya ve Amerika aynıdır; aynı kasvetli teknolojik çılgınlık, ortalama insanın aynı sınırsız organizasyonu... İnsanların yaşamları, temel olanın daima insana ulaştığı ve insana geri döndüğü böylelikle onu üstün olmaya zorlayan ve bir sıra'ya uygun edimde bulunmasını sağlayan derinlikten yoksun olan bir dünya içersine kolayca ve çarçabuk girivermeye başladı. Zeka'dan artık savurganca harcanan bir yetenek bolluğu ve enerjilerin komutu değil, sadece herkesçe öğrenilebilen şey, yani daima belirli bir miktarda ter ve gösteri ile birleştirilen tek düze pratik anlaşılır. Amerika ve Rusya'da bu gelişme sınırsız bir farksızlık ve daima-aynılık-içinde büyüdü- öylesine ki nicelik kendisinin bir niteliğini üstlendi. Çünkü o zaman, farksız bir kitle profili veren ülkelerdeki baskınlık, kasvetli bir rastlantıdan daha fazla birşey haline geldi. O, tinin

tüm saflarını ve her dünya-yaratma itkisini yıkan ve onu bir yalan olarak adlandıran etkin bir saldırıya dönüştü. Bu benim şeytani (yıkıcı kötülük anlamında) dediğim şeyin saldırısıdır."[31]

Heidegger, sosyalist Rusya ve kapitalist Amerika'daki farklı demokrasi biçimlerine onları kör, teknolojik çılgınlığın sonuçları olarak görerek saldırır. Metafizik, bir dünya yazgısı haline gelir ve saf'ı (sırayı) oluşturan bu asıl halis mücadele, kitle toplumunun sadece niceliksel farklılıklarını tanıyan bir süreç içersinde yozlaşır.

Heidegger, Alman ulusunun "halis" farklılıkları oluşturan ilk mücadeleyi yeniden canlandırdığını ve kendisini saran kıskaç hareketini bozguna uğrattığını ilan eder.

"Biz bir kıskaca yakalandık. Ulusumuz, merkezde bulunduğundan en şiddetli baskıya uğruyor. Bu ulus komşularıyla ne kadar birlikteyse o kadar da tehlikeye atılmış durumdadır. Bütün bunlarla birarada Alman ulusu ulusların en metafiziksel olanıdır. Biz bu görevden eminiz ancak eğer o kendi içinde bir yankılanma, bu görev için bir yankılanma olanağı yaratırsa ve kendi geleneğinden bir yaratıcı görüş alırsa bizim insanlarımız sadece ondan bir yazgıyı zorla söküp alacaklardır. Bütün bunlar, bu ulusun, tarihsel bir ulus olarak kendisini harekete geçirmeli ve bununla da Batı tarihini onların gelecekteki 'olayları'nın merkezi ötesine ve varlığın güçlerinin başlangıçta varolan (ilk) alanı içine hareket ettirmelidir."[32]

Bu pasaj, bizim, "metafizik"in korunduğu şeklindeki yorumumuzu destekler. Ulusların en metafiziksel olanı olarak Almanya kendi içinde hâlâ yerleşik varlığı kuran ve böylece bilim ve teknoloji için temel sunan yaratıcı mücadeleyi canlı tutmaktadır. O, ilksel mücadelenin başlangıçtaki alanına girmeli ve bu mücadeleyi Almanya'daki halis "saf"ı yeniden kurmak için hem Doğudan hem de Batıdan gelen tehditlere karşı koymaya ve Alman feodal hiyerarşi geleneğini "yaratıcı bir tarzda" korumaya yöneltmelidir.

Heidegger, diyalektiği, bilimsel dialektik tehditine karşı, ilksel, sezgisel bir form içinde yeniden canlandırarak korumaya çalışır. Aynı şekilde Alman idealizmini savunur: "Yıkılan, Alman idealizmi olmaktan çok artık tinsel dünyanın büyüklüğüne, genişliğine ve orijinalitesine; yani teoremleri ve anlayışları uygulamaktan çok farklı birşey anlamına gelen felsefeyi doğru olarak gerçekleştirmeye dayanmakta yeterince güçlü olmamış olan çağdır."[33] Heidegger'in, Herakleitos'un ilksel diyalektiğinde övdüğü şey onun bilim öncesi, sezgisel (intuitive) karakteri ve belirsiz bir Promethece mücadelenin sonucu gibi görünen sınıf antagonizmlerini ve eski toplum hiyerarşilerini gerçekleştirdiği olgusudur.

Sosyal düzlemde, "varlık güçlerinin başlangıç alanına" iniş Alman nasyonalizminin ve ırkçılığının bir teşvikinden ibarettir. Heidegger 1933-34 yılları arasında sadece kısa bir dönem için Nazi partisinde bulunmasına karşın 1935 yılındaki derslerinde Nazi hareketinin büyüklüğünü savundu. Gerçek Nazizmin koruyucusu olarak Heidegger sadece basitleştiricilere (vulgarizers); "bugünlerde Nasyonal sosyalizmin felsefesi olarak önemsiz şeylerle

uğraşan ama bu hareketin iç gerçeği ve büyüklüğü ile yapılacak hiçbir şeye (yani global teknoloji ile modern insan arasındaki karşılaşma) sahip olmayan yapıtlara"[34] karşı çıkar.

Heidegger'in bununla demek istediği şey, Nazi hareketinin, teknolojinin özünün, aslında "durum, düzen ve sıra (saf)yı oluşturmak için ilksel bir mücadelede yattığını görmüş olması ve kaosdan biçimler oluşturan ve yapıtlarını dıştan gelecek saldırıdan koruyan dehaların yaratıcı yapıtlarını onaylamasıdır. Teknoloji, kökleri, süreçler, karşılıklı etkileşimler ve dönüşümler içindeki doğaya bilimsel bir değer biçmede değil, realiteyi uzama yerleştirme mücadelesinde bulunan global bir yaratma olarak anlaşılır.

Heidegger'in, daha ilksel biçimlere geri dönme yoluyla sınıf toplumunu koruma mücadelesi kuramı, metafiziğin yerine diyalektiğin konulduğu görünümünü verir. Aslında bu kuram metafiziği savunur ve onu ilksel subjektivistik ve irrasyonel eylemde temellendirirken kendi bilimsel içeriğinden yoksun bırakmaya çalışır.

NOTLAR:

1. Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *The Existentialist Tradition,* Nino Langiulli, editor (New York: Anchor Books, Doubleday & Company, 1971), s. 225.

2. Yabancılaşma sorununun daha tam ve genel incelenmesi açısından bakınız Mitchell Franklin, "On Hegel's Theory of Alienation and its Historic Force", Tulanee Studies in Philosophy, 50, 1960; ayrıca bakınız, Franklin, "Aspects of the History of Theory of Alienated Consciousness", *Philosophy and Phenomenological Research,* 20, 1959-60.

3. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (New York: Anchor Books, 1961), s. 15

4. Ibid., ss. 15-16

5. "Letter on Humanism", op.cit., s. 225-6. Aşağıdaki tartışma tarihsel materyalizmin bu yorumunun sadece bir yanı ile ilgilidir. Marksist teoride toplumun maddi temelinin sadece "üretim güçlerinin" teknik yanından ibaret olmadığı aynı zamanda "üretim ilişkileri" ya da mülkiyet sistemini de içerdiği bilinir. Ayrıca Marksist sosyolojinin bu problemi ile yani "bütün felsefenin, düşünme - varlık bağıntısı ile ilgili önemli temel sorusu" ile özdeşleştirilmemelidir. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,* Karl Marks and Friedrich Engels, *Selected Works* (New York: International Publishers, 1968, s. 603

6. An Introduction to Metaphysics, s. x

7. a.g.y., s. 18

8. a.g.y., s. 19

9. a.g.y.

10. a.g.y., s. 20

11. a.g.y., ss. 21-22

12. Friedrich Engels, Anti-Dühring (New York: International Publishers, 1966), s. 26

13. a.g.y., ss. 26-27

14. a.g.y., s. 27

15. a.g.y., s. 28

16. a.g.y.,

17. a.g.y., ss. 28-29

18. Karl Marks and Friedrich Engels, Selected W rks, s. 620

19. Böylece Heidegger "The Principle of Identity" adlı makalesinde şöyle yazar: "Eğer kendi objesinin -bu obje her ne olursa olsun- kendiyle- özdeşliği başlangıçta garantiye alınmamış olsaydı bilim, bilim olamazdı. Bilimsel araştırmanın olanaklılığı bu yolla güvence altına alınır."Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics* (New York: Philosophical Library Inc., 1960), ss. 16-17. Dialectics of *Nature*'da (Moscow: Progress Publishers, 1966, s. 216) Engels, temel bir kaynak olarak Hegel'e başvurarak şöyle yazar: "Kapsayıcı rolü içindeki doğal bilim için, hatta her tekil alanda bile soyut özdeşlik bütün olarak yetersizdir ve bütünde o artık pratikte kaldırılmış olsa da teorik olarak hâlâ insanların akıllarına hükmeder ve çoğu doğal bilimci özdeşlik ve farklılığın, gerçekliği sadece karşılıklı eylem içinde temsil eden tek yanlı kutuplar olmaları yerine özdeşlik içindeki farklılığın kapsamındaki uzlaştırılamaz karşıtlıklar olduklarını tasarlar."

20. Anti-Dühring, s. 29

21. G.S. Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: University Press, 1966), s. 195

22. An Introduction to Metaphysics, s. 51

23. Martin Heidegger, What is a Thing. (Chicago: Regnery, 1967) Heidegger süreç kavramının metafiziksel "şey" kavramının sadece bir değişkeni olduğunu düşünür. Bu anlamda o, Dasein'ın bir ilk kararında kökleşen olarak zamanın bir "varoluşsal" açıklamasına götüren çelişkileri ortaya çıkarır. *Being and Time*'da (New York and Evanston: Harper and Row, 1962, s. 426) Heidegger birbirinden ayrılmış anların dışsal bitişikliği olarak zamanın metafiziksel bir analizinin çelişkilerini gösterir. Bunun da onların real birliğinin Dasein'ın ilksel ediminden ibaret olduğunu tartışmak için yapar.

24. Being and Time, s. 302'de ölüm "belirlenmemişlik" ile ilgilidir ve böylece de aslında sıradan düşüncenin belirli objelerle uğraşmasına karşıttır. Varoluşsal "kaygı"nın altında yatan da ve onu belirli tehlikelerin bildik "korku"suna karşıt kılan da işte bu belirsizliktir. A.g.y, s. 230. Heidegger, sonlu objeler ve korkuların metafiziksel kavranışıyla işe başlamakla sabit objelerin güvenliğine kaçtığımız ya da daha çok kaygımızı maskelemek için sabit bir obje oluşturmakla kendisinden kaçtığımız bir belirsiz ya da sonsuz gerçeklik - "kaos" ya da "varlık" - için okuyucusunu bir başka yere bakmaya sürükler.

25. An Introduction to Metaphysics, ss. 50, 52

26. a.g.y., ss. 51-52

27. Heidegger'in düşüncesinin bu yönünün bir tartışması için bkz. Marvin Farber, "Heidegger on the Essence of Truth, "Radical Currents in Contemporary Philosophy, ed. by DeGrood, Riepe and Somerville, Warren H. Green, Inc., St. Louis, Missouri, 1971.

28. Engels için de metafizik problemi bilimsel yöntemin problemleriyle sınırlandırılmaz ancak bunlar temel tarihsel gelişmelerle sarılmışlardır ve eninde sonunda onlarda temellenirler: Tıpkı geniş-ölçekli sanayi, rekabet ve dünya pazarı ile burjuvazinin pratikte eskiden beri icra olunan bütün sabit kurumları çözdüğü gibi bu diyalektik felsefe de ona karşılık gelen son, mutlak doğruluğun ve insanlığın mutlak durumlarının bütün kavramlarını eritir. Çünkü diyalektik felsefe için hiç bir şey son, mutlak ve kutsanmış değildir. Karl Marks and Friedrich Engels, *Selected Works,* op.cit., s. 598. Marksist formalizm, maddeleştirme, fetişizm ve yabancılaşma teorisinin daha tam bir açıklaması için sosyo- ekonomik bağıntıların düşünce biçimlerine etkileri buradaki metafizik tartışmasına eklenecektir. Ancak Heidegger için "tanrıların göçü" modern zamanların yozlaşması ile ilişkilidir. Bu dönemlerin temel olayları ise "tanrıların göçü", yeryüzünün yıkımı, insanın standartlaştırılması, sıradanın üstünlüğü'dür. *An Introduction to Metaphysics,* s. 37.

29. a.g.y., s. 35

30. a.g.y., s. 37

31. a.g.y., ss. 31, 37-38

32. a.g.y., ss. 31-32

33. a.g.y., s. 37

34. a.g.y., s. 166

Günay, Mustafa (1996). "Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine İki Kitap: Yorumbilgisinin Işığında Felsefe, Bilim ve Kültür İlişkileri." Felsefe Tartışmaları (20. Kitap): 116-128.

HERMENEUTİK (YORUMBİLGİSİ) ÜZERİNE İKİ KİTAP: YORUMBİLGİSİNİN IŞIĞINDA FELSEFE, BİLİM ve.KÜLTÜR İLİŞKİLERİ

Mustafa Günay

Bir felsefe ve yöntem olarak *hermeneutik*le ilgili çalışmaların, ülkemizde neredeyse yok denecek kadar az olduğunu söyleyebiliriz. Bölük pörçük bazı çalışmaların dışında kitaplaşmış fazlaca yapıt yok elimizde. Çıkmış olan yapıtlar arasında öncelikle Önay Sözer'in *Anlayan Tarih* adlı yapıtını anmak gerekir. İlkay Sunar'ın *Düşün ve Toplum* kitabında da yorumsamacı bir yaklaşım görülür. Bir çeviri-derleme olarak da Taha Parla'nın dilimize kazandırdığı *Toplum Bilimlerinde Yorumlayıcı Yaklaşım* adlı kitabı anabiliriz. Bu yapıtta çeşitli yazarların, hermeneutik yöntemin toplum bilimlerinde kullanımına ilişkin düşünceleri yer alıyor.

Hermeneutik üzerine son olarak yayınlanan iki ciltlik *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri* ise, Doğan Özlem'in yüksek lisans öğrencileriyle birlikte gerçekleştirdiği derslerde incelenen metinleri ve bunların yorumlarını içeriyor. Bunlara geçmeden önce, hermeneutik hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olur sanırım.

"Hermeneutik" sözcüğü, Grekçe *hermeneinein* sözcüğünden gelir; bildirme, çevirme, açıklama anlamlarına sahiptir. Eski Grek efsanelerindeki Hermes'in adının da bu sözcükle ilişkisi olduğu söylenir. Bilindiği gibi, "Hermes" tanrıların habercisi olarak ölümlülere tanrıların *sözlerini* iletir. İçlerinde insanlara bazı mesajlar ve buyruklar da bulunan bu sözlerin anlaşılması, kavranılması gerekir. Ancak bu sözlerin yalnızca sözcük anlamları ile anlaşılması yetmez, onların *yorumlanması* da gerekir. İşte bunun için "hermeneutik" denen bir "yorumlama sanatı"na gerek vardır. İşte Grek dünyasında hermeneutik'in bir "başka" evrene ait "anlamları" bu evrene göre çevirmek ve anlamak, yani yorumlamak, sanatı olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

Hermeneutik Greklerdeki ilk ortaya çıkışından, daha sonra İskenderiye'li filologlarca işlendiği biçimiyle edebiyat yapıtlarına ve eldeki eski metinlere yönelik bir yorum sanatı ve tekniği olarak anlaşılmıştır. Ortaçağda ise hermeneutiğin kutsal kitabın yorumlanmasında izlenecek kurallar olarak anlaşılması söz konusudur. *Felsefi hermeneutik*'i ise ilk kez Schleirmacher'in İncil yorumunda görürüz.

Hermeneutikin bir yöntem olarak belirginleşmesinde, özellikle Dilthey'ın çabaları verimli ve etkili olmuştur. Günümüzde Hermeneutik felsefesinde, iki temel yaklaşım olduğu görülür: Bunlardan biri, Dilthey'a bağlı *göreci-tipçi* hermeneutik, diğeri ise Heidegger ve Gadamer'e bağlı *varoluşçu-bütüncü* hermeneutiktir.

Tarihselciliğin temsilcisi olan ve yöntembilimsel kaygılara daha çok önem veren Dilthey, geçmiş hakkında göreli yorumlarla yetinmemiz gerektiğini belirtir. Bu konuda bir *tarihsel tipçilik* öğretisi de geliştirmiştir. Dilthey'a göre, tinsel bilimler, konuları hakkında geliştirdikleri içeriği boş, formel kavramları, tarihsel olayların yorumlanmasında kullanırlar. Ancak bu kavramlar, hiçbir zaman o olay ve anlamın *bütününü* vermez, yani içerik bakımından *parçalı ve eksik* kalır. Bu bakımdan tin bilimlerinin kavramlarının, *tip kavramları* olduğu söylenebilir.

Varoluşçu hermeneutikte ise, *dogmatik* olduğu önceden kabul edilen bir çıkış noktasından hareketle, "tarihin bütünlüğü"nün *felsefi bir refleksiyon*la anlaşılabileceği varsayılır ve bu varsayımın ışığında *dil*e yönelinir. Çünkü dil, her çağ ve dönemde anlamların taşıyıcısı, tinselliğin alanı ve tarihselliğin ortamıdır. Varoluşçu hermeneutiğin, tarihin bütünlüğünü anlamaya yönelen tutumunun *evrenselci* ve tarihte bir *ereklilik* bulunduğunu savlayan bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bu bakımdan, örneğin J. Habermas'ın, varoluşçu hermeneutiğin evrenselciliğini ve ereklilik düşüncesini "Hegelci idealizme" bir geri dönüş olarak eleştirdiğini anımsayabilirz.

Günümüzde "hermeneutik" sözcüğünün başlıca üç anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Birinci anlamıyla hermeneutik, öncelikle, geçmişten günümüze taşıdığı anlam yüküyle, yazılı metinleri o metinlerin dilindeki anlamıyla *yorumlama yöntemidir*. İkinci olarak, Dilthey'la birlikte hermeneutiğin, *tinsel-tarihsel bilimlerin metodolojisi* olması söz konusudur. Üçüncü anlamıyla ise hermeneutik, Heidegger ve Gadamer'le birlikte, insanın varlığa temel yöneliş ve açılışı kabul edilmiş ve böylece bir *tin felsefesi* olmuştur.

II
RİEDEL'İN DİLTHEY YORUMU

Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri içinde yorumlanan ve tartışılan ilk metinde Manfred Riedel, "W. Dilthey'da teorik bilme ve pratik yaşama kesinliği" arasındaki ilişkiye değinerek, Dilthey'ın hermeneutik bir yaklaşımla Yeniçağın bilgi anlayışını eleştirmesi ve kendine özgü bir yorum getirmesi üzerinde duruyor.

Riedel, ilk kez Dilthey tarafından hermeneutik probleminin "yeni ve kapsayıcı bir form" içinde konumlandığını belirtir. Bu nedenle hermeneutik problematiğinin felsefenin gündemine getirmiş olduğu şeye yönelir. Riedel'e göre, Dilthey'ın felsefi refleksiyonunu harekete geçiren ve kendine görev olarak belirlediği şey, yalnızca tin bilimlerinin bilgikuramsal ve yöntembilimsel açıdan temellendirilmesi ve bunlarla bağlantılı olarak tarihsel/estetik bilincin haklı çıkarılması değildir. Dilthey için önem taşıyan, Yeniçağ biliminin ortaya çıkışıyla birlikte kesintiye uğrayan *teorik bilme ve pratik yaşama kesinliği arasındaki bağıntı* problematiğidir.

Doğan Özlem de Dilthey'ın tin bilimlerinin epistemologu olma yönünün daha yaygın şekilde tanındığını belirtir. Özlem'e göre, onun bu çabasının ar-

ka planına bakıldığında gerçekten de Dilthey'ın yapmaya çalıştığı şey, yalnızca bir tin bilimleri epistemolojisi geliştirmeye çalışmak değil, aslında zor bir sorunu, teori ve praksis ayrımını ortadan kaldıracak yeni bir felsefe ortaya koymaktır. Dilthey'ın öncelikle tin bilimlerine yönelmesinin gerekçesi ise, insan aklının otonomisine teorik temelde değil, tarihsellik temelinde bir geçerlilik kazandırmaktır.

Riedel'e göre Kant, modern doğa biliminin kendi açısından ortadan kaldırdığı teori ve pratik ayrımını, doğadaki nedenselliği aklın kendisinden çıkan özgürlüğüne, kendiliğindenliğine ait bir şey saymak yoluyla yeniden konumlamıştı. Fakat ayrımın yeniden konumlanması, *görünüşler ve numen ayrımının* problematik zemininde gerçekleştirilmiştir. Buna ilişkin olarak Doğan Özlem, Kant'ın bir bedel ödediğini belirtir: Kant, aklın özgürlüğünü garantiye almak istiyor, ama bunu bilimi yalnızca ve yalnızca fenomenlerin bilimi olarak görme pahasına yapıyor.

Doğan Özlem'e göre, Kant'ta bilinç bildiği şey üzerine bir ayrım yapıyor. Bilinçte bir *a priori* yön söz konusu, yani Kant'ın zihin kavramında, zihnin kendisinden hareketle yaptığı bir şey mevcut. Zihin, kendisini yalnızca duyumlarla sınırlıyor, ama aynı zihin, bu duyumların ötesinde bir *Ding an Sich* (kendinde şey) olduğuna da karar veriyor. Özlem'e göre, Kant, nedenselliği yalnızca fenomenler için kullanmamızı öğütler, ama fenomenalite kavramını elde etmek için, nedenselliği numen için de kullanmaktadır. Özlem, Kant'ın numenlere ontolojik anlamda bir varlık yüklemediğini, ama bir anlamda bir tür mantıksal sebep, bir yeterli sebepmiş gibi numene sığınmak zorunda kaldığını belirtir. Bu, kendi eleştirisinin sürüklediği bir durum olarak görülmelidir.

Kant'ın probleminin Dilthey'da yer değiştirdiğini söyleyebiliriz. Riedel'e göre, aklın otonomisi, Dilthey'da, kendinde-şey ile görünüş (fenomen) arasındaki ayrımdan yola çıkarak temellendirilemez. Bu nedenle özgürlük/kendiliğindenlik, metafiziksel arka dünyadan görünüşler dünyasına sokulur. Dilthey'da, kendiliğindenliğe sahip olan "yaşantı" kavramı önem kazanır. "Yaşantı" ya da "yaşamanın kendisi", tüm bilme ediminin kendisinden çıktığı ve tüm bilginin temelinde yatan şey olur. Bu aynı zamanda, aklın otonomisinin yalnızca göreli olabileceği anlamına gelir. Çünkü akıl, sonlu, zamana ve koşullara bağlı olan insan aklıdır.

Özlem'e göre, Kant, teorik ve pratik akıl ayrımıyla sorunu çözmeye ve insana pratik akılda bir yer sağlamaya çalışmaktadır. Dilthey'ın yapmaya çalıştığı şey ise, bu ayrımı ortadan kaldırmak ve özellikle tarih dünyasında insanın bir birlikli bilinçle, bilen-eyleyen bilinçle kendini ortaya koyduğunu göstermek, teori-praksis ayrımını bu yoldan aşmaktır.

Riedel'e göre, Yeniçağ episteomlojisinde şüphecilik eleştirilirken, doğal (dış) dünyanın ve insanın diğer insanlarla birlikte oluşturduğu ortak dünyanın gerçekliği yanlış problematize edilmiştir. Yine aynı şekilde, dogmatizm eleştirilirken, bilgi süreci yanlış bir şekilde dogmatize edilmiştir. Empirizm duyum ve tasarımı dogmalaştırmış, dogmatizmi eleştiren Kant ise düşünme

yasası ve bilgi öznesini dogmalaştırmıştır. Riedel'e göre, dış dünyanın ve insanın ortak/toplumsal dünyasının yanlış problematize edildiğine ilişkin eleştirisiyle birlikte Dilthey, Scheler ve Heidegger'den Wittgenstein ve Gilbert Ryle'a kadar modern felsefede çok yönlü olarak ele alınan ve çeşitlenen bir konu ve problemi ortaya atmıştır.

Riedel'e göre, yaşama dünyasının, yani gerçekliğin problematize edilmesindeki yanlışlığı aşmak için, "yaşamanın kendisi"nin ve onun içinde temellenen deneyim dünyasının üzerlerine örtülmüş olan örtünün kaldırılması gerekir. Bu örtü, yaşamanın üzerine, kendi duyum, algı ve düşünme süreci aracılığıyla dünya hakkında bilgi sahibi olduğunu sanan bir bilinç, bir "kartezyen mitos" tarafından örtülmüştür. Riedel'e göre, Dilthey burada tam anlamıyla, modern felsefenin büyük bir öncüsü olarak görünmektedir. Çünkü modern felsefenin ortak çabasının da, "doğal" bir dünya kavramına/kavrayışına yeniden ulaşmak olduğunu görmek mümkündür.

Özlem de, "yaşantı" kavramının Dilthey'ın temel kavramı olduğunu belirtir. Dilthey, yaşantı kavramını kullanmakla, teori-praksis ayrımını aşma denemesini de gerçekleştirmek ister. Çünkü "yaşantı"da, insan, bilen, eyleyen, yargı veren yönleriyle ayrı ayrı karşımızda değildir. Yaşantıda bunlar aynı anda ve içiçe geçmişlik içinde bulunurlar. Dolayısıyla yaşamanın kendisi, tüm bilme ediminin kendisinden çıktığı, tüm bilginin temelinde yatan şey olmaktadır.

Riedel'e göre, Descartes'tan beri Yeniçağ felsefesinin yaptığı şey şudur: Bir teorik bilinçten ve bu teorik bilinçte içerilmiş duyum-algı-tasarım bağıntısından yola çıkmak ve bunların eylemle bağıntısını paranteze alarak, nedensellik ilkesine göre, bilinçte verili fenomenleri anlaşılır kılmak. Riedel, Dilthey'a göre, bilincin dış dünyayla ilişkisinin, neliği gereği teorik değil pratik bir ilişki olduğunu vurgular. Çünkü, Özlem'in de belirttiği gibi, önce kendini tanıyan, daha sonra da algılama ve tasarımlama süreçleri aracılığıyla da dış dünyayı bilen bir bilinç ve bu anlamda bir *özne* yoktur. Dilthey'ın saptadığı temel yanılgı da bu anlayıştır. Bu temel yanılgı hem Descartes, hem Kant, hem de empirist akım için söz konusudur. Dilthey ise böylesi bir bilinç ve buna bağlı olarak böyle bir *epistemolojik özne*nin olmadığını savunur.

Dilthey'ın Yeniçağ bilinç felsefesine, kendi içine kapanmış bir felsefe, düşüncesine de artık geride kalmış bir çağın düşüncesi olarak baktığını söyleyen Riedel'e göre bu bilinç felsefesi, yoğun bir şekilde *transendens* ile uğraşmıştır. Öznenin transendalitesi ile olduğu kadar nesnenin transendalitesi ile de uğraşılmıştır. Riedel'e göre, Dilthey örneğinde olduğu gibi, bu çifte transendalitenin ve transendentalizmin kaldırılmasıyla, "yaşamın kendisi"ne yönelme olanağı ortaya çıkmıştır. Riedel 19. yüzyılda Feuerbach, Marx ve Nietzsche'nin de yöneldikleri hedefin aynı olduğunu söyler. Ama Dilthey, bu filozoflardan farklı olarak, problemin epistemolojik boyutunu sürekli göz önünde tutan bir yaklaşıma sahiptir. Dilthey'ın hareket noktasını, herhangi bir formülden türetilmiş olan "dünya görüşleri" tipindeki felsefe kuramlarından ayıran da onun bu tutumu olmuştur.

Doğan Özlem, tüm Yeniçağ felsefesinin; ister empirist, ister rasyonalist olsun, bir nedensellik modelini temel alarak geliştirdiğini, bu bilinç felsefesinin de, hepimizi az çok bu nedensellik modeline koşulladığını ve bu açıdan Dilthey'ın birçok belirlemelerinin bize yabancı gelebileceğini belirtir. Ama Dilthey'ın söylemek istediği şeyin, nedensellik ilkesinin reddi olmadığını, bu ilkenin yaşantı teriminde kapsandığını vurgular. Yaşantıyı nedensellik ilkesiyle açıklayamayacağımızdan ötürü, Dilthey tam tersini yapmıştır. Sonuçta, nedensellik ilkesi de içinde olmak üzere, her türlü bilişsel ilke yaşantıda kaynağını bulmuştur.

Yaşantı içinde çok sayıda yapısal yönün birbirine bağlandığını belirten Riedel'e göre, bu yönler geleneksel felsefenin ya koparırcasına birbirinden ayırdığı ya da bir spekülatif bilinç içinde biraraya getirdiği yönlerdir. Yaşantıda, Yeniçağ felsefesinin nedensellik modeline uydurulmuş bir şey olarak, bilinç ile bu bilinci etkileyen bir dış nesne ayrımı (empirizmde olduğu gibi) ya da Kant'ın yaptığı türden bir ayrım, yani nesne ile nesnenin görünüşü ayrımı da yoktur. Sonuçta, Kartezyen iç dünya-dış dünya ayrımı da söz konusu değildir. Bütün bunlar, Yeniçağ felsefesinin, yapay ayrımlar felsefesi olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

Doğan Özlem'e göre, Dilthey'ın uğraştığı zor problem ve aşmaya çalıştığı şey, bu "yapay" ayrımların üstesinden gelmek ve bir *temel* bulabilmektir. Kendi açısından bulduğu temel de, işte bu "yaşantı" temeli olmuştur. Acaba yaşantı, bütün bu söz konusu yapay ayrımları aşma fırsatını nasıl vermektedir? Doğan Özlem'e göre, yaşantıda "gerçeklik ve ben ayrımı" yapılmaz, onlar zaten birdir. Gerçeklik bilinçte verilmiştir, bilinç zaten gerçekliktedir. Zihnin bağımsızlığı, otonomisi ortadan kalkmıştır ve bunlara bağlı olarak yapılmış tüm ayrımlar; numenalite-fenomenalite, zihin-tasarım, duyarlık-zihin ayrımı, artık Dilthey için aşılması gereken yapay ayrımlar olarak görülmektedir. Çünkü, teorik tanımlamada, bir "orada" düşünsek bile, bu "orada"yı kendimizden ayırıyoruz. Nesneleştirme yapıyor, "objektivizasyon" denilen şeyi gerçekleştiriyoruz. Oysa Dilthey'a göre bunun kendisi yapay bir işlemdir. Çünkü gerçeklik teoritize edilen bir şey değil, tam tersine yaşanan bir şeydir. Dolayısıyla teorik yoldan tanıdığımızı iddia ettiğimiz gerçeklik ile doğrudan yaşadığımız gerçeklik bu anlamda hiçbir biçimde örtüşmemektedir.

Özbilinç denen şeyin tarihsel olduğunu söyleyen Doğan Özlem'e göre, Yeniçağ bilinç felsefesinde tarihsellikten yoksun, bir anlamda tarihsellik-üstü bir "ben", bir "özbilinç" kavramı karşımıza çıkmaktadır. Dış dünyayla özbilinç birbirlerinden ayrı değillerdir. Empiristlerin söylediği gibi, önce ilişki kuran, sonra kendinin farkına varan bir özbilinç ya da Kant'ın söylediği gibi, kendi içine kapanmışlığıyla, kendi a priorileri dolayısıyla nesneyle ilişki kuran bir özbilinç, Dilthey'a göre yapaydırlar. Çünkü Dilthey, dış dünya ve özbilincin aynı anda, birbiri yanında ve birbirine ait olduğunu ileri sürüyor. Bunu bize gösteren, "yaşantı" deneyimidir. Yaşama, özbilinç ile dünyanın sürekli değişkenlik içerisinde birbirine değdikleri ve birbirine ait oldukları

şeydir. Özlem'e göre, Dilthey'ın Kant'a yönelttiği sert eleştiri, bilincin koşullarının tarihsel olduğu yönündedir. Böylece herşeyi tarihe bağlayan bir anlayışın karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

III

HABERMAS'IN DİLTHEY OKUMASI

Yorumlanan ikinci metin, Habermas'ın "Dilthey'ın anlama kuramı: ben özdeşliği ve dilsel iletişim" adlı yazısıdır.

Doğayı yasalara göre egemen olunacak bir şey olarak nesneleştirmemizi sağlayan göstergeler sisteminin, bir *öznelerarasılığın* ürünü olduğunu söyleyen Habermas'a göre, "yaşayan" özne için gerçekliğe giden yol sınırlandırılmış değildir, açık ve serbesttir. Burada deneyim tüm genişliğiyle özneye açıktır. Öznenin bilgi sürecinde alabileceği değişik tavırlardan dolayı, doğa ve tin bilimleri içinde değişik *deneyim ve kuram bağıntıları* ortaya çıkar. Habermas'a göre, doğa bilimlerinde sınırlandırılmış olan öznenin alımlama kapasitesi yaşama alanında alabildiğine genişlemiştir. Burada gerçekliğin yaşayan özneye, tüm boyutlarıyla kendinden hareketle açılması söz konusudur.

Habermas'a göre, Dilthey yalnızca, kendisinden bir *tin bilimleri mantığının* çıkabileceği kaba bir altlık, bir arka plan vermek ister. Dilthey'ın ilgisi de, *yaşama-nesneleşme-anlama ilişkisi* üzerinde odaklanmıştır. Bu nedenle "yaşantı" kategorisi, tin bilimleri kuramı için anahtar olagelmiştir.

Habermas'a göre, tin bilimlerinin nesnesi, insanlığın kendini dışlaştırdığı dünya olarak tarihsel ve toplumsal yaşamdır. Bu nedenle yorumcunun anlama çabası, psişik hallerle değil, simgesel bağıntılarla ilgilidir, onlara yönelmiştir. Nesnel tinin anlamayla elde edilmiş bilgisi, psikolojik yoldan elde edilmiş bir bilgi değildir. Anlamada amaç, bize özgü yapı ve yasalılıkla belirlenmiş olan bir tinsel oluşumu kavramaktır.

Habermas'a göre tin kendi yaşamına, kendini nesneleştirmelerde dışlaştırarak ve aynı zamanda yine bu dışlaştırmalar üstüne bir refleksiyon içinde kendine dönerek sahip olur. Tinin bu oluşum sürecinin, insanlık tarihiyle bütünleştiğini belirten Habermas'a göre Dilthey, "ortaklaşalık" kavramını özel bir anlamda kullanır. Ortaklaşalık, birbirleriyle aynı dil içinde iletişim kuran bir özneler grubu için aynı simgelerin öznelerarası bağlayıcılığını ifade eden bir kavramdır.

Dilin bir öznelerarasılık zemini olduğunu belirten Habermas'a göre, *ben-özdeşliği* ve günlük *dil iletişimi*, birbirini tamamlayan kavramlardır. Yaşam akışının geriye bakışlı olarak imlenmesi etkinliği içinde, Ben, kendisiyle ancak bir başkası olarak iletişim kurmaktadır.

Habermas için, yaşam tarihi, çerçeveleyen yaşama süreçlerinin anlaşılmasında elemanter birlik/tekliktir. Yaşam tarihi kendi kendisini sınırlandıran bir sistemdir. Yaşam tarihi, yaşantı birikimlerinden ve yaşam bağlarından

oluşur. Yaşam bağları, Ben ile başkası, şeyler ve insanlar arasında, yani Ben'in dünyasına giren şeyler arasında oluşurlar. Bir *yaşam bağı*, hem şeylerin ve insanların bir özne için önemlerini ve anlaşılabilirliklerini hem de öznenin kendi çevresine karşı belirli davranış ve tutum alma tarzlarını, o özne için sürekli kılmaktadır.

HABERMAS'IN METNİNİN YORUMU

Doğan Özlem, Habermas'ın yeni bir epistemoloji önermediğini, ama bu konuda uyarıcı saptamalarda bulunduğunu ve bunu da diyalektik yöntem ile hermeneutik yöntemi bağdaştırmaya çalışan bir tutumla yaptığını belirtir. Özlem'e göre, Habermas'ın temel tezlerinden biri şudur: Doğa bilimlerinin kendileri hakkındaki bilinci bir pragmatist refleksiyona dayanır. Çünkü doğa bilimleri yararcı bir tutumla çalışırlar; hiçbir zaman objektivist bir tutumla, Aristoteles'in "bilmek için bilmek" diye formüle ettiği bir tutumla çalışmazlar. Bu nedenle doğa bilimlerinin tarihini, Yeniçağın "doğaya egemen olmak" anlayışından ayrı düşünmek mümkün değildir.

Özlem'e göre, doğa bilimlerini mümkün kılan şey, bilim adamları arasındaki bir uzlaşımdır; bu uzlaşımın kendisi ise bilim-içi bir şey olmayıp, sosyo-kültürel bir olaydır. Bilim, bu uzlaşımın zeminini, yani günlük dil içerisinde anlamını bulan bu önbilme zemininin kendisini nesne kılamıyor. Özlem, bu konuda Dilthey'ın "yaşantı" kuramının yardımcı olabileceğini belirtir. Bilimler sistemi, Dilthey'a göre, içinden çıkmış olduğu toplumsal iletişim sisteminin yalnızca bir elemanıdır. Dolayısıyla kapsayıcılığı ve taşıyıcılığıyla toplumsal yaşama alanının kendisi, tin bilimlerinin konusudur. Özlem'e göre, pozitivizmin örttüğü husus şudur: Doğa bilimleri "yaşantı" kavramınca içerilen şeylerden yalnızca ve yalnızca duyum-tasarım ilişkisi temelinde "bilmeyi" ön plana çıkarıp diğer herşeyden yalıtarak iş görmektedirler.

Doğan Özlem, Habermas'ın biraz formalist bir Dilthey okuması yaptığını belirtir. Özlem'e göre, Dilthey, gerçekten de "tarihin genelgeçer sentetik yargıları" gibi bir ifade kullanır. Ancak bundan kastettiği şey, hiçbir şekilde tarih-üstü bir konumdan hareketle tarihin tümü hakkında elde edilmiş şeyler olamazlar. Çünkü Dilthey, tarih bilgisi için transendental koşulları reddeder. Bu nedenle Özlem, Habermas'ın Dilthey'ı, fazlasıyla Kantçı bir pozisyona sokmasını eleştirerek, Habermas'ta özellikle aydınlanmacı akıl kavramının günümüz koşullarına uyarlanmış bir savunusunun ortaya çıktığını belirtir.

Özlem, Habermas'ın Dilthey'ı tin bilimlerine transendental bir zemin hazırlamakla eleştirmesine karşılık, kendi yorumunu şöyle ifade eder: "Bana göre, Dilthey'ın tarih için genelgeçer kategoriler aradığı, transentendal bir zemin peşinde olduğu söylenemez. Çünkü Onun temel tezi, tarihe tarihin üstünden değil, ancak "tarihin içinden" bakılabileceğidir. Tarih bilgisi elde etmek için önerilen, yaşama-ifade-anlama bağlamı, Dilthey'da tarihe içselleştirilmiştir. Tarihsel bilgi modeli, tinin kendi üstüne bükülerek kendini bilmesi modelidir. Böyle olduğu içindir ki, tarih üzerine genelgeçer yargılarımız ve

bu yargıları bağışlayacak bir transendental bilincimiz yoktur. Dilthey'ın gerek yeniçağ bilinç felsefesiyle gerekse Hegel'le hesaplaşmasının temelinde tarihsellik anlayışı bulunduğunu söyleyebiliriz."

Özlem, Habermas'ın Dilthey'ı pozitivizme karşı fenomenolojiye başvuran bir filozof olarak tanıtması hakkında da, Onun fenomenolojiyi "tarihsiz felsefe" olmakla eleştirdiğini anımsatıyor.

Özlem'e göre, "ben-özdeşliği" zaman içinde değişmezlik ifade eden bir şey değildir. Bundan kastettiğimiz, kendimize ait bir yaşamımız olduğu, onun kendi içerisinde bir bütünlüğü ve tekliği olduğudur. Söz konusu "ben bilinci", tüm değişmelere karşın bu yaşamın bana ait olduğunu ifade etmektedir. Kendimiz hakkındaki bilincimiz de tarihseldir. Ben bilinci yaşamın her anına eşlik etmekte, ama eşlik ettiği her an da yeni bir ben konstruksiyonu ortaya çıkmaktadır. Özlem'e göre, Hegel, bilincin işte bu tarihselliğinin bir döngüye yol açtığını söyleyerek bir "mutlak bilinç"ten hareket etmiştir. Felsefenin kendisini de tarih içi bir konumda gören Dilthey için ise, Hegelci çözüm kabul edilemez. Çünkü bu çözüm tarihi "kapatır."

Özlem'e göre, kendini kendine özdeş bir şey olarak tanıyan Ben, aslında bu tanımasını da, ancak bir öznelerarasılık sferinden edinmiştir. Kendimizi tanımamız da, ancak bir öznelerarasılığın ürünü olarak mümkün olmaktadır. Ortaklaşalık da, aynı simgelerin öznelerarası bağlayıcılığını ifade ettiğine göre ve bu simgeler sürekli değiştiğine göre, biz her tarih kesitinde, her dönemde, farklı farklı ortaklaşalıklar içinde yaşıyoruz demektir. Ancak birey, içinde varolduğu ortaklaşalığın tam ve eksiksiz bir belirlenimi altında bulunmaz. Tam tersine, tarihsel gelişmeyi yaratan şeyin, bireyle bu ortaklaşalık arasındaki diyalektik ilişki olduğunu görebiliriz.

Doğan Özlem'e göre hermeneutik, bir tarihsel dönemi, bir toplumu, o dönemin ve o toplumun kültürünün taşıyıcısı olan dile yönelerek anlama yöntemidir. Dil, işte bu bakımdan hermeneutiğin yöneleceği temel malzeme durumundadır. Özlem, hermeneutik ile dil arasındaki varoluşsal ilişkinin, aynı zamanda felsefe tarihçisi için de önem taşıdığını vurgular. Ona göre, iyi bir felsefe tarihçisi, bağlanmış olduğu herhangi bir "felsefe" içinden hareketle felsefe tarihi yazan kişi değildir. Çünkü kavramların bir tarihi vardır; filozofların bu kavramlara kendi "felsefe"lerinden hareketle verdikleri anlamlar hiçbir tümellik ve genelgeçerlik ifade etmezler. Burada, hem felsefe tarihinin hermeneutik yöntemle yazılması gerektiği hem de hermeneutiğin bir yönüyle bir "kavram tarihi" çalışması olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Habermas, Dilthey'ın bir "tin bilimleri mantığı" geliştirme çabalarından söz etmişti. Özlem ise, Habermas'ın, Dilthey'ın aynı zamanda bir "tipler öğretisi" geliştirmiş olduğundan habersiz göründüğünü belirtir. Çünkü Habermas Dilthey'ı, bir defalıkların dünyasını, yani tinsel dünyayı anlamak için yine de genel doğrular arayan, bu bir defalık olgulara yine de genel doğrular altında yönelmemizi isteyen bir filozof olarak değerlendirmektedir. Özlem'e göre, Dilthey "genellik" terimini hiç de Habermas'ın anladığı anlamda kullanmamıştır.

IV

GADAMER'İN DİLTHEY OKUMASI

Gadamer'in "Dilthey'ın tarihselciliğin güçlüklerinde dolanışı" adlı yazısı, Dilthey'a en fazla eleştirinin yöneltildiği bir metin olarak karşımıza çıkıyor. Acaba Gadamer, hangi açılardan Dilthey'ı eleştirmekte ve nasıl bir hermeneutik yöntem ileri sürmektedir?

Gadamer, Dilthey'ın yaşama hermeneutiğinde, kavramlara yüklenen "potansiyelite" ve "idealite"yi kaldırıp, tarihsel dünyayı kavramların tarihselliği zemininde ele almak istediğini ve felsefeyi de neliği bakımından tarihsellik taşıyan bir kavramsal imkânlar alanı olarak gördüğünü belirtir. Bu nedenle, Tinin kendisi hakkındaki bilgisi, spekülatif kavram bilgisinde değil, tarihsel bilinç içinde gerçekleşir.

Doğan Özlem de, kavramların hep bir potansiyelite ve idealite yüklenmesi olgusunun, bütün felsefe tarihinde karşımıza çıktığını vurgular. Örneğin Grekler kavramlara hep bir potansiyelite ve idealite yüklemişler ve batı felsefesi de bu felsefe modelini miras almıştır. Hegel'in kendisi, "akıl" kavramına yüklediği potansiyelitenin tarihte edimselleşeceğini de zaten ancak böyle söyleyebilirdi. Dilthey ise, kavramların potansiyelitesini ve idealitesini ortadan kaldırıyor ve kavramları edimsellik alanı içine alıyor. Özlem'e göre, batılı düşünürler kendi evrenselci bakış açılarının aslında tarihsel ve göreli olduğunun farkına ancak yakın bir zamanda varmışlardır.

Gadamer'e göre, Dilthey'ın tin bilimlerinin epistemolojik yönden temellendirilmesinde attığı önemli adım, tekil bireyin kendi yaşama deneyimi içinde oluşan bir bağlamdan, artık hiçbir tekil bireyin bütünüyle yaşamadığı ve deneyimlemediği tarihsel bağlama geçiş yapmış olmasıdır. Gadamer, Dilthey'ın esas problem olarak gördüğü bu noktaya ilişkin düşüncelerinin tam bir açıklığa kavuşmadığını ve esas noktanın da, tin bilimlerinin *psikolojik* temellendirmesinden, *hermeneutik* temellendirmeye geçiş problemi olduğunu vurgular.

Gadamer Dilthey 'ın problemini şöyle tanımlar: Tekilin (bireyin) gücü, bu tekili (bireyi) aşan ve ona öngelen şeylere nasıl bağlanır? Bu soruyla, aynı zamanda tarih bilgisinin nasıl mümkün olduğu da sorulmuş olur. Yanıt olarak ortaya çıkan da şu olmuştur: Tarih içindeki insan, tekillik (bireylik) ve nesnel tin arasındaki ilişkiyle, temelinden belirlenmiştir. Yani fiziksel dünyayı bilme etkinliği de, tarihsel dünyada gerçekleşmektedir. Gadamer, Vico'nun tarihsel nesnelere tanıdığı epistemolojik önceliği anımsatır: bu öncelik, Dilthey'a göre, anlama yönteminin tarihsel dünyanın bilgisi bakımından evrenselliğini de temellendirmektedir. Ancak bununla birlikte, Gadamer, bu defa da psikolojik hareket noktasından hermeneutik hareket noktasına geçişin gerçekten başarılıp başarılamadığının veya Dilthey'ın burada istemeden ve benimsemeden spekülatif idealizme yaklaşıp yaklaşmadığının sorulması gerektiğini ifade eder.

Gadamer'in Dilthey düşüncesine yönelttiği başka sorular da var: Gadamer'in deyişiyle "eğer yaşama tüketilemez ve sürekli bir yaratıcı etkinlik ise (Dilthey böyle düşünür.) tarihsel anlam bağlamlarının sürekli değişip dönüşüyor olması, nesnelliğe ulaştıracak bir bilme tarzının yolunu zorunlu olarak kapatmayacak mıdır? Bu durumda tarihsel bilincin kendisi, en sonunda ütopik bir ideal kalmayacak ve kendi içinde bir çelişki içermeyecek midir? Tarihsel bilincin kendi özgül koşulluluğunun nesnel bilgi talebini ortadan kaldırması gereken göstergesi nedir? Ya da Dilthey'ın sonlu tarihsel bilinci de kendini aşma imkânına sahipse, onun kendini aşmasının ve böylece nesnel tarihsel bilgiye ulaşmasının göstergesi nedir?" Gadamer, Dilthey'ın bu sorulara açık bir yanıt bulamadığını belirtir.

Gadamer'e göre, Dilthey'ın çabaları, nihaî olarak, "yaşamadan hareketle" kendini bilme tarzından bilimsel bilince nasıl yükselinebileceğini anlaşılır kılmaya yönelik olmuştur. Dilthey, yaşama ve bilme bağıntısının kendisini, ilksel olarak verili halde kabul etmiştir. Bu nedenle Dilthey için önemli olan, felsefi otorefleksiyon da dahil, her tür refleksiyonun yaşama içindeki rolünü, bu rolün kendisini, bir yaşama olgusu olarak anlamaktır. Bu bağlamda Dilthey için felsefe, yaşama üstüne, felsefeyi de yaşamanın nesneleşmelerinden biri olarak anlamak suretiyle geliştirilen bir refleksiyon olmakta ve adeta "felsefenin felsefesi" haline gelmektedir.

Gadamer'e göre, Dilthey'ın çözüm aradığı temel problem, yaşamanın tüm göreliliğine karşın, yaşama hakkındaki bilginin nesnelliğinin nasıl mümkün olacağı ve sonlunun Mutlakla olan ilişkisinin nasıl düşünülebileceğidir?

Gadamer'e göre, düşüncenin yaşama üzerinde etkisi vardır. Ama istikrar arayan ve yaşamaya istikrar getirmek isteyen bu düşünme şeklinin kendisi de yaşamaya aittir. Bu düşünme ediminin ürünleri de; ahlak, hukuk başta olmak üzere, tinin nesneleşmeleri halinde gerçekleşir ve toplumsal gerçekliğe katılırlar. Gadamer burada, Dilthey'daki iki niyetin birbiriyle bağdaşmadığını söyler. Bunlar ise, yaşamanın kendisini "bilimsel refleksiyon (yani sonradan bir şey üstüne düşünme) formları içinde" ele alıp inceleme niyetiyle, yaşama felsefesi zemininden hareket etme niyetidir.

Gadamer, Dilthey'ın tin bilimlerini epistemolojik açıdan meşrulaştırmak için, tarihsel dünyayı deşifre edilecek bir metinmiş gibi düşündüğünü ve bu anlamda tarihi, tin tarihine indirgediğini belirtir. Bu nedenle, Gadamer'e göre, Dilthey'ın tin bilimlerini temellendirme amacı bakımından, hermeneutiğin kendisi artık bir organon olur. Yani hermeneutik, tarihsel bilincin evrensel organonudur. Artık tarihsel bilinç için, yaşamayı *ifade içindeki ifade* olarak anlamaktan başka, doğru bilgiye götürecek bir yol söz konusu değildir. Tarihteki herşeyi anlama imkânına sahibiz, çünkü herşey metindir. Gadamer'e göre, en sonunda, tarihsel geçmişin incelenmesi, Dilthey tarafından, *tarihsel deneyim temelinde değil, deşifre etme temelinde* gerçekleştirilmesi gereken bir eylem haline gelir.

GADAMER'İN DÜŞÜNCELERİNİN ELEŞTİRİSİ

Gadamer'in Dilthey'a yönelttiği eleştirilerin bazı haklı yanlar taşımakla birlikte, yer yer yanlış anlamalarla da dolu olduğunu söyleyen Doğan Özlem, Gadamer'in Dilthey'daki empirist etkiyi biraz fazla abarttığını, en azından kendi Dilthey okumalarında, bu yönde aşırı bir etkilenme olduğu izlenimi edinmediğini belirtir.

Özlem'e göre, Gadamer, Dilthey'ı Kant'la fazlaca koşutluk içine de sokmaktadır. O, Dilthey'ı Kant'ın "salt doğa bilimi"ne koşut bir "salt tarih bilimi" geliştirmek isteyen bir filozof olarak tanıttığı için, aynı Dilthey'ı tarihsel dünyanın genelgeçer kategorilerini bulmaya çalışan biri gibi gösterir. Özlem'e göre, Dilthey'ın "tip kavramları"na başvurma ihtiyacı duyması, Onda "tümellik", "genelgeçerlik" kaygısının bulunmadığının yeterli bir kanıtıdır. Özlem, Gadamer'in "tipolojik düşünme" konusunda septik bir tavra sahip olduğunu da belirtiyor.

Yaşamın kendi içinde bir hermeneutik yapıyı taşıdığını belirten Özlem'e göre, hermeneutik, "felsefelerden biri" olmanın ötesinde, felsefenin de bir yaşama fenomeni, bir tarihsel ürün olduğunu saptayacak ve tarih dünyasını kavramamıza yardımcı olacak bilme ve anlama koşullarının bir öğretisidir. Bu anlama ediminin nesnesi ise, tarihsel ürünler olarak tüm kapsamıyla yazılı eserler, yani *ifadeler*dir. Gadamer'e göre, Dilthey ifade ile ifade edilen arasında birebir ilişki kurmaktadır. Burada Dilthey'ın neden ve etkinin birlikteliği (birliği) düşüncesinden hareket ettiğini belirten Özlem'e göre, tinsel bir ürün olan ifade, dil ortamında ve dile başvurularak gerçekleştirilmiştir. Artık bu durumda, hermeneutik de, dilsel ürünleri inceleme ve yorum nesnesi kılma öğretisi olarak anlaşılacaktır. Özlem'e göre, ifadede etki ve nedenin birlikteliği (birliği) nedeniyle, bir insanın hangi psişik dürtülerle şu veya bu davranışta bulunduğunu soramayız. Çünkü dürtü ve davranış burada bir birlik halinde bulunur. Bundan ötürü, anlama ediminde bir neden-etki ilişkisine yer yoktur.

Özlem, Dilthey'daki anlama ediminin yalnızca "geçmiş" olarak tarihe yöneltilmiş bir edim olarak evrensellik taşımadığını vurgular. Dilthey'da "bilme" ile "anlama" arasında yapılan bir ayrım da söz konusudur. Anlama, insanın "yaşantısının tümlüğüyle" gerçekleştirdiği bir edimdir, bu haliyle "bilme"ye oranla çok kapsamlı ve karmaşık bir edimdir. Özlem'e göre, Gadamer, Dilthey'da "anlama"nın "bilme"den farklılığını göz ardı etmekte ve hatta tam tersine, "anlama"yı "bilme" açısından, yani "felsefe-içi" değerlendirmektedir. Gadamer'in böyle yapmakla, Dilthey'ı "teorik" zeminde eleştirmek fırsatını elde ettiğine dikkati çeken Özlem şöyle demektedir: "Teorik zeminde Dilthey'a yöneltilen bu eleştirilere katılmamak mümkün değildir. Fakat bana göre, Gadamer, Dilthey'ın esas kaygısını örtüyor burada. Onu, "teorik" zeminde çalışan diğer filozoflar arasında bir filozof olarak sunuyor bize. (...) Gadamer bize Dilthey'ı neredeyse tamamlanmış bir tarih hakkında

klasik tümevarımla genellemeler elde etme çabasında bir filozof gibi sunuyor. Bu bana şüpheli bir sunum gibi gelmekte.

Özlem'e göre, Dilthey asla tarih üzerine genelgeçer yargılar elde etmek peşinde değildir. O, neliği, özü gereği hep yorum olarak kalan tarihsel bilginin elde edilişine ilişkin kuralları aramaktadır. Bu kurallar ise ontolojik kurallar olmayıp, yalnızca yöntembilimsel ve epistemolojik kurallardır. Burada söz konusu olan, tarihsel ve göreli kaldığı peşinen söylenmiş olan tarihsel bilginin elde edilişine ilişkin kurallardır.

Gadamer'e göre Dilthey, hem bilincin tarihselliğinden söz ediyor hem de bu tarihsel bilincin kendi tarihselliğinin üstüne çıkarak, bize bir genel tarih betimi yapabileceğini iddia ediyor. Özlem, Gadamer'in Dilthey'ın yöntembiliminde saptadığı en önemli "çatlak"lardan birinin bu olduğunu dile getirir.

Özlem, Dilthey'ın refleksiyonunun, örneğin Hegel'in idealist refleksiyon felsefesinin "entellektüalizmi" karşısında fazla sağlam görünmediğini bir koşulla kabul ettiğini söyler. Söz konusu koşulla, yani entellektüalist bir felsefe tipi içerisinden bakıldığında durum böyledir gerçekten. Çünkü bilginin göreli ve tarihsel olduğunu savunan Dilthey, bizzat bunu temellendirmek için kendisini, sürekli eleştirdiği "entellektüalizm"e teslim etmek zorunda kalmaktadır. Yani bilginin tarihsel ve göreli olduğu hakkındaki bilgimiz artık göreli ve terimsel olamaz. Böyle bir bilgi ancak "entellektüalist" bir zeminde ifade edilme imkânı bulur. Bu durum ise Gadamer açısından, Dilthey'daki ikiye bölünmüşlüğü yansıtır.

V

DİLTHEY'IN ÖZGÜNLÜĞÜ VE ÖNCÜLÜĞÜ

Doğan Özlem'e göre, Dilthey, felsefeyi bir bilgi tarzı olarak değil, bir tarihsel ifade formu olarak görmüş olması bakımından bir devrimcidir. Yani felsefenin kendisini, anlama ediminin nesnesi kılması bakımından devrimcidir. Dilthey'la birlikte, felsefe yaşama "üzerine" bir etkinlik değil, yaşamanın içinde varolan bir etkinlik olarak görülmeye başlanmış ve felsefe, temelini, bir yaşama fenomeni olmasında bulmuştur.

Dilthey'ın Avrupa kültürü örneğinden hareket ettiğini belirten Özlem'e göre, Onun aslında vurgulamak istediği şey şudur: "Bir kültürü anlamak istiyorsanız, o kültürün başat öğelerini, etkenlerini göz önünde tutmalısınız. (...) Bir kültürde felsefe formunda ifade edilmemiş olsa da, o kültürde etkili olan bir düşünüş şekli, bir zihniyet, bir dünya görüşü, bir doğayı algılayış ve kavrayış şekli vd. bulunur. İşte bunlar birer başat etken olarak görülmelidir." Özlem'e göre, özellikle Marksizm ve Pozitivizm, ekonomiyi büyük ölçüde bağımsız değişken kılmakla, tarihi anlamamıza bu açıdan sınırlamalar getirmişlerdir. Bugün için teknolojik toplumun açık veya örtük yaptırımları, kıskaçları içinde yaşama durumuna düşmüşsek, bunun en önemli nedenlerinden biri de işte bu "ekonomizm"den başka bir şey değildir. Özlem, Dilthey'ın da,

modern doğa bilimlerinin, Aydınlanmanın, modernizmin, bireyi ve insanı, tarihsel insanı ezdiğinin, silikleştirdiğinin farkında olduğunu ve buna hep tepki gösterdiğini belirtiyor.

Özlem'e göre, bizim içinde yetiştiğimiz, yoğrulduğumuz, alışmış olduğumuz, bize öğretilen bir felsefe tarzı vardır. Dolayısıyla Dilthey'ı da bu felsefe tarzına göre kavramak zorunda kalmaktayız, başka bir şansımız yok. Ama Dilthey'ın da bizi tam burada zorladığını görüyoruz. Bazı ayrımları aşmaya zorluyor. Özlem'e göre, kendisi ne ölçüde aşabilmiş, orası problematik ve üstesinden gelemediği de açık bu problemlerin. Çünkü bunlar tam olarak üstesinden gelinebilecek problemler değildir. Ama Dilthey'ın bizi en azından yeni bir felsefeye doğru zorladığını söylemek mümkündür. Ya da başka bir deyişle, geleneksel felsefenin kavram şablonları altında bir yana bırakılması gerektiği açığa çıkmaktadır.

Özlem'e göre, her yeni söylem geliştirmek isteyen filozof, bir bakıma zorunlu olarak, içinde yetiştiği felsefe kültürünün mirasını da taşır. Aslında böyle bakıldığında hiçbir felsefi söylem, tam, eksiksiz anlamda "özgün" olarak kabul edilemez. Dilthey da, kendi felsefesinin labirentli yolunda, "felsefenin felsefesi" arayışı içinde, içinden çıkılması oldukça zor sorularla uğraşmaktadır. Ama tüm zorluklara rağmen, Özlem'e göre Dilthey, Yeniçağın "özne dogmatizmi"ni yıkma başarısını göstermiş olan bir filozoftur. Özlem'e göre, Dilthey'ın yapmaya çalıştığı şey, "bir felsefe" ortaya koymak değildir O, hermeneutiğe bir felsefi söylem eklemeye çalışmaz, tam tersine felsefi söylemlere hermeneutik açıdan nasıl bakılabileceğini soruşturur. Özlem'e göre, Dilthey'ın bu tavrını ve arayışını gözden uzak tutmamak gerekir. Çünkü Dilthey'ı "felsefe-içi" değerlendirince, Onda (çoğu büyük filozoflardaki gibi) "çatlak"lar saptanabilir. Ama kendi girişiminin bile tarihsel kalacağının bilincinde olan bir Dilthey'ın bize açtığı geniş düşünsel yolları görmezlikten gelemeyiz. Çünkü bugün yaşadığımız birçok problemin yanıtlanmasında ve sürdürülen tartışmanın sonuçlanmasında yararlanabileceğimiz pek çok düşünce ve çıkış yolunun Dilthey'da bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin modernizme, akla ve bilime yöneltilen eleştiriler, ağırlığını iyice duyuran kültür sorunları, Dilthey'ın ısrarla savunmuş olduğu "tarihsel bir bakış"la görülmeli ve yorumlanmak durumundadır. Çünkü insan ve insanlık olarak nereden gelip nereye gittiğimizi, nasıl bir tarihsel ve kültürel dünya içinde yaşadığımızı, ancak hermeneutiğin ışığında görebilir ve bu gerçekliğin biçimlenmesine katkıda bulunabiliriz.

DİPNOT

Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri 2 Cilt, Prospero Yayınları, İzmir 1994.

MATEMATİK ÖNERMELERİ ÜZERİNE
Vehbi Hacıkadiroğlu

NEWTON'UN MUTLAK UZAMI
Max Raphael: Doğan Özlem

SANAT, TOPLUM, ESTETİK
T.W. Adorno: Taylan Altuğ

THOMAS AQUINAS'TA BİREYLEŞME İLKESİNE
FARKLI BİR BAKIŞ
O. Faruk Akyol

ANLAM SORUNU
R. Levent Aysever

BİLİMSEL KURAMLARIN KARŞILAŞTIRILMASI
Hasan Aslan

MARTIN HEIDEGGER: TEKNOLOJİ SORUNU
A. Kadir Çüçen

HAKİKAT VE BİLGİ OLARAK SANAT
Işık Özgündoğdu

HEIDEGGER'İN METAFİZİK VE DİYALEKTİK TEORİSİ
Vames Lawler: Deniz Kanıt

HERMENEUTİK (YORUMBİLGİSİ) ÜZERİNE İKİ KİTAP
Yorumbilgisinin Işığında Felsefe, Bilim ve Kültür İlişkileri
Mustafa günay

Fiyatı: 300.000 TL. (KDV dahil)