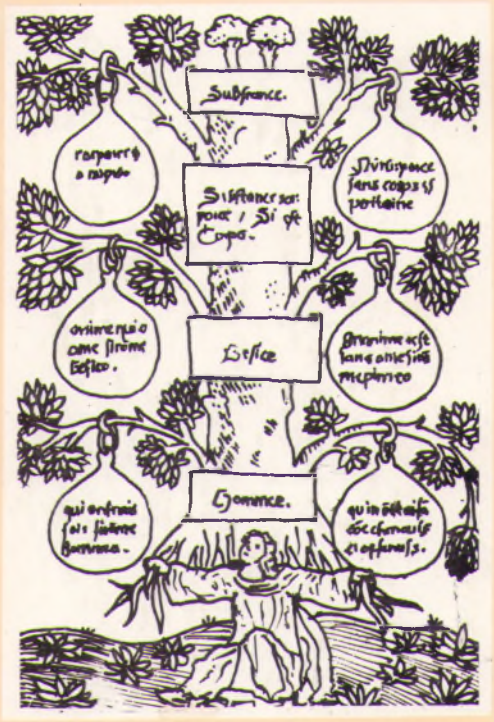
FELSEFE TARTIŞMALARI

21. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

21. KİTAP

panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI
21. 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, Mayıs 1997

İÇİNDEKİLER

1980'den Sonra Felsefe Çalışmaları / **Doğan Özlem** 7
Yerinde Sayan Felsefe / **Vehbi Hacıkadiroğlu** 14
Bilimsel Kuramların Yeterlik Ölçütleri / **C. Yıldırım** 25
Descartes ve Renkler / **Arda Denkel** 30
Dünya Tiyatrolarında Bir Seyirci / **Stephen Voss** 40
Ahlâksal Gerçekçiliğin Ilımlaştırılması / **Stelios Vividakis** 50
Beden ve Dil / **Erkut Sezgin** 61
Eğip Bükülmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır? / **Ö.N. Soykan** 71
Descartes'çı Bilgi Kuramı / **Halil Turan** 96
Özne ve Özneler / **Cem Burak Canbolat** 102
Felsefeyle İlgisi Bakımından İnsan ve Kadın / **Hülya Yetişken** 108
Matematiksel Bilginin Neliği ve Öğeleri Üstüne / **Celâl A. Kanat** 117
Tarih, Kültür ve Felsefe / **Mustafa Günay** 121
Nesnel Tin Kuramı / **Karl R. Popper** 126
Sayının Tanımlanması / **B. Russell** 157
İki Düzeltme ve Analitik Konular Üstüne / **Harun Rızatepe** 163

SUNUŞ

21. Kitabımız Sayın Doğan Özlem'in Cumhuriyet Ansiklopedisi için yazdığı, 1980'den sonra Türkiye'deki felsefe çalışmalarının toplu bir görünümünü veren yazısıyla başlıyor ve büyük bölümüyle telif az bir bölümüyle de çeviri olan yazılardan oluşuyor. Boğaziçi Üniversitesi Profesörlerinden Sayın Stephen Voss'un ve Selanik Aristoteles Üniversitesi Profesörlerinden, 16. Kitapta da bir yazısını yayımladığımız Sayın Stelio Vividakis'in yazıları doğruca dergimiz için yazılmış olan yazıların çevirileridir.

Doğumunun 400. yıl dönümü dolayısıyla Discartes için anma toplantılarının düzenlendiği 1996 yılının ardından çıkan bu ilk sayının bir Descartes sayısı olarak çıkması kuşkusuz uygun olurdu. Ancak yılda yalnızca iki kez çıkarılabilen bir derginin bütün bir sayısını bir tek konuya ayırmak olanaksız olduğundan o yola gidemedik. Yine de bu sayıda Descartes üzerine yeterince inceleme sunulduğu söylenebilir.

Bu sayımızın içindekileri de okurlarımızı memnun edecek zenginlikte olması için harcadığımız çabaların boşa gitmediğini sanıyoruz.

Saygılarımızla.

Özlem, Doğan (1997). "1980'den Sonra Felsefe Çalışmaları." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 7-13.

1980'DEN SONRA FELSEFE ÇALIŞMALARI*

Doğan Özlem

Türkiye'de 1980'den sonra felsefe çalışmalarına aşağıda, 1- Yayın Çalışmaları (a-Kitaplar, b-Süreli Yayınlar), 2- Kurum, Dernek ve Bölümlerce Düzenlenen Toplantılar, 3- Türkiye'de Felsefenin Son 15 Yılı, başlıkları altında değinilecektir. Türkiye'de felsefe çalışmalarını düzenli bir şekilde izlemeyi olanaklı kılan bir felsefe bibliyografyası, bir felsefe yıllığı yoktur. Bu nedenle burada bu çalışmalara yazarın ulaşabildiği yayınlar ve haberli olduğu etkinlikler çerçevesinde ve kısa bir yazının elverdiği kadarıyla yazarın seçtikleriyle sınırlı olarak yer verilecektir.

Yayın Çalışmaları

Milli Eğitim Bakanlığı Derleme Müdürlüğü'nün verileri dikkate alındığında, 1980'den sonra Türkiye'de felsefe yayınlarının yıllara göre ortalama 100-150 arasında olduğu görülüyor. Fakat Derleme Müdürlüğü ahlak, psikoloji, eğitim alanlarına giren bazı kitaplar ile deneme türü kitapları da felsefe yayını olarak değerlendirdiğinden, bu ortalamanın çok daha düşük olduğu düşünülebilir. Felsefe yayınları arasında üniversite öğretim elemanlarının yayınlarının yıllık toplamlar içerisinde %70-90 oranlarında yer aldığı görülmektedir.

Kitaplar: Felsefe tarihi çalışmaları içerisinde Betül Çotuksöken'in *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı* (1987), Betül Çotuksöken/Saffet Babür'ün *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* (1989), Arda Denkel'in *Çağdaş Kültürün Oluşumu* (1986) ve *Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri* (1988), Macit Gökberk'in *Felsefenin Evrimi* (1980), Afşar Timuçin'in *Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları* (1984) ve *Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi* (1986) anılabilir.

Mantık çalışmaları içerisinde Teo Grunberg/Adnan Onart'ın *Mantıksal Anlam Kuramı* (1980), Şafak Ural'ın *Genel Mantık* (1985), Cemal Yıldırım'ın *Matematiksel Düşünme* (1988) ve Doğan Özlem'in *Mantık* (1990) adlı kitapları yayımlandı.

Ontoloji ve bilgi kuramı çalışmaları arasında Arda Denkel'in *Bilginin Temelleri* (1984), *Nesne ve Doğası* (1986), Vehbi Hacıkadiroğlu'nun *Kavramlar Üstüne* (1981), *Bilgi Felsefesi* (1985) adlı kitapları dikkat çekti.

Bilim felsefesi çalışmalarından Cemal Yıldırım'ın *Bilim Felsefesi* (1980), Nermi Uygur'un *Dil Yönünden Fizik Felsefesi* (1985), Nusret Hı-

* Cumhuriyet Ansiklopedisi, Cilt: 12, s. 522-526'da çıkmıştır.

zır'ın *Bilimin Işığında Felsefe* (1985, ölümünden sonra Füsun Akatlı'nın düzenlemesiyle), Doğan Özlem'in *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (1986), *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990), *Felsefe ve Doğa Bilimleri* (1995), Hüseyin Batuhan'ın *Bilim ve Şarlatanlık* (1994) adlı kitapları yayımlandı.

Doğa felsefesi alanında Teoman Duralı'nın *Canlılar Sorununa Giriş* (1987) adlı çalışması, alanında geniş kapsamlı tek çalışma olarak dikkat çekti.

Etik alanındaki çalışmalar içerisinde Bedia Akarsu'nun *Ahlak Öğretileri*'nin yeni baskısı (1983), Necla Arat'ın *Etik ve Estetik Değerler* (1980), Vehbi Hacıkadiroğlu'nun *Özgürlük Ahlakı* (1990) ve *Özgürlük Hukuku* (1992), İoanna Kuçuradi'nin *Etik* (1988) ve *Uludağ Konuşmaları* (1988), Necati Öner'in *İnsanın Özgürlüğü* (1982), Harun Tepe'nin *Etik ve Metaetik* (1992) adlı kitapları yer aldı.

Estetik çalışmaları arasında İsmail Tunalı'nın *Estetik Beğeni* (1983) ve *Estetik* (1990), Afşar Timuçin'in *Estetik* (1987), Taylan Altuğ'un *Kant Estetiği* (1989), Ömer Naci Soykan'ın *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Yolculuk* (1991), Nejat Bozkurt'un *Estetik Kuramları* (1992) dikkati çekti.

Dil felsefesinde Arda Denkel *Anlaşma: Anlatma ve Anlama* (1980), *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu* (1981) ve *Anlamın Kökenleri*'ni (1984), Betül Çotuksöken *Felsefi Söylem Nedir?*'i (1991) yayımladılar.

İnsan, tarih ve kültür felsefesi alanlarında Bedia Akarsu'nun *Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı*'nın yeni baskısı (1984), Macit Gökberk'in *Değişen Dünya, Değişen Dil* (1980), Takiyettin Mengüşoğlu'nun *İnsan Felsefesi* (1988, ölümünden sonra), Doğan Özlem'in *Tarih Felsefesi* (1984) ve *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri* (1994, 2 cilt), Suat Sinanoğlu'nun *Türk Hümanizmi* (1980), Önay Sözer'in *Anlayan Tarih* (1981), Nermi Uygur'un *Kültür Kuramı* (1987), *Bunalımdan Yaşama Kültürü* (1989) ve *Yaşama Felsefesi* (1990), Bogos Zekiyan'ın *Hümanizm* (1982) adlı çalışmaları yer aldı.

Filozoflar ve felsefe anlayışları üzerine çalışmalar arasında Fehmi Baykan'ın *Nietzsche* (1988), Doğan Özlem'in *Felsefe Yazıları* (1993), Afşar Timuçin'in *Descartes Felsefesine Giriş* (1980), Şafak Ural'ın *Pozitivist Felsefe* (1987), Güven Savaş Kızıltan'ın *Çağımızda Yabancılaşma Sorunu* adlı kitapları dikkat çekti.

Din felsefesinde Mehmet Aydın'ın *Din Felsefesi* (1989) adlı çalışması, ülkemizde alanındaki geniş kapsamlı ilk çalışma olma özelliğine sahip oldu.

İslâm felsefesi alanındaki çalışmalar İslâm ilâhiyatı ile çok büyük oranda iç içe geçmiş olma özelliğini korudu. Bu alanda Ahmet Arslan'ın *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası* (1987) adlı kitabı dikkat çekti. İslâm felsefesi alanında son yıllarda önemli bir yayın artışı ve yoğun bir çeviri etkinliği gözlendi.

Giriş kitapları arasında Selahaddin Hilav'ın *Felsefe El Kitabı* (1981) ve Öney Sözer'in *Felsefenin ABC'si* (1992) yayımlandı.

Türk düşünce tarihine ilişkin çalışmalar arasında Arslan Kaynardağ'ın *Felsefecilerle Söyleşiler* (tarihsiz), Abdullah Kaygı'nın *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma* (1992), İoanna Kuçuradi'nin *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları* (1988) yayımlandı. Selahattin Hilav'ın *Felsefe Yazıları* (1994) düşünce tarihimize ilişkin yazılar da içermektedir.

Çeviri felsefe eserleri bakımından 1980 sonrasının verimli bir dönem olduğu söylenebilir. Dikkati çeken çeviriler arasında şunlar sayılabilir: Kant'tan *Prolegomena* (1983, çev. İoanna Kuçuradi / Yusuf Örnek), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1982, çev. İoanna Kuçuradi), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1984, çev. İoanna Kuçuradi), Aristotales'ten *Metafizik I-II* (1985, 1994, çev. Ahmet Arslan), A. Lange'den *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (1982, çev. Ahmet Arslan), E. Casirrer'den *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (1988, çev. Doğan Özlem), 15 yazardan *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (1990, çev. Doğan Özlem), Kant'tan *Seçilmiş Yazılar* (1984, çev. Nejat Bozkurt), Hegel'den *Tarihte Akıl* (1992, çev. Önay Sözer), Colingwood'dan *Tarih Tasarımı* (1991, çev. Kurtuluş Dinçer), E. Rothacker'den *Tarihselcilik Sorunu* (1990, çev. Doğan Özlem), J. Locke'tan *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (1992, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Platon'dan *Yasalar I-II* (1992, çev. Candan Şentuna / Saffet Babur), M. Heidegger'den *Metafizik Nedir?* (1992, çev. Yusuf Örnek), Hegel'den *Estetik I* (1994, çev. Taylan Altuğ / Hakkı Hunler), L. Wittgenstein'dan *Tractatus Logico - Philosophicus* (1985, çev. Oruç Aruoba), Kant'tan *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı* (1982, çev. Seçkin Cılızoğlu), T. Kuhn'dan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (1982, çev. Nilüfer Kuyaş), *Asal Gerilim* (1994, çev. Yakup Şahan). Son yıllarda başta Feyereband'tan olmak üzere bilim felsefesi alanında çok sayıda çeviri yayımlandı. Ayrıca bu dönemde Nietzsche'nin eserlerinin önemli bir kısmının Türkçeye çevrildiği görüldü. Aziz Yardımlı, *Copleston Felsefe Tarihi*'ni çevirmeye devam ediyor. Şu ana kadar bu dev felsefe tarihinden 10'un üzerinde bölüm kitap halinde yayımlandı.

1980'den sonra yabancı dilde yazılmış iki felsefe kitabını burada anmak gerekir. Bunlar, Yusuf Örnek'in *Karl Jaspers, Philosophie der Freiheit (Karl Jaspers, Özgürlük Felsefesi)* (1984) ve Önay Sözer'in *Leere und Fülle (Boşluk ve Doluluk)* (1988)'dir.

Süreli Yayınlar: 1980'li yılların başlarında yayımcılığını Selahattin Hilav'ın üstlendiği *Yazko Felsefe Yazıları* dergisi 7. sayısında yayın yaşamına son verdi. Aynı yıllarda yayımlanmaya devam eden *Felsefe Dergisi*, 1980'li yılların ortalarından sonra Marksist felsefenin bir organı halinde yayınını sürdürdü ve 1990'lı yılların başlarında kapandı. Halen yayınını sürdüren dergiler arasında en eskisi olan *Felsefe Arkivi*, yayınına oldukça aralıklı olarak devam etmektedir. Felsefe Derneği'nin yayımladığı *Felsefe Dünyası* dergisi 11. sayısına ulaştı. Vehbi Hacıkadiroğlu'nun azim ve gayretiyle çıkmakta olan *Felsefe Tartışmaları*, 20. sayısına doğru gitmektedir.

Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından yayımlanan *Seminer Dergisi* 7. sayısına ulaştı. Ayrıca *Defter, İnsancıl; Birikim, Varlık, Edebiyat* ve *Eleştiri* başta olmak üzere, dergilerimizde zaman zaman felsefe yazılarının yer aldığı görüldü.

Kurum, Dernek ve Bölümlerce Düzenlenen Toplantılar

1979'da kurulan Türkiye Felsefe Kurumu, 1980'den sonra oldukça yoğun konferans, seminer ve sempozyum etkinlikleri gerçekleştirdi. 1980'deki "Birinci Balkan Felsefe Semineri"ni, 1981'de ikincisi izledi. 1984'de "Kültür Kavramı Semineri", 1986'da "Bilim Kavramı Semineri", 1988'de "Türkiye'de Felsefe ve Eğitimi Semineri", 1989'da "Bilgi Kavramı Semineri", 1990'da "Hukuk ve Etik Semineri", 1991'de "Felsefe Açısından Dil ve Kültür Semineri", 1992'de "Felsefe Açısından Tarih Semineri", 1993'de "Adalet Kavramı Semineri" yapıldı. Kurum, Spinoza, Jaspers, Kant, Takiyettin Mengüşoğlu, Schopenhauer, Hilmi Ziya Ülken üzerine toplantılar ve çok sayıda konferans düzenledi, 15'e yakın telif ve çeviri kitap yayımladı.

1987'de kurulan Felsefe Derneği de özellikle son yıllarda sık sık seminerler düzenliyor ve *Felsefe Dünyası* adlı dergiyi yayımlıyor.

ODTÜ ve Hacettepe felsefe bölümlerince ortaklaşa düzenlenen *Türkiye 1. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu* 1986'da Ankara'da gerçekleştirildi. Aynı adlı sempozyumun ikincisi 1987'de Ege Üniversitesi felsefe bölümünce İzmir'de yapıldı. Her iki sempozyuma sunulan bildiriler kitap halinde yayımlandı.

Bilar ve Yapı Kredi Bankası başta olmak üzere, bazı kuruluşlarca 1990'lı yılların başlarından itibaren çeşitli felsefe toplantıları düzenlendi.

1980'den sonra Türkiye'de felsefe yayıncılığında önemli gelişmeler oldu. İdea Yayıncılık, ülkemizde sadece felsefe yayını yapan ilk ve tek yayınevi olma özelliğine sahip bulunuyor. Bu dönemde Ara Yayıncılık, yayınlarının büyük bölümünü felsefeye ayırmakla dikkat çekti. Remzi Kitabevi ve Gündoğan Yayıncılık'ın yayınları arasında felsefe eserleri önemli bir yer tuttu.

Türkiye'de Felsefenin Son 15 Yılı

Derleme Müdürlüğü verileri dikkate alınarak 1980 öncesinde olduğu gibi 1980 sonrasında da felsefe çalışmalarının %70-90'ının üniversite öğretim elemanları tarafından gerçekleştirilmiş olduğu anımsandığında, ülkemizde felsefenin kurumlaşma ve gelenekleşme yönlerinden nerede olduğu sorusunun büyük ölçüde üniversitelere bakılarak yanıtlanabileceği açıktır. Bu husus 1980'den sonraki felsefe çalışmalarını 1980 öncesi gelişimle ilgi içinde ele almayı ve değerlendirmeyi gerektirir.

Tanzimat'la birlikte oldukça yüzeysel ve ülkenin sosyo-politik sorun ve gereksinimleriyle koşutluk içinde seçmeci bir aktarıcılıkla kültür yaşamımıza

girmeye başlamış olan felsefe, bir üniversiter disiplin olarak (daha 1910'lu yıllarda Darülfünun'da ders programına girmiş olmakla birlikte) ancak 1930'lu yıllardaki üniversite reformuyla birlikte üniversite içinde kurumlaşma olanağına kavuşabilmiştir. Bu kurumlaşma çabası içinde en önemli sorun, felsefe geleneği olmayan ülkemizde Türkçe felsefe terminolojisi ve Türkçe felsefe dili oluşturmak, Türkçede felsefe yapmak olmuştur. Başta Hilmi Ziya Ülken, Macit Gökberk, Halil Vehbi Eralp, Takiyettin Mengüşoğlu, Nusret Hızır, Nermi Uygur, Bedia Akarsu, İsmail Tunalı, Teo Grunberg olmak üzere, Cumhuriyet'in birinci ve ikinci kuşak felsefecileri, bir yandan bu dev sorunun üstesinden gelmeye çalışırlarken, öbür yandan ülkemizde bir felsefe kültürünün oluşması ve yaygınlaşması konusunda önemli katkılar getiren telif ve çeviri ürünler vermişlerdir. Bu yönden görüldüğünde, yarım yüzyıla yaklaşan bu döneme Türkiye'de felsefenin kurumlaşma ve gelenekleşme dönemi olarak bakılabilir. Öyle ki 1980'den sonraki yılları öncelikle felsefi terminoloji sorununun önemli ölçüde çözüldüğü, bir Türkçe felsefe dilinin ve sınırlı da olsa bir Türkçe felsefe literatürünün oluşmuş olduğu yıllar olarak görmek gerekir. Buna bağlı olarak 1970'li ve 1980'li yıllarda çalışmalarını sergilemeye başlayan ve büyük çoğunluğu ilk iki kuşak felsefecilerimizin öğrencileri olan üçüncü kuşak felsefecilerimiz ve bunların öğrencileri olarak 1990'lı yılların başlarında ürün ver-meye başlayan dördüncü kuşak felsefecilerimiz, meşailerinin önemli bir bölümünü dil ve terminoloji sorunlarına ayırma zorunluluğundan büyük ölçüde kurtulmuşlar, daha da geliştirilmeyi beklemekle birlikte bir Türkçe felsefe dilini hazır bulmuşlar, temel felsefe kültürünü tüm eksikliklere rağmen Türkçede edinme şansını elde etmişlerdir.

1980 başlarına kadar faaliyette olan İstanbul Üniversitesi (1933), Ankara Üniversitesi DTCF (1935), Hacettepe Üniversitesi (1969), Atatürk Üniversitesi (1976) ve Ege Üniversitesi (1978) felsefe bölümlerine, 1980'den sonra Boğaziçi Üniversitesi (1982), ODTÜ (1983), Uludağ Üniversitesi (1990), Gazi Üniversitesi (1992), Adnan Menderes Üniversitesi (1993), Mersin Üniversitesi (1993) felsefe bölümleri katıldı. Çukurova Üniversitesi'nde felsefe öğretmenliği bölümü açıldı (1989).

Ülkemizde felsefenin kurumlaşması yönündeki en büyük katkıların en eski felsefe bölümümüz olarak İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden geldiği tartışmasızdır. Bu bölüm bugün sayıları 10'u bulan felsefe bölümlerimizde görev yapmakta olan felsefecilerimizin önemli bir kısmını yetiştirmiştir. Aynı bölüm, belli bir felsefe anlayışına dayalı bir geleneğin de ilk kez oluştuğu yer olmuştur. Takiyettin Mengüşoğlu'nun ontolojisi ve özellikle felsefi antropolojisi, kendisinden sonra aynı bölümde ve diğer felsefe bölümlerinde (özellikle Hacettepe Felsefe Bölümü'nde) izleyicilerini bulmuştur. Macit Gökberk ülkemizde felsefe tarihçiliğinin başlatıcısı olmuştur. Nermi Uygur, fenomenolojiden mantıkçı pozitivizme ve dil felsefesine ve oradan kültür felsefesine uzanan çalışmalarıyla etkili olmuş; İsmail Tunalı, ülkemizde estetiğin bir felsefe disiplini olarak kurumlaşmasına katkılar getirmiştir. Bugüne kadarki en verimli felsefecimiz Hilmi Ziya Ülken, eserlerinin

büyük bir kısmını bu bölümde vermiştir. İlk iki kuşak felsefecilerimizin gerçekleştirdikleri yoğun çalışmalara göre bu bölümde 1970'li ve 1980'li yıllarda görev yapmaya başlayan üçüncü kuşak ve 1980'li yılların ortalarından sonraki dördüncü kuşak felsefecilerimizin çalışmalarında, bölüm bazında önemli bir azalma görülmektedir. Bu bölümde Önay Sözer hermeneutik, tarih felsefesi ve fenomenoloji, Betül Çotuksöken Ortaçağ felsefesi ve dil felsefesi üzerine çalışmalarını sürdürüyorlar. Nejat Bozkurt, çağdaş felsefe akımları ve estetik üzerine çalışıyor.

DTCF Felsefe Bölümü'nde 1980'li yılların sonuna kadar Mubahat Küyel'in İslâm felsefesi, Aydın Sayılı ve Sevim Tekeli'nin bilim tarihi konularındaki çalışmalarına rastlıyoruz. Bu bölümde Ahmet Cevizci, özellikle çevirileriyle felsefe yaşamımıza katkılarını sürdürüyor.

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde İoanna Kuçuradi ve öğrencisi Harun Tepe etik alanında çalışıyorlar. Kurtuluş Dinçer bilim felsefesi ve tarih metodolojisi konularındaki çalışmaları ve çevirileriyle dikkati çekiyor.

Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Abdülkuddüs Bingöl mantık ve İslâm felsefesi alanlarında çalışıyor.

Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Doğan Özlem mantık, bilim felsefesi, tarih/kültür felsefesi ve hermeneutik (yorumbilgisi), Ahmet Arslan metafizik (özellikle Aristoteles felsefesi) ve İslâm felsefesi alanlarında çalışmalarını sürdürüyorlar. Her iki felsefecimiz çok sayıda çeviriyle de dikkat çekiyorlar. Taylan Altuğ estetik ve dil felsefesi, Tülin Bumin felsefe tarihi, Kürşat Bumin siyaset felsefesi alanlarında çalışıyorlar.

Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Arda Denkel bilgi kuramı, dil felsefesi ve felsefe tarihi alanlarındaki çalışmalarıyla dikkat çekiyor.

ODTÜ Felsefe Bölümü kuruluşundan beri Teo Grünberg'in çabalarıyla mantık ve doğa bilimleri felsefesi ağırlıklı bir felsefe anlayışının egemen olduğu bir bölüm olarak dikkati çekiyor. Bu bölümde Ahmet İnam özellikle Nietzsche üzerine telif ve çeviri çalışmalarını sürdürüyor. Aynı bölümde son dönemde Yasin Ceylan'ın İslâm felsefesi alanında çalıştığı görülüyor.

Uludağ, Gazi, Adnan Menderes, Mersin ve Çukurova Üniversitelerinin felsefe bölümleri, yeni bölümler olarak halen kuruluş ve kadrolaşma aşamasındalar.

Felsefenin Cumhuriyet'le birlikte ülkemizde üniversitelerde kurumlaşmasından bu yana geçen 65 yılın 1980'den sonraki son 15 yılına topluca bakıldığında şu genel saptama ve değerlendirmeleri yapmak olanaklıdır:

• Kurumlaşma dönemi içerisinde zorunlu olarak uzun bir süre aktarmacılık ağır basmıştır ve bu aktarmacılık yoğunluğu azalsa da yine uzun bir süre devam edecektir ve etmelidir de. Çünkü hâlâ temel felsefe eserlerinin ancak pek küçük bir bölümünün çevirilerine sahibiz ve çağdaş felsefe akımlarından haberli olmak zorundayız.

• Tanzimat'tan kurumlaşma dönemine kadarki yüzeysel, irdeleme ve eleştiriden yoksun ve çoğu ikinci, hatta üçüncü elden aktarmacılığın yerini,

kurumlaşma döneminde ve özellikle 1950'li yıllardan sonra doğrudan kaynağa yönelme, kaynağı irdeleme ve eleştirme ile birlikte gerçekleştirilen bir aktarmacılık almıştır. Bu türlü aktarmacılığın yüzeysel ve taklitçi eski aktarmacılıktan farkı, kaynağı irdeleme ve eleştirme yoluyla hatta bir yeniden yaratma etkinliği olmasıdır ki, bu zaten "felsefe yapma" tarzlarından biridir ve son 15 yıl ülkemizde bu tarzın örneklerinin çoğaldığı bir dönem olmuştur. Ülkemizde uzun süredir hem dil, hem içerik yönünden gerçek felsefe ürünlerinin ortaya çıktığı ve çıkmaya devam ettiği şüphesizdir.

• Cumhuriyetin ilk onyılları da dahil, tarihimizde felsefeye (İslâm felsefesine bile) gerçek bir gereksinim olmamıştır. Bu nedenle ülkemizde felsefenin kurumlaşması da Cumhuriyet'in üsttenci uygulamalarıyla mümkün olabilmiştir. Bugün çeşitli ideolojik ve politik pozisyonlardan hareketle birbirleriyle tartışma halinde olan aydınlarımızın önemli bir kısmının (bu arada Cumhuriyet karşıtlarının da) bir felsefi arka plana dayanma isteği duydukları, bir felsefi meşrulaştırma arayışı içinde oldukları gözlenmektedir. Gerçi bu istek ve arayışın Tanzimat'tan beri var olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki başlangıçtaki yüzeysel, kalıpçı, devşirmeci ve hazıra konucu meşrulaştırma arayışlarının geride kaldığı, onun yerine son onyıllarda çok daha derinlikli, eleştirel arayışların aldığı görülmektedir. Bu, istisnalar dışında ülkemiz için yeni bir olgudur ve olgunun kendisi, başlangıçta üsttenci uygulamalarla kurumlaştırılmaya çalışılan felsefenin kültür yaşamımıza bir gereksinimin sonucu olarak malolmaya başlamasının önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1997). "Yerinde Sayan Felsefe." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 14-24.

YERİNDE SAYAN FELSEFE

Vehbi Hacıkadiroğlu

Felsefe Tartışmaları'nın 16. Kitabında "Duyu-deneyi ve Gerçek-deney" başlığı altında çıkan yazımdan başlayarak, duyu-deneyinin nesnelerin ne olduğunun bilgisini vermediğini ve bu türden bilgiyi ancak, benim önce 'gerçek deney' fakat sonradan bir düzeltme yaparak 'yaşam-deneyi' adını verdiğim bir deney türünden elde edebileceğimizi belirten yazılar yazmaktayım.

Bu yazılarda söylediklerimin 2500 yıldan beri süregelen Batı felsefesi geleneğine ters düştüğünün gözden kaçan bir yanının kalmadığını sanıyorum. Bu durumda bu yazıların, olumlu ya da olumsuz yönde, bir takım tepkiler çekmesi gerekirdi. Hiç tepki almadığım söylenemez. Ancak gelen tepkilerin konunun önemiyle ölçülemeyecek kadar az sayıda kaldığı da bir gerçektir.

Bu tepkisizliğin nedeni yazdıklarımın anlaşılmazlığı olmamalıdır. Çünkü söylediklerim hiç kimsenin "Anlamadım" diyemeyeceği kadar basit şeylerdir. Gerçekte ben kendimi, okuyanların anlayamayacağı hatta zor anlayacağı türden yazılar yazamayan hatta öyle şeyleri düşünemeyen bir yazar olarak biliyorum. Bu yazılardan önce yazmış olduklarımın bu durumu yeterli bir açıklıkla gösterdiğini sanıyorum. Bu durumda bu tepkisizliği nasıl açıklamak gerekiyor?

Öyle sanıyorum ki tepki azlığı yazdıklarımın anlaşılması zor şeyler oluşundan değil, tersine, aşırı basitlikte oluşundan geliyor. Okuyanda bütün bunların söylenmeye değmeyecek kadar açık ve önemsiz şeyler olduğu duygusu ağır basıyor. Çünkü bunların yeni şeyler olduğu kabul edildiği anda çok sayıda büyük düşünürlerin bunları şimdiye dek neden söylemediği türden, yanıtlanması hiç de kolay olmayan sorular karşısında kalınacaktır. Oysa bu yazının sonlarına doğru bu türden soruların bir yanıtının bulunduğu görülecektir.

Bu durumda benim yapmam gereken şeyin, anlatmak istediğim şeyleri değişik yönlerden göstermenin yollarını bularak, olanak oranında çok sayıda okurun dikkatini konu üzerine çekmeye çalışmak olduğunu sanıyorum. Bunu yapmak zorundayım, çünkü ortaya attığım düşünceleri bir çok kimsenin anlayıp eleştirmemesi ve bu düşüncelere dayanan yeni düşüncelerin geliştirilmemesi durumunda, yazmış olduğum şeyler anlaşılmamış ve işlenmemiş olmakla kalmayacak, hiç yazılmamış gibi yitip gidecektir. Bu yazımda klasik felsefenin bilgi konusundaki kimi görüşlerini en genel biçimleri içinde ele alacağım.

Locke ünlü "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme"sinin ilk kitabını, insanda doğuştan bilgilerin bulunmadığının kanıtlanmasına ayırmıştır. İkinci

kitapta bilginin edinilmesi konusu ele alınır. Burada, başlangıçta bir beyaz kâğıt olan zihnin nasıl donatılacağını, yani bilgiyi oluşturan idelerin nereden elde edileceğini sorar ve bunu tek sözcükle "deneyimden" diye yanıtlar. Locke'ta deneyim duyu-deneyimidir. Nesnelerin beş duyu organımızdan biri, bir kaçı ya da hepsi üzerinde yaptığı etkilerden duyum ideleri doğacak zihin bu idelerden kimilerini düşünüm yoluyla işleyerek nesnenin idesini oluşturacaktır.

Böylece daha ilk adımda inanılmaz derecede yanlış bir bilgi anlayışıyla karşılaşıyoruz. Bir nesnenin ne olduğunun, ona şöyle bir bakmak, ona dokunmak, onu koklayıp tatmakla elde edileceği öne sürülüyor. Gerçi Locke'a göre nesnenin bilgisi, onun tikel idesini değil, genel idesini yani kavramını öğrenmekle edinilir. Fakat kavram da bir çok tikel idelerin ortak niteliklerinden oluşacağına göre, onu edinmek için yapılacak şey de nesnenin bir çok örneklerini görmek, onlara dokunmak, onları koklayıp tatmaktır.

Evet, Locke böyle söylüyor ve onun bunu söylediğinden beri geçen üç yüz yıl içinde hiç kimse buna karşı çıkmıyor. Kimse demiyor ki: Eğer nesnenin bir kaç örneğine şöyle bir bakmak, onlara dokunmak, onları koklayıp tatmakla onların bilgisini edinme olanağı varsa, duyuları çok zaman insanlardan çok daha güçlü olan hayvanlar o nesnelerin bilgisini niçin edinemiyorlar? Diyelim ki insanda, hayvanlarda bulunmayan türden bir bilme yetisi vardır. O zaman da Taş Devri insanının taşın ne olduğunu anlaması, onun iyi bir yapı gereci olduğunu, ondan basit aletler yapılabileceğini öğrenmesi için yüz binlerce yıl boyunca çaba harcamasına ne gerek vardı?

Klasik felsefenin buna benzer inanılmaz yanılgılarını sıralamaya geçmeden önce *bilgi* konusu üzerinde biraz durmak gerekiyor. 'Bilgi' sözcüğünü günlük yaşamda değişik biçimlerde kullanırız. "Şekerin suda eridiğini biliyorum", "Şu adamın adını biliyorum", "Camı kimin kırdığını biliyorum", "Bolu'nun İstanbul-Ankara yolu üzerinde bulunduğunu biliyorum" türünden tümcelerden her biri insanda bir tür bilginin bulunduğunu belirtir. Ancak bunlardan birincisinin, yani "Şeker suda erir" tümcesiyle anlatılan bilginin ötekilerden bir ayrımı vardır. Ötekilerden her biri belli bir nesne, yer ya da olayın bilgisiyken o bir genel bilgidir.

Genel bilgi, iki şeyin her zaman birlikte bulunacağının bilgisidir. Örneğimizde, "şeker olma" niteliğiyle "suda erime" niteliğinin birbirinden ayrılmadığının bilgisidir. Bu tür bilgi insana *önceden görme gücü* verir. Şekerin suda eriyeceğinin önceden bilindiğini belirtir. Böylece, şekerli bir eriyik elde etmek istenirse şeker suya atılır, şekerin erimesinin önlenmesi istenirse şeker sudan uzakta tutulur. Yaşamımızı sürdürebilmemizi ve en önemsiz davranışlarımızı korkusuzca gerçekleştirebilmemizi bu önceden görme gücümüze ya da genel bilgilerimize borçluyuz. Yürürken adımımızı korkmadan atabiliyorsak basacağımız tabanın ağırlığımızı taşıyacak sağlamlıkta olduğunu önceden bilebildiğimizdendir.

Bu durumda 'bilgi' adını yalnızca genel bilgiye verip onu "önceden

görme gücü" olarak tanımlamak gerekirken klasik felsefede bilgi, genellikle, öznenin ruhbilimsel bir durumu olarak düşünülmüş ve "öznenin zihninde bir aydınlanma", "idelerin belirginlik kazanması", "özneyle nesne arasında bir tür ilişki", "nesnenin, öznenin zihnindeki yansıması" gibi, uygulamada hiç bir anlam taşımayan tanım biçimleri öne sürülmüştür. Burada haklı olarak "duyu deneyiyle ancak bu kadar bilgi elde edilebileceği" öne sürülebilir. Şimdi artık saymaya başladığımız yanlışlıklar dizisinin sergilenmesine dönebiliriz.

Böyle bir bilgi anlayışı içinde, bir nesnenin kavramının o nesneden bir kaç örneğin görülmesi, koklanıp tadılması v.b. yoluyla edinilebileceğini öne süren Locke'a karşı Hume, daha da ileri giderek, bir nesnenin kavramının bir tek örnekten gelen izlenimlerle edinilebileceğini öne sürebilmiştir. Hume'a göre de bir tek nesneden o nesnenin tikel idesi edinilir. Ancak ona göre nesnelerin genel ideleri olamaz. Genellikle, tikel idenin benzerlerinin aynı ad altında toplanmasıyla sağlanır. Locke'un inanılmaz önerisine karşı çıkan filozoflar, bunu, Hume'un daha da inanılmaz önerisini kabul etmek için yapmış oluyorlar.

Şimdi şu kısacık bölümde karşılaştığımız yanlışlıkları bir örnek, diyelim *kâğıt* örneği üzerinde özetleyelim. Locke diyor ki: Biz kâğıt kavramını ya da kâğıdın ne olduğunun bilgisini, bir çok kâğıt örneklerinin rengini, boyutlarını, verdiği dokunma duyumunu ve varsa tadını ve kokusunu gözlemleyip, değişik örneklerde ortak olarak bulunan idelerden kâğıt kavramını oluşturarak ediniriz. Buna karşı hiç kimse, bir nesnenin rengine, boyutlarına, kokusuna v.b. bakarak onun kâğıt olduğunu nasıl anlayabiliriz, üstelik renkleri, boyutları v.b. tümüyle değişik olan bir çok kâğıt örneklerinde hiç bir ortak nitelik bulamayacağımıza göre kâğıt kavramını nasıl oluştururuz? demiyor.

Hume'a karşı da hiç kimse, bu izlenimlerin verdiği idelerle kâğıt kavramını nasıl oluştururuz? diye sormadığı gibi, tümüyle değişik niteliklerdeki kâğıt örnekleri arasında duyusal nitelikler yönünden nasıl bir benzerlik bulur da onların hepsini aynı ad altında toplarız? diye de sormuyor. Öte yandan, kime sorulsa ya da hangi sözlüğe bakılsa kâğıdın "üzerine yazı yazılan, paket yapmakta ya da duvar kaplamakta kullanılan bir nesne" olduğunun görüleceğini Locke'un da, Hume'un da, onları izleyenlerin de bilmelerine karşın, onların tanımlarında, kâğıdı kâğıt yapan bu niteliklerden hiç söz edilmemesi şaşırtıcı değil midir? Artık bu usandırıcı tutarsızlıkları burada bırakıp yenilerine geçme zamanının geldiğini sanıyorum.

* * *

Locke altın kavramını şöyle tanımlıyor:

> Ateşte eriyip de yok olmamak ve altınsuyunda çözülmek, bizdeki idesini oluşturmak bakımından altının rengi ve ağırlığı kadar gereklidir.(1)

Hume da aynı kavramı benzer biçimde tanımlamıştır:

> Bizdeki altın idesi, önce sarı renk, ağırlık, işlenebilirlik, eriyebilirlik olabilir. Fakat altınsuyunda çözülebilirliğin bulunmasından sonra öteki niteliklere bunu da ekleriz.(2)

Her iki filozofun da, nesnelerin kavramlarının, onlara dokunarak, onları görerek, koklayarak ya da tadarak öğrenildiği görüşünde olduklarını biliyoruz. Öyleyse bu kavram tanımlarına ne diyeceğiz? Sayılan nitelikler arasında altının renginden başka, duyular yani görme, dokunma, tatma v.b. yoluyla öğrenilen bir tek nitelik bulunuyor mu? Altını görerek, koklayarak v.b. onun altınsuyunda çözüldüğü, onun işlenebilir ve eriyebilir olduğu nasıl anlaşılır? Altının ağır olduğunu anlayabilmek için bile onu yerinden kaldırmaya çalışmak ya da terazide tartmak gibi, duyu-deneyiminin sınırları dışına çıkan işlemler gerekmez mi?

Üstelik sayılan nitelikler arasında duyu-deneyimi aracılığıyla bilgisi edinilen tek nitelik olan renk niteliği altın üzerine bilgi veren bir nitelik de değildir. Gerçekten altın, sözgelişi ağır olacak yerde hafif olsa daha kolay taşınırdı, altın eriyebilir olmasaydı onu eritip yeni biçimlere sokamazdık. Buna karşı altın sarı olacak yerde başka renkte olsa ne değişirdi? Gerçekte altın yerine başka bir madenin kavramı söz konusu olsaydı onun belli bir rengi olduğunu söylemek de kolay olmazdı. Böylece, Locke da Hume da, eğer altın kavramını doğru olarak tanımlasalar renk niteliğini de dışarda bırakacaklar ve saydıkları arasında duyu-deneyiyle elde edilen bir tek nitelik bile bulunmayacaktı.

Bu, bu iki filozofla birlikte onları izleyenlerin epistemolojilerinin de iflâsı anlamına gelmez mi? Bu iflâs öylesine apaçıktır ve konu felsefe bakımından öylesine önemlidir ki, artık bundan sonra deneycilerin epistemolojilerinden söz etmeye hiç gerek bulunmadığına karar verip idealist filozofların bu konudaki durumlarının ne olduğunun araştırılmasına geçmeye hakkımız olduğunu düşünebilirdik. Fakat ben yine de idealist filozoflara geçmeden önce deneycilerin her türden karşı çıkmalarını etkisiz bırakmaya çalışacağım.

Burada şöyle bir soru sorulabilir. Locke da Hume da kavramların oluşturucuları olarak duyu-deneyimiyle bilgisi edinilemeyecek türden nitelikler saydıklarına göre, onlar duyu-deneyimi derken başka türden bir deney ya da deneyim biçimi düşünmüş ve duyuların yalnızca o başka türden deneylerin gözlemlenmesini sağladığını söylemek istemiş olamazlar mı? Gerçi böyle bir sorunun sorulmuş olduğunu sanmıyorum. Fakat ben yine de sorulduğunu varsayarak o soruyu da yanıtlamaya çalışacağım.

Locke da Hume da başka türden bir deneyim ya da deney düşünmüş olamazlar. Çünkü öyle bir şey düşünseler, o düşündükleri türden deneyim ya da deneyler yoluyla bilginin nasıl elde edildiğini göstermeleri gerekirdi. Oysa ikisinin de öyle bir deneyden söz ettiklerine bile rastlanmamıştır. Nitekim bu iki filozofu izleyen düşünürlerin tümü de, bilgi veren deney ya da deneyimi

doğrudan doğruya duyu-deneyimi olarak anlamışlar ve bu bilgi anlayışı günümüze dek sürmüştür.

Dahası da var. Hume'un deney görüşünden yola çıkan Görüngücüler "fiziksel nesneleri duyu-verilerinden örülmüş mantıksal yapılar olarak gören" bir kuram ortaya atmışlardır. İşte Görüngücü bakış açısından bir domates tanımı: "başka renkte yüzey parçalarından oluşan bir arka plandan seçikleşmiş, yuvarlak ve bir ölçüde şişkin kılıkta, kırmızı ve belli bir görsel derinliği olan bir yüzey parçası.(3) Belli bir besin ve vitamin değeri taşıyan bir sebze olarak tanımlanması gereken domatesi böyle anlamsız bir tanımla belirlemeye çalışan Görüngücüler'in Hume'un gerçek bir izleyicisi olduğu görüşüne hiç kimsenin karşı çıkacağını sanmıyorum. Fakat Görüngücü'lerden hiç birinin Hume'daki altın kavramı konusunda olumlu ya da olumsuz herhangi bir düşünce belirtmemiş olmasını nasıl açıklayacağız?

Bunları düşünerek Deneyci filozofların bilgi kuramlarından umutsuzluğa düşen bir düşünürün bulunduğunu sanmıyorum. Ancak, böyle bir düşünür çıksa da bilginin ne türden bir deneyden elde edildiği konusunu idealist filozofların kuramlarında aramak istese, onun da düş kırıklığından başka bir şeyle karşılaşması olanaksızdır. Felsefede bir Kopernik devrimi yaptığını öne süren ve bunu büyük bir filozoflar kitlesine kabul ettiren Kant ya da saltığın bilgisini vermek savında olan Hegel'in, kurdukları görkemli yapıların temel taşları olan kavramlarla ilgili olarak önerdikleri nitelikler yalnızca kılık, renk, tat, koku gibi duyusal niteliklerle sınırlıdır. Oysa öylesine boş kavramlarla görkemli bir yapı şöyle dursun bir kulübe bile yapılamaz.

Kant ve Hegel'de nesneler konusundaki bu bilgi zayıflığını kanıtlayacak kavram tanımı örnekleri bulmak kolay değildir. Ancak hem onların deney konusundaki görüşleri, hem de onlarla ilgili yazılarda rastlanan kimi görüşler onların da nesnelerin yalnızca duyusal nitelikleriyle ilgilendiklerini göstermektedir. Sözgelişi Kant altın kavramının sarı niteliğini içerdiğini öne sürmüş, Hegel'ci düşünür W.T. Stace de taş kavramında bir tümeller toplamı olarak "beyazlık, yuvarlaklık, sertlik v.b." dışında bir şey bulunmadığını belirtmiştir. Bu, taşın iyi bir yapı gereci olduğunu bilen bir köylünün taş kavramı üzerinde Hegel'den daha çok şey bildiği anlamına gelir.

Burada okurun "Locke, Hume, Kant, Hegel v.b.nın yani kendi çağlarının bu en büyük filozoflarının, taşın ne olduğu konusunda herhangi bir köylüden daha bilgisiz olabilecekleri kabul edilemez, söylenenlerde bir yanlışlık olmalı" diye düşündüğünü kestirmek zor değildir. Söz konusu filozofların kendi özel yaşamlarında ya da bilimsel açıdan düşünmek istediklerinde taşın ne olduğunun bilgisinin ne türden bir deneyle elde edilebileceğini bir köylüden çok daha iyi bildikleri açıktır. Ancak felsefe söz konusu olduğunda durum bir anda değişiyor. Bunun nedenlerini biraz sonra anlatmaya çalışacağım. Ancak daha önce bir kaç örnek daha vermekte yarar var.

* * *

Şimdi de nedensellik ve tümevarım konularını ele alalım. Hume nedensellikle ilgili açıklamalarında nesnelerin niteliklerine ve nesneyle ilgili olaylara da 'nesne' adını verir ve nedenselliği "iki nesne arasındaki sürekli birliktelik bağlantısı" olarak tanımlar. Bu tanımın kabul edilmeyecek bir yanı yoktur. Ancak Hume'a göre bu bağlantının özelliği onun bir izleniminin bulunmayışıdır. Bu düşünceyi, sözgelişi B. Russell şöyle açıklıyor: iki şey arasında üst üstelik ya da yan yanalık bağlantılarının izlenimleri vardır. Onları görüyoruz. Bu bakımdan o izlenimler zihnimizde ideye dönüşerek bize üst üste ya da yan yana oluşun bilgisini verir. Buna karşı nedensellik bağlantısının bir izlenimi yoktur.

İşte bu noktada Hume'un ünlü görüşü kendini gösterir. Hume'a göre izlenimi olmayan bir şeyin idesi de olamaz. İdesi olmayan bir bağlantının bilgisi de yok demektir. Demek ki iki şeyden birini neden ötekini de etki olarak kabul edişimiz bir bilginin değil, o iki şeyin pek çok kez birlikte gözlemlenmesinden gelen bir alışkanlığın ya da bir tür aldanmanın ürünüdür. Bu bakımdan Hume'a göre nedensellik bağlantısı pekin bir bağlantı değildir. Yani iki şeyi ne kadar çok kez birlikte görmüş olursak olalım bunları yine birlikte göreceğimize güvenemeyiz. Hume bu durumun "Doğanın akışındaki bir değişmeyi, en azından, kavrayabiliriz, bu da böyle bir değişmenin kesinlikle olanaksız olmadığını gösterir" diyerek anlatıyor.

Hume'un hiç bir tutarlı noktası bulunmayan bu nedensellik görüşünün de klasik felsefede tartışılmaz biçimde doğru olarak kabul edildiğini görüyoruz. Oysa yukarda gördük, Hume'a göre sözgelişi altın kavramını oluşturan idelerden birisi "altınsuyunda çözülme" idesidir. Bu durumda ona "altınsuyunda çözülme idesinin de izlenimi olmadığına göre onun idesi nasıl oluşuyor da nedenselliğin idesi oluşamıyor?" sorusunun sorulması gerekmez mi? Hiç kimse bunu sormuyor ve Hume'un bu nedensellik kuramı deneyci felsefede, olduğu gibi, kabul ediliyor. Kant'ın, nedensellik kavramına bir apriori'lik ekleyerek onu pekin bilgiye dönüştürmesi bile, Hume'un vardığı sonuca karşı çıkıyormuş gibi görünmesine karşın, gerçekte hiç de karşı çıkmış sayılmaz. Çünkü Kant da nedenselliğin pekinliği konusunda apriori kavramına başvurmak zorunda kaldığına göre o da Hume'un nedensellik açıklamasının etkisinde kalmış ve bu kavramın deneyden elde edilemeyeceğini kabul etmiş oluyor.

Şimdi burada sormak gerekir. Hume'un ya da onu izleyen filozoflardan herhangi birinin, masasının üzerine bıraktığı kitabın ortadan yok olduğunu gördüğü ve bu yok oluşu açıklayacak herhangi bir neden bulamadığı bir durumda "demek ki doğanın akışında bir değişiklik olmuş ve bir kitabın nedensiz olarak yok olabildiği yeni bir dünya ortaya çıkmış" diyerek kitabı aramaktan vaz geçtiği olmuş mudur? Eski filozofları bir yana bırakalım, ya Lavoisier'den çok sonra dünyaya gelen ve bilim söz konusu olduğunda "doğada hiç bir şeyin kendiliğinden var ya da yok olmadığına" kesinlikle inanan B. Russell'ın felsefe alanında Hume'un kuramının güçlü bir savunucusu durumuna gelmesine ne demeli?

Felsefenin, bilimin ya da günlük yaşamın apaçık bilgilerine sırt çevirerek, kendisi için yepyeni ve hiç bir değer taşımayan bilgi türleri aramaya girişmesinin en tipik örneklerini matematik alanında görüyoruz. Bilim ya da günlük yaşam söz konusu olduğunda dünya üzerine en karmaşık bilgileri matematik yoluyla elde edebilecek güçte bir matematik filozofu olan B. Russell, felsefe alanına girdiği zaman matematik önermelerinin dünya üzerine bilgi vermeyen analitik önermeler olduğunu öne sürmektedir. Böylece 5+7=12 önermesinin dünya üzerine bilgi verip vermediği türünden yaşamsal önemde fakat o ölçüde de basit bir sorun en büyük filozoflar arasında tartışılmakta ve bir sonuca varılamamaktadır.

Öte yandan, yukardaki önermenin hem dünya üzerine bilgi verdiğini hem de pekin bilgi verdiğini gören ve bundan, deneyden de *belli koşullar altında* pekin bilgi elde edebileceği sonucunu çıkaran Kant'ın, deneyden elde edilen bilginin *hangi koşullar altında* pekin bilgi olabileceğini araştırmaya girişecek yerde, ne olduğu anlaşılamayan bir apriori kavramına başvurarak matematik önermelerini sentetik apriori önermeler sınıfına sokmakla sorunu çözdüğüne inandığı görülüyor.

Kant'ın buradaki apriori'sinin de, tıpkı nedensellik konusunda olduğu gibi, Hume'un izlenim-ide bağlantısı konusundaki yanlış görüşünün etkisi altında ortaya çıktığı açıktır. Nedensellik bağlantısının izlenimi olmadığı için idesinin de olamayacağı biçimindeki Hume'cu görüşü, bir yandan kabul edip, bir yandan da bağlantının opriori'liğini öne sürerek ondan kurtulmaya çalışan Kant, aritmetik konusunda da sayıların izleniminin bulunmayışı karşısında, sayılarla ilgili aritmetik önermelerinin apriori'liğini öne sürerek Hume'un etkisinden kurtulduğunu sanmıştır.

Gerçekte Kant'ın uzay ve zaman opriori'leriyle birlikte yine bir tür apriori nitelik taşıyan "kendinde şey" kavramı da onun, bilginin yaşam-deneyinden değil de duyu-deneyiminden elde edildiği biçimindeki klasik anlayıştan kendini kurtaramamış olmasının sonucu olarak ortaya çıkıyor. Oysa bu kavramların hepsi de yalnızca düşüncemizin değil yaşamımızın da vaz geçilmez öğeleridir. Sözgelişi uzaktan bir arabanın gelmekte olduğunu görmeme karşın caddenin bir yanından öbür yanına geçip geçmemek söz konusu olduğunda zaman kavramının yaşamsal bir önem taşıdığı açıktır. Böylesine yaşamsal bir önemi olan bir kavramı çocukluktan beri geçirdiğim yaşam-deneyimlerinin bana öğretmediği nasıl düşünülebilir.

Uzay kavramı için durum daha da belirgindir. Üstelik uzay kavramı yalnızca düşüncemizin değil, bedensel davranışlarımızın da temelinde bulunmaktadır. Bu yüzden uzay bilgisinin, yerine göre, hayvan davranışlarında insanlardakinden çok daha yüksek bir düzeye çıktığı görülür. Gerçekten, bir engelli at koşusunda engele yaklaşan atın, belli bir noktada, ön ayaklarını havaya kaldırıp arka ayaklarına da belli bir itme gücü uyguladıktan sonra engelin üzerinden kıl payıyla atlayabilmesi, atın bedeninin uzayın nitelikleri konusundaki bilgisinin uzaya roket gönderebilen bir bilgininkinden daha aşağı düzeyde olmadığını gösterir. Atın bedeninin bu bilgisinde hiç bir opri-

ori öğe bulunmadığı, onun bu bilgisinin bir yandan atalarının bir yandan da kendisinin geçirdiği yaşam deneyimlerinin ürünü olduğu açıktır.

Kendinde şey konusunda durum daha da belirgindir. Nesneler konusunda, renk, tat, koku gibi bir kaç duyusal nitelik dışında ne biliyorsak, o nesnelerle yaşamda karşılaştığımız, onları kullandığımız ya da bir yerden başka bir yere taşıdığımız, onlardan belli durumlarda yarar ya da zarar gördüğümüz için biliyoruz. Bu durumda, bedenimizle böylesine iç içe girmiş olan nesnelerin yalnızca duyusal niteliklerini bileceğimizi, onların duyusal nitelikler dışında kalan ve 'töz' ya da 'kendinde-şey' adı verilen varoluşlarını ancak dolaylı yoldan, salt duyusal niteliklerin taşıyıcısı olarak düşünebileceğimizi söylemenin anlamı ne olabilir?

Bu örnekler klasik felsefenin düştüğü yanlışlıklardan yalnızca bir kaç tanesidir ve bunların, felsefenin temelini oluşturduğu genellikle kabul edilen bilgi kuramlarıyla ilgili olarak nasıl inanılmaz yanlışlıklara düşülmüş olduğunu yeterince kanıtladığını sanıyorum. Yazımı okuyanların burada öne sürdüğüm görüşlere karşı düşünceleri varsa bunları bana bildirmelerini ya da dergide yayımlatmalarını dilerdim. Ancak benim korktuğum durum, pek çok okurun hem burada söylenenlere karşı bir görüş ortaya koymayıp hem de bu görüşleri yeterince inandırıcı bulmamaları olasılığıdır. Böyle bir inanmazlık, yazımın başında da belirttiğim gibi, bu kadar çok sayıda büyük düşünürlerin böylesine boş düşüncelerle uğraşmasının inanılmaz bir durum olarak görülmesinden doğacaktır. Ben bu türden karşı çıkmaları, böylesine inanılmaz durumlarla düşünce tarihinde ilk kez karşılaşılmadığını göstererek yanıtlamaya çalışacağım.

* * *

17. Yüzyılın başlarına dek Batı dünyasında bilimle felsefenin birbirinden ayrı olarak düşünülemediğini görüyoruz. Eski Yunan'da Aristoteles, çağının en büyük filozoflarından biri olduğu gibi, aynı zamanda çağının en büyük bilginiydi de. Ortaçağ düşüncesine egemen olan iki filozoftan biri olan Platon, bu günkü anlamıyla bilim alanında etkili olamasa bile Aristoteles hem felsefenin hem de bilimin büyük ustası olarak görülüyordu. Aristoteles'e göre bilgi formlar arasındaki bağlantıların bilgisiydi ve bu bilgi salt uslama ya da us yoluyla elde edilebilirdi. Bu, bilginin, dış dünyada geçen olaylardan bağımsız bir zihinsel durum olarak görüldüğü anlamına gelir.

Eski Yunanlıların inançları göz önünde tutulduğunda bu dış dünyadan kopuk bilgi anlayışına şaşmamak gerekir. Gerçekten, o dönemin insanları, hemen hemen gözlerinin önündeki Olympos dağında ilâhların yaşadığına, bu ilâhların bir biriyle savaştıklarına, sevиştiklerine ve her türlü insansal davranışlarda bulunduklarına inanıyorlardı. Buna karşı hiç kimsenin, o dağa tırmanıldığında ilâhlarla karşılaşılması gerektiğini düşünmediği, bunu denemeye kalkışmadığı anlaşılıyor. İşte Aristoteles böyle bir çağın bilgin ve filo-

zofuydu ve Ortaçağın sonlarına dek bilim ve felsefe böyle bir büyük ustanın yetkisi altındaydı.

17. Yüzyılın başlarında İngiltere'de F. Bacon'ın, İtalya'da da G. Galilei'nin, Aristoteles'in zihinci bilgi anlayışına karşı bir başkaldırının temsilcileri olarak ortaya çıktıkları görülür. Bacon özellikle tümevarım konusunda yeni bir yöntem ortaya atarken, Galilei de Bacon'un yönteminin uygulamaya konması sayılabilecek arayışlara yöneliyordu. Bu iki düşünürün de, bir yandan doğal durum ve olayların gözlemlenmesine bir yandan da laboratuvar çalışmalarına dayanan bir deney anlayışıyla bilimin ilerlemesine büyük katkıda bulundukları görülür. Bu yeni anlayışa göre, bilgi veren deney duyu-deneyimi değildir. Bu, bizim yaşam-deneyi adını verdiğimiz, nesne ve olayların insanın duyu organları üzerindeki etkisini değil de insan yaşamı üzerindeki etkilerini inceleyen bir deney türüdür.

Galilei'nin amacı tümüyle bilimi geliştirmeye yönelik olduğundan, o, bilimi bir yandan Kilise'nin bir yandan da Aristoteles'in dogmalarından kurtarmaya çalışırken, bu dogmaların felsefe alanında geçerliğini sürdürmesine karşı çıkmıyormuş gibi görünen bir tutumu benimsiyordu. Bu durumun, bilimle felsefe arasında, o güne dek hiç düşünülemeyen bir ayrılığın yerleşmesine neden olduğu söylenebilir.

Böylece bilim, bu yeni deney anlayışının etkisi altında, yazının bulunmasından önceki dönemi bir yana bıraksak bile en az altı bin yıldan beri süregelen uğraşlar sonunda elde edilen gelişmenin yüzlerce ya da binlerce katını 400 yıl gibi kısa bir süre içinde gerçekleştirebilmiştir. Yalnızca, Galilei'den önce basit arabadan başka bir kara taşıma aracı yokken bu gün uzaya gidilebildiği düşünüldüğünde, bilimin gelişmesi konusunda yaptığımız değerlendirmede hiç bir abartı bulunmadığı görülebilir. Bu kısa süre içinde bilimin hangi dogmalardan kendini kurtardığını da şöyle bir düşünmek yararlı olabilir.

Galilei'den önce, Aristoteles'ten beri süregelen bir geleneğe göre bütün gök cisimlerinin, bu arada Ayın da, pürüzsüz birer küre olduğuna inanılıyordu. Galilei dürbünüyle Ayda da dağlar ve dereler bulunduğunu görüyor, fakat çevresindekileri buna inandıramıyordu. O günün bilginleri ya dürbünle göklere bakmaya yanaşmıyorlar ya da gördükleri şeylerin Ayın yüzündeki dağ ve dereler olduğuna inanmadıklarını söylüyorlardı. Bunu yineleyelim: bundan 400 yıl önce dünyanın en büyük bilginleri dürbünle bir şeylerin görülebileceğine ya da görülen şeylerin gerçekte varolan şeyler olabileceğine inanmıyorlardı. Galilei'den 150 yıl sonra, Lavoisier'nin açıklamaları ortaya atılıncaya dek, yine büyük bilginler, doğada, nesnelerin kendiliklerinden var ya da yok olabileceklerine inanıyorlardı. Yanma olayının, 'flojiston' adındaki bir akışkanda bileşik durumda bulunan ısının kendini açığa çıkarmasıyla gerçekleştiğine inanılıyordu.

Yakın zamanlara dek, hastalıklara, bedene giren cinlerin neden olduğuna inanan bilginler çoğunluktaydı. Daha sonra da hastalıklara neden olan mik-

roorganizmaların kendiliğinden varolamayacağına, yani mikropların cin türünden şeyler olmadığına, çağının bilginlerini inandırabilmek için Pasteur'ün büyük çabalar harcaması gerekti. Bütün bu boş inançlar karşısında, felsefe alanında, bilginin yaşam-deneyimlerinden ya da laboratuvar deneylerinden değil de duyu-deneyiminden elde edildiğine inanılması önemsiz bir yanılgıdan başka bir şey değilmiş gibi görünebilir.

* * *

Öyle görünüyor ki, bilim alanında 400 yıl önce yapılmış olana benzeyen bir devrim felsefe alanında da gerçekleştirilmedikçe felsefenin, Platon'dan beri yapmakta olduğunu yapmaktan, yani yerinde saymayı sürdürmekten, kurtulması beklenemez. Yerinde sayan bir felsefe de, insanlığın gelişmesinde hiç bir işlevi bulunmayan bir düşünce oyunu olmaktan öteye gidemez. Nitekim günümüzde felsefenin bilimlere ya da yaşamımıza yön verme bakımından etkili olup olmadığı sorusuna olumlu bir yanıt vermek olanaksızdır. Oysa felsefenin, en azından doğa bilimleriyle insan bilimleri arasındaki koşutluğu sağlamak bakımından, önemli bir takım işlevleri yerine getirmesi gerekir.

Günümüzde doğa bilimlerindeki baş döndürücü ilerlemeye karşın, insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi konusunda yapılanların çok yetersiz kaldığı genel bir yakınma konusudur. Gerçekte doğa bilimleri gelişmenin etkisi altında, fakat o bilimleri çok gerilerden izleyerek, insan bilimleri de ortaya çıkmamış değildir. Ancak bu tür bilimler alanındaki gelişme çok yavaş olmakta, üstelik bu gelişmelerden büyük bölümü de yine doğa bilimlerindeki buluşlardan yararlanma yoluyla gerçekleşmektedir. Çünkü felsefe bütün insan bilimlerinin temelinde bulunan insan kavramını aydınlatmada kendine düşen işlevi yerine getirebilmiş değildir.

Doğa bilimlerinin, insanın doğal ayıklanma yoluyla hayvandan türediği gerçeğini en az 150 yıl önce ortaya atmış olmasına karşın felsefenin bu güne dek bu görüşün gelişmesi yönünde bir katkıda bulunduğu söylenemez. Bunun, felsefenin bilgi konusundaki yanılgılarının doğal sonucu olduğunu kabul etmek gerekiyor. Gerçekten, duyu-deneyimi yoluyla elde edilen bilgiler (bunlara da 'bilgi' adının verilmesi uygun görülse bile) insana bir öncedengörme gücü sağlamaz. Önceden görme gücü vermeyen bir bilginin de insanın insanlaşma sürecine bir katkıda bulunması düşünülemez.

Çünkü insan, içgüdülerinin tutsaklığından kurtularak özgürleşme yoluyla ilerleyebilmişse bu, onun, amacına ulaşmak için içgüdülerinin belirlediğinin dışında bir takım davranış biçimleri bulunduğunu bilip onlar arasında bir seçim yapabilmesindendir. Bu seçimi yapabilmek için de her davranışın ne gibi sonuçlar vereceğini önceden görebilmek gerekir. Böylece insanın özgürlüğü, gerçekte bütün insanlığı da, bilgisinin ürünüdür. İşte klasik felsefede

bilgiyle özgürlük ve insanlaşma arasındaki bu sıkı bağlantı görülemediği için filozoflar da insanın özgürlüğünün onun yaratılışından geldiğini düşünmüşler ve Tanrı'nın insanları bütün insalsal özellikleriyle birlikte yarattığı ve ona özgürlük de verdiği biçimindeki dinsel dogmaların etkisinden kendilerini kurtaramamışlardır.

Locke, insanların özgürlüklerini korumak için toplumsal yaşamı seçtiklerini öne sürmüştür. Rousseau da "İnsan özgür doğar fakat her yerde zincirlenmiştir" diyordu. Bu iki filozof da insanın, özgürlüğünü bilgisinden bilgisini de toplumsal yaşamdan kazandığına göre, toplumsal yaşamdan önce bir özgürlüğün söz konusu olamayacağını görememiş oluyorlar. Bunların arkasından Kant'ın Etik Kuramı'nın temelini oluşturan "istenç özgürlüğü" kavramı da tümüyle "Tanrı'nın özgürlük verdiği insan" kavramından esinlenerek türetilmiş ve Kant'tan 100 yıl önce Locke'un, haklı olarak, "uykunun çevikliği" ya da "erdemin dörtköşeliği" gibi anlamsız olduğunu öne sürdüğü bir kavramdır.

Bütün bu örnekler epsitemoloji alanındaki bir yanlışlığın ontoloji ve etik alanlarını da nasıl etkilediğini ve bütün bir felsefeyi, ileri doğru bir adım bile atamayan ve tümüyle yerinde sayan bir düşünce karmaşasına nasıl dönüştürdüğünü açıkça göstermektedir. Böylece, eğer felsefenin insan bilimlerinin gelişmesini hızlandıracak, insanlar ve toplumlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde aydınlatıcı bir işlev görecek bir insan kavramı ortaya koyması isteniyorsa ilk yapılması gereken, bilgiyi salt zihinsel bir işlem olmaktan çıkarıp onun yaşamla dolaysız bağlantısını kurmak olmalıdır. Bu da, bilginin bir önceden görme gücü olduğunun, bu gücün de duyu-deneyimiyle değil, ancak yaşam-deneyimi ya da laboratuvar deneyleriyle elde edileceğini kabul etmekle gerçekleşebilir.

NOTLAR:

1. J. Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, III, xxiii, 10.

2. D. Hume, A Treatise of Human Nature, Clarendon, 1978, s. 16.

3. A. J. Ayer, Çevirisi Felsefe Tartışmaları'nın 8. Kitabında 'Görüngücülük' adı altında yayımlanan yazısından.

Yıldırım, Cemal (1997). "Bilimsel Kuramların Yeterlik Ölçütleri."
Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 25-29.

BİLİMSEL KURAMLARIN YETERLİK ÖLÇÜTLERİ

Cemal Yıldırım

Açıklama, konu veya alanı ne olursa olsun, özünde neden sorusunu yanıtlamadır. Beklenmeyen bir olay, bir olgu ya da olgusal ilişki, anlama duyarlığı içinde olan herkes için bir sorundur; açıklanması gerekir. Günlük yaşamda sorunlarımıza getirdiğimiz açıklamalar çoğunluk deneyim ve alışkanlıklarımızla sınırlı kalır; kişisel veya sosyal beklentilerimizi aşmaz. Bilimde durum oldukça farklıdır: her açıklama gereksinimi yeni bir arayışa, yerleşik tutumla bağlı kalmayan "hipotez" ya da "kuram" dediğimiz açıklayıcı bir ilke arayışına yol açar. Bu süreçte istenilen sonuca ulaşıldığında, ortada bir başka seçenek de yoksa, sorun çözülmüş demektir. Geriye kalan iş, bulunan açıklayıcı ilkeyi olgusal olarak yoklamak, yeterliliğini belirlemektir.

Ne var ki, bir soruna çözüm arayışında çoğukez birden fazla hipotez veya kuramla karşılaşılabilir. Öyle bir durumda yapılacak iş en doyurucu açıklamayı sağlayan ilkeyi seçmektir, kuşkusuz. Ancak bu seçim neye dayanacaktır? Bilim adamı "en doyurucu" seçeneği nasıl belirleyecektir? Başka bir deyişle, açıklama işlevi bakımından bir kuramı bir başka kurama yeğlemenin bilim çevrelerinde geçerliği tartışılmayan ölçütleri var mıdır?

Bilim felsefecilerinin bu konuda ortak bir görüşe ulaştıkları henüz söylenemez. Bilindiği üzere mantıkçı empiristler için *olgusal doğrulanma*, Popper için *yanlışlanmaya elverme* başta gelen ölçüttür. Bu görüşlere katılmayanlardan kimine göre bilim adamının seçimi temelde öznel eğilimi veya bilinç-altı saplantıları doğrultusundadır. Nesnellik görünümü yüzeyseldir. Öyle ki, "en doyurucu açıklama" dediğimiz şey aslında uzsal çözümlemeye elvermeyen boş bir kavramdır.[1] Son otuz yılda yaygınlık kazanan Kuhn'nun öğretisine göre ise kuram seçiminde geçerliği evrensel ölçütlerden söz edilemez. Her alanda başvurulan ölçütler ortamın normlarını yansıtan yürürlükteki paradigmaya göreceldir.[2]

Bu türden görüş ayrılıklarına karşın, kuram seçiminde en azından şu iki ölçütün hemen her ortam veya dönemde ön-planda tutulduğu bilim adamlarının da çoğunlukla paylaştığı genel bir kanıdır:

(1) Kuramın ilişkin olduğu olgusal verileri açıklama kapasitesi;

(2) Kuramın matematiksel basitliği (ya da, içerdiği ilke veya varsayımlardaki yalınlığı).

Bunlara bir de Popper'ın "yanlışlanabilirlik" dediği ölçütü ekleyebiliriz.

Sözü geçen bu ölçütlerin yeterliğini soyut düzeyde tartışmayacağız. Bilim tarihinden aldığımız birkaç örnekte, ölçütlerin birlikte ya da birbirinden bağımsız işlevsel etkinlikleri ortaya çıkmaktadır.

İlk örneğimiz kuramın açıklama kapasitesine ilişkindir. Darwin, *Türlerin Kökeni* adlı yapıtında "doğal seleksiyon" ilkesine dayanan evrim kuramının yeterliği konusunda pek çok sayı ve çeşitteki gözlem verilerine (bu arada özellikle türlerin coğrafik dağılımlarıyla hayvanlarda işlevsiz kalan organlara) değinerek yaptığı savunmasını şöyle noktalamaktadır:

> Sıraladığımız pek çok sayıdaki olgu kümelerine doğal seleksiyon kuramının sağladığı açıklamayı sağlayabilecek bir başka kuram gösterilebilir mi? Bizim yaklaşımımızı yadırgayanlar vardır; ama günlük yaşamdaki açıklamalarımızda da başvurduğumuz bu yöntemin en büyük bilim adamlarınca da kullanıldığını kim yadsıyabilir?

(Kuşkusuz, açıklama kapasitesi ölçütüne daha çarpıcı örnekler fizikten verilebilir. Göksel nesnelerin son derece karmaşık devinimlerini açıklayan Newton'un gravitasyon ilkesi; çok çeşitlilik sergileyen elektro-manyetik olguları açıklayan Maxwell'in alan denklemleri akla ilk gelen örneklerdir.)

İkinci örneğimizde ağırlığın yalınlık ölçütüne kaydığını görmekteyiz. Lavoisier'e gelinceye dek yanma olayı "flogiston" denilen varsayımsal bir nesne ile açıklanmaktaydı. Buna göre, yanma yanan maddenin flogiston salmasıyla gerçekleşmekteydi. Ne var ki, yanan şeyin ağırlık yitirmediği, tam tersine ağırlık kazandığı deneysel olarak bilinmekteydi. Bu ise yanmada yanan maddenin bir başka nesne ile birleştiği demekti. Lavoisier bu nesneyi "oksijen ilkesi" diye adlandırmıştı. Yürürlükteki kuramı savunanlar ise kuramlarına ters düşen ağırlık kazanma olgusunu, flogistonun "negatif ağırlıklı" bir nesne olması gibi *ad hoc* (durumu kurtarıcı) bir hipotezle geçiştirmekteydiler. Oksijen kuramının üstünlüğü öyle *ad hoc* hipotez veya varsayımlara gitmeksizin yanma olayını yalın bir ilkeyle açıklayabilme başarısında yatmaktadır.

Bilimsel açıklamada kuramın kapasite ve yalınlık ölçütlerinin işlevsel önemi, fizikten aldığımız üçüncü örneğimizde daha belirgindir. Bilim tarihinde ışıkla ilgili iki rakip kuramın (huygens'ın dalga kuramı ile Newton'un parçacık kuramının) uzun süren bir üstünlük savaşımı içinde kalmaları ilginçtir. Işığın doğrusal yayılma, yansıma, kırılma gibi davranışlarını açıklamada iki kuram "eşit" denebilecek bir konuma sahipti. Ancak 19. yüzyıl başlarına gelinceye dek üstünlük, belki de Newton'un bilim çevrelerindeki tartışılmaz saygınlığı nedeniyle, parçacık kuramına tanınmıştı. Bu tutumun kırılması yeni bir atılım bekler: Young'ın girişim (interference) yasası ile daha sonra Fresnel'in ışığın kırınım ve kutuplaşma olaylarına ilişkin bulguları, dalga kuramının açıklama kapasitesini genişletmekle kalmaz, kurama yalınlık açısından da üstünlük sağlar. Bu gelişmeyi daha sonra Fresnel, Aragoya yazdığı mektubunda şöyle dile getirmişti:

> Açıklaması Newton sisteminde pek çok *ad hoc* hipotezler gerektiren yansıma, kırılma, kırınım v.b. olaylar; ayrıca renkli halkalar, benzer halkalara yol açan hava ve su kalınlıkları arasındaki

uyuşum gibi olaylar artık tümüyle titreşim (vibrasyon) kuramı ile ışınların etkileşimi çerçevesinde açıklanma olanağı bulmuştur.[3]

Bu örneğimizden çıkardığımız bir sonucun daha kısaca belirtilmesi gerekir: Bir hipotez veya kuramın açıklama kapasitesi yalnızca bilinen olguları açıklamadaki başarısıyla değil, yeni gözlem ve deney sonuçlarına açılma gücüyle de ölçülmelidir.

Astronomiden aldığımız son örnek, bilim çevrelerinin genel anlayışını da yansıttığı söylenen iki ölçütün (açıklama kapasitesi, matematiksel basitlik) aslında ne sağlayıcı ne de yeterli olmadığı kuşkusuna yol açmaktadır. Kopernik'in güneş-merkezli sisteminin benimsenmesi, bilindiği üzere, yürürlükteki yer-merkezli sistemin içerdiği sıkıntılara karşın, yaklaşık yüz yıl süren bir düşün savaşımı gerektirmiştir. Oysa, o dönemde bilinen tüm göksel olguların açıklanmasında yeni kuram daha doyurucu olmanın yanısıra matematiksel olarak da daha basitti. Bu durumda astronomların Kopernik sistemine daha baştan olumlu bakmaları beklenirdi. Ama öyle olmadı. Bilim çevrelerinde tedirginliği de aşan olumsuz bir tutum vardı. Ortaçağ öğretisinin sultası henüz kırılmamıştı. Üstelik güneş-merkezli sistem "kutsal" kitabın geleneksel yorumuna ters düşmekteydi. Astronomlar ister istemez bir takım düzeltmelere giderek sistemi ayakta tutma alışkanlıklarını sürdürmekteydiler. Ne var ki, üstü-örtük de olsa giderek artan bir doyumsuzluğun zaman zaman su yüzüne vurduğu da bilinmektedir. Daha 13. yüzyılda Alfonso, "Tanrı evreni yaratırken bana danışsaydı ona iyi akıl verebilirdim", demekten kendini alamamıştı. Kopernik'in çalışma arkadaşı Dominica da Novara daha ileri giderek Ptolemi sistemini, düpedüz, doğayı anlamamıza elvermeyen hantal ve sağlıksız olarak nitelemişti. Kopernik'in kendisi de ünlü yapıtı *De Revolutionisbus*'un önsözünde, astronomide miras aldığı geleneğin sonunda bir ucubeye dönüştüğünü özellikle belirtir. Dönemin kimi seçkin asrtonomları da kendi aralarında bu bakışı paylaşmaktaydılar. Ama her şeye karşın, Ptolemy sistemi yürürlükteydi. Geleneksel inanç ve değer yargılarıyla kaynaşmış sistemden kopmak kolay değildi. Öyle ki, skolastik düşünceye karşı savaşımıyla ünlü Francis Bacon bile yerkürenin devinimini içeren güneş-merkezli sistemi içine sindirememiş, sağduyuya aykırı düştüğü gerekçesiyle reddetmişti.

Benzer bir tutumu yüzyılımızın başlarında kuramsal fizikteki atılımlara karşı sergilenen tavırlarda da görmekteyiz. Başlangıçta küçümsenen ya da görmezlikten gelinmek istenen Einstein'ın devrimine giderek belirginleşen bir tepki oluşur. Almanya'da Lenard, Fransa'da Bouasse, İrlanda'da O'Rahilly, Rusya'da Timiryaseff gibi tanınmış bilim adamlarının gözünde görecelik kuramı bir safsata, doğaya aykırı yapay bir dizgeydi.[4] Ayrıca, kuramı yalnızca bilimsel normlarla değil, moral değerlerle de bağdaşmaz bulanlar vardı. Daha ilginci kurama olumsuz gözle bakanların çoğunlukla Newton mekaniğine bağlı bilim adamları arasından çıkmasıydı. Kuşkusuz, özellikle o dönemdeki tepkinin, görünürde olmasa bile temelde, kimi etnik ya da ideolojik motiflerden kaynaklandığı da söylenebilir. Nitekim, Nazi ikti-

danıyla birlikte bu motiflerin militan bir tutuma dönüştüğü bilinmektedir. Değişik bir açıdan da olsa, kuantum kuramının da duygusal koşullanma ya da özlemlerden kaynaklanan yorumlara uğradığını biliyoruz. Bunun çarpıcı bir örneğini çağımızın seçkin iki bilim adamının davranışında bulmaktayız. Bir çok teolog ve bağnaz kimselerin yanı sıra Arthur Eddington ve James Jeans de klasik mekaniğin determinist ilkesini geçersiz kıldığı, dolayısıyla geleneksel "özgür istenç" öğretisine destek sağladığı gerekçesiyle kuantum mekaniğine özel bir sempati duyduklarını açığa vurmaktan geri kalmamışlardır.[5]

Yerleşik beklentileri aşan bir görüşün, ussal ve nesnel dayanağı ne denli sağlam olursa olsun, kolayca benimsenmesi beklenemez elbet. Ancak az önce de değindiğimiz gibi, gösterilen tepkilerin gerisinde çoğu kez kişisel ya da sosyal saplantıların yattığı da kolayca yadsınamaz. Günümüzde bile evrim kuramını, bilimsel yönden eleştiremeyen bağnaz çevrelerin zemin kaydırarak, "insanın evrensel konum ve onuruyla bağdaşmaz" sayarak karalama yoluna gittiklerini görüyoruz.

Öte yandan, bilimsel kuramların yeterlik ölçütleri değerlendirmesinde göz önünde tutulması gereken bazı noktalara değinmeden de geçemeyeceğiz.

Bunlardan biri, belki de başlıcası, tüm kültürel etkinlikler gibi bilimin de az-çok duygusal, moral ve ideolojik motiflerin etkisine açık olduğudur. Bilimin kültürel ortamın dışında salt nesnel ve uzsal bir etkinlik olduğu kanısı yüzeyseldir. Öyle bir kanıyla sınırlı tutulan ölçütlerin yeterliğinden söz edilemez.

Belirtilmesi gereken bir nokta da, bilimsel kuramın değişik işlevlerle yüklü karmaşık bir dizge olduğudur. Bilinen olguları açıklamak, yeni gözlem veya deneylere yol açan öndeyiler ortaya koymak, araştırma alanını genişletmek, doğa anlayışımızı derinleştirerek dünya görüşümüzü yeni boyutlar kazandırmak bu işlevlerden başlıcalarıdır. Kuram seçiminde başvurulacak ölçütlerin, bu türden işlevlerin etkinlik bağlamına göre, önem sıralamasını yansıtması gerekir. Belli ölçütler üzerinde genel görüş birliği olsa bile, her ölçütün öncelik sırası uygulama konu veya alanına göre değişebilir.

Değineceğimiz bir nokta da ölçütlerin ağırlık ya da önem sırasının, bir ölçüde de olsa, bilim çevresinin döneme özgü beklentilerini yansıttığı, bilim dalının gelişmişlik aşamasına göreceliğidir. Öyle ki, matematiksel basitlik ölçütünün salt nesnel görünümü bile yanıltıcıdır. Nitekim, Einstein'ın gravitasyon kuramına yönetilen değerlendirmeler arasındaki çelişki dikkat çekicidir. Matematik bilgisi sıradan kalkülüsle sınırlı olanlar için genel görecelik kuramı içinden çıkılmaz bir karmaşıklıktı. Oysa, matematik kafası tensor kalkülüsle donanmış sayılı kimseler için aynı kuram basitlik ve güzelliğin parlak bir örneği idi.

Vurgulamak istediğimiz son nokta, hiç bir kuramın ne açıklama kapasitesi, ne matematiksel basitlik (ya da dilsel yalınlık), ne de olgusal dünyaya uyumunda tam yetkinliğinden söz edilemez. Dahası, bir kuramın, başarı derecesi ne olursa olsun, er ya da geç aşılması kaçınılmazdır. Doğruluğu kesin bir

kuram yoktur. Karl Popper'ın ısrarla vurguladığı üzere, kuram seçiminde "doğruluk", genel kanının tersine, yerinde bir ölçüt değildir. Doğruluk değeri açısından aradığımız ölçüt, olgusal olarak yoklanabilirlik anlamında "yanlışlanabilirlik"tir. Yanlışlanmaya elvermeyen bir kuram bilimsel değil, metafizikseldir.[6]

NOTLAR

1. Keith Lehrer, *Knowledge*, Oxford Clarendon Press, 1974, s. 165.
2. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 1970, s. 43-51.
3. *Oeuvres Complétes* (Imprimerie Impériale, 1866) vol. I, s. 36.
4. Bkz. Philipp G. Frank, *The Validation of Scientific Theories*, Collier Books, 1961, s. 18.
5. L. Susan Stebbing, *Philosophy and the Physicist*, Dover Publications, 1937, Part III, s. 141-185.
6. Karl Popper, *Unended Quest*, Fontana/Collins, 1976, s. 41-5.

Denkel, Arda (1997). "Descartes ve Renkler." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 30-39.

DESCARTES VE RENKLER

Arda Denkel

"Renkler ve zevkler tartışılmaz" diye, özellikle estetik değerleri göreceleştiren bir söz vardır. Bu, herkesin iyisi, güzeli ve doğrusunun kendine göre olduğu anlayışını aşılayan, evrensel değerlere gözünü kapatıp, kötü zevki ve bayağılığı tanımayı engelleyerek, örneğin Pavarotti'nin Tatlıses'ten, Verdi'nin de Aksu'dan daha üstün bir şeyler ürettiklerini öne sürmeyi olanaksızlaştıran ve birçok durumda da göreceliği cehalete kalkan olarak kullanmaya yetki veren bir ifadedir. Aynı zamanda da, tabii anlamca kaypak olan ve lastik gibi eğilip bükülebilen bir sözdür bu. Benim şimdi gösterdiğim tepki özellikle *zevklerin* göreceleştirilmesine karşıydı. Peki ya *renkler*? Renkler gerçekten de algının koşullarına göreceli değiller mi? Evet, böyle bir görecelik oldukça kuvvetle sözkonusu. Özellikle de bu nedenle, "Renkler ve zevkler tartışılmaz" sözü, en azından renklere ilişkin olarak açıkça yanlış olan bir dilegetiriş. Bir başka deyişle, renkler felsefi açıdan tartışılmaya oldukça uygun ve elverişli bir konu oluşturuyor. Çünkü örneğin önümdeki kâğıdın beyaz olduğunu öne sürmeme karşın, hava kararırken onun renginin de, koyulaşarak, dönüştüğünü gözlemliyorum. Kâğıt, her farklı ışık derecesinde farklı bir renk tonuna bürünüyor. Parlak bir ışık altında, eğer yanında başka renkte bir nesne, diyelim kırmızı bir kitap duruyorsa, önümdeki kâğıdın da o renge büründüğünü, yani kırmızıya benzer bir renk aldığını farkediyorum. Güneş batarken, belli açılardan pembemsi, sarı neon ışığındaysa sarımsı görünüyor. Işığın kaynağı hangi renkteyse, kâğıdımın rengi de ona benziyor. Üstelik eğer sarılık hastalığına yakalanmışsam, gözüme öğlen saatinde güneş altında bile sarı görünüyor. Peki böylesine değişik renklere bürünen bu kâğıdın "gerçek" rengini bilebildiğimizi iddia edebilir miyiz? Aynı kâğıt, değişen algı koşullarına göreceli olarak, farklı renklere büründüğü için, onun gerçek bir rengi olup olmadığı, ya da onun beyazlığının bir uzlaşım olmak ötesinde anlam taşıyıp taşımadığı soruları da, felsefi tartışma konuları olarak ortaya çıkıyorlar.

Burada, renklerin ve doğaca onlara yakından benzeyen ses, tat, koku ve dokunmaya ilişkin niteliklerin görecelikleri ve nesnellikleri üzerinde durmak istiyorum. Ancak, amacım, bu konuda kendi düşüncelerimi açıklamak değil. Size felsefe tarihinin daha eski dönemlerinde yaptıracağım kısa bir gezintiden sonra, sözü Galileo'ya ve renkler konusunda ondan kuvvetle etkilenen Descartes'a getireceğim. Descartes'ın bu bağlamdaki görüşlerini özetleyerek, çoğu kez bütünüyle Boyle ve Locke'a maledilen birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayırımın, onlardan daha önceki aşamalarda da, felsefeciler arasında oldukça belirgin olarak kavranan bir şey olduğunu göstereceğim.

Anlaşılmış olacağı gibi, burada renklerden söz ederken aslında daha genel bir şeyi kastetmekteyim. Az önce de söyledim; kimi açılardan renklere benzeyen başka nitelikler de var. Duyularımızın doğrudan kavradığı nitelikler bunlar. Görme duyusu, nasıl öncelikle renkleri duyumluyor, ya da buna araç oluyorsa, işitme duyusu sesleri, dokunma duyusu sertlik, ısı, keskinlik, sivrilik ve benzeri yüzey niteliklerini, tat ve koku da kendilerine özgü olan nitelikleri öncelikli olarak duyumluyorlar ya da buna araç oluyorlar. Dünyayı algılayışta duyumladığımız nitelikler, bunlardan ibaret değildir, tabii. Ancak örneğin nesnelerin biçimleri, devinebilirlikleri, girilmezlikleri gibi nitelikler, az önce saydıklarım kadar "doğrudan" bir biçimde duyumlanmıyorlar. Onları doğrudan duyumladıklarımız üzerinden, sanki bunların aracılığıyla duyumluyoruz. Örneğin, görsel olarak biçimleri, farklı renklerin ayrım çizgilerinde kavrıyoruz.

Renkler ve benzeri niteliklerin algı koşullarına bağlı olan değişkenlikleri, ve dolayısıyla da kalıcı bilgiye temel olmaktaki güvenilmezlikleri, filozoflarca felsefe tarihinin ilk başlangıç aşamalarından beri vurgulanagelmiş olan bir şeydir. Doğrudan olmasa da, Herakleitos bu konudaki ilk düşünceleri dile getirenlerden biridir. "Gözler ve kulaklar insan için kötü tanıklardır; özellikle de, kişide bunların dilinden anlayabilecek bir ruh yoksa" diyor.[1] Parmenides ise gerçeği görünüşten ayırt ederken "Günlük deneye dayanan alışkanlıkların gözlerini dalgınlaştırmasına, kulaklarında ve dilinde yankılar (yani bozulmalar) oluşturmasına izin verme. Bu üzerinde çok tartışılmış konuyu usunla yargıla" diyor.[2] Şimdi okuduğumuz dilegetirişler doğrudan duyumlanan niteliklere ilişkin değildi; bu nitelikleri aracılıklarıyla algıladığımız duyu organlarının genel olarak pek güvenilir şeyler olmadıklarını öne sürüyorlardı.

Demokritos'da bunlara benzer düşünceler daha net olarak tekrarlanır. Ayrıca ondan günümüze kalan fragmanlar arasında, doğrudan duyumladığımız nitelikler üzerine belirgin bir kuşku düşüren, onlara görecelik yükleyenler de vardır. "Bilmenin iki biçimi olur" diyor; "bunlardan biri gerçek, öbürü ise karanlıktır. Şunların hepsi karanlık türdendir: Görme, duyma, koklama, tat, dokunma. Öbürüyse gerçek olup bundan çok farklıdır."[3] Burada tabii Demokritos'un, duyumsal niteliklerin hepsini birden, Herakleitos ve Parmenides gibi, *usun verileriyle* mi karşılaştırıyor olduğu, yoksa duyumsal niteliklerin *türleri arasında* bulduğu bir ayırımı mı çizmeye çalıştığı gibi bir soru sorulabilir. Örneğin, Demokritos usu ve duyuları karşılıklı olarak konuşturmuş: "Us: Tatlı, acı ve renk, bir uzlaşım olarak vardırlar; gerçekte yalnız atomlar ve boşluk vardır. Duyular: Zavallı us. Hem verilerini bizden alırsın, hem de bizi yıkmaya çalışırsın. Oysa bizim yıkımımız senin de sonun olur."[4] Az ileride ortaya daha da belirgin olarak çıkacağı gibi, Demokritos'un usun verileriyle karşıtlık içinde sunduğu şeyler, özellikle renk ve onun gibi olan nitelikler; o, özellikle böylesi niteliklerin duyumlanışındaki göreceliği ve değişkenliği kastediyor.

Aristoteles, Demokritos'un görüşlerini ne gibi uslamlamalara dayan-

dırdığı konusunda çok değerli bilgiler aktarmıştır. "Aynı nesne pek çok canlı varlığa, bize göründüğüne karşıt olan biçimlerde görünür; hatta aynı nesne aynı kişiye bile her zaman aynı görünmez, diyorlar. Bu görünüşlerden hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğu da açık değildir, çünkü bunlardan hiç biri öbüründen daha doğru değildir; tersine, bu açıdan hepsi eşdeğerdedirler. Demokritos buna dayanarak ya hiçbir şeyin doğru olmadığını, ya da doğruluğun bizim için belirgin olmadığını söylüyor."[5] "Balın kimine acı, kimine de tatlı geldiği olgusuna dayanarak, Demokritos onun kendiliğinde ne acı ne de tatlı olduğu sonucunu çıkarıyor."[6] Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos'un *De sensu* adlı, duyulara ilişkin yapıtı da, bize Demokritos'un bu konudaki görüşlerine ilişkin çok önemli bilgiler verir. Theophrastos'a göre, Demokritos, "nesnel" diye adlandırdığı nitelikleri atomların karşılıklı konumuyla açıkladıktan sonra, "Öbür duyusal niteliklere ilişkin olarak, bunların nesnel gerçeklik taşımadıklarını, hepsinin değişim geçiren duyu organlarımızın etkilerinden ibaret olduğunu; imgeleri de değişim geçiren gövdemizin oluşturduğunu savunuyor. Sıcak ve soğuğun da doğaca nesnel olmadıklarını düşünüyor... Öznel açıdan, niteliksel değişim olarak duyumladığımız şeylerin bize dışarıdan gelen atomların üzerimizdeki etkileri olduğunu söylüyor... Demokritos'un duyusal niteliklerin nesnel anlamda gerçek olmayışlarına ilişkin kanıtı, bunların, herkesçe aynı biçimde algılanmayışlarıdır. Kimileri için tatlı olan bir şey bir başkasına göre acı, yine başkalarına göre ekşi, yakıcı, ya da ağız buruşturucu olabilir; öbür duyu nitelikleri de buna benzer olarak belirlenebilirler."[7]

Demokritos'un aktardığımız bu düşüncelerinin felsefe tarihi açısından birçok önemli etkileri olmuştur. Bunlardan ikisini vurgulamak isterim. Demokritos'un, daha ilerilerde, önce Sofistler'ce, sonra da Pyrrhon'cu okulca geliştirilecek olan, algıya ilişkin kuşkucu uslamlamaların temelini atıyor olması, bunlardan biridir.[8] İkincisiyse, öznel ve nesnel arasındaki ayırımı, niteliklerin tipleri arasındaki ayrımla örtüştürerek, duyulara bağlı olan nitelikleri, yani renk, ses, koku gibilerini öznel; biçim, ağırlık, girilmezlik gibilerini de nesnel olarak belirleyişidir. Bu her iki nokta da Yeniçağ modern düşünce ve biliminin yüzyıllar sonra (yaklaşık yirmi yüzyıl sonra) yeniden bulup benimseyeceği kuramsal temellerdir.

Rönesans'ın sonlarında yaşayan düşünürler, Helenistik dönemde oluşturulan İlkçağ bilimi ve düşüncesine ve özellikle de Atina felsefesinin yetkesine dayanan Ortaçağ anlayışına, ondan daha güvenilir olan bir almaşık aramışlardır. Amaçsal ve insanmerkezci açıklama biçiminin yerine koyabilecekleri bir başka model bulmak için çabalayan, dönemin kimi bilim ve düşün adamları, Lucretius'un *De Rerum Natura*'sı üzerinden Epikuros'u bulup Latince'ye çevirmişler, öte yandan da Sextus Empiricus'un kuşkucu uslamlamalarını ortaya çıkararak, o zamanlara değin yüzyıllar boyunca kayıp kalmış mekanist atomculuğu ve kuşkuculuğu insanlığa yeniden kazandırmışlardır. Modern bilimin 16. Yüzyıl'ın sonlarından itibaren ortaya koymaya başladığı büyük başarının arkasında, bu bulgularla birlikte yeni bir açıklama

modelinin benimsenmiş oluşu yatar. Galileo Galilei Yeniçağ biliminin ilk kurucusudur. Burada onun Demokritos'ta bulduğu mekanizmi ve atomculuğu ne ölçüde sadık bir biçimde kullandığına ancak kısaca değinebiliyorum. Daha çok, kendisinin duyusal niteliklerin öznel doğasına ilişkin olarak söyledikleri üzerinde duracağım.

Şöyle diyor Galileo: "Sanki nesnelerin içindeymiş gibi kavradığımız tatlar, kokular, renkler ve benzerleri, aslında bu nesnelere ilişkin olarak birer addan başka bir şey olamazlar; ben, bunların yalnızca algılayan zihinde varolduklarına inanıyorum. Eğer algılayan canlı ortadan kaldırılırsa, tüm bu tür niteliklerde bütünüyle silinip ortadan kalkacaktır. Ne var ki, bu nitelikleri bir kez öbür gerçek ilineklerden ayrı ve özel olarak adlandırdığımızda, onların da farklı ve gerçek olarak varolduklarına inanıveriyoruz."[9] Galileo'nun gerekçesi şu: Bir fiziksel nesneyi düşündüğümüzde, bunu belli bir biçim ve büyüklüğü olup, belli bir yer ve zamanda bulunan bir şey olarak kavrarız. Buna karşılık aynı özdeksel cisimleri ses çıkaran, rengi, tadı ve kokusu olan şeyler gibi düşünmek zorunda değiliz. Tabii böyle bir gerekçe, renklerin ve seslerin nesnel *olamayacaklarını* kanıtlayacak ölçüde güçlü değil; olsa olsa onların nesnel olmaya*bileceklerini* saptayabilir. Yani Galileo'nun belirlemesine göre, cisimlerin biçim taşımamaları mümkün değilken, onların renkli olmamaları, tıpkı renkli olmaları gibi, olanaklı bir şey. Ne var ki, kanımca bu Galileo için bir zaaf değil, çünkü o, renklerin cisimlerdeki gerçek nitelikler arasında olmadığını *a priori* olarak kanıtlamak çabası içinde değil. Bunların gerçek nitelikler arasında görülmeleri gerekmiyorsa, göreceli oluşları dolayısıyla kuşkucunun ekmeğine yağ sürmelerine izin vermek zorunda değiliz, demeğe getiriyor. Bilimimizi, bunları gerçekliğin bir parçası olarak düşünmek gerekmeden kurarız. Gerçekte renk ve ses gibi nitelikler bulunmadığını, bu gibilerin bizde oluşan etkilerden başka bir şey olmadığını öne süreriz. Ancak söz konusu etkilerin *nasıl* oluştuğunun açıklanması gerek; Galileo'nun bu yolda inandırıcı bir açıklama yapması lazım.

Galileo, Demokritos'un mekanizmine koşut olarak, algıyı nedensel bir düzenek içinde düşünüyor: Cisimlerden yansıyarak yayılan parçacıklar duyu organlarımıza çarpınca bu olaydan duyum olarak etkileniyoruz, diyor. Karşımda duran bir şeyi görmek, ondan bana gelen parçacıklardan etkilenmemle oluyor. Oysa *bende oluşan etkiyi* karşımdaki nesnede bulunan niteliklerle özdeşleştiremeyiz. Galileo kendisinden sonraki felsefede sıklıkla kullanılacak olan bir örnek tipiyle kanıtlıyor düşüncesini. Bir tüy düşünelim diyor. Bu tüy, canlı olmayışı dolayısıyla duyguları da olmayan bir nesnedir. Şimdi tüyü birinin ağzı ve burnuna hafifçe sürterek dolaştırmaya başlayalım. Bu değme ve sürtünme olayı o kişide karşı durulmaz bir gıdıklanma duygusu oluşturacaktır. "Bu gıdıklanma tüye değil, bütünüyle bize ait olan bir duygudur. Eğer algılayan canlı-gövdeyi ortadan kaldırırsanız, ardında gıdıklanmaya ilişkin boş bir addan başka bir şey kalmaz. Ben doğadaki cisimlere yüklediğimiz tat, koku, renk v.b. birçok başka niteliğin de, bu anlatılandan öte bir biçimde varolduğuna inanmıyorum."[10] Tüyün derimize sürtünmesine koşut

bir anlamda, cisimlerden gelen parçacıklar duyu organlarımıza çarparak gövdemizde kimi etkilere neden oluyorlar. Ancak durum buysa, duyumun nesnede ya da parçacıklarda olduğunu iddia edemediğimiz gibi, niteliğin nesnede varolduğunu da öne sürememiz gerekir. "Tat, ses ya da koku duyumlarımıza neden olabilmeleri için, dış cisimlerin büyüklük, biçim ve farklı hızlardaki devinim dışında bir şeye sahip olmalarının gerektiğini sanmıyorum... Bu duyumlanan niteliklerin, tıpkı kol altındaki ya da burun içindeki hassas deri bölümünün ortadan kalkmasıyla yok olan gıdıklanma gibi, canlının dışında, birer addan başka bir şey olmadığına inanıyorum."[11]

Galileo Descartes'ı bilimsel ve felsefi birçok temel sav konusunda derinden etkilemiştir. Bu bağlam da onlardan biridir. Ancak, Descartes, örnek aldığı bu düşünürün savlarını hemen her durumda kendi katkılarını ekleyerek değiştirmiş ve geliştirmiştir. Galileo'da ana çizgilerle ortaya konan düşünceler, Descartes'da, genel varlık öğretisinin bir uygulaması olan algı kuramından çıkarsanacak biçimde, tam bir dizgeselliğe ulaştırılır. Descartes'ın algı üzerine görüşlerini kısaca özetledikten sonra, bu bağlamda onun renkler, sesler ve benzeri niteliklere ilişkin sav ve uslamlamalarını açıklayacağım.

Descartes, düşünen ve uzamlı varlık ikiciliğini, yine tam bir genellikle benimsediği mekanizmle bir araya getirmiş, böylece de tin ile gövde arasındaki ilişkiyi bir karşılıklı nedensel etkileşim biçiminde kavramıştır. Etkileşimcilik adı verilen bu öğretinin tam odağında Descartes'ın algı kuramı yer alır. Burada etkileşimciliğin ikicilik ile bir çelişki yaratıp yaratmadığı gibi klasikleşmiş sorunlar üzerinde durmayacağım. Birbirlerinden bütünüyle bağımsız iki tözün birinden kaynaklanan nedensel etkinin öbüründe oluşturduğu sonuçtan söz ederken, karşılıklı etkileşim olarak düşünülen şeyin yalnızca tek yönüyle ilgilenecek, fiziksel cisimlerin nedensel zincirler sonucu tini (ruhu), ya da bir başka deyişle anlığı (zihni) etkileyişlerini betimleyeceğim.

Descartes'ın kuramı içinde algı, sonsuz bölünebilirliği olan parçacıkların bir araya gelmesiyle oluşan cisimlerin,[12] değme, çarpma ya da basınç gibi devinime dayanan mekanik etkilerinin tin üzerinde oluşturduğu izlenimlerle açıklanıyor. Bu nesnelerden duyu organlarımıza gelen ışık demetleri, titreşimler ve başka özdeksel etmenlerin oralarda oluşturdukları mekanik etkiler, aynı mekanik ilkeler uyarınca sinirler üzerinden beyne taşınıyor. Beyinde biçimlenen imgeyi oluşturan devinimlerse tinde duyumların meydana gelmesine neden oluyorlar.[13] Descartes örneğin görme duyumunun gövdede ya da gözde gerçekleşmediğini öne sürüyor: "Gören, göz değil tindir; ancak tin, doğrudan değil, beyin aracılığıyla görür" diyor.[14] Bu düzeneği, kimi skolastik düşünürlerin varsaydıklarına benzer olarak, yani nesnelerin duyu organlarında oluşturduğu *imgelerin* sinirlerce beyne aktarılıp götürülmesi biçiminde kavramamalıyız, diye uyarıyor, Descartes. Nesneden tine doğru aktarılıp taşınan *bir şey*, bir "yönelimsel biçim" (intentional form) yoktur, diyor. Örneğin hava içinde imgelerin uçuşması gibi bir düşüncenin saçma olacağını,[15] burada söz konusu olan şeyin bir yerden öbürüne giden bir imge

değil, bir neden-etki zinciri içinde bir biri ardına oluşan imgeler, devinimler olduğunu belirtiyor.[16] Descartes'ın bu bağlamda vurguladığı son önemli nokta, beyinde oluşan imgenin, ona neden olan şeye benzemesinin gerekmediği gözlemidir. Algı deneyinin belli bir nesnenin algısı olmasında, beyinde oluşan imgenin o nesneye benzeyip benzememesinin nedensel bir rolü yoktur. Eğer böyle bir benzerlik algı zinciri içinde bir zorunlu koşul konumunda olsaydı, "Benzerliği görebilmek için beynin içinde de gözler bulunması gerekirdi" diyor, Descartes.[17] Algının nesnesini, ona benzemesi gerekmeden nasıl olup da tasarımlayabildiğini kavramak için, algıyı nesnenin bir *imi* olarak düşünmek yeterlidir. Nasıl ki, insanlar arasında kurulmuş olan uzlaşımlar sayesinde, sözcükler, benzemedikleri şeylerin imleri olabiliyorlarsa, doğa da duyumları, nesnelerine nitelikçe benzemeleri gerekmeyen imler olarak meydana getirmiş olabilir.[18]

Şimdi Descartes'ın renklere ilişkin görüşlerine geliyoruz. Descartes'ın, duyumların, tasarımı oldukları özdeksel nesnelerin niteliklerine benzemeleri gerekmez, dediğini az önce belirttim. Bu söylenen, duyumların, tasarımları oldukları niteliklere hiçbir zaman benzemeyecekleri anlamına gelmiyor, tabii. Galileo'yu ve İlkçağ atomcularını izleyen Descartes için de, biçim ve büyüklük gibi kimi niteliklerin duyumları, bunların kendileriyle bir benzerlik ilişkisi içindedir. Nesnede bulunan bir şeye benzedikleri öne sürülemeyecek olanlar, renk, ses, koku, tat ve dokunun duyumlarıdır.[19] Descartes nesneleri geometrik ve niceliksel özellikleri olup devinebilen varlıklar olarak kavrar; ona göre de, gerçekte nesnelerin biçim, büyüklük, devinim ve bunlardan çıkarsanabilen nitelikleri dışında, algıladıklarımıza benzer bir özellikleri yoktur. Renk, ışık, ses, koku gibi duyumlar dış dünyadan edinilen etkilenimlerdir; ancak nesnelere ilişkin bu duyumlar, imlerde de sözkonusu olduğu gibi, nesnelerin kendilerine benzemeyen şeylerdir.

Nitelik türleri arasındaki ayrımı üç gerekçeye dayandırıyor, Descartes. Bunlardan ilkine göre, renk ve benzeri duyumların zihnimizdeki imgeleri karışıktır ve biz bu nedenle onların nasıl şeyler olduklarını bile belirgin olarak kavrayamayız.[20] Oysa biçim, devinim ve büyüklük, seçiklikle imgeleyebildiğimiz şeylerdir.[21] Descartes burada seçiklik derken, özellikle niceliksel anlamdaki bir ölçülebilirlikten söz ediyor. Biçimlerin ölçülebilir oluşlarına karşılık, renklerin netlikle belirlenip ölçülebilen şeyler olmadıklarını öne sürüyor. Tabii, bunu yaparken ölçülebilir olmanın nesnellik için yeterli bir koşul olduğu savını da yalnızca *varsaymış* oluyor. İkinci olarak, Descartes Galileo'nun aynı amaçla verdiğine benzer bir uslamlama ileri sürüyor.[22] "Bir kılıç gövdemize çarpınca onu kesiyor. Bunu izleyen acı, kılıcın ya da onun kestiği gövdenin devinimlerinden –tıpkı renk, ses, koku ya da tatda olduğu gibi– bütünüyle farklı bir şeydir. Acı duyumunun gövdemizin kimi bölümlerinin başka cisimleri değmesi sonucunda, orada oluşan devinimlerce meydana getirildiğini açıkça görebiliyoruz."[23] Üçüncü bir uslamlaması ise şöyle: Biçim, büyüklük ve devinebilirlik gibi nitelikler, birden çok duyu organıyla kavranabilirken, renk gibileri için böyle bir şey söz

konusu değildir, diyor.[24] Son iki uslamlama daha sonraları Locke tarafından da kullanılacaktır.

Descartes'ın Galileo'yu izleyerek, cisimlerde nesnel anlamda renk, koku, ses ve tat gibi nitelikler bulunmadığını öne sürdüğünü gördük.[25] Ne var ki, Descartes cisimlerin renkli olduğunu yadsırken, bunu, böylesi niteliklere hiçbir nesnel boyut bırakmayacak şekilde yapmıyor. Kendinden sonraki filozofları ve özellikle de Locke'u etkileyecek olan özgün bir düşüncesi şu olmuştur: Descartes, sözü edilen türdeki nitelikleri, cisimlerin biçim, büyüklük, konum ve bölümlerindeki devinimlerin sinirlerimiz üzerinde çeşitli etkiler oluşturmaya olanak veren kimi *eğilimleriyle* (disposition) özdeşleştirir.[26] Dolayısıyla, bu yeni anlayışa göre, örneğin bir elmanın kırmızılığından söz ettiğimde, bir yandan yalnızca bu cismin bende oluşturduğu ve kendisinde ona benzer bir karşılığı olmayan bir etki hakkında konuşmaktayım. Bir başka açıdansa, elmanın kendinde gerçekte de varolan, ve kırmızı duyumuyla bir benzerliği olmadığı halde, elmanın bende o duyumu oluşturma eylemi olarak anlaşılacak, nesnel bir nitelikten söz etmekteyim. Yani renkler de bir anlamda nesnel olan nitelikler; ancak nesnel nitelikler olarak, duyumladığımız renkler gibi değiller.

Burada niyetim Descartes'ın kısmen kendinden önceki felsefenin kalıtımı olarak benimsediği, ve kısmen de kendi özgün düşünceleri olarak ortaya attığı bu görüşleri değerlendirmek değil. Bunu başka bir yere saklıyorum. Yazımı, sonraki kimi Yeniçağ düşünürlerinin bu görüşleri nasıl kullandıklarını özetleyerek bitireceğim.

Locke ile yakın bir arkadaşlığı olan büyük kimyacı Robert Boyle özdeksel nesnelerin temel yapısını açıklarken, yine aynı Demokritos'çu çerçeve içinde kalmaya özen göstermiştir: Bu bilim adamı, özdek parçacıklarını tanımlarken nedenli küçük olursa olsun, her cisimde biçim, büyüklük ve devinebilme olanağının bulunması gerektiğini vurgular. Böylesi nitelikler taşımayan bir özdek parçasının varolmayacağını öne sürdükten sonra, tüm öbür nitelikleri parçacıkların bir araya geliş biçimleriyle açıklamanın mümkün olduğunu belirtir. Bu görüşlerden de esinlenen Locke, nesnelerden hiçbir koşul altında ayrılamayan nitelikleri "birincil nitelikler" adı altında tanımlamıştır.[27] İkincil niteliklerse, yine onun tanımına göre, "gerçekte, cisimlerin kendilerinde bulunan bir şeyler değil de, cisimlerin birincil nitelikleriyle yani onların oylum, kılık, yapı ve devimleriyle bizde renkler, sesler, tadlar v.b. gibi duyumlar üreten güçler olan niteliklerdir."[28] Burada, Locke ile kendisinden önceki filozoflar arasındaki kimi benzerlikleri saptayalım: Tıpkı Descartes gibi, o da, algılayan şeyin organ ya da gövdenin bir bölümü değil, anlığın kendisi olduğunu savunuyor.[29] Yine Descartes'ı izleyerek, yalnızca birincil niteliklerin birden çok duyu organıyla kavranabildiğini, ve yalnızca onların bilimsel anlamda ölçülebilir olduğunu vurguluyor. Locke'un, ayrımı temellendirmek için kullandığı örnekler[30] arasında en azından biri, Galileo ve Descartes'ın da kullanmış oldukları türdendir: "...Aynı ateşin, belli uzaklıkta bizde sıcaklık duyumu uyandırırken, daha yakından, büsbütün değişik bir acı

duyumu uyandırdığını göz önünde tutan birisinin ateşin kendisinde uyandırdığı sıcaklık idesinin edimsel olarak ateşte bulunduğunu, buna karşı aynı ateşin aynı yoldan ürettiği acı idesinin ateşte bulunmadığını söyleme hakkını nereden bulduğunu düşünmesi gerekir."[31]

Az önce aktardığım ikincil nitelik tanımında gördüğümüz gibi Locke, Descartes'ın özgün olarak ortaya attığı, ve renklere nesnel bir varlıksal temel yükleyen "belli bir etkiler oluşturma eylemi" düşüncesini, nesnenin (nedensel) "güçleri" olarak belirliyor. Böylece Descartes'daki "eğilim" anlayışını, nesnelerin tüm nedensel etkinliklerini kapsayacak bir biçimde genelleştirirken, ikincil niteliklerin, cisimdeki güçler olarak, bizde meydana getirdikleri duyumlara benzemediklerini vurguluyor.[32] Bu açıdan, Locke'un, kendisine düşünsel olarak çok daha yakın bulduğu arkadaşı Boyle'u değil de Descartes'ı izlemiş oluşu ilginçtir. Çünkü Boyle, nesnel anlamda yorumlandıklarında, renklerin bir açıdan cismin kendisinde varolan eğilimler gibi görülebilirken, öte yandan böyle bir eğilimsel nitelikçe dönüştürülmüş olan, *yansımış ışığın kendisiyle de özdeşleştirilebileceğini, hatta böyle bir* özdeşleştirmenin daha doğru olacağını öne sürmüştü.[33] Kanımca Locke'un nitelikler konusundaki en önemli katkısı, birincilleri nesne için zorunlu nitelikler olarak tanımlarken, renkleri ve öbür ikincilleri bunlardan nesne için zorunlu olmayışlarıyla ayırt etmesidir. Locke Boyle'un özdek parçacıklarını tanımlamakta kullandığı belirlenimleri ters yüz ederek, onları nitelikleri tanımlamakta kullanmış oluyor.

Burada özetlemeye çalıştığım tartışmanın, İlkçağ düşüncesinde saptanan bir felsefe sorunu olarak, kimi niteliklerin duyumunun, algı koşullarındaki farklılıklara göreceli bir biçimde değiştiği gözleminden kaynaklandığını, ve niteliklerin türce ikiye ayrılmaları sonucuna götürdüğünü hep birlikte izledik. Tartışmanın Modern düşünce açısından noktalanışıysa, Berkeley'in felsefesi içinde olmuştur. Berkeley, Locke'un ortaya attığı gerekçelere dayanarak, ikincil niteliklerin öznel olduklarının öne sürülmesi durumunda, bunların birincillerden hem ayırt edilemeyen hem de ayrılamayan şeyler olmaları dolayısıyla, aynı gerekçeler uyarınca birincillerin de *öznel* sayılması zorunda kalınacağı görüşünü savunmuştur.[34] Bir başka deyişle o, Demokritos'tan kalıt olan ayrımı yıkmış, tüm nitelikleri öznelleştirmiştir. Burada bu oldukça ilginç uslamlamaların ayrıntılarına inecek yerim yok, ama şu kadarını söyleyebilirim: İlk bakışta çok güçlü oldukları izlenimini vermelerine karşın, Berkeley'in uslamlamaları geçerli değildir. Yine de, söz konusu uslamlamalar, bu filozofun yaşadığı çağdan (yani 18. yy'ın başlarından) yüzyılımızın ikinci yarısına değin, felsefe içinde renklerin doğmasına ve birincil-ikincil nitelik ayrımına ilişkin tartışmaların ciddi bir biçimde gündeme getirilmelerini engelleyecek kadar kalıcı bir etki yapmayı başarmıştır. Belki daha da ilginç olan şey, tüm bu tartışmanın tam ortasında oluşlarına karşın, Berkeley sonrasındaki Yeniçağ bilim adamlarının, aynı ayrımı, bu filozofu yanıtlamadan, ve sessizce (adeta dogmacı bir biçimde) varsaymayı yeğleyişleridir. Descartes'ın kurucuları arasında olduğu modern doğa bilimi, dünyayı betimlerken cisimlerin ikincil niteliklerine değinmez.[35]

NOTLAR

1. DK22 B107
2. DK28 B7
3. DK68 B11
4. DK68 B125
5. Metafizik, 1009b7
6. DK68 A134
7. *De sensu* I. 61
8. İlkçağ'ın kuşkucu uslamlamalarını bir kitap halinde toplayan Sextus Empiricus'un *Pyrrhonic Hypotiposes*'inin birinci uslamlaması (trope), örneğin I. 58-61'de de yoğun ve kısa bir biçimde ifade edildiği gibi, büyük ölçüde Demokritos'un fragmanlarından alınmadır.
9. "The Assayer" (1623), *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, R. Popkin, der., New York: The Free Press, 1966, s. 65.
10. *A.g.e.*, s. 66.
11. *A.g.e.*, s. 67.
12. Burada Galileo ile Descartes arasındaki kimi temel görüş farklarını kısaca özetleyelim: Galileo özdeğin sonsuza kadar bölünebilir olmadığını, yani atomlardan oluştuğunu düşünürken Descartes bölünebilirliğe sınır tanımıyor (Corpuscularianism). Galileo, yine İlkçağ atomcuları gibi, atomların ve genel olarak özdeğin boş uzay içinde devindiğini (Void) öne sürerken, Descartes, Empadokles ve Anaksagoras gibi, uzayın dolu olduğunu (Plenum), deviniminse yer değiştirmeyle gerçekleştiğini savunuyor. Evrendeki toplam devinimin değişmediği konusunda ise iki düşünür anlaşıyorlar.
13. Descartes, (Optics) *Descartes' Selected Philosophical Writings*, Cottingham, Stoothoff ve Murdoch, çev., Cambridge University Press, 1988, s. 64.
14. *A.g.e.*, s. 68.
15. *A.g.e.*, s. 58-9.
16. Descartes, (Rules for the Direction of the Mind) *The Philosophical Works of Descartes*, 1. Cilt, Elizabeth Haldane, çev., Dover Publications, Inc., 1955, s. 37-8.
17. Descartes (1988), s. 64.
18. Descartes, (The World or Treatise on Light) *The Philosophical Writings of Descartes*, 1. Cilt, Cottingham, Stoothoff, Murdoch, çev., Cambridge University Press, 1985, s. 81 ve sonrası.
19. Demokritos'un duyum ile ona neden olan şeyin *başkalıklarına* ilişkin görüşlerini örneklendirmek ve dolayısıyla modern düşünürlerle bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla, yine Theophrastos'un onunla ilgili olarak aktardığı şu savlara bakabiliriz (*De Caus. Plant.* VI. 1.6; DK68 A129): "Her bir tada bir biçim verirken, Demokritos, tatlı olanı büyükçe ve yuvarlak olan atomlardan oluşuyor diye saptadı. Ekşi olan, kaba, yüzeyi tırtıllı, pek çok sivrisi olan eğrisiz atomlardan oluşuyor. Tadı keskin olan şeyler, bu adın içerdiği gibi, kendileri de keskin, sivri kıvrık, ince ve eğrisiz atomlardan meydana geliyor. Yakıcı şeyler yuvarlak, ince, sivri ve kıvrık atomlardan yapılmış. Tuzlu şeyler, sivri büyükçe, dönük, iki yanı eşit atomlardan; acı olan, yuvarlak ve yumuşak olup kırık ve ufak atomlardan; yağlı bir tat veren şeylerse ince, yuvarlak ve küçük atomlardan oluşuyor."
20. Herhangi bir rengi, örneğin kırmızıyı düşünmeye çalışalım. Bunun hangi tonunu, hangi koyuluk derecesini düşüneceğiz; *asıl* kırmızı bunlardan hangisi; eğer bunların yalnızca biri kırmızıysa, öbürleri kırmızı değil mi; zihnimizde bir tek değil de sonsuz sayıda kırmızı imgesi mi olmak zorunda? Dolayısıyla açık ve seçik olan bir kırmızı kavramımız olduğu tutarlı olarak savunabileceğimiz bir şey mi?
21. Descartes (1988) [The Principles of Philosophy], s. 206-7.
22. Tüy ile gıdıklanma örneği için bkz. Descartes (1985), s. 82, 84.

23. Descartes (1988), s. 205.
24. Descartes (1988), s. 207.
25. Descartes (1988), s. 58.
26. Descartes (1988), s. 206.
27. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* Vehbi Hacıkadiroğlu, çev., Ara Yayıncılık, 1992, s. 109.
28. *A.g.e.*, s. 109.
29. *A.g.e.*, s. 86.
30. Bkz. *a.g.e.*, s. 111, 113 (II, viii, 16, 19, 20, 21).
31. *A.g.e.*, s. 111.
32. *A.g.e.*, s. 111-115.
33. Robert Boyle, *Works*, 2. Cilt, Londra, 1744, s. 6-7.
34. Nitelik türlerinin ayırt edilemezlikleri ve birbirlerinden ayrılamayan şeyler oluşlarına ilişkin uslamlamalar için bkz. *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma,* K. Sahir Sel, çev., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984, s. 32-42.
35. Bu yazıyı yazarken, Peter Hacker'in *Appearance and Reality* (Basil Blackwell, 1987) başlıklı kitabından da yararlandım. Yine bu yazı, 8 Kasım 1996'da Türkiye Felsefe Kurumu' nun düzenlediği "400. Doğum Yılında Descartes ve Türkiye'de Descartes" seminerinde bildiri olarak sunulmuştur.

Voss, Stephen (1997). "Dünya Tiyatrosunda Bir Seyirci." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 40-49.

DÜNYA TİYATROSUNDA BİR SEYİRCİ

Stephen Voss
(Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü)

(Çevirenler: Övgü Gökçe, Onat Işık)

Descartes ortaya eylemci bir programla çıkar. Düşün yaşamının dünyaya bağlı bir yaşama destek olmasını ister. Yirmili yaşlarının başlarında şöyle diyor: "Bugüne kadar, dünyanın kendisi olan bu tiyatroda bir seyirciydim, ama şimdi sahneye çıkmak üzereyim..." (AT X, 213) Yine de ben, kendi felsefesinden kaynaklanan kimi baskıların, sonuçta onu sahneden inmeye, seyircinin arasına katılmaya ve yine bir seyirci olmaya zorladığını düşünüyorum. Doğru sunulduğunda, Descartes'ın felsefesinin inanılır bir seçenek olduğunu, onun ciddi felsefi eleştiriye değer bir dünya görüşü olarak ele alınabileceğini savunacağım. Bugün temel amacım, bu felsefede neyin kabul edilir neyin kabul edilemez olduğunu anlamaya çalışmaktır.

Trajedi seyircisi, bir açıdan bütünüyle edilgindir. Trajedinin olaylarına katılmaz. Bunlar, seyircinin etkin katılımından yalıtılmıştır; yalnızca onun gözlemi ve imgelemine açıktırlar.

Seyirci sahnede gerçek olaylar izler, ama onların kurgusal olduğunu düşünür. Onu ilgilendiren, gerçek bir şey izlemek değil, bir dramı imgelemektir. Duygulanımlarının imgelem yoluyla kurgusal olaylardan kaynaklandığını düşünür; sahnedeki olayları da, duygulanımlarını da yaşamda olduğundan daha az ciddiye alır. Bunun yalnızca bir oyun olduğu düşüncesiyle her zaman avunabilir. Seyirci, sahnenin dışındaki yaşamı, gördüğü trajediden daha önemli bulur. Gerçek bir cinayet kötü bir şeydir; sahnelenmiş bir cinayetse öyle değildir.

Descartes'ın bilgi kuramı, değer kuramı ve metafiziği, insanı bir seyirciye dönüştüren gerekçeler içeriyor. Bilgi kuramından çıkan sonuçlar bunların en az tehlikeli olanlarıdır; kurama zarar vermeksizin etkisiz kılınabilirler. Ancak, dünyayı bir oyun gibi görme eğilimi değer kuramına içkin olduğu gibi metafiziğinde daha da derin olarak kök salmıştır. Sözünü ettiğim gerekçeleri sırayla ortaya koyacağım.

I- Bilgikuramsal Seyirci

Descartes, şöminenin yanında elinde bir kağıtla, kışlık robdöşambrına bürünmüş olarak oturduğuna inanmak için kendiliğinden bir eğilim duyuyor olsa da, birinci meditasyonda dile getirdiği gibi, aslında yatağında çıplak

olarak uyurken bunu düşlüyor olmuş olabileceğini düşünür. Kendi edimleri hakkındaki belirgin inançları, kuşkucu eleştirilere karşı onun ilk savunmasıdır.

"Tam da şu anda, bu kağıda bakarken, gözlerim tabii ki açık; başımı sallıyorum ve uykuda değilim; elimi uzattığımda ve hissettiğimde bunu düşünüp taşınarak yapıyorum ve ne yaptığımı biliyorum. Uykuda olan birinde bütün bunlar, böylesine seçiklikle oluşmazdı. (AT VII, 19)"

Daha sonra kendi edimleri hakkında bile kuşku duymak için gerekçeler bulur ve bunları edimlerden, bilgiye konu olabilecek tikellere dönüştürür:

"Düş gördüğümü ve bu ayrıntıların –gözlerimin açık olduğunun, başımı hareket ettirdiğimin ve ellerimi uzattığımın– doğru olmadığını varsayın..." Hemen sonra, bu edimler hakkındaki düşüncesi yerini bütünüyle, bedeninin bunlara ilişkin parçalarının soyut içeriğine bırakır: "...en azından, bu genel şeyler –gözler, baş, eller ve bir bütün olarak beden– kurgu ürünleri değil, gerçek ve varolan şeylerdir." (AT VII, 19-20) Bu noktada, bedensel edimler yerlerini bedenin parçalarına bırakmış durumdadır. Artık düşünen birey, kendi edimleri üzerinde düşünmemektedir. Tümüyle bedenine ilişkin inançlarının bilgikuramsal gerekçeleriyle ilgilidir. Bedeninin devinimini sanki bir düşteymiş gibi izlerken, artık ne yaptığını bilmiyordur.

Eğer bedenimi bile isteye hareket ettiriyor, ve o aşamada ne yaptığımı seçiklikle biliyorsam, bundan düş görmediğime dair bir kanıt elde edebilirim. Hareket edebilmek ve ne yaptığımı gözlemleyebilmek beni, düş gören birine göre bilgisel açıdan üstün kılar. Ancak, altıncı meditasyonda Tanrı'nın bilgi edinmem ve uyanıklığı uykudan ayırmam için bana verdiği güçleri sıralarken Descartes böylesi üstünlükleri hesaba katmaz. Davranış esnasında seçiklikle kavrayabildiğim iradi edimi değil de, yalnızca edilgin olan duyum, bellek ve akıl gibi edilgin yetileri hesaba katar (AT VII, 89, 90'da yinelenen liste). *Meditasyonların* son paragrafı, düşünen bireyin, dikkat, irade, bedenin davranışları ve fiziksel şeylerle olan ilgisini görmezden gelir, ve bütünüyle edilgin bir varlık anlayışı ortaya koyar.

Yine dördüncü meditasyonda, yanlış yargının kaynağı kavrayış ve iradede saptanır. Kavrayış, iradeden ayrı kılındığı için bütünüyle edilgin bir yeti olmuştur. Descartes'ın düşüncesi genellikle şu şekilde yorumlanır: kavrayış bir önermeyi doğruya az çok yakın bir biçimde anlar ve onu iradeye bu şekilde sunar. Aslına bakılırsa kavrayış, dördüncü meditasyonda, daha da fazlasını başarıyormuş gibi gösterilmiştir. Bu edilgin yetinin –iradeden ve yargıya öncel olarak– başardığı kimi şeyler şunlardır:

(1) Kavrayış, yalnızca fikirlere sahip olmamı değil, fikirlerimi algılamamı da sağlar. (AT VII, 56)

(2) Kavrayış, *doğruyu algılamamı* sağlar. Onu yeterince açık ve seçik algılayamadığımda, yargıda bulunmaktan kaçınmam gerekir. (59, 61)

(3) Kavrayış, bazen *doğruyu açık hale getirir.* Bize şeyleri "gösterir". Ne

var ki, kavrayış bir sorunun doğruluğunu açık hale getirdiğinde yargıda bulunmam gerekecektir. (62)

(4) Kavrayış, "anlama yetisidir". (57) Onu kullanarak şeyleri açık ve seçik olarak anlayabiliriz. (61) Şeyler hakkında ancak *onları anladıktan sonra* yargıda bulunmak gerekir. (58, 60, 61)

(5) Kavrayış hatasız işler, çünkü kökeni tanrısaldır. "Anlayış gücüm tanrıdan geldiğine göre, anladığım herşeyi şüphesiz doğru anlıyorum ve burada bir hata yapmam olanaklı değil." (58)

Kısaca kavrayış bilme yetisidir. (56) Yanılgı, irade ve yargıyı gerektirdiğine, bilgi bunları gerektirmediğine göre, bilgi yanılgıdan daha yalın bir şey olmalıdır. Kavrayış, neredeyse her türlü bilgisel görevi iradeyi kullanmadan yapabilen ve hiçbir zaman yanılmayan edilgin bir insan-makine gibidir. Bu kadar güçlü bir bilgi yetisi varken, neden bir de yargı yetisine gereksinim duyduğumuz merak edilebilir.

Bilgi edinimi Descartes'ın izin verdiğinden daha büyük bir etkinlik gerektiren bir şeydir. Buna karşın, ben, kökten değişimler gerekmeksizin *Meditasyonlar*'ın bu etkin yanları ortaya koyabilecek şekilde onarılabileceğini düşünüyorum.

Dördüncü meditasyonda, kavrayışı, bize, (i) önermeleri, ve (ii) onların görünüşteki doğruluğunun bilgikuramsal belirtisini –yani o önermelerin görünüşteki doğru olma olasılıklarını– veren şey olarak düşünebilirdi. Yargıya öncel herhangi bir bilginin söz konusu olabileceğini reddedebilirdi. I. ve VI. meditasyonlarda, Descartes, Tanrı'nın bedensel hareketi sağlaması için ruh-beden birliğini güvenilir kıldığını ve bunun, bilgi edinmek için insanın kendi bedeninin eylemlerinin gözleminin bilgi kazanmaya izin verdiğini söyleyebilirdi. Bir insan eyleyebilir ve bunun sonuçlarını gözlemleyebilir.

Ne var ki, Descartes, kendini, düşünen bireyin edilginliğine tam olarak bağlamış değilse de, ardından gelen felsefede edilgin duşunür anlayışının bıraktığı miras derin ve yıkıcı olmuştur. Ne demek istediğimi iki örnekle açıklayacağım.

Edilgin varlıklar olarak, şüpheci meydan okumalarla, en çok da, sıkça dile getirilen akvaryumdaki beyinler olabileceğimiz iddiasıyla karşılaşabiliyoruz. Özgün hali düşünüldüğünde, bu şüpheci hipotez, bütün duyumlarımın, bana gerekçi bir görüntü vermek üzere programlanmış bir makina tarafından oluşturulmuş olabileceğini öne sürer. İlk haliyle, bu makina, niyetlerime ya da bedenimi hareket ettirmeye yönelik girişimlerime duyarlı değildi. Buna verilebilecek basit ve yıkıcı bir yanıt var. Kendi duyumlarım niyetime göre gerçekleştirdiğim fiziksel etkinliğimce kısmen belirlenen bir şeydir. Gözlerimi kaparsam görüş alanım kararır; başımı sallarsam görüş alanım başkalaşır; elimi uzatırsam yeni nesneleri duyabilirim. O makina beni, ancak deneyimimin, duyumları bedenini hareket ettirme girişimine bağlı olmayan bir kötürümünkiler ya da hareket edemez durumdaki, düş gören birininkiler

ya da harekete geçemeyecek kadar kendini bu dramı izlemeye kaptırmış birininkiler olması koşuluyla, yanıltabilirdi. Akvaryumdaki beyin varsayımını ciddiye almamız gerekmediğini anlamamız neden bu kadar uzun sürdü? Bunun açıklamasının bir bölümü, Descartes'tan öğrendiğimiz üzere, bilgi edinme sırasında, seyirciler gibi, edilgen varlıklar olduğumuzu düşünüşümüz.

İkinci bir noktaysa şu: Dördüncü meditasyonda işlevini bizim edilginliğimiz koşullarında sürdüren bir bilme yetimiz olduğunu öğrendik. Yanılgı yargıyı gerektirirken, bilgi ve anlamanın böyle bir şey gerektirmediğini varsaymakta kendimizi özgür saydık. Aynı eğilimlerle dördüncü meditasyon da, yargıya öncel olan bir tür bilginin söz konusu olduğu gibi ters bir düşünceye zemin hazırlıyor. Bu, doğrudan tanımaya dayanan ve yanılgıya karşı bağışıklı olacak kadar yalın olduğu varsayılan bir tür bilgi kavramına yol açan felaket inancın ta kendisidir. Doğrudan tanımaya dayanan bir tür bilgi bulunduğu düşüncesi, bütünüyle verimsiz ve temelde tutarsız olan, zihindeki ham duyular ya da niteliksel içeriklere ilişkin söylemde hala yaşıyor.

Belki Descartes'ın bilgi kuramı edilgin olup, bilgiyi arayan bir özneyi gerektirmiyor ama metafiziği ve ahlak felsefesi, düşünceyle uzam arasında, seyirciyle sahne arasındakine benzer bir boşluğun bulunmasını gerektirdiği gibi uzamlı dünyaya daha az değer vermemizi de gerektirebilir. Seyircinin metafizik ve ahlak felsefesindeki rolünü silkip atmak zor olabilir.

II- Ahlaki Seyirci

Descartes'ın *"Yöntem üzerine Söylev"*de geçici olarak kurduğu ahlak düşüncesinin ikinci temel ilkesi, edimlerinde tereddütsüz ve kararlı olmak, üçüncü ilkesiyse "Her zaman talihe değil kendime hakim olmaya çalışmak ve dünyanın düzenini değil, kendi isteklerimi değiştirmek"tir (AT VI, 25). Descartes tek başına yeni bir fizik kurmak istemektedir ama bunun başarısız olması durumunda, bir hayal kırıklığına yol açmayacak biçimde istemektedir. "Pratik felsefe"sinin mekanik ve tıpta olası yeni büyük başarılar sağlamasını amaçlar (AT VI, 61-62). Hayal kırıklığını göze almadan tereddütsüz ve kararlı bir biçimde nasıl davranabilir? Talihi denetlemeye çalışmadan nasıl olup da "doğanın sahibi ve efendisi" olabilecektir?

Descartes'ın bu görünüşteki çatışkıya yaklaşımı şöyledir: Kendi dışından kaynaklanan sorunlara ilişkin elinden gelen herşeyi yaptıktan sonra başaramadıklarının kendisi için zaten tümüyle olanaksız olduğunu saptamak, sonra da tüm dışsal iyi amaçların da gücümüzün ötesinde olduğunu onaylamak. Çünkü o zaman, bu şeyleri istemekten vazgeçeriz ve böylece onları elde etmedeki başarısızlığımızdan pişmanlık duymayız. Şimdi onun uslamlamasını dikkatle izleyin (AT VI, 25-26):

(1) Dışsal konulara ilişkin olarak elimizden gelen herşeyi yaptıktan sonra başaramadıklarımızın "bize göre salt olanaksız olduğuna" inanmalıyız.

(2) Bizi gelecekte elde edemeyeceğimiz herhangi bir şeyi istemekten ve elde etmedeki başarısızlığımızdan pişmanlık duymaktan alıkoymaya tek başına yeterli olan şey(1)dir.

(3) Çünkü istemeye eğilimli olduğumuz şeyler, sadece, bir şekilde olanaklı olduğuna inandıklarımızdır.

(4) Dile getirilmemiş düşünce: Eğer amaç tatmin edilmemiş isteklerin önüne geçmekse, önemli olan bir şeyi yaptıktan sonra onu nasıl gördüğümüz değil, önceden, yani onu istemeye itildiğimizde nasıl gördüğümüzdür. Öyleyse, aslında (1) yeterli değildir.

(5) Daha da kuvvetli bir koşul olarak, tüm dışsal iyi amaçların eşit ölçüde gücümüzün ötesinde olduğunu düşünmeliyiz.

Ancak şimdi bunlar kimi mantıksal çıkmazlar içerecekler.

(6) Öncelikle, (5)'e göre bütün dışsal şeylerin gücümüzün ötesinde olduğunu düşünürsek, (3)'e göre onları istemekten vazgeçmeliyiz.

(7) O zaman da hiçbir şey bizi dışsal konularla ilgili olarak elimizden gelenleri yapmaya yöneltmeyecektir. Oysa (1) bunu nasıl varsayıyorsa, geçici olarak kurulan ahlakın ikinci ilkesi de gerektirmektedir.

Descartes bu mantıksal çıkmaları iki yeni sıradışı öğreti önererek ele alıyor. Her iki öğreti de onu, ruhun dışındaki olayları, seyircinin oyunu algıladığı gibi algılamaya itecektir.

(5)'in bir kurgu ürünü olduğuna işaret eden bir eleştirmen tarafından uyandırılan, ilk sıradışı yanıtı (AT I, 513), bedenin etkinliklerinden hiçbirinin ahlaki olarak insana atfedilemeyeceğini öne sürmek olur. Hiçbir bedensel etkinlik insan edimi değildir. İşte kendi sözleri:

> Düşüncelerimizden başka bütünüyle bize bağlı olan hiçbir şeyin bulunmadığı bence kurgu ürünü değil, hiç kimsenin yadsıyamayacağı bir gerçekmiş gibi duruyor... Felsefe dilinde söylendiğinde, insana, "düşünce" terimi altında kapsananlardan başka hiçbir şey tam anlamıyla yüklenemez. Çünkü yalnızca bedene ait olan etkinliklerin, insan tarafından yapıldığı değil, insanda yer aldığı söylenir (AT II, 36).

Descartes'ın yapmak istediği yeterince açık. O, pişmanlığın önüne geçecek bir strateji peşinde. Pişmanlık, gerçekleştirdiğimiz ya da gerçekleştirmiş olabileceğimiz edimler üzerine düşünmekten doğar. Eğer bir insan düşüncelerden başka hiçbir şeyin kendisine atfedilemeyeceğini anlarsa, bedenin etkinlikleriyle ilgili pişmanlıklardan korunmuş olur. Çünkü bunlar onun edimleri değildir. Aslında, sadece kendine atfedilenlerden pişmanlık duyacaksa ve de ona yüklenebilecekler sadece gücünü aşmayanlarsa, hiçbir pişmanlık acısı çekmemek bütünüyle gücünün sınırları içinde demektir.

Sıradışı olan şey, Descartes'ın pişmanlıktan kaçınmak için seçtiği yoldur. Şimdi, insanın eyledikleri ruhla sınırlı olacaktır. Eylemleri, bedenden ve dıştaki dünyadan yalıtılacaktır. Dışarıda neler olup bittiğini gözlemleyebilir ve

tasarlayabilir, ama bunlara katılamaz. Dünyayı pişmanlıktan korunmuş bir şekilde izler; burada yine bir seyirciyle karşı karşıyayız.

Descartes'ın kendi üçüncü ahlaki ilkesinin yol açtığı mantıksal çıkmazlara karşı ikinci sıradışı saldırısıysa, 1649'da, öncekinden oniki yıl sonra ortaya konmuştur. *"Yönmet Üzerine Söylev"*de Descartes, bize yalnızca, bütünüyle gücümüz dahilinde olanı istemeyi öğütlemişti. Bir yolculuğa çıkmayı planladığımı ve bu arada soyulmaktan kaçınmanın iyi olacağını düşündüğümü varsayın. İki yoldan birinin diğerinden daha tehlikeli olduğunu biliyorum. Soygundan kaçınmak tabii ki bütünüyle benim gücüm dahilinde değildir. Öyleyse, ondan kaçınmayı istememem gerekir. Kaçınmak yerine elimden geldiğince yapmayı isteyeceğim iki şey olmalı: (i) önce hangi yolu seçeceğim üzerine akıl yürütmek, sonra da (ii) usumun kabul ettirdiği yolu iradi olarak seçmek; isteğimi kesinlikle bu iki şeyle sınırlandırmam gerekir.

Ruhun Tutkuları'nda Descartes, bu öğüdünü kısmen değiştirir. Bunu yapmaktaki gerekçesi şu olabilir: Eğer soyulmaktan kaçınma isteğiniz yoksa, bütünüyle gücünüzde olup da yine o amaca yönelecek nasıl bir gerekçeniz olabilirdi? Kısmen gücüm dahilinde olan, kısmen olmayan bir işi yapmak zorunda kalırken, neden o işin gücüm dahilinde olan kısmını yapmak isteyeyim? Açıklıkla görünen şey, onun bir kısmını yapmayı, *bir şekilde* tamamını yapmak istemek adına isteyeceğimdir.

Ruhun Tutkuları'nda, Descartes artık, özgür irademize dayanmayan şeyleri istememiz gerektiğini öne sürmez. "Onları tutkuyla istememiz" gerektiğini söyler (145. bölüm). Bu, sanki sıradan isteğin yanısıra "tutkusuz istek" diye adlandırabileceğimiz ikinci tür bir istek bulunduğuna işaret ediyor.

Tutkusuz isteğin iki özelliği vardır (146. bölüm). Birincisi, sıradan istek gibi, bizi eylemeye yöneltir: "edimlerimizi düzenlemede bir araç konumunda" kalır. İkinci olarak, bu şekilde istediğimizi elde etmeyi başaramazsak, hayalkırıklığına uğramayız ve bir tatminsizlik çekmeyiz. Descartes'a göre, soyulmaktan kaçınmak için elimizden gelen her şeyi yapar, ve o sonucu salt olarak, tutkusuzca istersek, "isteğimiz... yerine gelme gereğindedir"; böylece düzenlenmiş istekler "bizi her zaman bütünüyle tatmin eder". Eğer, böyle bir istek biçimi gerçekten olanaklıysa, kavranması ve beslenmesi tamtamına bir "iyi" olacaktır; böyle bir istek sıradan isteğin tüm kazançlarına sahiptir ve tüm sakıncalarından da uzaktır.

Öğretinin çok çarpıcı ve yıkıcı bir sonucu var. Buna göre istediğimiz şeylerin bizim dışımızdaki nedenlere bağlı olduğu durumlarda, onları elde etmekten dolayı fazladan bir tatmin duyuyor olamayız. Örneğin, Descartes, felsefesini hem Türkler'in hem de Avrupalılar'ın kabul etmelerini isteğini söyler (AT V, 159). Ancak kabul edecek olurlarsa, bu ona, düşüncelerini reddetmeleri durumunda edineceğinden daha fazla haz vermeyecektir. Bedenin yaşamındaki acılar ve hazlar arasında, ancak isteklerimizle masum bir şekilde ilgili olmayanlar bize bırakılmış olacaktır. Ruhumuzun dışındaki nes-

nelerden aldığımız haz budandığı ölçüde, Descartes'ın ahlaki seyirci modeli de yüreklendirilmiş oluyor.

Nasıl seyirci kendisine "Bu yalnızca bir oyun" diye hatırlatıp tutkularını nitelikçe değiştiriyorsa, Descartes da kendine, "Bu benim gücüm dahilinde değil" diye hatırlatıp isteğini niteledikçe değiştiriyor. Bunun etkisi, olayların her iki durumda da, başka türlü gelişmiş olmalarından daha az önemli oldukları ve o kadar ciddiyetle ele alınmaları gerekmediği yönünde. Sahne üzerindeki edimler seyirciyi, belirgin olarak farklı çeşitlilikte hazlar ve acılar veriyor; "tutkusuz isteğin" nesneleriyse Descartes'a ne haz ne de acı veriyor.

III- Metafizik Seyirci

Altıncı meditasyona göre, ruh ve beden bileşik bir varlığı yani insanı oluştururlar. Fakat ben, 1642'de, Meditasyonlar'ın yayımlanmasından bir yıl kadar sonra, Descartes'ın ruh ve bedeni böyle daha geniş bir bütün meydana getiriyor olarak düşünmekten vazgeçtiğine inanıyorum. Ruh ve bedene ilişkin ortaya attığı metafiziğin, onu bu noktaya ittiğine inanıyorum. Ve onu seyirci konumuna iten en güçlü şeyin, insan kavramını metafizik temeller üzerine yadsıyışı olduğunu savunacağım.

Kendi metafiziğinin Descartes'ı neden bileşik bir insanın varlığını reddetmeye sürüklediğinin iki nedenine değineceğim. Bunlardan ilki *yüklem yapmaya* ilişkin bir sorun. İnsanı konu alan bir kuram, ona yüklenebilecek özellik türlerini belirleyebilmelidir. Ancak bunun sonucunda ortaya çıkan antropolojiyi yine onun ikici metafiziğiyle tutarlı kılmak zordur. İkinci sorunsa *anlama* ilişkindir. Birinin insana bir nitelik yüklemesinden kastedilen nedir?

İlk olarak yüklem sorununu değerlendirelim. Şunları öne sürmek doğaldır:

(1) 1.75 boyunda olup Isaiah Berlin'le karşılaştığını hatırlayan insanlar vardır.

Oysa, bu ifade, Descartes'ın ruh ve beden metafiziğiyle çelişiyor. Metafiziğe göre,

(2) 1.75 boyundaki bir şey uzamlıdır.

(3) Isaiah Berlin'le karşılaştığını hatırlayan şeyse düşünen bir şeydir; ve

(4) Uzamlı hiçbir şey düşünemez.

Dördüncü önerme, düşünen şeylerle uzamsal şeyler arasında gerçek bir ayırım olduğu savı, ve Descartes'ın metafiziğinin tam merkezinde yer alıyor. Ondan bundan vazgeçmesi beklenemez. Tersine onu (1)'den vazgeçmeye –ve bu süreç içinde de insanların kendilerinden vazgeçmeye– iten şeyin özellikle (4) üzerine sürdüğü düşünceleri olduğuna inanıyorum.

Descartes, (1) ve (4) arasındaki çatışkıyı farkeder etmez, insanları dünyasından çıkardı mı? Belki de, onun buna ilk yanıtı, insanlarda yalnızca düşüncelerin yer aldığını belirtmek olmuştu. Bu görüş, doğal olarak onu,

böylesi bir yüklemin gerçekten ne anlama geldiği üzerine düşünmeye itmiş olsa gerek. İnsanların uzama değil de, düşünceye sahip olduklarına *hangi temellere dayanarak* karar veriyoruz? İnsana bir şeyi yüklemek *ne demektir?*

Örneğin, bir insana neşe yüklenebiliyorsa, bu, o insanın ruhunda neşe olduğu içindir. O insan için neşeli olmak, ruhunun neşeli olmasıdır. Bir diğer deyişle, bir insan için neşeli olmak, onun ruhunun neşeli olmasından *başka bir şey değildir.* Ancak bence bu durumda, neşeli olan şey insan değilmiş gibi geliyor. Doğru olan yalnızca ruhun neşeli olduğu. Doğru olan yalnızca bu. İnsana neşe yüklemek, ciddi bir felsefe uğraşı değil, saçmalıktır.

Descartes, insan ruhunun özdeksel olduğuna inanmıyor. Ne var ki, eğer özdekselden, "bedenle birleşmiş, bütünleşmiş" olanı anlıyorsanız, ruhun özdeksel olduğunu ileri sürmenize izin verecektir (AT III, 691, 694). Benzer olarak, Tanrı'nın her yerde bulunduğuna inanmaz; ama demek istediğiniz, "gücünü her yere uyguladığıysa" bunu söylemenize izin verecektir (AT V, 343). Neşeli insanların varolduğunu ileri sürmenize de ancak bu anlamda izin verecektir. Şimdi ben, onun kendi ilkeleri açısından, bunu ileri sürmenize yalnızca bedenlerle bütünleşmiş neşeli ruhlar olduğunu kastetmeniz koşuluyla izin verebileceğini düşünüyorum. Söylediğiniz şeyden kastettiğiniz, neşeli olan kimi bileşik doğalı varlıklar bulunduğu, yani neşeli insanların varolduğuysa öne sürdüğünüz şeyi yadsımak zorundadır. Birinci önermeyi anlam sorununu netleştirmek için de kullanabiliriz. Bence sorunun odak noktası, Descartes'ın beden ile ruh metafiziği açısından, ruhun Berlin'le karşılaştığını hatırladığını, bedeninse 1.75 cm olup ikisinin sıkı bir birlik oluşturduklarını öne sürdüğümüzde, konuyu ilgilendiren olguların tümünün dile getirilmiş olduğudur. 1.75 cm boyundaki belli bir insanın Berlin'le karşılaştığını hatırlaması gibi, bunlara eklenebilecek bir başka olgu yoktur. Descartes'ın insan ruhlarına ve bedenlerine ilişkin kendi yaptığı yüklemlerin gücü, Meditasyonlar öncesi insana ilişkin bizim yaptığımız yüklemlerde ne varsa alıp götürmüş bulunuyor. Onlardan geriye hemen hiçbir şey kalmadı. Kişi konuşamadığı yerde susmalıdır. Descartes'ın yaptığı da budur. 1641'de Meditasyonlar'da insanın bileşik bir varlık olduğu kuramını geliştirir. 1642'den sonraysa insandan söz etmeyi bırakır.

Şimdi, ikiciliğin insanı sahneden indirmesiyle, insani değerlerin nasıl derinlemesine farklı görüneceğini ortaya koymak ve Descartes'ın 1642'den sonraki yazılarının, öncekilerden nasıl tam da bu noktada ayrıldığına işaret etmek istiyorum. Descartes, sağlığın korunmasının her zaman için çalışmalarının birincil amacı olduğunu söylemiştir (AT IV, 329; karşılaştırınız AT VI, 62). Bundan dolayı özellikle tıpta söz konusu olan değer üzerinde duracağım.

Tıbbın temel amacı yaşamı korumaktır. İnsanın olmadığı yerde, artık yaşamın insan için iyi olduğunu da öne süremeyiz. Belki de yaşayan bir bedenle bileşik kalmak ruh için iyi bir amaçtır. Böyle olsa bile ruh bu iyi amaca kendi dışındaki bir şeyle bileşik olmak sayesinde sahip olacaktır.

Ruh için, yaşayan bir bedenle birleşik kalmanın bir iyi amaç olması, insan için hayatta kalmanın iyi amaç olmasından temelde farklı bir şey. "Beden makinamızın" kollanıp korunması, herhangi bir makinanın bakımını yapmak gibi midir? Tamirci, sahibinin ondan daha çok yaşayacağını bilerek, makinayı işe yaradığı sürece korumayı amaçlar. Descartes, Elisabeth'e intihar etmemesi yolunda öğüt vermiştir (AT IV, 314-15, 333). Ancak acaba onun bu yolda iyi gerekçeleri var mıdır? Chanut'ye yazdığı mektubunda "Tutkuları, duygulanımlar hissedemiyor olsaydı, ruhumuzun bedenine bir an bağlı kalmayı istemek için bile bir nedeni olmazdı." diyor (AT IV, 538). Dile getirdiği, ruhun, bedenle birleşik kalması için zayıf olsa da bir gerekçesi varsa, onun yalnızca tutkular olduğudur. İnsan değil de yalnızca ruh söz konusu olduğunda, yaşamı korumanın iyi olup olmadığı sorusunun yeni bir meşruluk kazandığını görüyoruz.

Bedenimin sağlığından aldığım hazzı düşünün. Descartes, 1649'da bu hazza, bedenin sağlığını ruha "bedenle bileşik olduğu ölçüde onun olan bir iyi amaç gibi" gösteren bir izlenimin neden olduğunu öne sürer: (*Ruhun Tutkuları*, madde 94). Sağlıklı bir bedenden edindiğimiz haz bir tür gurur olmasın? Üstelik Hume'un bu tutkuya ilişkin çözümlemesi, bu hazzın gücünü netleştirebilecektir. Hume, gururun gücünün, kendimle gururun nedeni arasında düşündüğüm yakınlıkla orantılı olduğunu savunuyor.

> Ne bizim olan ne de bizimle bir ilişkisi bulunan, Okyanustaki güzel bir balığın, kibirimize hiç bir biçimde etkisi olmayacaktır.
>
> ...
>
> Gururumuzu etkileyebilmesi için bizimle bir şekilde bağlantılı olması gerekir. Ona ilişkin düşüncemiz kendimizinkiyle bir şekilde ilintili olmalıdır.
>
> ...
>
> İlişkideki her değişim, tutkuda orantılandırılabilir bir değişime neden olur. (İnsan Kavrayışı Üzerine Araştırma, II.I.ix).

Bundan, sağlıklı bir bedende olmaktan aldığım hazzın o bedenin benimle bileşik bir varlık oluşturduğunu düşünmekten vaz geçtiğim zaman zayıflayacağı sonucu çıkıyor. Aynı şey, bedenimin yardımıyla başardığım işlerden duyduğum gurur için de geçerli. Bakın Descartes 1645'te "büyük ruhların" hazlarını nasıl betimliyor:

> Kendilerini ölümsüz ve derin hoşnutluklar almaya yetenekli sayarak ve ... ölümlü, kırılgan, birçok hastalığa yakalanabilen ve bir kaç yıl içinde kaçınılmaz olarak bozulacak bir bedene bağlı olduklarını gözönüne alarak; bu hayatta kendileri için iyi bir gelecek oluşturmak için ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Yine de, sonsuzluğa kıyasla, bu yaşama öylesine az değer verirler ki, onun olaylarına, bizim bir oyundakilere baktığımız gibi bakmaya başlarlar (AT IV, 202).

Bedenimle benim, birlikte bir insan oluşturduğumuza inanmaktan vaz geçtiğimde, bedenimin yaşamından aldığım haz, kavramsal olarak dönüştüğü gibi hafifler de: tiyatroya giden birinin yan tutmayan hazzına benzemeye başlar.

Toparlayacak olursak, ikiciliği, Descartes'ı ruh ve bedenin birlikte insanı oluşturduklarına inanmaktan vazgeçmeye zorladığında, bedenin sağlığı, hatta canlılığı bile ona daha az şey ifade etmeye başlar. Tıbba, felsefenin pratik sonuçlarından en değerlisi olarak her zaman saygı duymuş olduğunu gördük. Ama 1646'dan sonra ahlak, onun gözünde saygınlık konusunda tıbba rakip olmaya başlar. Çünkü ünlü bir mektubunda yazdığı gibi, ölümden korkmamayı yaşamı korumaktan "çok daha kolay ve emin" bulmaktadır (AT IV, 442). Böyle bir şey nasıl daha kolay olabilir? Bu sözler yalnızca boş bir dindarlık ya da yaşlılığın getirdiği bir bilgelik değildir. Çünkü Descartes buluşunu "Ahlâk felsefesindeki kimi temellere" bağlar ve "insan doğasına özgü henüz ele almadığı bir bilgi"nin, onları oluşturmaya yardımcı olduğunu ima eder (AT IV, 441). Açıklamanın bir bölümünü ortaya çıkardık. İnsanlar ortadan kaybolup da iyi amaçlar yalnızca ruhu ilgilendiren iyi amaçlar olduklarından kendi canlılığını korumak o kadar da önemli bir iyilik olmaktan çıkıyor. Buysa, ruhun bakış açısından, dünyadaki hayatına, neden neredeyse dram izleyen bir seyirci gibi baktığının bir başka gerekçesi.

Descartes'ın ünlü bir portresinde Latince "Mundus est Fabula" yazılıdır: "Dünya bir oyundur". İronik bir biçimde, Descartes, ruhun dışındaki dünyaya giderek dram izleyen bir seyirci gibi bakmaya başlamıştır. Bilgikuramsal ve ahlâksal gerekçeler, ama hepsinin de üstünde, beden ve ruh ikiliğinde kök salan metafizik gerekçeler, onun düşüncesini işte buna yöneltmiştir.

Virvidakis, Stelios (1997). "Ahlaksal Gerçekçiliğin Ilımlaştırılması Üzerine." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 50-60.

AHLAKSAL GERÇEKÇİLİĞİN ILIMLAŞTIRILMASI ÜZERİNE

Stelios Virvidakis
(Atina Üniversitesi)

(Çev. Ufuk Çakmak)

I. Giriş

Felsefi konumlar, çoğunlukla değişik kuvvetlilik iddialarına sahiptirler. Böylece, az çok "kuvvetli", "saf", "zayıf" veya "ılımlı" gerçekçilik çeşitlerinden bahsedebiliriz. Aslında daha zayıf iddiaların benimsenmesi, gerçekçilik söylemenin hangi alanıyla ilgili olduğundan bağımsız olarak, bu doktrinin savunulmasını kolaylaştırır. Ancak felsefeciler savunmak istedikleri savların ılımlılaştırılmasına ve bu ılımlılaştırmanın hangi yollarla yapılabileceği sorununa gereken ilgiyi göstermemektedirler.[1] Ben, bu kısa yazıda, ahlaksal gerçekçiliğin zayıf ya da ılımlı olarak değerlendirilebilecek versiyonlarının belirli özellikleri üzerine yoğunlaşacağım. Daha belirgin bir şekilde ifade etmek gerekirse temel varsayımları ve başlangıçta güçlü olan savların değiştirilmesini mümkün kılacak uslamlamasal (=argumentative) hamleleri içeren "ılımlılaştırma strateji"lerini ayrıştırmaya ve her birinin avantajlarını, dezavantajlarını ve sınırlarını göstermeye çalışacağım.

Ahlaksal gerçekçiliğin tanımı, felsefi bir konu oluşturmaktadır. Belirli bir konumun (ya da konumların), bir yöntemsel bakış açısının ya da çözümleme düzeyinin seçimi söz konusu doktrinin hem savunucularının hem de karşıtlarının kullanabileceği uslamlamasal seçenekleri büyük ölçüde belirler. Gerçekten de, ılımlılaştırmanın değişik biçimlerde anlaşılması, büyük oranda, bir tanıma temel oluşturan ilk varsayımlara bağlıdır. Kuşkusuz, bu kısa yazıda, ahlaksal gerçekçilik üzerine yapılan türlü güncel tartışmaların ayrıntıları üzerinde durmam mümkün değil. Ama ılımlılaştırma stratejilerini ve gerçekçi savların meta-ahlak alanında zayıflamasını tartışmaya geçmeden önce, bu iddiaların boyutlarını kabaca göstermeye çalışacağım. Bunun için, bir tanıma ulaşmak amacıyla yapılan, başlangıç niteliğindeki bazı denemeleri gözden geçireceğim. Kullanılan ana kavramlar üzerinde yoğunlaşacak ve bu kavramların ılımlı konumların tam olarak belirlenmesiyle ilişkili olup olmadığını göstererek bunları tam ve doğru yorumlamanın hangi ölçütlere bağlı olduğunu tartışacağım.

II. Ahlaksal Gerçekçiliğin Tanımı ve Ölçütleri Üzerine

İnsan özne(ler)den bağımsız olarak varolan değer ve düzgülerin ahlaksal gerçekliği genel nosyonu, bir başlangıç noktası olarak seçilebilir. (Bunu A olarak adlandıralım.) Bu değerler ve düzgüler, bizim kuram öncesi sezgilerimize uygun olarak bir keşfin –ama bir buluşun, bir yansıtmanın ya da bir kurgunun değil– nesnesini oluştururlar. Bundan sonra bağımsızlığın değişik anlamları, türleri ve dereceleri ayırdedilebilir. Bu ahlaksal gerçekçiliğin az ya da çok güçlü biçimlerde kavranmasını belirlemeyi mümkün kılar. (Burada, anlatılan yolun tersinin de yapılabileceği görülmeli: bir tür bağımlılık varsayılarak başlanabilir ve bu bağımlılığın, ahlaksal gerçekçilik karşıtlığının az ya da çok güçlü biçimlerde anlaşılmasını sağlayacak çeşitli anlamları, türleri ve dereceleri önerilebilir.)[2] Ne var ki, bu bağımsızlığın (ya da bağımlılığın) temel niteliği, ortaya çıkan konumlar daha net olarak belirlenmeden uygun bir biçimde açımlanamaz.

Yakın bir zamanda yapılan bir formülasyona (B) göre, ahlaksal gerçekçilikle ilgili olan ana savlar şu şekilde tanımlanabilir.

1) Ahlaksal yargılar mantıksal anlamda* doğru ya da yanlış olabilirler.

2) Bazı ahlaksal yargılar mantıksal anlamda doğrudur.

3) Bağımsız olarak varolan ahlaksal bir gerçeklikten dolayı ahlaksal yargılar mantıksal anlamda doğrudur.

4) Bazı ahlaksal yargıların mantıksal anlamda doğruluğunu bilebiliriz ve biliyoruz.[3]

Ahlaksal gerçekçiliğin bu dilegetirişlerin çeşitli anlayış biçimlerine dayanan ve işaret etmiş olduğumuz alternatif yaklaşımları ve çözümlemeleri açığa çıkaran değişik biçimlerini geliştirmek mümkün. (3), ahlaksal gerçekçilik (A)'nın genel anlayışınca varsayılan şeylerin, özelliklerin ve ilişkilerin içerildiği bağımsız bir dünyaya varlıkbilimsel bir bağlanımın geliştirilmesine duyulan gereksinimi ifade eder. Oysa (1) ve (2) anlambilimsel, (4) ise bilgibilimsel bir bakış açısına öncelik tanır. Ama, açıkça görüldüğü gibi, gerçekçi doktrini birbirinden uzak yönleri arasında süreklilik sağlayan "mantıksal anlamda doğruluk" kavramıdır. Ahlaksal gerekçiliğin karşıtlarınca başvurulan ve ılımlılaştırma yanlıları tarafından gözönüne alınması gereken başlıca gerçekçilik karşıtı paradigmalara kısaca bir göz atalım; böylelikle kavramın merkezi bir rol oynadığı düşüncesi ortaya çıkacak.[4]

Michael Dummet'ın yaptığı gibi bütün gerçekçi iddiaların yalnızca anlambilimsel bir yorumla ele alınması gerektiği düşünülebilir. Gerçekçilik bir doğruluk koşullu yorumlamanın kabulünü ve bundan dolayı belirli bir cümle grubuna değer karşılıklılığı ilkesinin uygulanabilirliğini de içerebilir-

* Çevirenin Notu: Yazar burada "right"a karşıt olarak "literally true" sözcüğünü kullanıyor. Türkçe'de hem "right" hem de "true" "doğru" ile karşılandığından "literally true"yu "mantıksal anlamda doğru" olarak çevirdim.

di (kanıt ele geçirmek için yeteneklerimizi açarak ya da bu cümleler için etkin bir karar prosedürü tasarlamak için). Tersine, bunların karşısında olan gerçekçilik karşıtı bir bakış açısı, bu ifadelerin anlamlarının doğrulama ya da geçgerli önesürülebilirlik (warranted assertibility) yoluyla bir çözümlemesini gerektirir. Bu bakış açısı, söz konusu önermelerin belirli doğruluk değerlerine sahip olmalarını sağlayan bağımsız bir gerçekliğe referans yapmayı imkansız kılar. Bundan dolayı yukarıdaki B grubunda bulunan bütün savlar red[illegible]dilebilir. [(1) ve (2)'deki ahlaksal yargılara tam doğruluk atfediliyor, ([illegible] de böyle b[illegible] doğruluğun bilgisi kabul ediliyor, (3)'de ise bağımsız ahlaksal gerçekli[illegible] nosyonu kullanılıyor.] Gerçekçiliğin Dummett'in anladığı biçimde ılımlılaştırılması, tahminen kanıt-aşkınlığı ve denklik ilkesinin ahlaksal söylem alanında uygulanabilirliğinin derecesini ve örneklerini sınırlamayı gerektirir. Ne var ki, bu noktada bu tür bir anlambilimsel gerçekçiliğin, geleneksel anlamda varlıkbilimsel gerçekçiliği tam olarak anlamak için ne gerekli ne de yeterli olduğunu hatırlamalıyız. Ayrıca, Dummett da gerçekçilik karşıtı ahlak anlayışının ahlaksal öznelciliğe eşit olmadığını vurguluyor. Nesnelliğe olan bağlanımını, bu anlayışı "orta bir konum" olarak değerlendirmesini sağlıyor.[5]

Benzer bir biçimde, mantıksal-anlambilimsel kaygı ve düşünceler genellikle irrealizm olarak adlandırılan diğer bir başat gerçekçilik karşıtı paradigmayı tercih edenlere rehberlik ediyor gibi görünüyor. Bildirimsel içerikten yoksun oldukları gerekçesiyle, ahlâksal yargılar için tam doğruluktan söz edilemeyeceğine inanmak, bu yargıların anlamlarını duygusalcı veya yaptırımcı bir bakış açısından ele almaya, kendisinden söz edilebilecek bağımsız bir ahlaksal gerçekliğin varolmadığını düşünmeye yol açar. (B)'de özetlenen savlar bu durumda yanlış olur, çünkü (1) doğru olamaz. Herşeye karşın, yarıgerçekçi bir kuram önererek, ahlaksal söylemin doğruluk-koşullu biçiminin görünümü "kurtarılmaya" çalışılabilir; bu, izdüşümcü bir metafiziğe bağlı olmamıza karşın gerçekçi bir anlambilimi kabul ediyormuş gibi davranmamızı sağlayabilir. İrrealizmi ılımlılaştırmanın bir biçimi olarak değerlendirilebilecek olan bu yaklaşım, Simon Blackburn tarafından savunulmaktadır.

Gerçekçilik karşıtı paradigmaların üçüncüsü, öncelikle, ahlaksal özelliklerin gerçekliğinin varolmamasıyla ilgili olan varlıkbilimsel varsayımlar temelinde geliştirilmektedir. (3)'ün yanlışlığı (2)'nin reddedilmesini gerektirir. Oysa ahlaksal yargılara mantıksal doğruların uygunluğu inkar edilmediği için (1) kabul edilmektedir. Ahlaksal söylemin görünürdeki anlambilimi bilişsel bir özlemin belirtisidir. Bu özlem meşrudur, ama dünyanın mevcut varlıkbilimsel düzeni açısından, ne yazık ki yıkılmaktan kurtulamaz (4) kısmen kabul edilebilir, en azından ilke olarak belirli ahlaksal doğrulukları (eğer mevcut iseler) bilebildiğimiz ölçüde. Hatalı meta-ahlaksal iddialarımızı açıklamak için J.L. Mackie'nin hata kuramı gibi bir kurama başvurmak zorunda kalınabilinir. Bilişsel amacın başarısı ve mantıksal olarak mümkün olması dışında mümkün olması, ahlaksal bilişselciğin temel bir

özelliği olarak görülmediyse, bu yaklaşım gerçekten bilişsel olarak nitelendirilebilir.

Her durumda, gerçekçi konumların destekleyicilerinin başvurdukları şey genel anlamda doğruluk değil, mantıksal anlamda doğruluk nosyonu olduğuna dikkat edilmelidir. Gerçekte sadece doğruluk nosyonunun kabul edilip uygulanmasının gerçekçi metafiziğe açık bir bağlanma anlamına gelmediği Crispin Wright (doğruluğun minialist kuramlarının savunucuları ve David Wiggins'in de aralarında bulunduğu diğer felsefeciler tarafından ortaya atılan belirli görüşleri geliştiriyor gibi görünüyor) tarafından güçlü bir biçimde savunulmaktadır. Böylelikle gerçekçilik karşıtları, Tarski'nin ("T-önermesi") şemasına ("S" ancak ve ancak s) uyan minimalist bir kavramdan yararlanabilirler ve bu şekilde belirli bir varlıkbilimsel alanı izdüşümcü ya da konstrüktivist bir bakış açısıyla gördüklerini açığa vurmamış olurlar. Gerçekçilik ve gerçekçilik karşıtlığı arasındaki tartışmada basitçe, doğrulayıcı ya da doğruluk koşullu olmayan bir anlambilim temelinde karara varmaya çalışmak gerekli olmadığı gibi, mümkün de değildir. Minimal doğruluk öne sürülebilirlikten ve Wright'ın adlandırdığı şekilde *kuvvetli-önesürülebilirlik*ten (superassertibility) ayrıştırılmalıdır. Kuvvetli-önesürülebilirlikten, bilgisel açıdan sınırlandırılmış olan ve bu yüzden metafiziksel açıdan tarafsız olmayan bir araştırmada bu araştırmanın sonuna kadar süren bir önesürülebilirlik kastedilmektedir. Bu yaklaşıma göre, herkes, bir söylem alanının gerçekçi bir yorumunu desteklemek zorunda olmaksızın, durağanlık, saltıklık, doğruluk ve gerekçelendirme arasındaki ayrım, mantıksal işlemlere uygunluk ve –Dummett'ın hoşuna gitmese de– olguların temsili ya da olgulara karşılık gelme gibi doğrulukla ilgili çok iyi bilinen kavramları kabul edebilir ve etmelidir.

Bundan dolayı, gerçekçilerin gereksinim duydukları mantıksal, veya dolaysız, veya temellenmiş doğruluk, tarafsız ve iddiasız bir minimalizmden uzaklaşmayı da içerir. Bu uzaklaşma, muğlak bir düşünce olan bağımsız gerçekliğin tanımlanmasını sağlayan belirli ölçütlere dayandırılmalıdır. Bu gibi ölçütlerin ya da bir önerme grubunun metafiziksel yorumundaki sınırlamaların doğru bir biçimde uygulanması bizi gerçekçi ya da gerçekçilik karşıtı bir eğilime yönlendirecek. Bunlar, Dummett'ın *kanıt aşkınlığı, yakınsama* ve *bilişsel buyruk* (gerçekliğe dair inançlarımızla ilgili olarak –yani, görüşlerin birbirinden uzaklaşmasının bir tür bilişsel kusurla açıklanması) düşüncesinden farklı olarak; en iyi açıklama (inançlarımızın, bağımsız olarak varolan bir gerçekliğe referans yaparak açıklanması), *kozmolojik genişlik* (başlangıçta tartışılan alanın dışında söylemin diğer alanlarına ait inançları açıklayabilmek) ve "x p'dir ancak ve ancak S onu p olarak yargılarsa" *(Euthyphro karşıtlığı)* biçimindeki çift gerektirmeli bağlı önermelerle tanımlanan yüklemlerin *belirlenme sırasının* uygun izdüşümcü veya ayrıştırıcı yorumlayışını içerir.[6]

Burada bu ölçütlerin ve ortaya çıkardıkları problemlerin oluşturduğu karmaşık diziyi çözümlemeye girişmeyeceğim.[7] Yalnızca bunların söylemin

belirli bir alanına karşı alınacak gerçekçi ya da gerçekçilik karşıtı bir konumun tanımlayıcı kullanımı için gerekli ve biraraya gelince yeterli olan koşullar oluşturmadığını, ama doğruluk nosyonumuzun metafiziksel olarak zenginleştirilmesi için değişik olasılıkları açığa çıkaran bir grup belirti ya da işaret oluşturduğunu belirtmek istiyorum. Belki de, bunların herbiri, ayrı ayrı ele alınırsa ve uygun bir biçimde anlaşılırsa, belirli bir gerçekçi ya da gerçekçilik karşıtı konuma yönelmeye yetebilir. Bizi güçlü bakış açılarından daha zayıf olanlara yöneltecek ılımlılaştırma stratejilerini aydınlatmak amacıyla bunlardan bazılarını ele alacağım.

Konuyu buraya kadarki sunuşum meta-ahlaksal tartışmaların ötesine geçen ve her alandaki gerçekçi savların değerlendirilmesini de kapsayan genel bir biçim aldı. Ahlaksal boyuttaki uygulamaları incelemeye geçmeden önce, bu yaklaşım sürdürülebilir ve gerçekliğin ılımlılaştırılmasının global stratejilerini tanımlamaya çalışılabilir. Konuya, örneğin Hilary Putnam'ın içsel gerçekçiliğini, Philip Pettit'in ve Mark Johnston'un yanıt-bağımlı kavramlar kuramını, Huw Price'ın "metafiziksel çoğulculuk"unu, John McDowell'in "gerçekliğin mutlak olarak algılanışı"na getirdiği Wittgensteinci eleştirisini ve aynı yazarın felsefi projesi olan "doğallaştırılmış Platon'culuk"unu tartışarak girilebilir ve arkasından bunların bazı alçakgönüllü ahlaksal gerçekçilik ya da gerçekçilik karşıtlığı türlerini geliştirmeye elverişli olup olmadığı değerlendirilmeye çalışılabilir. Ama ben burada ılımlılaştırma stratejilerini her ne kadar daha geniş bir metafiziksel bakış açısıyla ilişkili de olsalar, daha dar olan meta-ahlaksal bağlamda ele alarak başlayacağım. Bundan dolayı, öncelikle, ahlakın kendine özgülüklerini vurgulamak ve *ahlaksal* olguların varoluşu ve doğası ile ilgili gerçekçi iddiaların ılımlılaştırılmasına duyulan gereksinimin altını çizmek istiyorum.

III. Ahlaksal Gerçekçiliğin Ilımlılaştırılması İle İlgili Uslamlamalar

Ahlaksal, daha genel olarak normatif gerçekliğin, güçlü anlamda bağımsız olduğunu kabul eden herhangi bir ahlaksal gerçeklik versiyonunun varlığını sürdürmesinin zor olduğuna kesin olarak inanıyorum. Bu sorundan kurtulmak için bazı ılımlı konumlar öneren çeşitli uslamlamalar var.

a) "Olmalıdır'ın olabilir'i içerdiği" düşüncesi, insan öznelerin bilişsel kapasitelerini gözönüne alırsak, ahlaksal olguların köktenci aşkınlığına izin vermez gibi görünüyor. Düşüncenin ve daha da kuvvetli bir nedenle rasyonel öznelerin eyleminin tamamen ötesinde olan idealler dayatan ahlaksal bir kuram kabul edilebilir bir kuram değildir. Bu yüzden gerçekçiliğin tipik özelliği olan "kozmozmerkezli" bakış açısını terketmek gerekiyor. Bunun için, bireylerin, hatta grupların, herhangi bir söylem alanı için en katı kanıt standartlarını kullansalar bile, bu söylem alanıyla ilgili olan içerikli iddialarında tamamen bilgisiz ya da hatalı olmalarının daima mümkün olduğu düşüncesini bir koşul olarak görmek gerekir.[8] b) Aslında ahlaksal gerçekçiler çoğunlukla ahlakın *içselci* açıklamalarını kullanırlar. Bunu, söz konusu ahlaksal

gerçekliğin bağımsızlığına belirli sınırlamalar dayatan ahlaksal yargılar ve eylemler arasında zorunlu pratik ilişkilerin varlığını ortaya koyarak yaparlar. Bir kişi bazı içselci koşulların akla uygunluğunu farketmeye zorlandığı ölçüde ahlaksal insan iradesiyle de bağlantılı olduğunu düşünmek zorunda kalır. c) Diğer taraftan değerlendirmeci ve ödevsel niteliklerle ya da eyleme yönelik ahlaksal ilkeler ve nedenlerle vb. dolu olan, tamamıyla belirlenmiş bir ahlaksal boyut, insan özgürlüğü için hoş olmayan sınırlamalar getiriyor olabilir. Modern özgürlük ideali, en azından bir dereceye kadar, ahlaksal düşüncenin ve ahlaksal gerçeklikle ilgili kararların yetersiz belirlenimini gerektirir. Bu düşünce ve kararların doğası, bir tür insiyatif ve yaratıcılık için boş alan bırakmalıdır. d) Son olarak, global bir bakış açısını, geleneksel metafiziksel türde kozmozmerkezli gerçekçiliği ahlak alanında kullanmak, genel normativiteyle ilgili olarak Platon'culuğa, "bir kuralı izlemek" düşüncesi üzerine Wittgensteinci yaklaşım temelinde yapılan saldırı sonucunda belirgin bir biçimde zayıf düşmüştür. Bize, cemaat pratiklerimizin dışındaki bir noktadan yol gösteren gizemli bir boyutta varolan aşkın değerler fikri ise bizce anlaşılması oldukça zor bir düşüncedir.

Yukarıdaki tartışma, ahlaksal gerçekçiliğin kuvvetli biçimlerinden daha zayıf biçimlerine kaymaya neden gereksinim duyulduğunu açıklamaktadır. Bilimsel gerçekçilik modelinden esinlenen doğalcı yaklaşımların yandaşları bile önceki bakış açılarını değiştirmeye hazır görünüyorlar. Burada Peter Railton'dan bir alıntı yapmak uygun olur: "Bütün öznel görüngülerden –insan doğası ya da deneyimiyle ilgili bütün olgulardan– bağımsız olarak varlığını sürdüren ahlaksal özelliklerin varolabileceğini düşünmek, birinci sınıf bir felsefeci serüvenciliği olur. Bu biçimde yorumlanırsa ahlaksal gerçekçilik bizi hiçbir yere götürmez.[9]

IV. Ahlaksal Gerçekçiliği Ilımlılaştırma Stratejileri

Şimdi gerçekçiliğin ılımlı ve zayıf versiyonlarını geliştirme çabalarını incelemeye geçebiliriz. "Strateji" terimini bellibaşlı hipotezler, yöntemsel yaklaşımlar ve bazı uslamlamasal hamleler serilerinden bahsetmekte kullanacağım. Bu yazının devamında, bu stratejilerden beşinin temel karakteristiklerini çıkaracağım, hangi gerçekçi modellerle ilişkilendirilebileceklerini göstereceğim, ve kuvvetli ve zayıf yanlarıyla ilgili bazı değerlendirmeler yapacağım. Baştan belirteyim ki alternatif yaklaşımları etraflı bir biçimde sunmayı amaçlamıyorum ve sözkonusu yaklaşımları birbiriyle bağlantılı olabileceğini ve belki değişik şekillerde birleştirilebileceğini kabul ediyorum.

1. Temel varlıkbilimin düzeyinin ya da seçiminin değişmesi

a) Uygun bir yorumuyla varlıkbilimsel bir bakış açısından bilgibilimsel ya da tamamen anlambilimsel bir bakış açısına geçiş.

Bu köktenci çözümü tercih eden felsefeciler varlıkbilimsel düzeyden tamamen uzaklaşmayı seçiyorlar ayrıca güncel gerçekçilik tartışmasındaki

karmaşık konularla ilgilenmemeye ve ahlaksal gerçekliğin doğasıyla ilgili sorunların içine girmemeye çalışarak bir tür bilişselciliği savunuyorlar. Bu yüzden yukarıdaki savlardan B4'ü kabul edip minimalist anlamda ahlaksal doğruluğa referansta bulunarak B1 ve B2'yi yeniden yorumlayabilirler.[10] Bu strateji tarafından savunulan kavramlarla ilgili sorun, bunları *gerçekliğin* biçimleri olarak görmenin mümkün olup olmadığı.[11]

b) Kullanılan ahlaksal varlıkbiliminin yeterli olacak bir biçimde yeniden düzenlenmesi.

Felsefeciler, kendilerini varlıkbilimsel statüsü kuşkulu olan özelliklerin varlığı düşüncesine bağlamayan tarafsız, anlambilimsel doğruluk nosyonlarına dayanmak yoluyla metafiziksel suskunculuğa (quietism) yönelmek zorunda bırakmayan bir sağduyu tutumu sergileyebilirler. Gerçekte, değerlerle ilgili olan ahlaksal olgular eylem nedenlerinin terimleriyle düşünürler ve bu olguların herhangi bir gizemli metafiziksel olgu ya da nitelik içermesi beklenmez.[12] Bu yaklaşımın destekleyicilerinin çoğu ahlaksal akılcılığın kaynaklarından yararlanırlar, içselciliğin (oldukça zayıf) biçimlerini benimserler ve çoğunlukla matematikteki ılımlı gerçekçiliğin Platon'cu olmayan modelleriyle olan paralelliklerine başvururlar. Bu felsefeciler kuşkusuz, konumlarını hala ahlaksal doğalcılığın bazı biçimleriyle çakıştırabilirler.

2) Tutarlıkçı ahlaksal bir bilgibilimin savunulması - Ahlaksal gerekçelendirme kuramları, ve doğruluğun mütekabiliyet kuramlarındaki temelselciliğin reddedilmesi.

Bugün tutarlıkçı bakış açıları, özellikle birçok ahlak felsefecisinin Rawls'un "düşünsel denge" nosyonundan esinlenerek yöntembilim geliştirdiği etik alanında, çok yaygın biçimde benimseniyor. Tutarlıkçılığın bazı biçimlerinin gerçekçiliğe uygun olmasına karşın, ahlaksal gerçekçiliğin güçlü versiyonlarının terkedilmesi ya da değiştirilmesi gerektiğini farketmek çok kolay.[13] Burada, gerçekçiliğin kuvvetli yorumunu benimseyen felsefecilerin hem sezgici, hem de doğalcı bir yönelimi olanların gerekçelendirmede, hatta doğrulukta da tutarlıkçılığı kullanabileceğini belirtmek gerekiyor.[14] Diğer taraftan, tutarlıkçılık konstrüktivist gerçekçilik karşıtlığının doğal bir müttefikiymiş gibi görünüyor. Rawls'un yorumu da böyledir. Çeşitli felsefeciler Rawls'un konstrüktivizminde gerçekçi unsurlar bularak gerçekçilik karşıtlığını ılımlaştırmaya çalışıyorlar.[15]

3) Ahlaksal gerçekçiliğin "içselleştirilmesi".

"İçselleştirme" terimi, "kozmozmerkezli" savın, "mutlak gerçeklik anlayışı"nın ya da herhangi bir "tanrısal bakış açısı"nın reddedilmesine ya da sınırlandırılmasına dayanan önemli bir ılımlılaştırma stratejisini anlatmak için kullanılabilir. Çoğu zaman, Putnam, McDowell ve Pettit'in de içlerinde bulunduğu çeşitli felsefeciler tarafından geliştirilmiş, kökleri Kant'ın ampirik gerçekçilik ve aşkıncı idealizmi birleştirmeye yönelik orijinal girişimine uzanan daha genel bir yaklaşımın en önemli parçasıdır. Burada, etiğe uygulandığı ve çeşitli insan merkezli, "eğilimsel", "ideal ya da tarafsız gözlemci",

ya da "yanıt-bağımlı" modellere ve kuramlara kaynaklık ettiği ölçüde incelenmesi gerekiyor. Büyük ölçüde McDowell ve Wiggins tarafından geliştirilen, ahlaksal özellikler ve ikincil nitelikler arasındaki analoji, buluş ve izdüşümün eşolanaksallığı üzerine bir model sunmaktadır. Yukarıda bahsedilen ahlaksal özellikleri betimleyen çift gerektirmeli önermelerin çözümlemesiyle ilgili ölçütlerin belirlenim sırası bağımsızlığın belli bir türüne vurgu yapılarak değişik biçimlerde uygulanabilir. Gerçekçi bir yorumlayışa vurgu yapılabilir, oldukça gerçekçilik karşıtı bir okuma yapılabilir, ya da iki opsiyon arasında açık bir seçim yapmaktan kaçınılabilir.[16]

4) Ahlaksal gerçekliğin görelileştirilmesi, yerel ve çoğul gerçekliklerin kabul edilmesi.

Ahlaksal gerçekçilikle göreliliğin bazı biçimleri arasında bir uyumluluk kurmayı önererek, zayıf ya da ılımlı konumlara daha da yaklaşmak mümkündür. Bu deneme, ahlaksal değerlerin çoğulcu bir açıklamasını kabul etmenin ötesine geçebilir ve ahlaksal doğruluğun belirli bir biçimde görelileştirilmesine yol açabilir.[17] Burada değişik yollar izlemek mümkün. Bundan dolayı, her durumda bazı bilişselci sınırlamalara tabi olan, çeşitli kuvvetli ya da zayıf görececilik anlayışları mevcut. Buradaki problem, tam doğruluğun yorumu (B1-B2) ve bunun görececi açıklamayla uyumluluğu ile ilgili.

5) Ahlaksal gerçekliğin sınırlanması, zayıflatılması, inceltilmesi.

Ahlaksal gerçekliğin yalnızca çok az sayıda ahlâksal doğruluğun veya az sayıda temel özelliğin ya da ilkenin varlığını kabul eden, zayıf, seyreltik, veya fakirleştirilmiş bir versiyonunu benimsemek de mümkündür. (Çoğu felsefeci değer karşılıklılığının birçok durumda başarısız olduğunu, ahlaksal gerçekliğin parçalarının belirlenimsizliğini ve ahlaksal kuramların kanıtla belirlenmenin gerisinde kaldığını kabul eder.) Az olmalarına karşın, bulunan bazı öğelerin, ahlak alanının insanlar tarafından kurulması için temel önemde olduğu düşünülmektedir.[18] Sorun, böyle fakirleştirilmiş, bir ahlaksal varlıkbiliminin, sağlam bir etik anlayışını sürdürmeye yetip yetmeyeceğidir.[19]

Ahlaki gerçekçiliği bu şekilde ılımlılaştırmak, yukarıda (1-4) önerilen ahlaki gerçekçilik tanımında kullanılan "bağımsız gerçeklik", "ahlâki olgular", "ahlaki yargıların tam doğruluğu" gibi bazı anahtar kavramların yorumlanmasına ilişkin kimi önerilerin geliştirilmesi ve zenginleştirilmesi için temel bir çatı oluşuyor. Mesela, ahlaki olguların bileşiminin ya da yapımının bağımsızlığıyla hatta onların toplumsal hayattaki konumuzdan bağımsızlığıyla değil, yalnızca böyle olgulara dair yargılarımızın gerekçelendirilmesinde kullanılan kanıtların bağımsızlığıyla uğraşıyor olduğumuz önermesi yukarıda anlatılan birinci stratejinin kurallarıyla bağlantılı olarak görülebilir; eğilimci görüşler üçüncü veya dördüncü stratejiye dayanarak yorumlanabilirler; James Dreir'in ortaya koyduğu indexicallara paralel olan ahlaki yargıların çözümlemesi de dördüncü stratejiyle ilişkili olarak görülebilir.[20] Buna ek

olarak, birinci ve beşinci stratejilerin iki ve üçle alakalı oldukları gibi, birleştirebilecekleri de açıkça görülüyor.

V. Sonuç - Farklı Sorunlar

Zayıf veya ılımlı bir gerçekçiliğin araştırmasında, karşımıza uğraşılması gereken pek çok yeni soru çıkıyor: Ulaşılan gerçekçi savlar ne kadar dayanıklı? Bu savlar gerçekçilik karşıtlığı, anlambilimsel minimalizm ve suskuncu bakış açılarına ne kadar yakın? Bu savlar ılımlı gerçekçilik - karşıtlığı ve irrealism (Simon Blackburn'un yarı-gerçekçiliği gibi) görüşlerden ne kadar ayrılmakta? Onları gerçekçi olarak adlandırmak ne derece uygun? Burada, bazı problemleri çözmek için anlatılan türlü konumlar arasında bir seçim yapmadan önce, onların tikel yönlerini daha derinlemesine ve dikkatli bir şekilde ele almamız gerekiyor. Pek çok uzlaşım ürünü konumda olduğu gibi, söz konusu savlarda da, stabilite yoktur, hatta belki iç tutarlılıktan bile sözedilemez, yine de denebilir ki hem meta-etik sorunlarında ve hem de daha genel olarak, her türlü gerçekçiliğin karmaşık semantiğinde bize derinlik kazandırmaktadırlar. Şuna inanıyorum ki, eğer ahlaki gerçekçilik savunulacaksa, belli bir ılımlı gerçekçiliğe dayanarak bunu yapmak gerekiyor.[21]

NOTLAR

1. Elbette böyle olmayan felsefeciler de var. Bakınız "Realism and Response-Dependence", Philip Pettit, *Mind* 100 (1991): 587-626, 594-5. Yazar bu makalede "kozmozmerkezli" gerçekçilik savının az çok kuvvetli denebilecek yorumlarını çözümlüyor.

2. Ahlâksal gerçekçiliğin veya ahlâksal gerçekçilik karşıtlığının bir geriye dönüş konumu olarak görülüp görülmeyeceği daha çok tartışma gerektiren bir sorun. Tabii bu, büyük ölçüde benimsenen gerçekçilik ya da gerçekçilik karşıtlığına bağlı.

3. Karşılaştırma için bakınız Geoffrey Thomas, *An Introduction to Ethics, Five Central Problems of Moral Judgement*, London: Duckworth; 1993, 116.

4. Bu gerçekçilik karşıtı paradigmaların kısa ve öz bir şekilde anlatımı için bakınız John Haldane, Crispin Wright (editörler); *Realism, Representation, and Projection*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 3-12.

5. Bakınız Fabrice Pataut, "An Anti-Realist Perspective on Languauge, Thought, and the History of Analytical Philosphy: An Interview with Michael Dummet", *Philosophical Investigations* 19 (1996): 1-33, 33.

6. Bkz. Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992: Kitabın değişik yerlerinde geçiyor.

7. Örneğin bakınız, Stewart Shapiro ve William W. Taschek, "Intuitionism, Pluralism, and Cognitive Command", *The Journal of Philosophy*, 93 (1996): 74-88.

8. Bakınız Pettit, a.g.e., 592-4.

9. Bakınız, "Subject-ive and Object-ive", Peter Railton, editör: Brad Hooker, *Truth in Ethics*, Oxford: Blackwell, 1996, 51-68, 57. Aynı yazarın açıkça benimser göründüğü bir başka tutumla karşılaştırmak için bakınız. "Moral Realism", *The Philosophical Review*, 87 (1986).

10. Bakınız, David Wiggins "Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91 (1991): 61-85. Ayrıca bakınız Anthony Hadjimoysis, "Minimalism About Truth and Ethical Cognitivism", Analyomen'de basılacak.

11. Ayrıca bakınız, Christine Korsgaard'ın *yöntemsel* ve *içerikli* gerçekçilik ayrımı için, *Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University, Press, 1996, 34-5ff, ve Ronald Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs*, 25 (1996): 87-139, özellikle sf. 127-8.

12. Bakınız Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986, 139-40 ve Michael Smith, *Moral Problems*, Oxford: Blackwell, 1994. Ayrıca bakınız Felman John Davis, "Discourse Ethics and Ethical Realism: A Realist Realigment of Discourse Ethics", *European Journal of Philosophy* 2 (1994): 125-42 ve Smith'in görüşlerinin "gerçek" bir gerçekçi bakış açısıyla yapılan eleştirileri için bakınız, Jonathan Dancy "Real Values in a Humean Context", *Ratio* (New Series) 9 (1996): 171-83.

13. Bakınız Richard George "Ethics and Coherence"; *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 64 (1990): 39-52 ve David Wong, "On Moral Realism without Foundations", *The Southern Journal of Philosophy* XXIV (1986) Supplement: 95-114.

14. Örneğin Jonathan Dancy'nin geliştirdiği yorumlar için, bakınız *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell, 1985 ve David Brink, Moral Realism and the Foundations of Ethics: Cambridge University Press, 1989.

15. Bakınız Stelios Virvidakis, "On Constructing and Discovering Moral Facts", G. Funke, Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, (Kurfürstliches Schloss zu Mains, 1990), Bonn: Bouvier, 1991, 429-38.

16. McDowell'in da ortaya koyduğu gibi, ahlâksal özellikler ve duygusal durumlarımız "ana-

babalar ve çocuklarıyla değil de kardeşlerle" karşılaştırılmalıdır. Bakınız, John McDowell, "Projection and Truth in Ethics", The Lindsay Lecture, University of Kansas, October 21, 1987, University of Kansas Press, 12. Ayrıca Wiggins'in ruhsal durumları ve bu durumların nesnelerini "eşit ve karşılıklı partnerler" olarak görmemiz gerektiği sonucuna varan uslamlaması için bakınız, "Truth, Invention and the Meaning of Life", *Needs, Values and Truth*, Oxford: Blackwell, 1987 (1976), 87-138, 106.

17. Bakınız Bruce Russell, "Moral Relativism and Moral Realism", *Monist* 67 (1984): 435-51, Geoffrey Sayre-McCord, "Being A Realist about Relativism (in Ethics)", Philosophical Studies 61 (1991): 155-176, 177-186, "The Supervenience Arument Against Moral Realism" The Southern Jovinal of Philosophy 30 (1992),: 13-38, Richard Miller, *Moral Differences*, Princeton: Princeton University Press, 1992: 44-81, Bruce Brower "Dispositional Ethical Realism", Ethics 103 (1993): 221-249, Susan Wolf, "Two Levels of Pluralism", *Ethics*, 102 (1992): 785-798.

18. Burada Kantçı yapımcı-sezgiselci yaklaşımdan yararlanan gerçekçi eğilimli felsefecilerin görüşleri üzerinde durulabilir, örneğin, Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge Mass.: Havard University Press, 1981: 422-85. Ayrıca Platonizmi herhangi bir yapımcılığın vazgeçilmez bir öğesi olarak gören bir Platoncu yorum için bakınız T.K. Seung, *Intuition and Construtions*, New Haven: Yale University Press, 1993. Ahlâksal meselelerin belirlenimsizliği ve bunun ahlâksal gerçekçilikle uyumluluğu için bakınız Ross Shafer-Landav, "Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy", *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1994); 331-44, ve "Vagueness, Borderline Cases and Moral Realism", *American Philosophical Quarterly* 32 (1995), 83-96.

19. Bakınız Sabina Lovibond'un bu konudaki sorunlardan bahsettiği "Aristotelian Ethics and the Enlargement of Thought", Robert Heinaman, *Aristotle and Moral Realism*, London: University College London Press, 1995, 99-120, 100.

20. Bakınız John Davis, a.g.e., 133, Ronald Milo "Contactarian Constructivism", *The Journal of Philosophy* 92 (1995): 181-204, 190-3, John McDowell, "Values and Secondary Qualities", editör: Ted Honderich, *Morality and Objectivity*, London: Routledge and Kegan Paul, 1985: 110-129, David Wiggins, 'Truth, Invention and the Meaning of Life', ve "A Sensible Subjectivism", *Needs, Values, Truth*, a.g.e., Dreier, a.g.e.

21. Bu yazının daha uzun bir versiyonu Fransızca'da "Stratégies de modération du realisme moral" başlığıyla basılacak, editör: Ruwen Ogien, Le realisme moral, Paris Presses Universitaires de France. Ayrıca bakınız benim La Robustesse du Bien, Éditions Jacqueline Chambon, Nimes, basılacak.

Sezgin, Erkut (1997). "Beden ve Dil." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 61-70.

BEDEN VE DİL

Erkut Sezgin

> Un corps humain est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un oeil et l'autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'etincelle du sentantsensible, quand prend ce feu qui ne cessera pas de bruler, jusqu'à ce que tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire...
>
> Merleau-ponty, *L'oeil et L'esprit*.[1]

I

Wittgenstein'ın dil felsefesi, dilin araçları göstergelerle onları kullanan insan bedeni arasındaki ilişkiyi yeniden tasvir eden, bu yeni tasvirin ışığında bu ilişkinin farketmekte yetersiz kaldığımız en temelli bir yönüne onu farketmemize yardımcı bir ışık düşüren bir dil felsefesidir. Önceki yazımda, bu yönün Spinoza'nın bedenin aktif ve reaktif tepkileri ayırımına paralel olarak Wittgenstein'ın bellek alışkanlıklarımızı duralatma esasına dayalı hatırlatmaları içinden kendini farkettirdiğine işaret etmiştim. "Farkettirmek" sözünü özellikle vurgulamak istiyorum. Çünkü, "farkedilir kılma", dilde kavramsal tanımı veya adıyla, veya yukardaki gibi "aktif" / "reaktif" karşıtlığı olarak bu durumdan sözetmekten ayrılıyor.

Sorun, holistik bir sezginin paylaşımı için, onu farketmemize engel olan tepkilerimizin farkına varmakla yakından ilgili. Bu tepkilerse, doğrudan bizim olgular, olaylar... dediğimiz "dünya" hakkındaki varsayımlarımızda kendini gösteriyor. Burada sözkonusu olgulara dilin olgularının da dahil olduğunu unutmazsak, olguların olguları resimlediği bir dünyaya bakıyoruz. Bu durumda, "resmeden olgular" resmedilen olgularla aynı düzeyde yer almıyor.

Resmeden olgular ya da dilin kullanımı kendisinin farkına varmamızı bizden talep etmiyor. Bize etki eden bir dünya çevreni içinde, hayatta kalmak için ve çok çeşitli pragmatik amaçlarla yapılandırdığımız bir dünyada dili kullanarak hem dili hem de dünyayı birlikte yapılandırıyoruz. Böylece dilin kavramları, açıklama resimlerimiz, modeller, varsayımlar... bir harita misali, yapılandırdığımız olaylar arasında bize yol gösteriyor. Öyle görünüyor ki, gelişen dil sistemi ve onu gerçekliğe bir harita misali tutma/uygulama yöntemleri bütün görüş ufkumuzu tüketiyor. Örneğin bütün bu bilgi sistemine

bütünüyle yabancı, ilkel toplum insanının dünya çevreni karşısındaki duyarlığı, ruhsal durumu, heyecanları bize ne ifade ediyor?

Bu soru karşısında genel eğilim, onların heyecanlarıyla kendimizinkiler arasında, korku, sevinç, mutluluk, mutsuzluk, kaygı... vs. örnekler üzerinden bir benzerlik görmek, fakat bilgi yönünden bir farklılık görmek şeklindedir. Bu nedenle, sözgelimi, korku yönünden aramızdaki benzerliği görürken, korkunun nedeni olan olay yönünden arada bir farkı da birlikte görürüz. Gök gürültüsü, şimşek karşısında ilkel insanın duyduğu korkuyu anlamakla birlikte, olaya yükledikleri anlam karşısında farklı düşünmemiz gibi. Olay karşısında, bizim bilgili, ilkel insanın "ilkel", "dogmatik", "sanı", "bilim öncesi" vb. deyimlerle nitelediğimiz bir inanca sahip olduğunu düşünüyoruz. "İlkel" diye nitelediğimiz toplumla, bilimsel düşünmeyi temel alan modern toplum arasında yaptığımız ayrım da olaylara doğruluk ve doğrulama temeline dayanan bu bakış farkından kaynaklanıyor. Kuşkusuz pragmatik, enstrümental sonuçları bakımından çok büyük bir fark, yine aynı bakımdan çok büyük bir üstünlük sözkonusudur.

Öte yandan, baştaki sorumuza dönersek, sahip olduğumuz ve sürekli gelişmekte olan enstrümental dil ve bilgi sistemimiz bize dünyada yol gösterdiği ölçüde, olayların varoluşu karşısında görüş ufkumuzun olanağı bir duyarlığı baskılıyor, bu duyarlığın ufkunu tüketiyor olabilir. Sözgelimi, ilkel insanın heyecanı, bilim öncesi bir dünya inanışının heyecanı ise, "bilim öncesi bir dünya / olay" inanışının nasıl bir inanış olduğunu tasarlamaya çalıştığımızda biz pek farkında olmadan, sahip olduğumuz bilgi ve dil sistemi bu tasarıma biçim veriyor: Örneğin, ilkel insanın heyecanını, onu doğuran olaydan, bu olaya yüklenen anlamdan soyutlayarak tasarlayabilir miyiz?

"Bilim öncesi dünya inanışı" sözü bile, böyle inanışların neler olduğunu düşündürmekten çok, bilimsel doğrulama yöntemlerine yabancı; daha çok tepkilerin / heyecanların güdümünde dünyaya / olaylara yansıtılan 'dogmatik' dediğimiz inanışları akla getiriyor. Bilim öncesi düşünüşün kendi inançlarını doğrulama düşüncesine, doğruluk fikrine yabancı olduğunu ileri sürmek, dilin kullanımıyla çelişik bir sav olurdu. Ne de olsa, doğru ve yanlış sözcüklerin kullanımının sonuçlarında daima kendini gösterir. Bununla beraber, bilim-öncesi düşünüşün doğruluk fikrine yabancı olduğunu düşünmesek de, doğrulama yönteminin inancı doğuran insan tepkilerinden kendini bağımsız kılmak yerine ona bağımlı kaldığını, bilim-öncesi inanışın bilimsel inanıştan önemli bir ayrımı olarak not ediyoruz. Bu farkın, yani tepkilerimizden bağımsız olarak inançlarımızla aramıza bir mesafe koyabilmenin, onlara doğrulama / test yöntemleri uygulayabileceğimiz varsayımlar / hipotezler olarak muamele etmenin bilimsel düşünmeyi, insanın bilim-öncesi dediğimiz tepkilerine bağımlı inanışlardan ayırdığını düşünmeye meyliyoruz. Bu noktada şunu da not etmemiz gerekli: Bilimsel yöntem gereği

düşünce ve inanışlarımızı tepkilerimizden soyutlamak, onlara bilimsel yöntemlerle doğrulanacak / test edilecek varsayımlar olarak muamele etmek, bizi tepkilerimizin bizde doğurduğu sezgilerden, düşüncelerden, onları seslendirmenin oyunundan uzaklaştırıyor. Böylece dile getirdiğimiz düşünceleri, inanışları tepkilerimizden soyutlanmış bilimsel yöntemlerin sınamasına uygun bir kalıba göre düşünüyor, analiz ediyoruz. Bu kalıba uymayan anlatıların, anlatım biçimlerinin anlamına ve gerçekliğine bakışımızı ise, genellikle onu gerçekliğinden soyutlayarak, sözgelimi "ruhsal durumların, heyecan imgelem, fantazya dünyasının anlatıları olarak gerçeklik dünyasının anlatıları ile karşıtlık içine koyan görüşlerimiz ifade ediyor.

Bu karşıtlığı örtük veya açık içinde taşıyan görüşlere, ilkel toplum düşünüşünün eleştirisinden sanatta eleştiriye, ya da felsefede metafizik eleştirisine kadar her alanda rastlayabiliriz. Giderek kendi eleştirel yaklaşımlarımız içinde ona bağlanmış olduğumuzu farkedebiliriz.

II

Örneğin, A.J. Ayer Dil, Doğruluk ve Mantık[2] adlı ünlü kitabında ilkece doğrulamaya yanlışlamaya açık olmayan felsefi anlatıların bir anlamsızlığı içinde gizlediğini savunuyordu. Felsefe, bir doğruluk savından soyutlanamayacağı için, en azından yöntem olarak olgularla / deneylerimizle nasıl karşılaştırılacağı açık olmayan önermelerin metafizik, ya da anlamlı görünüşü ardında bir anlamsızlık gizleyen önermeler olduğunu ileri sürüyordu. Şiirde, yazınsal metinlerde, sanatta ise, doğruluk değil estetik etki sözün amacı olduğu için, bu etkiyi uyandıran sözün doğruluk savından bağımsız estetik bir işlevi yerine getiren bir anlamı olduğundan hareketle aynı anlam ölçütüyle yargılanamayacak, insanın heyecan dünyasında hayatiyet kazanan (emotive) bir anlamı olduğu görüşünü getiriyordu.

Görülebileceği gibi, anlatım biçimlerine doğruluk açısından (bilimsellik gereği) doğrulamaya açık varsayımlar olarak muamele etme gereği, bu kez doğrulamaya aday olup olmadığı sorununu birlikte getiriyor. Adaylığı aranan ölçütlere uygun olmayan kimi önermeleri, şiir gibi estetik amaçla değil de doğruluk savıyla ortaya konmuşsa, gizli bir anlamsızlık savıyla yüzyüze bırakıyor. Öteyandan, temelde metafora dayanan şiirsel, yazınsal, sanatsal dilin estetik başarısını tamamen doğruluktan soyutlayan, tümüyle insanın heyecan dünyasına indirgeyen; heyecan dünyasının gerçekliğini sanki doğruluk dünyasının nesnel gerçeklik dünyasına karşıt salt bir öznelliğe indirgeyen varsayımlara yaslanıyor.

Bu görüş tarzı, gerçeklik hakkındaki inanışlarımızı, sözgelimi "bilim-öncesi" inanışlar olarak adlandırdığımız tepkilerimizden doğan ve onların güdümünde inanışlar olmaktan kurtardığımız; inançlarımıza varsayımlar olarak muamele ettiğimiz, test yöntemleri uygulayarak doğruluğuna inandığımız varsayımlarımıza nesnel bir statü kazandırdığımız noktada ortaya çıkıyor: Nesnel gerçeklik ve onu karşılayan dil ve düşünme anlayışımızı biçimlendiriyor.

Demek istediğim şu ki, "bilim-öncesi düşünme" ve "bilim düşüncesi" arasında yaptığımız kavramsal ayrım, "nesnel gerçeklik / doğruluk", "düşünme" ve "dil" hakkında dünyaya bakışımızı yöneten sorgulamadığımız varsayımlar içeriyor.

III

Kuşkusuz, bugün pozitivizmin, modernizmin eleştirisi adına bu varsayımların yeterince ortaya dökülmüş olduğunu, doğrulukla aramızdaki ilişkinin dil aracılığıyla kurulmuş yapılandırılmış bir ilişki olduğunu; doğruluğun dilden bağımsız bir gerçeklikle dil arasında, bir resmin benzediği görünüşle arasındaki benzerlik misali, kurulan bir ilişki olmadığını.. Wittgenstein'dan, Derrida'dan, yapısalcılıktan ve sonrasından haberdar herkes bilmektedir. Ne ki, bu bilgiye bir enformasyon olarak sahip olmakla görüşümüzde bir değişiklik yaratacak açıklıkta varsayımlarımızın izini kaynağına kadar sürmek birbirinden ayrılıyor. Örneğin, bu türden malumatta dilin bedenin aktivitesiyle bağlantısı kavranmamıştır; ya da bu bağlantı hâlâ reaktif bakış açısından görülmeye devam edilmektedir. Giderek, burada sözkonusu "açıklığı", "görüş uyanışını" hedefleyen / arayan, çözümleme içinden netleştirmeye çalışan insanın dili kullanışı; insanlara mesaj veya kullanabilecekleri yeni kavramlar vermeyi hedefleyen bir araştırmacının dili kullanışından farklı olmak zorundadır. Örneğin dilbilim, semiyoloji "gösterge" kavramıyla dilin araçları olan sözcüklere ve onları kullanarak gösterilen nesnelere kullanım koşulları içinde sonuçları birbirine gönderen "göstergeler" olarak muamele etmeyi önererek, bu kavram aracılığıyla insanların dile ve gerçekliğe yeni bir bakış açısıyla bakmasını sağlamıştır.

Öte yandan, kavramsallaştırma, her zaman görüşümüze yeni bir görüş alanı açtığı kadar, görüş alanımızda biz farkında olmadan bir alanı da kapatır. Örneğin, "gösterge" kavramı enstrümental bir kavram olarak, toplam dili ve gerçekliği enstrümental olarak yapılandıran bir dil oyunu'nun görüş açısından görmeyi beraberinde getiriyor; giderek yazınsal gerçeklik, şiir, estetik

başarı olarak dil'i bu görüş açısından yeniden tasvir eden yorumlara kaynaklık ediyor. Dil ve gerçeklik onu çok çeşitli amaçlarla bir gösterge dizgesi olarak yapılandıran insan aktivitesinin sonuçları olarak görüldüğünde, onları bu yapıların içinde, kullanım kurallarına göre kullanmayı öğrenen, bu kullanım teknikleriyle birbiri üstüne yapılar, gösterge dizgeleri kuran, bu yapıların içinde öğrendiği davranış teknikleriyle devinen insanı düşündürüyor. Düşüncesi, duyguları dilden, kültürden, geleneklerden öğrenilen davranış, düşünme, kendini ifade etme, yorumlama teknikleriyle dili kullanan insanı. Bu durum insan zihni, dil ve gerçeklik arasındaki ilişkiye metafizik bir ayrım ve statü yükleyen görüşlere karşıt anti-metafizik bir dil, düşünce ve gerçeklik anlayışını da temsil ediyor.

Öte yandan, düşünen ruhu / tini bedenden ayıran Platonist veya Descartes'cı düşünen öznenin yerine dili ve dünyayı gösterge işlevindeki enstrümanlarla yapılandıran insanı yerleştirmek, bu metafizik varsayımların zorluklarından uzak durmakla birlikte, bu varsayımlarla (Platonda metaforlarla) yüzlenen sorunları yüzlemekten uzaklaşmayı beraberinde getiriyor. Dili kendine aracı kılan düşünme / dili kullanma etkinliği ruh veya tin gibi metafizik bir varsayım olarak, yerini hem dili, hem dünyayı enstrümental olarak göstergelere yapılandıran insana, onun dili kullanma teknikleriyle belirlenmiş düşünme ve dili kullanma alışkanlıklarına, bu alışkanlıkların temel olduğu bir dil oyununa bırakıyor. Bu oyunda düşünmenin yerini bütünüyle dil, kişinin dilden öğrendiği oyunu oynama teknikleri, göstergeleri kullanma alışkanlıkları... tüketir görünüyor.

Platon'un felsefesinde görünüşlerin yönlendirmesi ve baskısından kendini özgürleştirmiş düşünme, ruhun içinde kendini tanıdığı, kendisiyle karşılaşmaktan heyecan duyduğu... bir düşünme etkinliğidir. Görünüşlerin, dilin onlara kazandırdığı gösterge işlevindeki düşüncelerin temsilcisi olduğunu dikkate alırsak, Platon'un görünüşlere form / anlam yükleyen düşünme'de, enstrümental olarak dünyayı ve dili yapılandıran aktivitede, gösterge yorumcularının ve öncelleri sofistlerin görmediği bir olanak gördüğü söylenebilir. Platon'un görünüşü algılamaya, varolan dilin kavramlarını kullanan, tekrar eden bir bakış veya algılama olarak muamele ederken, o kavramı dile kullanıma kazandıran *düşünmeyi* Idea'ları düşünmeye daha yakın, aydınlanma kapasitesi taşıyan, aktif yanı ağır basan bir düşünme olarak görmesi, dille ve düşünmeyle kurulan ilişkinin aktif ve reaktif iki farklı yönünü hem birbirinden ayırdettiğini, hem de düşünceyi dile kazandıran, yaratıcısı olan düşünmede bir olanak gördüğünü gösteriyor.

IV

Sorun, insan zihni'nin, ya da düşünmenin yaratıcı kaynağı ruhsal duyarlığın dille / dilin kullanımıyla ilişkisinin izini sürmeyi, ona açıklık kazandırmayı sürekli bizden talep eden bir sorun. Bu durum doğrudan doğruya dilden edindiğimiz alışkanlıkların, kavramsal görme, bakma, gerçekleri tanıma, ayırdetme alışkanlıklarının yaratıcı duyarlığımızın ufkunu tüketmesi, bu alışkanlıkların belirlediği bir görüş ufkunun onun yerini almış olmasıyla ilgili. Sözgelimi "bilim-öncesi" düşünmeye veya doğrulanabilir varsayım biçiminde tasarımlanmamış inançlara, tepkilerimizden bağımsız doğrulama / test yöntemleriyle doğruladığımız varsayımlarımızla karşılaştırma içinden baktığımızda, onlarda, "boş inanç", "hurafe" özellikleri saptadığımız zaman kendi düşünme alışkanlığımızın etkisi altında kalıyoruz. Görme, dokunma, ses çıkarma, işitme gibi bedeni tepkilerimizi kullanarak yapılandırdığımız ve kullandığımız bir dili tepkilerimizden test ve doğrulama yöntemleriyle bağımsız kılmak ne anlama geliyor?

Kullandığımız yöntem ve tekniklerin bedeni tepkilerimizin bir uzantısı olarak işlediğini bize ne unutturuyor? Bizzat bedenin bu tekniklere eklemlenen, bir alışkanlık haline dönüşen kullanımı olabilir mi?

Descartes'ın bakış açısı altında, bedenimin ne yaptığına dikkatimi çevirdiğimde, sözgelimi yazı yazışıma, bu dikkat yazı yazmayı öğrenmiş bir bedenin kendisini nesneleştiren, nesneleştirdiği ölçüde kendisiyle dünya arasında bölünen dikkati değil midir?

Descartes'ın bedensiz düşünen özne varsayımına kabul göstermesek de, dünyaya, bedenimizin içinde devindiği dünyaya, kendi bedenimize ve olaylara bakışımız temelde bu bölünmüş dikkati temel almıyor mu?

Gerçeklikle, varsayımlarımızı karşılaştırmaktan sözettiğimiz zaman, düşündüğümüz / tasarımımızdaki gerçeklik modelini, bedenimize ve olaylara çevirdiğimiz bu dikkat altında, bedenin olayı ayırdetmedeki rolünü tamamen unutarak düşünmüyor muyuz?

Bilim-öncesi düşünüşün inançlarını, test ve doğrulama yöntemleriyle tepkilerinden bağımsızlaştırmamış insanın henüz tepki bağımlı dogmatik inanışları olarak bilimsel inanıştan farkına işaret ederken, dile ve gerçekliğe bakışımız kendini bedenin tepkilerinden bağımsızlaştırmış, nesnel gerçekliğe yönelmiş ve onu tanıyan bir dikkat olduğu kanısını içinde taşımıyor mu?

"İşte pencere, işte bir ağaç, işte bir el, işte vücudum, işte yer, işte gökyüzü..." diyerek sözünü ettiğimiz bu gerçeklere dikkatimizi çevirirken,

onlara yönelttiğimiz dikkat dünyayla onu algılayan / tanıyan özneyi birbirinden ayıran aynı dikkat değil midir? Tam da bu dikkat altında dünya gerçekliğini bir çokluk, bedenimizin ve aktivitesinin de içinde yer aldığı bir çokluk olarak ayırdetmiyor, aralarındaki ilişkilerden, etkileşimlerden "olaylar" olarak sözetmiyor muyuz?

Söylemek istediğim şu ki, Descartes'cı bakış açısını –Descartes'a inanalım veya inanmayalım– paylaşmaya doğal olarak, dilin kullanım alışkanlıklarının doğurduğu bir yatkınlık olarak eğilimliyiz!

Bu nedenle, Descartes'ın ruhu, düşünen özneyi, bedenin aktivitesiyle dışbağlantılı, onu algılayan bir özne olarak koyması, gerçekte dilde zaten varolan bir eğilimi analitik olarak yeniden tasvir etmesi olarak anlaşılabilir. Ortaya konan kuramsal tasvir, Descartes'ın olduğu kadar bizim düşünme eğilimlerimize hitap ederek kendi doğruluğunu, apaçıklığını görüşümüze sunuyor: "İşte şimdi şominenin ateşi karşısında oturuyorum ve bunun bir rüyada da aynen böyle görülebileceğini düşünüyorum..." diye düşünen Descartes'a paralel olarak, yazı yazmakta olan bedenime ve ellerime dikkatimi çeviriyorum... Bu dikkat, işte ağaç, gökyüzü, pencere, başka bedenler, kendi bedenim, duygularım... derken onlara çevirdiğim dikkatle aynı dikkat. Öte yandan dünya gerçekliği karşısında derin bir yanılsamayı içinde taşıyor.

Yanılsamanın keşfinin dilden doğan bir eğilime karşı bir düşünme devinimini, duyarlığını da diyebiliriz, harekete geçirmeyi ve sürekli diri tutmayı bizden talep eden bir yönü olduğuna dikkat çekmek isterdim. Dilde, dili kullanma alışkanlıklarının doğurduğu, giderek dili kendine aracı kılan yaratıcı duyarlığı ("ruh", "tin"...?) baskıladığı, giderek "nesnel gerçeklik" hakkında (sözgelimi rengin, ışığın, maddenin atom altı parçacıklara kadar analiz edilen fiziksel yapısına bakışımızın ifadesi yorumlarımızda kendini gösterdiği gibi.) bir yanılsamayı doğurduğu eğilime karşı, dilin işleyişine temel olan bedeni aktivitenin aeternal ya da holistik yönü'nü dili kullanan oyuncuya farkedilir kılmak.

Bana öyle görünüyor ki, dili kullanan oyuncuya bunu farkedilir kılmak, ona dili ve gerçekliği enstrümental, pragmatik veya estetik amaçlarla "gösterge" olarak yapılandırdığını, dilin bu göstergeleri ve onları kullanma tekniklerini öğrenerek oynanan bir oyun olduğunu söylemekten çok büyük bir fark gösteriyor.

Fakat bunun gösterilmesi, dille, dilden edinilmiş görme, bakma, yorumlama alışkanlıklarımızın dışında –bu alışkanlıklara boyun eğmeyen– bir duyarlıkla ilişki kurmayı; şairin, *"Dilin doğasında sözün sıfıra indiği bir dil vardır. Dili o sınırda tutmak, ordan yazmak..."*[3] derken, yüzyüze kaldığı aynı sorunu yüzlemeyi talep ediyor.

Böylece, dille iki türlü, neredeyse birbirine karşıt iki türlü ilişki içinde bir dil kullanma etkinliğinden sözedilebilir: Biri yukarda işaret ettiğim türden Descartes'cı varsayımlara operasyonel bir işlevsellik kazandıran dili kullanma alışkanlıklarımız; diğeri, bu alışkanlıklara direnen bir duyarlık sezgisiyle dili kendine aracı kılmaktan başka bir yolu olmayan bir varoluş sezgisinin dille ilişkisi, dili...

Dille ikinci türden bir ilişki, dildeki varolan düşünme alışkanlıklarına karşıt olarak, kullanmalık veya günlük dilden farklı bir gerçeklik düzeyi, kullanmalık veya enstrümental yönden bir anlam ve değeri olmayan; öte yandan büyüleyici derin bir heyecanı, bir tansık sezgisini doğurma kapasitesinde sonuçlarıyla hayatımızda kendisini gösteriyor. Duyarlığımızı dilin alışkanlıkları altında gömüldüğü uykusundan, gördüğü düşten, hiç olmazsa anlık olarak uyandırıyor. Ne ki, karşılaşma etkisini kısa zamanda eski alışkanlıklara ve yeniden uykuya veya düş dünyasına bırakıyor. Böylece, onun gerçekliğini araştırmak, keşfetmek yerine ona, "heyecan dünyası" veya "ruhsal dünya" olarak adlandırdığımız, ne kendi ruhsal duyarlığını, ne de gerçeklik dünyasını alışkanlıklarının ötesinde keşfetmeye açık olmayan insanın dünyasında bir yer buluyoruz. Yazımın önceki bölümlerinde, bu eğilimin bilim-öncesi insanın düşünüşü, inançları karşısında olduğu kadar, sanat yapıtlarının gerçekliğine bakışta da nasıl kendisini ortaya koyduğuna dikkati çekmeye çalışmıştım.

V

Descartes'ın, doğal olarak paylaşma eğilimi gösterdiğimiz bedeni aktiviteye, insanlarla ve olaylarla nedensel ilişkiler içinde olan bir bedeni aktivite olarak bakışı; ruhun bedenle ilişkisini bile, iki ayrı tözün karşılıklı etkileşimi olarak tasarlarken, bu etkileşimden sanki iki ayrı nesnenin fiziksel etkileşimi gibi sözetmesi, açıkça ruhu bedende ve onun aktivitesinde, bu aktivitenin sonuçlarında, yani dilde görmediğini gösteriyor. Öte yandan bu bakış açısı altında, dilin ve dünyanın da ruhsal bir karakter değil, içinde insan bedeninin aktivitesi de dahil, nedensel etkileşim ve mekanik ilişkiler içinde bir olaylar, süreçler topluluğu karakteri sergilediği görülüyor. Sorun büyük ölçüde bir bakış açısıyla ilgili: Kolayca değiştiremediğimiz için dili ve dünyayı böyle görmekten görüşümüzü kurtaramadığımız, operasyonel dil kullanma alışkanlıklarımız üzerinde temellenen bakış açımızla ilgili. Bu görüş açısındaki yanlışlıkları, bize işaret edildiğinde anlık olarak tanır gibi olmakla birlikte, dili kullanırken alışkanlıklarımıza dönmek, onlara dayanmak zorunluğu içinde dil, düşünme ve gerçeklik arasında yaptığımız kavramsal ayrımların faili olan bedeni aktivitenin rolünü açıkça farketmiyoruz. Giderek, onun düşünme ve dille ilişkisini, Descartes'tan pek farklı olmayan bir bakış açısı altında bir

karşılıklı etkileşim (dış ilişki) olarak görüyoruz. Örneğin, bilimsel açıklamaların bize nesnel gerçekliğin yanlışlanabilir / olası bir resmini çıkardığını; sanatın dilinin de bizde yüksek (estetik) heyecanlar uyandırdığını söylerken olduğu gibi. Bu tarz bir heyecan anlayışı, dilin gerçekliği dahil, sanatın dilini enstrümental olarak nesnelleştirilmiş bir gerçeklik anlayışına / modeline göre, gerçeklik'ten soyutluyor; ruhsal gerçekliğe bu anlayışa göre bölünmüş bir özne nesne karşıtlığı içinde, dünyanın değil, öznenin dünyaya yansıttığı bir özellik olarak bakıyor. Bilim-öncesi düşünüşün inançlarına, gerçekliğe / dünyaya yansıtılmış, tepkilerimizden bağımsız olarak doğrulanmamış inanışlar, heyecanlar olarak bakışımıza yön veren bu görüş tarzı değil midir?

Sanat yapıtının dili bile, görüş ufku / imgelemi enstrümental bir dünya ile tüketilmiş insanın dünyasında enstrümental bir işlev kazanıyor: Bilim-öncesi insanın duyarlığında dünya'nın yabancı; tehditkâr, gizemli, büyüleyici, hayret uyandıran, daima tazeleyici... etkiler, heyecanlar uyandıran yüzünü, Platon'un deyimiyle söylersek ikinci dereceden kopyalarıyla taklit ederek, uyandırıyor, tazeliyor. Dünya'nın büyüleyici gerçekliğiyle burada ve şimdi birlikteliğiyle karşılaşmaya enstrümental olarak geliştirdiği dille iyice uzaklaşmış insana, bu duyguyu onun enstrümental alışkanlıklarına koşullanmış imgelemine, yine imgeleri kullanarak –onları bu kez, dilin koşullanmalarına tutsak kalmamış duyarlığını dünya veya varoluş sezgilerini paylaşacak biçimde yapılandırarak veya kurgulayarak– geri veriyor.

Enstrümentalist dilsel alışkanlıkların gerçekliğe / dünyaya bakış açısı altında, bir tür sanatın karşımıza koyduğu dil, uyandırdığı heyecan bile enstrümental: uyandırılmış bir heyecandır; nesnel değil, özneldir. Bu sonucun, doğru bir dünya gerçekliği kavrayışından değil, enstrümental dilin kullanım tekniklerinin dünya ve gerçeklik karşısında yapılandırdığı, giderek bedeni aktivitenin kendi aktif duyarlığına reaktif hale geldiği ve bölündüğü bir bakışın sonucu olduğuna işaret etmeye çalıştım.

Elbette, enstrümental dilden vazgeçelim, bilim öncesi düşünmenin duyarlığını varoluş sezgisini yakalayalım... türünden bir görüşü savunmak için değil bu söylediklerim. Tersine, bu bir yanlış anlama olurdu. Bilim öncesi düşünüşün dünyayı nasıl algıladığı değil, ona olan bakışımız burada sözkonusu olan. Bu bakışı yönlendiren, düşünme duyarlığımızı baskılayan bu nedenle sahip olduğumuz en temelli bir kaynağın olanaklarını baskılayan dille, bu olanakları harekete geçirme kapasitesinde kendine bir dil yaratan duyarlığın ya da bu dil aracılığıyla paylaşılan duyarlığın farklı gerçeklik düzeyleri olduğuna; Platon'un metaforunu ödünç alarak konuşursak, ikincinin Idea'ların sezgisine daha yakın bir düşünme ve dili kullanma etkinliği olduğuna işaret etmek istedim.

Böylece, insan zihninin / duyarlığının yerinde dili gören, günümüzdeki insan zihnine hakim dil, düşünme ve gerçeklik anlayışlarına, yazın, eleştiri, estetik kuramlarına da temel olan bir anlayışa katılamıyorum.

Dili kullanmayla bedenin aktivitesi arasındaki bağlantının izi açıkça sürülmeden, Descartes'ın bedensiz düşünen ruh / özne varsayımının yerinde dilin göstergelerini yapılandıran ve kullanan insanı görmek, dili kullanma alışkanlıklarıyla bölünmüş insanın duyarlığında kendi olanaklarına sahip çıkma doğrultusunda bir değişim yaratır görünmüyor! Böylece, dili ve gerçekliği çok çeşitli enstrümental amaçlarla yapılanmış göstergeler, gösterge dizgeleri olarak görmek, onları kullanmayı ve gerektiğinde onları türetecek kuralları öğrenmiş insanın dille ve dünyayla günümüzde hakim ilişkisini; bu göstergelerle enstrümental, pragmatik amaçlarla oynayan insanın günümüzdeki sosyolojik durumunu karşımıza çıkarıyor. Dilin bu tarz kullanımının en çok sanatın ve felsefenin dili kullanımıyla -tabii, ancak kendi örnekleriyle sınırlı olarak- bir karşıtlık içinde olduğu gösterilebilir. Felsefe sorunlarına, dilin günlük kullanımına işaret ederek bir çözümleme yöntemi uygulayan Wittgenstein'ın sözünü ettiği günlük kullanıma da, burada hakim enstrümentalist kullanım anlayışının gölgesi düşüyor. Burada, sağduyu adına, dilin sağduyulu kullanımı adına "İşte bir el, işte bir ağaç..." diyerek dünyanın sağduyusal, kuşku götürmeyen, apaçık ortada bir gerçeğine işaret ettiğini düşünen Moore'a karşı, Wittgenstein'ın karşı çözümlemesinin, tam da bu enstrümentalist dil alışkanlığının yarattığı *gerçekliğe bakışın* koşullanmasını karşısına aldığına, onu keşfettiğine işaret etmekle yetiniyorum.

DİPNOTLAR

1. "Bir insan vücudu, gören ile görünür arasında, dokunan ile dokunulan arasında, bir gözle diğeri arasında, el ile el arasında bir çeşit kesişme olduğunda, hisseden -hissedilirin kıvılcımı parladığında, sönmeyecek bu ateş yandığında- ta ki vücudun bir kazası, hiçbir kazanın yapmaya yetmeyeceğini bozana kadar- buradadır.

   Göz ve Tin, Türkçesi: Ahmet Soysal, Metis Y., 1996.

2. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Metaphsics and Poetry, s. 44. Gollancz Ltd., London, 1967.

3. İlhan Berk, *Avluya Düşen Gölge*, Adam Yayınları, Ekim 1996.

Soykan, Ömer Naci (1997). "Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?" Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 71-95.

EĞİP BÜKMEYEN BİR EĞİTİM NASIL OLMALIDIR?

Ömer Naci Soykan

"Eğitim, eğitilmişlere ikinci bir güneştir."[1]

Giriş

Türkçe'de yeni üretilmiş olan "eğitim" sözcüğünün eğmekten gelmiş olması, ne yazık ki, eğitimin insanı eğip büken bir etkinlik olarak anlaşılmış olduğunu gösteriyor. Şimdi yalnızca genel müdürlük adı olarak kalmış olan eski "ta'lim" ve "terbiye" sözcüklerini Türkçe değil diye belki haklı olarak beğenmeyenler, onların her ikisinde de bulunan ve eğitimin esasını oluşturan "alıştırma" anlamını önerecekleri yeni sözcükte yitirmeselerdi, o zaman gerçekten haklı olurlardı. Yaygın kullanımından ötürü bizim de benimsediğimiz eğitim sözünün verdiği çağrışımı tam tersi yönde alarak yazımızı "eğip bükmeyen bir eğitim" başlığı altında toplayıp böyle bir sakınmanın yönlendirdiği bir arayışa girişmek istiyoruz.

Eğitim, etkinlik anlamında ***yaşama sanatıdır***; insanı yaşamın içinde gelecek durumlarına alıştıra alıştıra hazırlama sanatıdır. Eğitim bilimi, başlıca olarak, bu sanatın kuram ve uygulamada nasıl göründüğünü, yöntem ve araçlarının neler olduğunu, başarılı eğitimin koşullarını araştırır. Felsefe ise hem sanat hem bilim olarak eğitimin olanağını sorgularken güttüğü temellendirme çabasında, her zaman olduğu gibi burada da bir yandan kavramsal-çözümleyici tutumunu, bir yandan eğitimin ilke ve ereklerini belirleme savıyla kural ve değer taşıyan (normatif-aksiyolojik) ayırıcı özelliğini ortaya koyar. O halde eğip bükmeyen bir eğitimin olanağı, burada felsefenin betimlenen bu konumunun yönlendiriciliğinde araştırılacaktır.

Böyle bir eğitim, insanda var olan yeti ve güçlerin dış etkilerle iletişime sokularak bireyin kendisi ve ortak yaşam yararına biçim ve yön kazandırılarak geliştirilmesiyle olanaklıdır. Bu olanağın gerçekleştirilmesi için benimsenecek ilke ve erekler, bunların uygulanması için konulacak kural ve oluşturulacak yöntemler de yine insanın kendisinde, yaşamda aranıp bulunacaklardır. ***Eğitim bana benim kim olduğumu söyler. Ama o, bunu bana bakarak, beni okuyarak söyler.*** Bu nedenle ***eğitim bilimi, insanı okuma sanatıdır*** da. Fakat Demokritos'un dediği gibi[2] eğitim insan doğasını başka bir kılığa sokacaksa, böylece ondan yeni bir doğa oluşturacaksa, bu ikincisinin birincisine benzer olması gerekir. İnsan doğası kendine yabancı bir kılığa bürünemez. Eğitimin bu rolü konusunda Kant daha da ileri gider. O, şöyle diyor: "İnsan ancak eğitim sayesinde insan olabilir; insan eğitimin meydana getirdiğinden başka bir şey değildir." Ama bu sözleriyle Kant, eğitimin insan doğasına aykırı olarak da yapılabileceğini demek istemez.

Tersine o, aynı bağlamda şunu da sözlerine ekler: "Eğitimde, insan doğasındaki idenin yetkinliğinin sırları saklıdır."[3] İnsan doğası, öyle bir yetkinliğe sahip olmasaydı, onun içindeki "sırlar" eğitimle açığa çıkartılamazdı.

Herakeitos'un "Doğa kendisini gizlemeyi sever."[4] sözü insan doğası için de geçerlidir. Eğitimin başlıca güçlüğü, insanda saklı olarak var olan yetilerin ortaya çıkarılmasındadır. Ancak bunu insan henüz eğitim çağında iken kendi başına başarabilecek güçte değildir. Daha sonra da çoğu zaman iş işten geçmiş olur. Bu yüzden insanın eğiticilere gereksinimi vardır. Ama eğiticileri kim eğitecek?

İlk öğretmen doğadır. Doğanın öğrencisi olabilen, ancak öğretmen olabilir. Ve ancak o, kendi öğrencisini doğanın öğrencisi de yapabilir. Doğanın söylediğini işitecek kulağı olmak, doğada, açıkta, örtüsüz, korumasız düşünmek, eğiticinin başlıca özellikleridir. O, bu özelliklerini öğrencisiyle paylaşarak onu eğitebilir. Neden doğanın çocuğu, kendi anasının sesini duyamasın; yeter ki onun kulağını kimse tıkamasın!

Ama bugün bu kulak tıkanmıştır. İnsan doğaya, anasına yabancılaşmıştır. Öyleyse eğitimde ne yapılmalıdır yerine ne yapılmamalıdır sorusu öncelikle ortaya konmalıdır. Yanıt kısaca şudur: Madem şimdiye dek izlediğimiz yol bizi doğa anamıza yabancılaştırmıştır, öyleyse gerisin geri: ***Doğaya dönelim*** ve kendi doğamıza. Bunun yolu da yine eğitimden geçecektir; insan doğasında var olan üretme, yaratma isteği ve sevgisinin uyandırılması ve geliştirilmesi demek olan eğitimle. İnsanda yaratma isteği doyumsuzdur, tıpkı durmaksızın yaratan doğa gibi. Eğitim, insanın doğal ve insansal çevrede etkileşim süreci içinde kendi yolunu çizmesidir; bu olanağı bulmasıdır. İnsan, kendi dışından gelen etkileri ne olduğu gibi geri gönderir ne de tümüyle içine alır. O, bunları kendi ereklerine göre biçimler ve oluştururken bir yandan dış dünyayı belli ölçüde kendi istencine uydurur, bir yandan da kendi istencini dış dünya üzerine kullanabilecek hale getirir ve böylece onunla uyum sağlar.

O halde doğayı gören ve okuyan, onun sesini duyan kimdir? Bu keskin gözlü, kulağı açık, anlayışı güçlü kişi, ***doğanın ilk öğrencisi*** filozoftan başkası değildir. Evrenin uyumunu ilk işiten Pythagoras değil miydi! Bu yüzden Nietzsche'nin şöyle demeye hakkı olmalıdır: "***Eğiticiler eğitirler! Ama ilkin onların eğitilmesi gerekir!*** Ve ben onlar için yazıyorum."[5]

Öyleyse soralım: Nasıl bir eğitici istiyoruz? –İnsana konuşan, buyuran değil, insanla konuşan; öğrencisi için, onun yerine düşünen değil, öğrencisine onun kendi başına düşünme becerisini kazandıran; yaşama sanatında kendi ustalığını öğrencisiyle paylaşan, ***yaşama yoldaşı*** bir eğitici.

Eğitimin dayanacağı ilkeler insan doğasından çıkarılmalıdır. İlke ile erek arasında bağlılık vardır. Hangi erek için hangi hareket noktasının gerektiğini bilmektir bu bağlılığı oluşturan. İlkeler ereklere göre saptandığı gibi, erekler de ilkelerden çıkarılır. Buna göre, eğitimin erekleri de aynı insan doğasından çıkarılmalıdır. Bunlar yapılırken uygulanan yöntem ve kullanılan araçların da bu ilke ve ereklere uygun olması gerekir.

Her eğitimin erekliği *kendine egemen olmak*, kendi güçlerine ket vurmak, yaşamını güdükleştirmek ve bir keşiş yaşamına sahip olmak değil, fakat kendi güç ve yetilerini keşfetmek, tanımak, onları üretici, yaratıcı yolda sevk ederek geliştirmeyi başarmaktır. Bunun anlamı *yaşamı evetleme*dir. İnsanın kendi güçlerini geliştirmede kullanacağı araç bilgi ise de bu aracın kullanılmasında ahlâksal duyu, vicdan ve estetik beğeninin sınırlayıcı, belirleyici rolü ihmal edilemez. Bilginin, öğrenmenin etnik-estetik yön vericiliği sayesinde insan, salt fiziksel alanda beden varlığı olmaktan kurtulur, fiziğe aşkın değerler alanına uzanır, böylece fizik ve ona aşkın olan alanın birliğinde, ruh-beden bütünlüğüne ulaşır.

Ruh-beden birliğine insanın bu iki yanının ayrı ayrı eğitilerek varılması olanaksızdır. Platon'dan beri süregelen, beden için idman, ruh için müzik biçiminde dile gelen anlayış, insanın varlık bütünlüğüne aykırıdır. Beden ile ruh, biri diğerinden ayrı mıdır ki, onların her biri için ayrı ayrı eğitim tarzları öneriliyor? ***İdman yapan bedenin ruhu ile müzik dinleyen ruhun bedeni bu esnada nerededir?***[6]

Eğitimin olanaklı olması, erdem ve bilgeliğin öğretebilirliği savının kanıtıdır. Ancak bu öğretme, tek tek bilgilerin verilmesi anlamında alınmamalıdır. O, bir süreç olarak görülmelidir; ilkin eğiticinin klavuzluğunda başlayıp, insanın kendi kendisini içine soktuğu ve ömür boyu sürdürdüğü bir süreç. Bundan dolayı erdem ve bilgelik, insanın öğretilen ve kendisi öğrenen olarak kazanabileceği bilgi ve ahlâk yüksekliğidir.

1. Eğitimin Temellendirilmesi

İnsanın bilme, eylemde bulunma ve yaratma (meydana getirme) gibi üç temel etkinliği olduğu, Aristoteles'ten beri kabul edilen bir görüştür. Ancak bu üç etkinliğin her biri daima diğer ikisiyle birlikte bulunduğundan, onlar bilgi konusu edilirken de bu bütünlük göz önüne alınmalıdır. Yaşama sanatı anlamında eğitim, sözü edilen ikinci etkenliğe, eylem alanına ilişkindir. Buna göre, eğitimin diğer iki insan etkenliği olan bilgi ve yaratmayla birlikte alınması ve aynı zamanda onunla aynı eylem alanında olan ahlâkla diğerleriyle olduğundan daha sıkı ilişkisinin ortaya konması gerekir. Bu üç alanın ide'leri de sırasıyla *doğru, iyi* ve *güzel*'dir. O halde burada, alanı eylemde olan eğitimin de asıl ide'si *iyi* olacağına göre, *iyi* temelinde bu üç ide'nin birliği her zaman göz önünde tutulacaktır. Bu da bizi Platon'dan başlayıp felsefe tarihi boyunca yol almaya götürüyor. Fakat ister iyi, ister güzel, ister doğru temelinde olsun, bu üçlü birliğin bütün zamanların filozofları için örtük ya da açık daima bir erek olduğu düşünülürse, zaman zaman çeşitli filozoflara başvuracak olmamızla birlikte, felsefe tarihini arşınlamak zahmetine girmekten kendimizi alıkoymamız için yeterli nedene sahip oluruz.

Eğitimin felsefi bir temellendirmesi, öncelikle, tüm sağlıklı ve ergin insanlarda ortak olarak bulunan yeti, güç ve oluşumlara dayanmalıdır. Bunları, yukarda belirtilen üç temel etkinliğe aynı sırayla karşılık gelmek

üzere, ***birlikte işleyen*** üç tarzda görüyoruz: 1. Sağduyu veya sağlıklı insan anlama yetisi ya da akıl. 2. İsteme ve istemenin doğurduğu eylemin ahlâksallığını belirleyen bir yeti olarak vicdan. 3. Hoşlanma duygusu.

1.1 Sağduyu

"Sağduyu" diyor Descartes, "dünyada en iyi paylaşılmış şeydir."[7] Bu söz, Herakleitos'un "Kendini tanımak ve akıllı olmak bütün insanlara vergidir."[8] dediğinde, insana özgü ortak bir yetiden söz edildiğini anlamamızı açık kılıyor. İnsanın bilmek istemesinin onun doğasından geliyor olmasının anlamı, bilginin yaşam için gerekli olmasıdır. Bunun için de insanda doğru bilgiyi yanlıştan ayıracak bir yetinin bulunması ön koşuldur. Hayvan bu ayırımı salt içgüdüleri ile yapar. İnsan da hayvan da doğasından gelen istemle eylemde bulunur. Ama yalnızca insan, eylemler arasında tercih etme yetililiğine sahiptir. Bunun için insanın içgüdüden fazla bir şeye ihtiyacı vardır. Akıl veya sağlıklı anlama yetisi denilen bu şey, demek ki, bilimsel bilginin de temeli olan[9] ve ilksel olarak yaşam için gerekli doğruyu yanlıştan ayırma ihtiyacını karşılayan bir yetidir. Ancak bu yeti, bütün insanlarda eşit olmakla birlikte, onun kullanımı farklıdır. Aklını kullanmak bir yandan bilgi ve bilgisizliğe bağlıyken, diğer yandan da iyi-kötü, güzel-çirkin gibi ethik-estetik değerlerin varlığına ve yokluğuna dayanır. Örneğin ani tansiyon düşmesinden dolayı yere yıkılan birine iyi niyetli ama bilgili ve bilgisiz iki insanın yardım etmek istemesi farklı tarzlarda kendini gösterebilir. Birincisi onun yerde uygun biçimde yatmasını sağlarken, ikincisi onu ayağa kaldırmaya çabalar ve ona yardım edeyim derken zarar verir. Burada ahlâksal eylem için yalnız iyi niyetin yetmediği, onun bilgiyle desteklenmesi gerektiği görülüyor. Yine bilgili ama kötü niyetli insanların verdiği zararlara da her zaman tanık oluruz. Öte yandan estetik beğeniden yoksun birinin kaba bir ahlâkçılığa düştüğü de sık rastlanır bir durumdur.

Hayvanda ve insanda bilgi, onların yaşam koşullarında, algı temelinde ortaya çıkar ve yaşamın hizmetinde bulunarak yaşamla birlikte gelişir. Bilginin yaşam için olduğunun unutulması, insan kültürünün bir aşamasında yaşam için zararlı olur. Ama hiçbir hayvansal bilgi, hayvan yaşamı için zararlı olmaz. Çünkü hayvanda ne bilgiyi yaşama ve doğaya aykırı kullanabilecek ne de bilgi-yaşam bağını koparabilecek bir zihin yoktur. İçgüdü, ona yeterli olandan fazlasını vermez. İnsan zihni, hayvansal içgüdüden farklı olarak yaşamın doğrudan doğruya getirdiği bilgiyi geliştirme olanağını insana sunar. Böylelikle o, bir yandan doğa üstüne egemenlik kurarken, bir yandan da bu egemenlik kurmanın ölçüsünü kaçırarak günümüzde "çevre kirlenmesi" diye adlandırılan duruma da düşmüş olur. Çünkü ***içgüdünün sınırları hiçbir çevre sorunu yaratmayan hayvanda belirlenmişken aynı belirlenmişlik, insan zihni için var değildir.*** O halde bilginin yaşamı göverten, ama yanlış kullanıldığında da ona zarar veren gücünü iyi tanımalı, onu daima yaşamın

hizmetinde bulundurmalı. Hayvanın doğal olarak sahip olduğu bilgi-yaşam dengesini insan, öngörüşlülüğü ile bilginin her ileri aşamasında korumalıdır. Bilginin iştihayı arttırmasının çekiciliğine kapılan insan, sonuçta doyuruldukça daha da artan iştihaya kendini tutuklatmamalıdır. Bunun için de o, iştihası üzerine egemenlik kurabilecek, ama yaşamını da güdükleştirmeyecek tarzda eğitilmelidir.

Bilgi ve bilimin yaşam için zararlı sonuç vermesi, onun kendi suçu değildir. Bilgi-yaşam bağının koparılması, bilginin entellektüel bir lüks olarak görülmesidir. Yaşamın zararına kullanılan bilgi ile yaşamdan ayrı tutulan bilgi, insanın ruh-beden bütünlüğünün koparılmasına yolaçar. Gazelî, "hâl ilmi" ve "nazarî ilim" diye ikiye ayırdığı eylem ile kuramın birliğinin yararlarından söz ederken, bu birliğin sağlanmadığı durumu çarpıcı bir örnekle şöyle dile getirir: "Yanında on Hint kılıcı ve diğer başka silâhlar bulunan, savaşçı ve yiğit bir adama büyük ve dehşetli bir aslan saldırsa, sanır mısın ki, elindeki silâhlarla vurmaksızın o yiğit adam kendini kurtarabilir? (...) Keza yüzbin bilimsel sorun okumuş ve öğrenmiş olan, fakat öğrendikleri ile eylemeyen bir adamın durumu da böyle değil midir?"[10] Bilgisiyle iş görmeyen biri için kuramsal bilgi ruhun yalnızca bir süsüdür. Bedeni koruyamayan bu süs, beden elden gidince de yok olur. Ruh-beden bütünlüğünü sağlamaya yönelen bir eğitim, ancak bu iki bilgi tarzının, eylem ile kuramın birliği temelinde gerçekleştirilebilir.

Dışımızdaki nesnelerin, olayların etkisi altındaki duyularımızın ve bunlardan yaptığı oluşumlarıyla hayalgücümüzün ruhumuzu ardı sıra sürüklemesinden, tutsak etmesinden bizi esirgeyecek olan sağduyunun doğru kullanılmasını sağlayacak bir eğitimin ilke ve yöntemleri, yine ancak saf doğamızdaki sağduyuda bulunup çıkartılacaktır. Başka bir deyişle sağduyu, kendisini bozan etkilenmelerden yine kendisi kurtulacaktır. Ve eğitim de bu kuruluşa hizmet edecektir.

1.2 Vicdan

Yaşam için yararlı-zararlı ayrımı temeline dayanan bilgide doğruluk, insan davranışlarında ahlâksal iyi-kötü ayrımı için daha yüksek bir düzeyde ortaya çıkar. Ve o zaman da artık bilgiden fazla bir şey olur. İnsanın eylemde seçme yetisine sahip olması, kuşkusuz ona doğrudan doğruya doğaca verilmiş değildir. Bu yeti, alıştırma ile eğitimle sonradan kazanılır. Ama onun sonradan kazanılması için de insanda ona uygun bir şeyin bulunması gerekir. Bu şey, ister Herakleitos[11] ister Sokrates[12] anlamında "daimon" diye adlandırılsın, bugün bizim vicdan dediğimiz ve yine bütün yetişkin sağlıklı insanlarda bulunduğunu varsaydığımız, ahlâksal iyiyi kötüden ayırma yetisidir. Sokrates'in Tanrılık bir şey diye nitelediği, içten gelen bu sesi Wittgenstein, doğrudan doğruya "Tanrı'nın sesi"[13] diye adlandırır. Bu sese "Tanrı sesi" ya da "Tanrılık bir şey" demekte biz de bir sakınca görmüyoruz, ancak dinlerin tekelinden ve belirlemelerinden arınmış, insanın kendi içinde

duyduğu bir ses olarak anlaşılması koşuluyla. Sesi vicdanda duyulan böyle bir Tanrı, öte-dünyada yargılayıcı olan ve bu yargılaması dolayısıyla bizim bu dünyadaki davranışlarımız için yaptırım nedeni olan bir Tanrı değil, fakat doğrudan doğruya bu dünyada bizimle birlikte olan bir Tanrı olabilir; Yunus'un deyişiyle içindeki "köşk" ve "huri"leriyle cenneti geri çevrilen, yalnızca kendisi istenen bir Tanrı.[14]

Öte-dünyadaki ceza ve ödülün bize bu dünyada sevap yaptırması, günahtan uzak tutması, bizde bir vicdan sesini doğurmaz. Bu, daha çok, Tanrı ile yapılan bir alışverişi gösterir. Hatta bağışlanmayacak büyük günahların dışında kalanları işlediğimiz sevaplarla da yok edebiliriz; tıpkı muhasebecinin T çizelgesinde gelirlerin giderleri götürmesi ve sonuçta gelir kalması halindeki gibi öte-dünyada ödülü hak ederiz. Öyle ki sevap işlemek, günah yapma marjımızı bile arttırır. Günahın sevapla kapatıldığı bu hesapta vicdana yer yoktur. Bu tutumun başka bir sonucu da bu dünyanın tıpkı biraz sonra zil çalınca gireceğimiz asıl *salon*un önünde bir fuaye olarak görülmesidir. Bu dünyaya öte-dünyadan doğru olan bir bakış, bizi bu dünyaya yabancılaştırır. Bu yabancı dünyada her şey öte-dünyaya göre yapılır. ***Bu dünya içinde olanın ölçütünü öte-dünyaya koymak, ölçen ile ölçülen arasındaki kapanmaz aralıktan dolayı ölçüyü doğru tutturma olanağı bırakmaz.*** Oysa vicdanımızın sesi olarak Tanrı, bu dünyada yapıp ettiklerimize, onların bizde *şimdi* doğuracağı mutluluk ve mutsuzluk duygusu ile yön verir. Buna göre mutlu yaşam, vicdanın sesine uyan yaşam olur. Mutlulukla birlikte ahlâkın temenlini oluşturan erdem de ancak böyle bir mutluluğun kendisinde görüldüğü eylemlerde somutlaşır ve cezbedici olur. İnsanı bu yolda hazırlayan eğitim, erdemli mutluluk verecek eylemleri yapmaya, bilgeliği istemeye onu yönlendirmeyi erekler.

Vicdan içten gelen bir ses olmakla birlikte, onun kaynağı bireyin dışındadır. Ama bu kaynağı doğa üstü bir özne diye nitelemenin varlıkbilimsel - bilgibilimsel güçlükleri, felsefe tarihinden bilinmektedir. Hatta Tanrı'nın varlıkbilimsel bir kanıtlamasının olamıyacağını[15] göstermesine, ethiğinde ilkin Tanrı'yı hesaba katmaz görünmesine karşın Kant bile sonunda salt pratik aklın bir postulası olarak Tanrı'nın varlığının ahlâk için zorunlu olduğunu[16] söylemiştir. Bunun bir nedeni, Kant'ın ethik'inde vicdana hiç başvurmamış olmasıyla ahlâksal eylem için hiçbir yaptırıcı güç ve yetiyi insanın kendisinde bulamaması ve o çok güvendiği salt *gereklilik* ile de yetinememesi olabilir. Ne Kant ne de bir ölçüde Wundt dışarda tutulursa ethiğin kendisinde önemli yer tuttuğu tüm Alman felsefesi vicdandan söz etmez. Bunun da nedeni sanırım Almanca'da vicdan karşılığı olan "Gewissen" sözcüğünde bulanık bilgi anlamının olmasıdır. Bulanık olan bir şeyin bir ayırma yetisi olarak görülemeyeceği açıktır. Hatta Almanca'da "iyi vicdan", "kötü vicdan" gibi bize garip gelecek bir ayırma bile vardır. Oysa Türkçe'de vicdanın kötüsü olmaz. Vicdan kendi başına iyidir. Her filozof gibi kendi diliyle düşünen Almanca'nın filozofları da dillerinin bu buyurtusundan dışarı çıkamamış olsa gerektir. Biri hariç: Wittgenstein. O da ahlâkı insan yaşamında en büyük

önemde görmesine karşın, bir ahlâk felsefesinden söz edilemiyeceği görüşündedir.[17]

Bizim açımızdan için ise durum açıktır. Sözcüğün Türkçe kökenli olmamasına karşın vicdanın iyiyi kötüden, haklıyı haksızdan ayıran bir yeti olduğundan kimsenin kuşkusu yoktur ve hiç kimse tıpkı sağduyu gibi vicdandan yoksun olmayı kabullenmez. Dolayısıyla bizde "vicdansız" bir sövgü olarak kullanılır. Ayrıca yine sağduyu için olduğu gibi herkes kendi vicdanından memnundur.

Vicdanı ahlâksal eylemlerimizde belirleyici bir yeti olarak almamız ve onu içimizdeki ses olarak tanımlamamız, onun kaynağının dışımızda olduğunu söylememize engel değildir. Bu kaynağı doğa üstü bir özne olarak göstermekten kendimizi alıkoyduğumuza göre, onu nerede bulacağız? Bilme yetimizin doğamızdan kaynaklanıyor olmasına karşın aynı şeyi vicdan için söyliyemiyoruz. Öyle olsaydı vicdanın on üç on dört yaşın altındaki çocuklarda olmadığını deneylerimiz ve bilim bize söylemezdi. Bu yaşlarda çocukta gerçeklik duygusu, doğru bilgiyi ayrımlama zihinsel yetisi bulunuyor olmasına karşın vicdanın henüz oluşmamış olması, onun doğal bir yeti olmadığını gösterir. Belki de insanda doğal olarak olsa olsa böyle bir yatkınlık bulunduğu söylenebilir. Ama hiç kuşku yok ki, vicdanın ahlâksal olarak üzerinde etkide olduğu eylemlerimizin temeli olan isteme doğaldır. Vicdanın kaynağının insanın doğasında olmamakla birlikte, onu insanlar arası ilişkilerden geldiği bize açık görünüyor. İnsan Aristoteles'in deyimiyle bir *zoon politikon*'dur, toplumsal bir varlıktır. Onun bu toplumsallığı doğasından gelmekle böyle bir toplumsallıktan kazanılan bir yeti olan vicdanın da bir ölçüde doğal ama kesinlikle varlıksal koşullardan olduğu söylenebilir. Toplumda yaşama, kural ve buyruklara uymayı gerektirir. Kuralların ve buyrukların haklılığına inanarak birlikte yaşama, bireyde toplumsal vicdanı uyandırır. Buna göre bireysel olan vicdanın kendisi toplumsal kökenlidir. ***Vicdan sesi, daima başkalarından dolayı duyulur.*** Belki de bu nedenle çocukta henüz vicdanın oluşmamış olması, onun yeterince başkalarıyla birlikte yaşamamış olmaklığındandır. Bu savımızı, görece yalnız yaşayan yetişkinlerde de vicdanın sesinin pek duyulamaması olgusu da destekliyor. Ancak topluluğa katılmayla vicdan duygusuna sahip olunur.

Vicdanın toplumsal kökenli olması, onun oluşumunda eğitimin payının ne denli büyük olduğunu gösterir. Ahlâksal davranış, alıştırma yoluyla çocuklarda ve gençlerde sık sık yinelenmekle bu tutum onların karakterinin değilse bile, en azından kişiliğinin tamamlayıcı, vazgeçilmez bir parçası haline gelir. Eğitimin ahlâksal tutum kazandırmadaki rolü, onun öğretimle birlikte olmasıyla önem kazanır. Bir eylemin iyi olduğunu söylemek, yalnız başına onun iyi olarak benimsenmesine yetmez. Onun neden iyi olduğunun da bilinmesi gerekir. Eylemin doğruluğu, onun yöneldiği şey olan erdem ve bilgeliğe karşılık gelmesi, bilginin doğruluğu da onun yöneldiği ya da yansıttığı nesnesine karşılık gelmesi olarak anlaşıldığında, doğruluğun eylemde ve bilgide neden özdeş kullanışlı bir kavram olduğu da anlaşılır. Bundan

dolayıdır ki, hem bizim dilimizde hem başka dillerde "doğru" hem bilgibilimsel hem ethik bir kullanımı elde eder.

Eğitimde "iyi"nin ne olduğu, onun ayrıntılı olarak öğretilmesini gerektirmesine karşın, aynı şey "kötü" için yapılmamalıdır. "Kötü", yalnızca "Bu kötüdür." diye gösterilerek ve onun kendisi değil, ama doğurduğu sonuçlar açıkça anlatılarak öğretilmelidir. Aksi halde, yani ayrıntılarıyla açıkça ortaya konan kötü, eğitimin amacının tersine olarak çekicilik bile kazanabilir.

Yetisi doğal olan nesne bilgisi ile kökeni toplumsal olan vicdanın sesi arasındaki bir ayrım da bu sesin ilkesinin öznel olmasına karşın bilginin ilkesinin nesnel oluşudur. Bir nesne veya olaya ilişkin bilgi, onlarda var olan bir niteliğin onların kavramına yüklenmesi ile nesnel olur. Örneğin "Bu kâğıt beyazdır." dediğimde, kâğıdın, yani nesnenin bir niteliği olan "beyaz"ı ona vermiş olurum. Ve bu bilgi nesnel geçerlik kazanır, kâğıda bakan her özne için doğru olur. Oysa vicdan sesinin bildirdiği şey onun yöneldiği olaya ilişkin bir nitelik değil, tersine o sesin sahibine, yani özneye aittir. Bundan dolayıdır ki aynı olay karşısında, bilgisizlik, kişisel çıkar, kıskançlık gibi nedenlerden dolayı farklı vicdan sesleri duyulabilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta da vicdanların farklı sesler çıkarmalarının nedenlerinin daima olumsuz nitelikte olmalarıdır. Vicdan sesi öznel olmakla özneler arası bir geçerliğe sahip olur. Onun bu geçerliğinin özneler arası, yani toplumsal olması, kaynağının da toplumsal oluşuna uygun düşer.

1.3 Estetik Beğeni

Tek başına bir adada yaşayanın ne vicdana ne ahlâka ihtiyacı olmamasına karşın, aynı şey, insan etkinliklerinin üçüncüsü diye nitelediğimiz sanatsal yaratmanın temeli olan estetik beğeni için aynı tarzda geçerli değildir. Yalnız başına yaşayan biri de barınağının duvarlarını süsleme ihtiyacını duyabilir. Bütün insanlarda ortak olan, hatta bazı hayvanlarda bile bulunan bir *doğal hoşlanma duygusu* vardır. Bu duyguda temelini bulan estetik beğeni ise ancak insanın kendi çabası ile elde edebileceği bir yetidir. Böylece estetik beğeni, bir yandan doğal hoşlanma duygusuna dayanmakla yine doğal olan bilme isteminin temeli sağlıklı anlama yetisine yakınlaşırken, bir yandan da asıl eğitimle sonradan kazanılmış olmasından dolayı yine sonradan kazanılan, toplumsal kökenli, iyiyi kötüden ayırma yetisi olan vicdana ve alıştırma yoluyla bir kişilik özelliği haline gelen ahlâksal bir tutuma yakın durur. ***Sağlıklı anlama yetisi ile vicdan arasında bulunan bu iki uçlu konumuyla estetik beğeni, üç yetinin birlikte çalışmasına hizmet eder, insanın bütünlük kazanmasında etkili olur.*** Bilimsel kuramlar arasında tercih yapılırken zerafetin de göz önüne alındığı düşünülürse, estetik güzelin doğru bilgiye katılması ve öte yandan ahlâksal iyinin zarif, güzel, hoş, incelikli gibi estetik nitelikleri taşımasıyla da kaba bir ahlâkçılıktan uzaklaşılması, estetik beğeninin bu aracı konumunu açıkça gösterir. Başka bir deyişle güzel, doğruyu sanki daha doğru, iyiyi sanki daha iyi yapar. Kuşkusuz aynı

şey, iyi ve doğru açısından da söylenebilir. Bu durum, bu ide'lerin insandaki temeli olan yetilerin birlikte çalışmasını uyumlu kılar ve bu yetileri geliştirmeye yönelik eğitimin de aynı birlikli tarzda olmasını gerektirir.

Estetik beğeni, doğa ürünü olsun, sanat yapıtı olsun tüm estetik nesne ve olaylar karşısında estetik bir tavır almamızı sağlar. Estetik tavrın ahlâksal tutum ve davranışlar kazanmada kişide yaptığı etki, başka hiçbir şey ile karşılaştırılamaz. Uzmanlaşma yoluyla yalnız bir yönü gelişip diğer yönleri güdük kalan ve böylece parçalanmış olan insanı bütünleyen sanatı insanlığın eğitim aracı olarak gören şair ve filozof Schiller, "Tiyatroya ahlâksal bir kurum olarak bakmak" adlı yazısında şöyle diyor: "Sahnenin yargısı, dünya yasalarının alanının son bulduğu yerde başlar. (...) Tiyatro, ahlâk ve yasalardan daha derin ve sürekli etkide bulunur. Ama burada o, yalnızca dünyasal adalete destek verir."[18] Ayrıca doğada ve anıtsal sanat yapıtları karşısında sahip olduğumuz yüce duygusu, estetik tavır içinde olmakla birlikte aynı zamanda ethik bir karakteri de taşımakla bu iki alanı insan ruhunda birleştirir.

Sanatın ahlâksal yaşama etkisi buyurucu değil, tersine ruhun sanat yapıtına yönelmesi tarzındadır. Böylece ahlâksal buyruk da içten gelen, özün sesi olarak duyulur. Sanat yapıtına yönelme, kendini verme, sevme demektir. Sanat yapıtına duyulan sevginin ahlâksal olması, onun insan sevgisine ruhta uyandırması demektir. İnsan sevgisi, kendini vermenin en yüksek biçimidir. ***Başkasına yönelen sevgi, beni aşıp yolunu sürdüren sevgidir; öz sevgisinden arta kalandır; benden öteye yol bulan özge sevgisidir.*** Sevginin beni aşması onun gücü ve yönlendirilmesiyle ilgilidir. Özden özgeye varan yolu döşeyen de eğitimdir. Bu yolun başlıca döşeme taşları, her biri sevgiyi yansıtan sanat yapılarıdır.

Kant'tan beri "ereksiz ereklilik" ya da "ereği kendinde" (auto telos) diye özgür sanat için belirleyici olarak öne sürülen niteliğin ahlâk için de geçerliliği, böylece onun ethik ile estetiği birbirine yaklaştıran bir nitelik de olduğu söylenebilir. Nasıl ki sanat yapıtı, sonucu için, sağlayacağı kazanç ve çıkar düşünülerek yapılmazsa, yani onun yaratımı sırasında böyle bir çıkar göz önünde bulundurulmazsa, aynı şekilde bu, ahlâksal eylem için de söz konusudur; eğer ahlâksal eylemin bize verdiği mutluluk duygusu çıkar sayılmazsa. Ve elbette sayılmaz.

Bilgi ve vicdan yargıları arasında, birincisinin nesnel, diğerinin öznel temelli olması biçiminde gördüğümüz ayrım, vicdan yargısı ile beğeni yargısı arasında bulunmaz. Çünkü beğeninin ilkesi de aynı Kant'ın gösterdiği gibi[19] özneldir. Bu, ethik ile estetiğin aynı değerler alanında olması demektir.

2. İnsan Doğası

Nietzsche, "İnsan nesneler üstüne kaç güce sahiptir? Bu, bütün eğitimin yanı başındaki sorudur."[20] der. Bize göre bu sorunun yanıtı, insanda bulunan

güç ve yeti tarzlarının sayısına bağlıdır. Bunu da biz sağduyu, vicdan ve estetik beğeni diye üç başlık altında topladık. Bu gruplandırmayı yaparken bir yandan bu konuda ortaya konmuş düşüncelere başvururken bir yandan da insanın tarih boyu gerçekleştirdiği başarıların yine insanda bulunan üç temel etkinliğe, yani bilme, eyleme ve yaratmaya dayalı olarak ortaya çıkmış olduğunu göz önünde bulundurduk. Bu yetilere sahip ve bu etkinlikleri gerçekleştiren insan doğaca iyidir. Bu, kuşkusuz bir inançtır ve ne temellendirilmesi olanaklıdır ne de buna gerek vardır. Çünkü o zaten temelde olandır. Eğer insanın doğaca iyi olduğu inancına sahip olmazsak, eğitim dahil onun için yapılacak hiçbir şey kalmazdı. Ve bunu kim yapacaktı? Bazı insanların doğaca iyi, bazılarının kötü olduğunu kabul etmek ise insan kavramına aykırı olur. Kötü'nün insan doğasında olduğunu söylemek, doğal olanın yok edilemez olmasından dolayı insanın ne yapsa kötüden kurtulamayacağı sonucunu verir. Dine yakın ya da uzak dursun birçok Batılı filozofta bulunan bu düşünce kaynağını aslında Hristiyanlıkta bulur. Tanrı'nın "Oğlu"nu feda etmek pahasına bir türlü insandan alamadığı "Adem'in günahı"nda. Ama kuşkusuz aynı Batı, böyle bir inancı taşımayan Rousseau ve Marx gibi filozofları da yetiştirdi. Onlar, insanın doğadan iyi olduğuna inandıkları için birincisi insanın geçmişinde bir "doğa durumu"nu, ikincisi geleceğinde "komünizm"i bir *dünya cenneti* olarak varsaymıştı. Bizim için burada sorun, insanlığın başlangıcında ya da geleceğinde öyle bir *cennet*in olduğu, olmadığı veya olacağı, olmayacağı değildir. Biz insanın doğaca iyi olduğuna inanmakla, onun günün birinde tam gerçekleştirmese bile, daima ardına düşeceği son ereğinin doğasında olması gerektiğini aksi halde, doğasında olmayan şeyi insanın kendisine ide olarak koyamıyacağını söylemek istiyoruz.

O halde, insan doğasının dışında tuttuğumuz "kötü" nedir ve o, insanda nasıl ortaya çıkar? Bu soruyu hiçbir dinsel-metafizik spekülasyona itibar etmeksizin kısaca şöyle yanıtlamak istiyoruz: Kötü, iyi'nin eksik oluşudur. O, insan doğasında kendi başına var değildir. İnsan doğasında birbirine karşıt iki ayrı töz var olamaz. Felsefi antropolojisini Kant ve Scheler'den hareketle Nicolai Hartmann'ın ontoloji görüşü temelinde ortaya koyan Takiyettin Mengüşoğlu, insanı "disharmonik" bir varlık olarak tanımlamakla bize göre böyle bir yanlışa düşmüştür. O şöyle diyor: "İnsan disharmonik bir varlık olmalıdır, yani insan çift tabiatlı bir varlık olmalıdır ki, hem haklı, hem de haksız, hem iyi, hem de kötü hareket edebilsin."[21] İnsanı "çift tabiatlı" olarak nitelemek, onu ikili (dual) bir varlık olarak görmekten başka bir anlama gelmez. Oysa aynı Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'in insanı ikili bir varlık olarak görmesinden yakınmış, insanın varlıksal bütünlüğünün korunması gerektiğini önermiştir.[22] Ama insanın varlıksal bütünlüğü onu "çift tabiatlı" diye görmekle sağlanamaz. Öte yandan insanın davranışlarının kötü sonuç vermesi onun doğasında bir kötü olanağının olması gerektiğini göstermez. Ayrıca kötü sonuç, iyiyi istemeye rağmen, bilgisizlik, dikkatsizlik gibi nedenlerle ortaya çıkabiliyor. İnsanın kötüyü yapabilen, yani doğasında kötüyü

yapma potensi olan bir varlık olması değil, fakat onun eylemlerinin sonucunun bazen kötü olarak ortaya çıkması söz konusudur. Kötü ve haksızlık, toplumsal ilişkilerin belli tarzlarında ortaya çıkar. Fakat, Aristoteles'le birlikte insanın toplumsallığa doğaca sahip olduğunu kabul ettiğimize göre, toplumsallıktan çıkan kötünün de doğaca olduğunu kabul etmemiz mi gerekiyor? -Hayır. Çünkü kötü, toplumsallığın zorunlu bir sonucu değildir; ancak toplumsal yaşamın belli tarzlarında ortaya çıkar, her zaman değil. Herkesin birbirini yakından tanıdığı küçük yerleşim birimlerinde, devletin hiçbir kolluk gücü olmamasına karşın suçun oluşmadığı bilinen bir olgudur.

İnsanda isteklerin akla uygun ve akla aykırı diye ikiye ayrıldığı biçimindeki Platon'dan beri felsefe tarihi boyunca süregelen düşünce, birbiriyle çelişir görünen biyolojik dürtülerin insanda iki ayrı doğa ya da potensi oluşturduğu sonucunu vermez. Çünkü öyle olsaydı, bu iki doğa birbirini yok edebilir ve canlı ortadan kalkardı. Bu savaşta aklın gözünü hiç kırpmayan, sürekli egemen hakem ve yargıç olması gerekirdi. Bu karşıt görünümlü istekleri ayrı potensler, doğalar olarak değil, biri diğerinin zayıf yönünü gidermek suretiyle birbirini bütünleyen güçler diye görmek gerekir. Esasında Platon'un örneğinden de bu yorum çıkarılabilir. Onun yağız atla simgelediği bayağı isteklerin aynı zamanda arabayı hareket ettiren güçler olduğu da anımsanmalıdır.[23] Ayrıca insan bios'unda (canlı yanında) etkin olarak bulunan güçlerle, onun doğasında saklı, çekirdek halinde bulunan yeti ve güçleri birbirine karıştırmamalıdır. Bizim burada insan doğası için sözünü ettiğimiz ve eğitimin asıl yöneleceği şey bu ikincilerdir. Diğerleri, eğitimin bir ön basamağını oluşturan bakımla ilgilidir. İnsanın beslenmesi ve bakımı, daha çoğu onların yapılış tarzı açısından eğitimle ilgilidir. Geri kalanı hekimlik sanatının konusudur.

İnsanın kendine karşı işlediği en büyük suç, doğanın kendisine verdiği gücü kullanmaması veya doğasına aykırı olarak kullanmasıdır. Bu suçtan kurtulmanın yolu doğru eğitimden geçer. Doğru bir eğitim, insanın ruh-beden bütünlüğünü göz önünde bulundurur. İnsanı beden ve ruh diye iki bakımdan ele almak, bu ayrımın yalnızca bilgibilimsel ve yöntemsel değil, fakat aynı zamanda varlıksal olduğunu sanmak durumunda insanın ruh-beden bütünlüğünü parçalar. Bilgi nesnesinin öteki nesnelerle içinde birlikte bulunduğu varlık alanından büsbütün yalıtılamamasından -aksi halde nesne, mutlak (bağlarından kopmuş, boşlukta duran) bir şey olurdu- ve öte yandan bilginin ayırıcı, çözümleyici niteliğinden -aksi halde bilginin varlığın bütününü bir bakışta vermesi gerekirdi- dolayı bilgi ile nesnesi arasında daima kapanmaz bir aralık, bir örtüşmezlik vardır. Bu durum, insandan beden ve ruh diye söz etmemizi meşru kılar. Yine aynı biçimde, aralarındaki bağları koparmaksızın beden ve ruh eğitimi diye iki eğitim tarzının olanağı ortaya çıkar. Bu iki tarz, her birinin kendi gelişiminin ötekine zarar verdiği yerde sınırlanmasıyla birbiriyle uyumlu olur. Başka bir deyişle, idman ve sporla vücudun güçlendirilmesi, insanı bir adale varlığı yaparak ruhsal-zihinsel yönünü zayıflatmaya başladığı yerde sınırlandırılmalıdır. Öte yandan ruh, zihinsel ve estetik

yönden donatılırken, beden gözardı edilmemeli; ahlâk uğruna dünyadan el ayak çeken bir tür keşiş yaşamı içine düşmemeli.

"Doğal insana karşı savaş" diyor Nietzsche, doğal olmayan insanı yaptı."[24] Bu savaşın alanı tarihtir. İnsan tarihsel varlık olmakla doğasının üstüne bir kültür giysisi geçirir. Eğer bu giysi onun vücudunun (doğasının) çizgilerini büsbütün örterse ve insan onu zaman zaman çıkararak onarıp temizlemezse onun içinde yok olur; doğal olmayan insan olur. Bu giysinin yapımında ya da doğal insana karşı savaşta kullanılan araçlar, ilginçtir ki, insanlığın gelişmesinde de kullanılan aynı araçlardır: Din, sanat, bilim ve felsefe. Dinin insanın gözünü öte-dünyaya çevirerek bu dünyasını ele geçirmesi, felsefenin dinin bu zaferine ancillia philosophia (uşak felsefe) olarak hizmet etmesi, sanatın zaman zaman içine düştüğü soysuzlaşma (dekadans) ile insanı dermansız bırakması, bilim ve teknolojinin güçsüz düşen bu insanı doğanın efendisi yapmak isterken bir iştiha varlığı haline getirerek arzularının kölesi yapması, gelişim yolunda kullanılan silahların bir geri tepmesi olarak görülmelidir. Asıl olan, insanın bu geri tepmelerden olabildiğince az zararla kurtularak kendini onarması ve sağaltmasıdır. Bunun için de yine felsefenin bilimin ve sanatın hizmetine ihtiyaç duyulur. Ancak onun bu hizmeti doğru olabilmesi için son dayanağı yine kendi doğasıdır. İnsan doğası temelde doğa ile birdir. Doğaya aykırı olan, insana da topluma da aykırıdır. Stoalıları anımsayalım: *naturam sequi* (doğayı izlemek). İnsanın doğayı ve kendi doğasını izlemesi, ona uyması özgürlüktür. İnsanın neyi istediği, neden vazgeçtiği konusunda açıklığa ve doğruluğa kavuşması, ancak kendi doğasını tanımasıyla olanaklıdır. Kendi doğasını tanıyan, bilen ve ona uygun davranan insan özgürdür.

3. Toplumsal Kuram

İnsanın eğitimi, onun içinde oluştuğu koşullar altında onu tanımak ve bilmekle bağıntılıdır. Bu da eğitim biliminin diğer insan bilimleriyle, hatta daha sınırlı biçimde de olsa doğa bilimleriyle ortaklaşa çalışmasını gerektirir. İnsan doğasını biçimleyen toplumun belli bir coğrafyada bulunması, bu doğanın bilinmesinde ve eğitimde coğrafi koşulların da hesaba katılmasını gerektirir. Örneğin merkezi otorite adına Türkiye'nin doğusunda ve güney kıyılarında eğitim-öğretimin programları bir yana, takviminin bile aynı tarihte olması, doğa koşullarına aykırı hayret verici çarpık bir uygulamanın sürdürüldüğünü gösterir. Toplumların düşünsel, töresel tutum ve davranışlarında belli ölçüde fiziksel koşulların belirleyiciliği vardır. Coğrafya çevresini yapan arazinin durumu, dağ, deniz, ova, iklim koşulları insanların şu veya bu yetileri kazanmasında etken olur. Aynı şekilde coğrafi temel üzerine oturan ekonomik yapı, siyasal örgütlenme biçimi, toplumlar arası etkileşimler, kültür değişimleri burada yer alır. Böylesine karmaşık yapılı, çok sayıda etmenlerin yer aldığı toplumu bilmenin, onun hakkında kuramlar oluşturmanın güçlüğü kendiğilinden anlaşılırdı. Bu güçlüğün doğa bilimlerinde

de olduğu kuşkusuz söylenecektir. Ama orada bilinmesi istenen nesne veya olayın onu etkileyen etmenlerden yalıtılabilmesi olanaklı olmasına karşın, aynı şey, aynı ölçüde burada söz konusu değildir.

Doğa nesnelerin bilgisi, onların nasıl bir yapıda olduğunu açıklamayı amaçlar. Bu bilgi ile daha sonra doğada olmayan yeni nesne oluşumları elde edilebilir; ama onlar artık doğal değil, yapma nesneleridir. Oysa insana, topluma ilişkin bilginin kendi nesnesi karşısındaki konumu farklıdır. Bu bilgi, insan ve toplumun yapısının ne olduğunu araştırarak ondan yeni ve yapay bir insan ve toplum yaratmayı istemez, istememelidir. Ama insansal-toplumsal bilgi, bu işi doğa bilgisinin tersine daha başlangıçta yapar. O, oluşum aşamasında nesnesini bilirken bu bilgide öznenin nesneye ilişkin niyet ve erekleri bulunduğu için nesne hakkında elde edilen tasarımın kendisi zaten belli ölçüde özneldir. Bu nedenle toplumsal bilginin nesnelliği ile doğa bilgisinin nesnelliği aynı ölçüde değildir ve olmaması gerekir.

Toplumlar arası etkileşimin geçmişe oranla çok daha hızlı ve belirleyici olduğu günümüz dünyasında toplum, dış etkilere daha çok açık hale gelmiştir. Bu durum topluma ilişkin kuramların işini daha da zorlaştırır. Olguyu etkileyen etmenlerin çoğalması ve önceden kestirilememesi, olguya ilişkin kuramın gücünü zayıflatır. Toplum, ona bakan kuramların elinden çabucak kaçıverir, bunlar ilkin ne denli doğru görünseler de. Ama bu durum, bizim kuramdan vazgeçmemizi gerektirmez. Fakat artık toplumsal kuram, toplumu *açıklama* savından çok, onun nasıl olması gerektiği üstüne yoğunlaşmalıdır. Esasında toplumu açıkladığını söyleyen kuramlar, bu gerekliliği ve dileği daima kendilerinde örtük olarak barındırmışlardır; onlar bunu sözümona nesnellik adını reddetmiş olsalar da. Toplum, onun bilgisinin kendi yapısını değiştirmek için kullanımda her şeyden daha çok elverişlidir. Yaşamımız bizim elimizdedir. Onu ne yönde değiştirmek istiyorsak, bu hususta göstereceğimiz çabalar boşa gitmez. Bu çabalardan başlıca biri eğitimdir. ***Eğitim, toplumsal kuramın haklı çıkarılması için en etkili araçtır.*** Bugün ülkemizde aydınlarımız arasında Cumhuriyet ideolojisi üzerine yapılan tartışma, bu savın doğruluğunun canlı kanıtıdır. Bu ideoloji, başlangıçta olduğu gibi kendisini tüm ülke eğitiminde temel ilkelerinde ödünsüz sürdürebilseydi, ne bugünkü tartışmalara ne de onları doğuran koşullara yer bulunacaktı. Gerçi bunun o zaman olanaklı olup olmayacağını artık bilemeyiz. Geçmişe ilişkin varsayımlar, ancak bugünümüzü ve yarınımızı düzenlemede bize bazı ipuçları verebilir. Toplum şöyledir, böyledir demekten çok, onun şöyle şöyle olması gerektiğini, insanca ve haklı gerekçelerle kuramsal olarak ortaya koymak ve bunu yaşama geçirmek, insanlığımızın önümüze koyduğu bir ödev olarak görünmelidir. Bu ödev, ancak doğru bir eğitimle gerçekleşir. İnsanlığımız doğamızdan çıkar, eğitimin içinde yer aldığı kültürle beslenir, göverir ve biçim kazanır; ama aynı kültürle de kötürümleşebilir. O halde burada ortaya çıkan soru, doğru bir eğitim için *nasıl bir kültür* sorusudur.

4. Nasıl Bir Kültür?

Eğitim, kültür içinde biçimlenir. Her kültür kendi insanını oluşturur; insan da kültürünü. Nasıl bir eğitim, nasıl bir kültür sorusu, önünde sonunda nasıl bir insan sorusuna bağlanır. İstemediğimiz bir insan tipinden sakınmak istiyorsak, hangi kültürü istememiz gerektiğini bilmeliyiz. O halde kültürün yararından olduğu kadar zararından da söz edilmelidir.

Dünyaya yabancı, doğayı sömüren bir kültürde insan eğitime hedef koymaktan yoksundur. İnsanı ham içgüdünün, iştihanın güdümüne sokan, yaşamın akışına yön verecek kanallardan yoksun, biçimsiz, kör istençten ya da yaşamı gözardı eden, insan doğasına aykırı kurallar altında yaşamı kansız, dermansız bırakan istenç yokluğundan birinden birini seçmek zorunda kalınan bir kültürde eğitim de içerik ve biçimden yoksun kalır. Her şeyden önce, ruh-beden bütünlüğünün kazanıldığı bir kültüre ihtiyacımız vardır. Böyle bir kültürde ancak öz-güveni olan, kendini yargılayabilen, kendi yaşamına söz geçirebilen insanlar yetişebilir. ***Kendini, kendi yaşamını kendi yargılayabilen insan, bu işi ne başkalarına ne de bir Tanrı'ya bırakmaz.***

İnsan, kendi doğasındaki yetileri orada keşfedebilmesi için onun doğa karşısında yarattığı kültürün ürünlerine başvurması gerektiği bir çelişki gibi görülmemelidir. İnsan doğasının tanınması yine de kültür yoluyla olur. Ama insan doğasını örten, onun üzerinde bir kabuk olarak insanı koflaştıran bir kültürle değil. İnsanın doğal yetilerini onun zararına kullanmasına yataklık ederek geri tepen bir silah olarak kendini insanın kullanımına veren bir kültürle de değil. Birinci durumda insan doğaya, dünyaya yabancılaşır, miskinleşir; ikinci durumda kendi güçlerini doğaya ve kendine karşı kullanarak canavarlaşır. Günümüz dünyasında kültür, daha çoğu, insan için bu ikinci tehlikeyi göstermektedir. Ne var ki bu tehlike, onu karşısına sözümona bir panzehir olarak çıktığını savlayan başka bir tehlikeyi daha çağırmaktadır. Bu da kültürün zararının eski ya da yeni kılıklarda ortaya çıkan dinsel ya da dünyasal (profan) reaksiyonel ideolojilerle yok edilmek istendiği tehlikedir. Yağmurdan kaçarken doluya tutulmaktansa, kendimizi her ikisinden de koruyacak bir sığınak aramalıyız. O da kendi doğamızdır. İnsan doğasının değişmezliğini ve onun insan davranışında bir klavuz olarak alınmasını öneren Sokrates'in sesine yeniden kulak vermeliyiz. Kültür, doğal yetileri açıp geliştiren ve onların bir uzantısı olarak iş gören bir oluşum olarak yararlıdır. Bu da beden-ruh bütünlüğünün kurulması ile olanaklıdır. Kültürün birinci tehlikesi diye gösterdiğimiz insanın miskinleşme durumu, ruhu bedenden sanki ayırarak bu bütünlüğü bozar. İkinci tehlike de aynı bütünlüğü beden lehine bozar, insanı salt bedensel varlığa indirgeyerek. Her iki durumda da insan ve kültür hastadır. Hem ruh hem beden için sağlıklı olma, dengede olma demektir. Ruh-beden bütünlüğü dengede olma ile sağlanır. Bu denge durumu, aynı zamanda iyi durumda olma, mutlu olma demektir. Dengeli ruh-beden birliğini bize kazandıracak sağlıklı bir kültür ufku içinde olmak, doğru bir eğitim için vazgeçilmez koşuldur. Yararlı, sağlıklı kültür ve

iyi eğitim, içinde mutlu insanların olabildiğince çok sayıda bulunduğu bir toplum oluşturur.

4.01 Müzik

İşitme dış dünyayı algılamanın temel bir tarzıdır. İşitme duyusuna seslenen müzik ve sözlü dil, seslerin iki farklı biçimde örgenlenişidir. Birincisinde seslerden tonlar yapılır, ikincisinde sözcükler. İnsanın eğitimi onun algılamasına yönelik olacağından, burada duyu algısının konusu olan müzik ve dil üstüne konuşulmalıdır.

Sesin müzik olarak algılanması ile söz olarak anlaşılması arasındaki başlıca ayırım şuradadır: Bir müzik parçasını algılamak için onun karşısında durmamız yeterlidir. Burada ruhumuz edilgindir. Oysa bir sözü yalnızca duyuyor olmak, onun kavranması için yeterli değildir. Zaten birinci durumda algılama, ikinci durumda anlama-kavrama sözcüklerinin kullanılıyor olması da bu ayrımı gösterir. Kavrama, ruhun, daha açık bir deyişle anlama yetisinin istemli olarak harekete geçirilmesini gerektirir. Böyle bir ruh etkenliği müzik karşısında gerekli değildir.

Müziğin doğrudan doğruya algılanır olması, üzerimizdeki etkisinin bizim istencimize bağlı olmaksızın vuku bulması, müziği sunanın alıcısı karşısında alıcıyı etkileme, yönlendirme, hatta gütme olanağına sahip olmasına yol açar. Müziğin bu özelliğini görmüş olan Platon, eğitiminde en iyi yolun beden için idman, ruh için müzik olduğunu söyler. Ama o, burada müzik ile söz sanatlarını bir tutar ve bizim yaptığımız ayrımı yapmaz. Fakat yine de müziğin, müzikteki ritmin, makamların ayrıntılı bir incelemesine girişerek, onlardan hangilerinin tasarladığı ideal devletine alınacağını, hangilerinin alınmayacağını belirler. Bu belirlemedeki ölçü, müziğin insan kişiliği ve davranışları üzerinde yaptığı zararlı ve yararlı etkiye göre alınır. Bizi burada ilgilendiren Platon'un müzik makamlarına ilişkin yargıları değil, fakat onların insanı etkileme gücü ve dolayısıyla yalnız makamların değil, tümüyle müziğin bu gücünün eğitimde kullanılması olgusudur.[25]

Müziğin insan ve toplum üzerindeki etkisi Konfüçyüsçularca da biliniyordu. Onlar, seslerin inceliği, yavaşlığı, yumuşaklığı, sertliği gibi özelliklerine sevinç, sevgi, öfke gibi anlamlar vermiş,[26] hatta şu sözlerden de anlaşıldığına göre, bir ülkenin müziği ile yönetimi ve toplumsal durumu arasında bağlantı olduğunu öne sürmüşlerdi: "Bozulmağa yüz tutmuş bir memleketin sesi kederli ve düşüncelidir. Halkın, tonlar ve seslerle bağlı olduğu bu düzen ile hükümet arasında bir uygunluk vardır."[27] Hatta burada hangi müzik seslerinin bozulması halinde toplumda hangi türde bozuklukların ortaya çıkacağı bile söylenmiştir.[28] Kuşkusuz Platon için söylediklerimiz Konfüçyüsçular için de geçerlidir. Bize göre, müzik ile insan ya da toplum arasındaki bağıntıyı tonlar ya da makamlar ile duygular ya da kişilik özellikleri arasında birebir bir eleştirmede aramak söz konusu değildir. Bu

ikisi arasındaki bağıntı tonal ya da makamsal değil, müziğin bütünüyle ilgilidir.

Madde uzam-zamandadır. Ancak bir madde biçimi olan enerji gibi ses de zamanda vuku bulmakla birlikte, ***belli*** bir uzamda raptedilmiş değildir. Bu bakımdan onda sanki uzam boyutu eksikmiş gibi görünür. Ses olarak ***müzik, maddenin en az boyutuna sahip olmakla ruhu en çok doğrudan etkileme gücünde olan sanattır.*** Bu yüzden o, eğitimde de güçlü bir araç olur. Bu araç toplumlarda her zaman doğru kullanılmış değildir. Estetik beğeniden söz ederken onun bir doğal hoşlanma duygusuna dayandığını söylemiştik. Toplumun büyük çoğunluğu estetik beğeniye sahip olmaz, yalnızca doğal hoşlanma duyusuyla yetinirse, orada müzik değil müzik adına yapılan şeyler revaçta olur ve sözümona müzik, eğitimin yararına olacak yerde insanın yozlaşmasına hizmet eder. Şüphesiz bu yozlaşmaya karşı alınacak önlem, Plotoncu bir yasaklama değildir; tersine estetik beğeninin toplumda yükseltilmesine ve yaygınlaştırılmasına yönelik çabalardır. Bunların başında da yine eğitim gelir, müzik eğitimi. Müzik insanların olaylar karşısında verdikleri kendiliğinden tepkilerde de belirleyicidir. Bugün gençlerimizde alışık olmadığımız, yadırgadığımız garip tepkilerin ortaya çıkmasının bir nedeni de onların dinlediği garip müziktir.

Estetik beğeniye sahip toplumlarda yoz müzik alıcı bulmaz ve yaşayamaz. Bir toplumda kültürel görünümler arasında ortak bir çizgi yoksa, orada ortak bir kültürden de sözedilemez. Orta çizgi anlamında müzik kültürünün birliği, topluma onun kendine özgü rengini verir. Müzik kültürünün toplumsal-siyasal bir sonucu da onun toplumun ayrı katmanları arasında dayanışmayı güçlendirmesidir.

4.02 Dil

Ruhumuz, sesin müzik olarak algılanmasında edilgin olmasına karşın, söz olarak kavranmasında etkindir. Hiçbir çaba göstermeksizin bir müzik parçasını dinleriz. Ama bize söylenen sözleri anlamamız için onların karşısında müzik dinlerken olduğu gibi durmamız yetmez. Önümüzde duran yazılı bir kâğıda salt bakmakla orada yazılanları anlamayız, hatta bazan yazıyı okuduğumuz halde bile anlamayabiliriz. İster dinlerken ister okurken olsun sözleri anlamamız için zihinsel bir çaba gerekir. Okumanın güçlüğü de onun bizden böyle bir zihinsel etkinliği istemiş olmasındadır. Düşünme-dil bağıntısı burada tüm çıplaklığı ile karşımıza çıkar.

Düşünme-dil bağıntısı, eski Yunan'da ve Konfüçyüsçularda dil-gerçeklik birliği yoluyla kurulmuştu. Örneğin adların nesneleri doğru yansıtması gerektiği, aksi halde dilin bozulacağı, toplumun düzeninin sarsılacağı söylenmişti. Bugün bizim için öyle bir dil-gerçeklik özdeşliğinden söz etmenin olanağı yoktur.[29] Biz burada yalnızca duygu ve düşüncelerle onların ifade biçimi arasındaki bağdan söz ediyoruz ve bu bağın kişilik üzerine olan etkisinden.

Duygu ve düşüncelerimizi dille ifade ediyorsak, demek ki, bozuk bir dil, onda dile gelmiş duygu ve düşüncelerin çarpıklığını gösterir. Hatta duygular bir yana düşünceler, henüz söze, yazıya dökülmeden oluşma halindeyken bile bir dilin düzenine göre biçimlenirler. Duygu ve düşüncelerin çarpık olması ise kişilik bozukluğu anlamına gelir. Kişilik bozukluğundan ötürü şizofrenlerin konuşmaları bozuk oluyorsa, buna göre, çarpık çurpuk bir dille karşılaşıldığında onu kullananın şizofren değilse de kişiliğinin tam oluşmadığı sonucuna varılır. Bunun acı örneğini bugün üniversite çağındaki öğrencilerimizde görüyoruz. Ülkemizde on yıllardan beri süregelen bazı liselere ve üniversitelere giriş sınavları, bu sınavlar öncesindeki eğitimi tümüyle etkiliyor. Bu eğitimde sözel-sayısal ayrımı yapmaksızın öğrenciye yalnızca bir takım işlemler yapma becerisi kazandırılıyor. Hatta bazan bu yöntem o denli vahim bir hal alıyor ki, bir Türkçe sorusuna cümleyi anlamaksızın doğru yanıt verme tekniği bile bulunabiliyor. Öğrenci anlayan değil, tıpkı programlanmış bilgisayar gibi işlem yapan bir varlık haline getiriliyor. Kim daha iyi işlem yapıyorsa, o ödüllendiriliyor. Sonunda öğrenci bir mektup, hatta bazan adını bile yazmaktan aciz biri olarak üniversiteye geliyor.[30] Ne yazık ki, üniversitelerin sosyal dallarında bile kâğıt okuma zahmetinden kurtulma ya da başka nedenlerle aynı sınav yöntemi bazan uygulanıyor.

Dil bozulunca düşünce bozulur. Düşünce bozulunca toplumun dirliği sarsılır. Sağlıklı bir toplum için kişilikli gençler istiyorsak, onlara dilimizi doğru kullanmayı, doğru konuşmayı öğretmeliyiz. Anadilimizin doğru öğretilmesini sağlayamayan eğitimin üstüne bir de yabancı dil hayranlığının gelmesiyle iş iyice çığırından çıkmışa benziyor.[31] Yabancı dil öğrenmenin, onu yararlı biçimde kullanmanın ötesinde erdem sayıldığı bir toplumda anadil sevgisi yaşatılamaz. Kendi dilini bireylerine doğru biçimde öğretmede en büyük pay, kuşkusuz, resmi ya da sivil kamusal eğitime düşer.

4.1 Görsel-işitsel kitle iletişim araçları, okuma, anlama güçlüğünü aşarak toplumda yaygınlık kazanıyor. Buna karşı alınacak önlem, aynı güçlüğü zihinlerde ortadan kaldırmak, zihinleri tembellikten kurtarmaktır; yasakçı bir tutum değil. Bu da ancak sağlıklı bir kültürde, doğru bir eğitim ile olanaklıdır.

Günümüzde ileri teknolojik araçlarla görüntüleştirilen, gerçekliğin yerine sözümona konan bir "sanal gerçeklik" dünyası, kültürel görüngüleri dayandığı sosyo-ekonomik temelden soyutlayarak sanki kendi başına bir dünya imiş gibi gözümüzün önüne koymaktadır. Gerçekliğin kendisi yerine sahtesi üstüne kurulan kültürün de sahte olduğu unutulmamalıdır. Sağlıklı insan, ancak gerçek dünyada, gerçek kültürde yetişir.

5. Meslek Eğitimi ve Uzmanlık

19. yüzyılla birlikte tek tek bilimlerin ilerlemesi, bilginleri, aydınları, ansiklopedistleri, başka bir deyişle "herşeyi-bilenleri" ortadan kaldırdı. Uzman bilimciler, genel bilim adamlarının yerini aldı. Kendilerini yalnızca

kendi araştırma alanına hapseden bu uzmanlar, bilimin geri kalan her alanından kendilerini sorumsuz tuttular ve bunu bir erdem olarak açıkladılar. Ama çok geçmeden uzmanlık alanları arasındaki bağların koptuğu, tek tek deney bilimlerinin temelsiz kaldığı ayrımlandı. Husserl, daha yirminci yüzyılın başlarında felsefeyi "herşeyin bilimi" olarak yeniden ilân etti. Sosyoloji, psikoloji, dilbilim, göstergebilim, sibernetik gibi bilimler de felsefenin öteden beri işgal ettiği bu disiplinler arası konumu almak istediler. Sözün kısası, bilimin birliği ihtiyacı yeniden kavrandı.

Bilimdeki uzmanlaşma, ekonomide, toplumsal yaşamda, çalışmanın her alanında karşılık buldu. Ekonomi, kendi işlerini en iyi biçimde görecek uzmanlara gerek duyuyordu. Eğitim de kendini buna uydurmak zorunda kaldı. Meslek seçimi, ilgi, sevgi ve yeteneğe göre değil, mesleğin toplumsal statüsüne göre yapılıyordu. Bu statüyü de ekonomi belirliyordu. Marx'ın deyimiyle meta düzeni insanı biçimliyordu. Böylece eğitim insan değil, eleman yetiştirmeyi amaçladı. Ve ortaya yalnızca bir şeyi çok iyi bilen, yalnızca bir becerisi olan, geri kalan her şeye kayıtsız kalan "parça-insan"lar çıktı.

İnsan, ona belli bilgiler veren, beceri ve yetiler kazandıran meslek eğitimi ile sınırlanırsa, uğraşı dışında hiçbir konuda yargıda bulunamayan, bir yönü gelişmiş diğer yanları güdük kalmış, eksik, kötürüm bir varlık olur. İnsan eğitiminde böyle bir tutum, yalnızca verimliliği düşünülerek eti, sütü, dölü için hayvan yetiştirmekten çok farklı değildir. İnsan elbette çalışan bir varlıktır; ama yalnızca çalışan değil, aynı zamanda gezen, eğlenen, bilen, seven... bir varlıktır da. Çalışan insan, üretimin bir öğesi olarak düşünülmemelidir. ***Çalışmanın aynı zamanda insanın ahlâksal eğitiminin kendini tamamlamasının bir parçası olması gerekir.***

Daha 18. yüzyılda Schiller'in uzmanlaşmanın insanın bir yönünü geliştirip diğer yönlerini güdük bırakmasından, bu suretle insan bütünlüğünün yitirilmesinden yakındığını yukarıda belirtmiştik. Schiller'den sonra Bergson, bu yakınmayı daha da ileri götürür. Kendimizi bir uzmanlık alanı ile sınırlamanın bizi insanlığımızdan uzaklaştıracağı ve hayvana yaklaştıracağı kanısında olan Bergson'un şu sözleri, uzmanlık çağının son sınırına varmış günümüz için onun zamanında olduğundan daha çok geçerlidir: "Kendimize ancak özel bir meslek seçmek ve adalelerimize bir tek alışkanlık kazandırmak yoluyla bir el becerisi edinebiliriz. Bunu aksine olarak yetilerimizden birini, ancak ötekilerin hepsini geliştirmek suretiyle olgunlaştırabiliriz. Bir tek yeti, tek başına bir şey yapamaz. (...) İşte zekâyı içgüdüden, insanı da hayvandan ayıran budur: Hayvanın bütün aşağılığı şundadır: O bir uzmandır. Yaptığını iyi yapar, fakat başka bir şey yapamaz. (...) Hayvanın zekâsı, bir uzmanın dar sınırları içinde, yavaş yavaş daralmış ve körelmiş, dumura uğramıştır."[32]

İnsanı hayvan düzeyine indiren bir tarz eğitim ise, ona insanlığını yeniden kazandıracak olan da başka tarz bir eğitimdir. Bilgiyi bir yük olarak taşıma anlamında öğrenim ya da beceri kazanma ile doğru eğitim arasında

kendiliğinden bir bağ yoktur. Nice bilgi yüklü ve becerili insan eğitimsizdir. Asıl olan öğretim ve beceri kazanma ile doğru eğitim arasındaki bağı kurmaktır. Tek başına meslek ve uzmanlık eğitimi bu bağı kuramaz. Nasıl ki insanın ruh ve beden yönlerinden yalnızca biri eğitilince, o, ruh-beden birliğine sahip olamazsa, aynı şekilde yalnızca bir yetisi geliştirilmekle de varlık bütünlüğünü kazanamaz. Yarım eğitim yarım insan, tam eğitim tam insan yetiştirir.

6. Ekonomi, Politika ve Bilim

Bir toplumda ekonomik sorunların ağırlaşması, ahlâksal çözülmelere yol açar. Ancak buradan ekonomik refahın kendiliğinden yüksek ahlâksal yaşamı getireceği sonucu çıkmaz. Hatta tek başına ekonomik refahın tıpkı ekonomik güçlükler durumunda olduğu gibi ahlâk çöküntüsüne yol açtığı bile sık görülür. Toplumsal ahlâk, doğrudan doğruya yaşamsal ilişkilerin tarzı ve eğitimle ilgilidir. Burada üretici güçlerin gelişim derecesi değil, onların nasıl bir yapıda olduğu ve ürünlerinin nasıl paylaşıldığı önemlidir. Bu da daha çok politik bir sorundur. Eğitim, uygulandığı toplumda ekonomik politikanın ve genellikle politikanın toplumu yönlendirdiği hedeflere ters düşüyorsa, ne denli ideal görünse de başarılı olamaz. Meta düzeninin egemen olduğu, onun gereklerinin insanları kendine çektiği, kazanç ve çıkarın biricik erdem(?) diye sunulduğu bir toplumunda yüksek insansal değerleri erekleyen bir eğitimi beklemek boş hayaldir. Hele de eğitimde toplumsal yönünün arttığı, âdeta tek başına belirleyici olduğu günümüzde bu kaygılar, her zamankinden daha çok söz konusudur. *Homo oeconomicus* olarak tanımlanabilecek bir insan tipinin yaygınlaşması, insanlık düşüncesinin önünde bir tehlike olarak duruyor. Çağımız, bu *homo oeconomicus*'u dengeleyecek bir *homo aestheticus*'a önceki çağlardan daha çok ihtiyaç duyuyor.[33] Öte yandan politik gücü yönlendirmek de ekonomik gücü elinde tutanların denetimindedir. Onlardan kendi lehlerine işleyen ekonomik yapıyı kendiliklerinden değiştirmeleri beklenemez. Ama bu konuda onlar zorlanabilirler. Demokratik yönetimde bu çıkmazdan kurtulmanın biricik yolu, politik gücü geniş halk kitlelerinin eline geçirecek biçimde onların örgütlenmelerinden geçer. Ama bütün bu süreç yaşanırken, eğitim konusunda eli kolu bağlı durmak, hele toplum istenen örgütlü biçime gelsin de o zaman kolları sıvarız demenin anlamı yoktur. Tersine eğitimin bu sürecin oluşturulması ve hızlandırılmasında sevk edici bir güç olduğu unutulmamalıdır. Toplumsal dinamiklerin işleyişi bir mekanizmi göstermez. Bir yerde bir tıkanıklık, bir açmazla karşılaşıldığında hiç beklenmedik yeni iç ve dış dinamiklerin ortaya çıkması olanaklıdır. Bu nedenle eğitim, bir yandan uzun vadeli olarak düşünülürken, bir yandan o günün gereksinimlerini karşılayabilecek esnekliğe sahip olmalıdır.

Doğa yasalarının karşı konulmaz geçerliği, insana toplum yasalarının da aynı tarzda olduğunu esinlediğinde tarihe bakmalı! Tarih, toplumsal kuralların, yasaların başka türlü de olabileceğini, insanın içinde bulunduğu yaşa-

ma biçiminden başka bir tarzda da yaşayabileceğini göstermesi bakımından toplum yaşamında devrimci bakışa sahip olmamızda bize örnekler sunar. İnsan hep şimdiki gibi yaşamadı. Yarın da böyle yaşamayacak. Yarınki yaşama giden yolun başlangıcı olan bugünümüzü, ereklediğimiz yaşam durumuna gidecek biçimde oluşturmak için kendimizi o yaşam durumuna hazır hale getirmeye, yani eğitmeye ihtiyacımız vardır. Ereklerimiz, kendimizi biçimlemenin araçları olacaktır. Eğitim, daima bir gelecek durumunu varsayar. Gelecek bilinci olmayan toplumlarda eğitim, yalnızca geçmişten alınan geleneğin yeni kuşaklara aktarılmasından ibarettir. Bu nedenle en uzun vadeli planlama ve programlama, eğitim alanında söz konusudur. En büyük ekonomik yatırımlar bile on yıllarla hesap edilebilen zaman sürecinde sonuç verebilir. Ama toplumun eğitiminin ancak kuşaklar boyu sürecek bir zamanlaması yapılabilir. Uzun vadeli planlama ise toplumda politik kararlılığı gerektirir ya da eğitimin politik güdülemelerden kurtarılıp bilimin yönlendirilmesine bırakılmasını. Ama bu da sonunda politik istence bağlıdır.

Öte yandan eğitimin politik istence bağlı olmaktan kurtarılıp bilimselleşmesi, bilimin özünde olan bir niteliğin, rasyonelliğin eğitime egemen olması demektir. Bugün Türkiye'de eğitim bilimcilerinin devletin eğitimi kendilerine bırakması yolundaki çağrıları da bu eğilimi gösteriyor. Fakat burada da başka bir sorun ortaya çıkıyor. Bu soruna biraz sonra değineceğiz. Ancak daha önce hemen şunu söylemek isterim: İlerlediğimiz yolda bir sorunu çözünce önümüze başka bir sorun çıkacak diye ilk sorunu çözmekten vazgeçemeyiz. Her alanda gelişme, ortaya çıkacak yeni sorunlarla uğraşmayı gerektirir. Biri çözülür, diğeri gelir ve bu böyle sürer gider.

Bugün ülkemizde, ekonomiden siyasete, güvenlikten sağlığa her alanda görülen bozukluklardan herkes yakınmaktadır. Bu karmaşanın temel bir nedeninin on yıllardan beri süregelen eğitim alanındaki çarpıklıklar olduğu da belki yine herkes tarafından görülmektedir. Ama bu çarpıklığın ne olduğu ve onun nasıl iyileştirileceği konusunda tanı ve tedavi yöntemleri için de ne yazık ki aynı karmaşa vardır. Asıl ve ilkin bu karmaşanın giderilmesi gereklidir. Bunun için de bilim ve felsefenin yol göstericiliğinden başka umar yoktur. Özellikle Aydınlanma'dan beri bilimin toplum yaşamının her alanında uygulanmasıyla onun özünde bulunan rasyonelliğin toplumsal kurumlara geçmesi ve gitgide egemen olması karşısında günümüz batı dünyasında bu rasyonelleşmeye karşı duyulan haklı tepkiler vardır. Bu tepkileri yaratan oluşumlara henüz sahip olmayan ülkemizde bazı aydınların bir bölümü gelenekçilik bir bölümü çağdaşlık adına gösterdikleri erken tepkileri ise ne tümden reddetmek ne de tümüyle onaylamak istemiyoruz. Toplumumuz, bırakınız batı toplumlarında görülen rasyonelleşme tehlikesini, onun henüz yararını görmüş değilken, bilime ve rasyonelliğe batıdan alıntı yapılarak karşı çıkmanın lüksüne sahip değildir. Öte yandan, rasyonelleşmenin getirdiği sakıncaları bizden önce yaşayan toplumların durumu göz önüne alınarak, bizim yaşamımızda bilime yer vermemiz konusunda onlardan daha ölçülü davranmamız da olanaklıdır. Biz henüz bilimin varlığından dolayı olan zararı

değil, tersine eksikliğinden dolayı olan zararı görüyoruz. Bilimin zararını yine onun yararı ile kapatmak ve bu yönde yol almak yerine henüz onun ne yararını ne zararını görmeden onu geri çevirmemizin getireceği çok daha büyük zararları görmezden gelemeyiz. Ayrıca, sırasında bilim de dahil tüm kurumlara muhtelif olabilen felsefenin, bilimselleşme yoluyla toplumun rasyonelleşmesi sakıncası karşısında sesini yükselteceğini, hatta bunu uyarıcı bir etki olarak daha şimdiden yaptığını da unutmamalı.

Bilim insanın doğayı keşif yolculuğudur. Keşfedilen doğayı teknoloji yoluyla ona aykırı kullanan kendi kaşifine o, bunun bedelini ödetir. Bu nedenle bu kaşifi bilimiyle yalnız bırakmamak gerekir. Feyerabend haksız değil şöyle derken: "Bilim, insanın çevresiyle başa çıkmak için icad ettiği birçok araçtan biri. Tek değil, yanlış yapmaz da değil, tek başına bırakılamayacak denli aşırı güçleniyor: Çekilmez bir saldırgan, aşırı tehlikeli olmaya başlıyor."[34] Ancak bilim yalnız bırakılmamalı derken, onun yanına hurafeler için yer açmaya da kalkışmamalı. Sözümona demokrasi adına insanlar böyle istiyorlar diye insanlığın binlerce yılda elde ettiği kazanımlar, insansal-evrensel yüksek değerler gözardı edilip, insan gelgeç heveslerinin, içgüdüsel arzularının tutsaklığına bırakılmamalı. Doğaya ilişkin bilgide bilimin dışında başka bir yol yoktur. Bilim doğa olaylarını bilir ve biz bu bilgiyle bu olaylar üstüne egemenlik kurarız. Gerçi bilim insana buyuramaz. İnsanın yaşamını anlamlandıran bilim değil, kendisidir. Ama bu anlamlandırmayı, değer koymayı insan kendisi yaparken bir yandan yine bilimden yararlanırken bir yandan da diğer iki yaratma alanı olan felsefe ve sanatın yardımını ister. Felsefeyi ve sanatı doğanın keşfine çıkan insandan ırak tutmamalı. İnsan yetilerinin çiçek açması olarak sanat, daha çoğu doğanın eseridir. Gerçi doğa vergisi yeti, kendini açacak ortamı bulamazsa ziyan olur gider. Bu doğanın kabahati değildir. Ama yeti yoksa, yalnız çalışmayla büyük sanat yapıtları ortaya konamaz. Bilincin hem kendisi üstüne, hem kendi dışındaki nesneler ve onların bilgisi üstüne düşünmesinin bir tarzı olarak felsefe, insanda doğanın eksik bıraktığını tamamlar. İnsanda sanat yetisi gibi doğal bir "felsefe yetisi" yoktur. Sanatla doğal ve real olana, bilim ve felsefe ile ideal olana kendini açan insan, ahlâksal varoluşuyla bu ideal olanda özel bir alana yükselir. Sanki doğa insana sanat aracılığıyla bu yükselme yolunu göstermiştir. İnsan, ahlâksal varoluşun hiçbir belirtisini doğrudan doğruya doğanın kendisinde bulmaz. Doğadan edinebilecek ahlâksal görüş, ancak felsefi bir bakışın ürünü olabilir. Felsefe insanda bilgelik sevgisini uyandırarak, sanat yaşama sevinci vererek salt dirimsel canlılığı ruh yüceliğine çıkarır veya dermansız kalmış ruhu güçlendirir. Dermansızlıktan kurtulan ve hayvansallıktan uzaklaşan ruh, ancak yaşamı yargılayabilir. Böylece insan kendi yaşamını ele geçirir.

İnsanın ne işe yaradığı bilgileri belleğinde depolayan bilgi hamalı ve neye hizmet ettiğini bilmediği buyrukları benimseyen kolay yönetilir biri olması istenmiyorsa, onun eğitiminde bu tarz yöntemlerin uygulanmaması gerekir. Bilgide sorgulayan ve araştıran, buyruklarda yargılayan ve seçme

yapabilen bir kafa, gerçi hiç de kolay yönetilir değildir. Ama insanın yönetilen olarak yetiştirilmesini isteyen yöneticilerin yönetimlerinin kendilerine sağladığı, ötekilerin aleyhine olan avantajları elinden alınırsa, yönetilir varlığa ihtiyaç olmaz. Yönetme, insanın bir tanımı değildir. ***İnsan ne yöneten ne de yönetilen varlıktır.*** Ancak birlikte yaşamanın gereklerinin hakça bilinmesi halinde onlara gönülle uyulur. Kimse kimseye buyurmadan da insanlar birlikte yaşayabilir, birlikte yaşamanın kurallarına uyar; yeter ki bu kural ve buyrukların ayrıcalıklı kimselerin, grupların keyfi isteminden ve çıkarlarından değil, tersine yaşamsal gereklerin kendisinden çıktığı anlaşılsın. Eğitim bu gereklerin haklılığının, doğruluğunun bizzat görülerek öğrenilmesine ve ardından kendiliğinden gelecek gönüllü uyumun sağlanmasına hizmet eder. Toplumsal kural ve buyrukların haklı ve doğru olmasının, dolayısıyla gönülle benimsenmesinin bir koşulu da onların açık olmasıdır. Nedeni ve ereği kendisinde açıkça görülmeyen bir buyruk, belli ki buyuranın gizli hesaplarına hizmet etmek için öyledir. Ya da o, geçmiş yaşam tarzında geçerliliğe sahipken, aradan geçen uzun zaman içinde yaşam tarzının değişmesiyle artık hiçbir geçerlik taşımamasına karşın ortadan kaldırılması unutulmuş bir buyruk veya kuraldır.

Eğitim ailede başlar, okulda belli biçimler alır ve yaşam boyu sürer. Aile ve okul eğitimi sonrasında insanın kendi kendini eğitmesi olgusu ağırlık kazanır. Ancak günümüzde çocuk, ailesinden çok erken yaşlarda alınmaktadır; eğitim âdeta okuldan başlamaktadır, sözümona okul-öncesi okullardan. Geçen yüzyıllara göre eğitim daha çok kurumsallaşmıştır. Önceleri aile içinde, ailenin sosyo-ekonomik durumuna göre biçim kazanan eğitim, bugün kamusal alanın daha çok etkisi altındadır. Bunda kentleşme, sanayileşme, kurumsallaşma, demokratikleşme gibi olgu ve süreçlerin ivme kazanmasının, kitle iletişim ve ulaşımının gelişmesinde rolü vardır. Bu durum, bir yandan geniş kitlelerin eğitim olanaklarına sahip olması bakımından olumlu olmakla birlikte, öte yandan kamusal alanı denetim altında tutan ekonomik liberalizmin kazanç ilkesinin eğitimde ve her alanda geçerlik kazanmasının, eğitilenin bundan korumasız kalmasının doğurduğu olumsuz sonuçları da birlikte getirmektedir. Buna karşı yapılması gereken şey, eğitim ve sağlık gibi temel insan haklarının söz konusu olduğu alanlarda devletin denetimine ağırlık verilmesidir. İnsan eğitimi ve sağlığının ticaret konusu olması, insanın bir araç, bir meta olarak görülmesi sonucunu verir. Oysa insan araç değil, amaç olmalıdır. Ekonomik düzenin kendine yarayacak insanlar istemesi, bu düzenin egemen olduğu toplumda bu istemin eğitime ilke olarak konulmasına yol açar. İnsanın başkalarının kullanımına sunulmak üzere köle olarak yetiştirilmesi ile ekonomik düzenin işlemesi, nesne üretimi için yetiştirilmesi arasında özce bir ayrım yoktur. Eski çağlarda daha çok birinci yolun denenmesine karşın bugün ikincisi revaçtatır. Çünkü o zaman köleye, şimdi "kalifiye eleman"a ihtiyaç vardır.

Ekonomi ile politika arasındaki ilişkide, birincisinin yasaları fiziksel temelli olduğu için, daima o ağır basar. Ekonominin işleyişini hesaba kat-

mayan politikalar sonunda iflas eder. Ancak bu böyledir diye ekonominin kendi başına, insandan bağımsız bir töz olduğunu düşünmek doğru değildir. Böyle bir ekonomisizm, ekonomiyi fetişleştirmekten başka bir anlama gelmez. Önünde sonunda ekonomiye de egemen olan, onu kendisinin yararına biçimleyecek olan insandır. Doğrudan doğruya insana yönelen eğitimin önemi burada da açıkça görülür.

7. Yaşamın Hizmetinde Bir Eğitim İçin İpuçları

Eğitim neye yarar? -İnsanı genç ve olgun kılmaya. Goethe'nin "yaşlılar yapabilse, gençler bilebilse" biçimindeki ünlü sözünde dile gelen özlemi, her eğitim modeli kendine erek edinmelidir. Yaşamın hizmetinde olacak böyle bir eğitim için nasıl bir model oluşturulmalıdır? Burada bizden bir model önerisi beklenemez. Bu, eğitim bilimcilerinin işidir. Bizim sözümüz, hem modelin kendisi hem de onda benimsenecek ilkeler üzerinedir.

İnsan eğitimi için model oluşturmanın yararı ve zararı bilinmelidir. Modelden yoksunluk, eğitim alanını günlük eğilimlerin rastgele yönlendirilmesine bırakmak demek olur. Ama modelde katı bir tutum da insan doğasına aykırı sonuçlara götürür. Doğrusu bu iki uç tutumun ortasındadır: Modelin esnek olması, günün koşullarına göre değişikliğe uğratılması. Ancak bu değişikliklerin insanca, haklı ve doğru gerekçelere dayandırılması ve uygulamaların hesaplı, bilinçli yapılması. Toplumun kendine özgü kültürel özelliklerinin göz önüne alınması, ama evrensel-insansal değerlerin göz ardı edilmemesi.

Böyle bir eğitim modelinde sakınılacak ve benimsenecek tutamak noktalarını şimdiye dek ortaya koyduğumuz düşüncelerden çıkan sonuçlar olarak madde madde sıralamak istiyoruz:

-doğaya dönük, doğal yeti ve güçleri birlikte geliştirmeye ve yaratıcılığa yönelten;

-bilgiyi yaşamın hizmetine sokan;

-yaşamı onaylayan, yaşamı güdükleştirmekten sakınan;

-insanın varlık bütünlüğünü ruh-beden birliğinde sağlayan;

-doğru-iyi-güzel birliğini erdemli yaşam ve bilgelik yolunda isteyen;

-estetik beğeniyi yükselten;

-kültürün zararı ve yararını görebilen;

-meslek eğitiminin tek yanlılığından kurtulan;

-ana dilin doğru kullanımını kazandıran;

-uzun vadeli plan ve programlar yapan, ama günün gereksinimlerine kolayca uyum sağlayabilen esneklikte olan;

-yöneten-yönetilen değil, birlikte yaşamayı bilen insanı erekleyen;

-kendi kendisini yargılayabilen, kendi yaşamını ele geçiren özgür insanı yetiştiren bir eğitim.

Eğip bükmeyen böyle bir eğitim, bu ereklere varmada ortaya çıkabilecek olumsuz etkilerden insanı olabildiğince uzak tutan bir yaşam düzeninde olanaklıdır. Sözlerimi, insan doğasından yola çıkıp yine ona varmayı amaçlayan, bu yolda bilimin, felsefenin, sanatın aracılığında ilerleyen, ethik ve estetik değerleri gözardı etmeyen bir eğitim biçiminin Herakleitos'un epigraf yaptığım sözünde olduğu gibi insanımız üzerinde ikinci bir güneş olarak açmasını diliyerek ve herkesin bu yönde çaba göstermesine çağrıda bulunarak bitiriyorum.

NOTLAR

1. Herakleitos, Frg. 134.

2. Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe,* Kısım II, s.49, Çev. Suad Y. Baydur, Pulhan Matbaası, İstanbul 1948.

3. Alıntılayan: Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefi Antropologi,* s.42, İstanbul 1971.

4. Frg. 123.

5. *Wir Philologen,* 188. "Unzeitgemässe Betrachtungen" içinde. Alfred Kröner Verlag in Leipzig 1930.

6. Bu sözlerimiz, *Beden Fenomenolojisi İçin Düşünceler* adlı yazımızla karşılaştırılabilir: Varlık, Mayıs 1996 İstanbul.

7. *Metot Üzerine Konuşma,* Birinci Bölüm. Çev.: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1962.

8. Frg. 100.

9. Bu konuda bilgi için *Ernst Mach'da Bilginin Biyolojik-Antropolojik Temeli* adlı yazımıza bakılabilir: Felsefe Dünyası, sayı: 11, Mart 1994.

10. *Ey Oğul,* s. 19-20, Çev. Lütfü Doğan, İrşad Neşriyatı, Ankara 1960. (Dil sadeleştirilmiştir.)

11. "İnsanın alışkanlığı (ethos) onun daimonu'dur." (Frg. 119)

12. "Bir nevi ses olan bu işaret (daimon), bana çocukluğumda gelmeye başlamıştı; bu ses beni hep göreceğim işlerden alıkor, ama, yap! diye hiçbir vakit emretmezdi." (Sokrates'in Müdafaası, 31d, Çev. Niyazi Berkes)

13. Bkz. *Tagebücher, 8.7.16,*

14. Burada Yunus'un şu dizelerine gönderme yapıldığı açıktır: "Cennet cennet dedikleri / Birkaç köşkle birkaç huri / İsteyene ver onları / Bana seni gerek seni." Onun ne cennet umudu ne cehennem korkusuna aldırış etmeyen şu dizeleri de yine bizim düşüncemizi onaylar: "Uçmaktan umusu yok / Tamudan korkusu yok." Bkz. Sabahattin Eyuboğlu, *Yunus Emre'ye Selâm,* s. 37 ve 54, Çan Yayınları 1966.

15. Bkz. Kant; K.d.r. V., [B 620/A 592] vd.

16. Bkz. Kant; K.d.p. V., [226-227].

17. Bu konuda bilgi için *Felsefe ve Dil. Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma* adlı kitabımıza başvurulabilir: Kabalca Yayınevi, İstanbul 1995.

18. Schillers Werke, Dreizehnter Band, s. 87, 88, Meyers Klassiker-Ausgaben, Leipzig und Wien.

19. Bkz. K.d.U., [144-145] vd.

20. *Wir Philologen,* 182.

21. T. Mengüşoğlu, a.g.y., s. 46.

22. Bkz. T. Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 190, İstanbul 1949 ve dipnot 16'daki kaynak, s. 47 vd.

23. Bkz. Phaidros, 253e.

24. *Wir Philologen*, 162.

25. Burada Platon'a ilişkin göndermelerimiz hakkında *Ütopyalarda Sanat - Toplum İlişkisi* adlı yazımıza bakılabilir: Felsefe Dünyası, sayı: 1, Temmuz 1991, Ankara.

26. Bkz. *Müzik Hakkında Notlar*, s. 21, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1963.

27. a.g.y., s. 22.

28. Bkz. a.g.y., s. 22 vd.

29. Dil-gerçeklik özdeşliğinin doğurduğu sorunlar hakkındaki görüşlerimiz için *Türkçe'nin Felsefe Yolları* (Milli Kültür, sayı: 85) adlı yazımız ile *Metin Okuma* (s. 93 vd. Ara Yay. İstanbul 1991) adlı kitabımıza bakılabilir.

30. Burada bir abartma, bir retorik yapma yok. Söylediğim durumu bizzat öğrencilerimin sınav kâğıtlarında görüyorum. Bazan yazandan başka hiç kimsenin okuyamadığı kâğıtlarla bile karşılaşıyorum.

31. Bu yanlış eğitim görülür de düzeltilmek istenirse, bunun bir olanağı olarak şunu görüyorum: Çok şükür henüz bozulmamış, okumamış, cahil halkımız az değil. Bunu alay olsun diye söylemiyorum, çok ciddiyim.

32. Alıntı, Mehmet Karasan'ın Türkçe'ye çevirdiği Descartes'ın "Aklın İdaresi İçin Kurallar" (M.E.B. Ankara 1962) adlı yapıtı üzerine olan "Açıklamalar"dan (s. 148-9) yapıldı.

33. Bu konudaki düşüncelerimiz için yakında yayınlamayı düşündüğümüz ***Homo aestheticus*** adlı kitabımıza bakılabilir.

34. *Yönteme Hayır*, s. 232, Türkçesi: Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989.

Turan, Halil (1997). "Descartesçı Bilgi Kuramı: Doğruluk Ölçütleri ve Sınırları Açısından Uygulanabilirlikleri." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 96-101.

DESCARTESÇI BİLGİ KURAMI: DOĞRULUK ÖLÇÜTLERİ VE SINIRLARI AÇISINDAN UYGULANABİLİRLİKLERİ

Halil Turan

Descartes'ın yapıtı felsefenin ve belki de bilimin yönelişlerini gerek sorunlar, gerekse çözümler bakımından belirlemiştir.

Düşünce ile uzamı birbirine irdirgenemez kılarak birbirinden uzaklaştıran Descartesçı varlıkbilim felsefenin ve tüm düşünce tarihinin belki de en derin sorunlarından birini yaratmıştır.

Descartes'ı felsefe tarihindeki ayrıcalıklı konumuna, varlık kavramına biçim vermesine, varlığın birbirine indirgenemeyecek türlerini tanımlamasına, onlara isim babalığı yapmasına bakarak yerleştiriyoruz. Oysa Descartesçı yöntem ve onun dayandığı bilgi kuramı varlıkbilimsel sorunları başat sorunlar sayan çevrelerin sınırlarını aşarak çok daha geniş bir alanda etkin olmuştur. Öyle ki Kartezyen yöntem varlık sorununun neredeyse hiç anılmadığı yerlerde, doğa bilimlerinde, bilim ya da bilime öykünerek gelişmiş her tür uğraşın (örneğin siyasetin, kültürel araştırma ve kurgulama alanlarının) kuramsal temellerini, yöntemi, doğruluk ya da geçerlilik öçütlerini, dolaylı yollardan da olsa belirleyegelmiştir.

İşte tüm bu ölçütler bugün sorgulanmaktadır. Kendisine sonsuz ömür biçilen kuramsal yapıların yıkıldıklarına tanık olunmuştur. Günümüzde bilgide son hedefin ulaşılabilir, kuşkuya hiçbir zaman geçit vermeyecek bir bilgi kalesinin kurulabilir olduğu inancını dile getirenler ya geçmiş özlemiyle yanıp tutuşanlar ya da olsa olsa, dünyayı alaya alan ozanlardır.

Yapıların ya da Yapı'nın meşru olup olmadığını sorgulamak aynı zamanda onların dayandığı bilgi kuramını sorgulamaktır. Tüm düşünce geleneği göz önüne alındığında Descartesçı bilgi kuramının biricik ölçütü sağladığı söylenemez, ancak bilginin adını anan, böylece kendisine saygın bir yer edinmek isteyen her alanda Descartesçı izler bulunacaktır: bir bilgi savının dile getirildiğini işittiğimiz her yerde, bir temel araştırma ve kurma, sağlama ölçütlerini belirleme ve onları evrensel birer gerece dönüştürme anlayışı olarak temeldenciliğin; öte yandan dışsal bir erke dayanarak kendisini haklı çıkarmanın peşine düşen ve böylece ikincil bir konuma gönül indiren her dizgenin bilgi kuramsal temellendirilişinde ise Descartes'ın geleneksel Tanrı tanımına dayanan dışsalcı kanıtının örnek alındığını görüyoruz. Her bilim, bilim olma savını, temel ilgi alanını, temel boyutlarını, özel çıkarım yöntemlerini ve en önemlisi –açıkça dile getirilmese bile– doğruluk ölçütlerini belirleyerek destekler. Bilim adı verilen uğraşlar bu anlamda temeldenci haklı çıkarma yöntemini uygulamaktadırlar. Bütün bilimlerde gözlenen doğa bilimlerine öykünme, bu bilimlerin bilgi ölçütlerini evrensel ölçütler olarak

kabul ederek yaşamın her alanına taşıma tutumunda da, bir yandan temeldenciliğin bir yandan da dışsalcılığın izleri vardır. Yine siyasal yapıların savunulması amacıyla oluşturulan söylemler için dışsal (Tanrısal, dine dayalı ya da bilimsel-ussal) bir doğruluk ölçütüne başvurulduğuna hepimiz tanık oluyoruz.

Yukarıdaki saptamaların her dönem için geçerli olduğu ve insanlığın uğraşlarını haklı çıkarmak için Descartes'ın bilgi kuramını beklemek zorunda kalmamış olduğu öne sürülebilir. Ancak Descartes'ın daha önce ayırdına varılmadan yapılmış olanı dizgeleştirerek bilgide vazgeçilmez bir koşul olduğu, ussal olanın sınırlarını belirleyerek kuramsal-deneysel araştırmada kendisinden sonra bilinçli bir biçimde uygulanan belli bir yöntemin yerleşmesine önayak olduğu yadsınamayacaktır.

Descartesçı varlıkbilimin dayandığı bilgi kuramına baktığımızda Descartes'ın bilginin temellerini oluştururken neredeyse eşit ölçülerde içselci-temeldenci ve dışsalcı ilkelere dayandığını görüyoruz. Descartes kuşkunun karşısına ilkin imanı, Tanrı'yı çıkarmaz, burada tarihte kendisinden önce izlenen yoldan ayrılmış görünür. Kendi kurguladığı bir kuşku yöntemini, daha önce kültürden edindiği inançların tümünün güçlü bir tinin dayattığı yanılsamalar olabileceği kuşkusunu, ilkin içselci-temeldenci bir yöntemle etkisiz kılmaya girişir. Kuşku duyulamayacak biricik şey varolduğumdur der. Düşünüyorum, öyleyse varım, *cogito ergo sum.* Düşündüğüm olgusundan varolduğum yargısına dolaysızca ulaşırım. Varolduğumdan kuşku duyamam, düş görüyor bile olsam, eğer varolduğumu kanıtlayabiliyorsam, bu bana yetecektir. O halde elimde bir doğruluk var. Bu doğruluk bana nasıl yol gösterebilir? Descartes *cogito* kanıtını örnek olarak kullanarak evrensel ölçülerde geçerli olabilecek bir haklı çıkarma yöntemi geliştirmek istemektedir. *Cogito* bir kanıttır, ancak mantıksal bir uslamlama süreci, bir tanıt değildir, öyleyse bu kendine özgü kanıttan elde edilebilecek öçütler mantıksal bir usavurmadan elde edilebilecek biçimsel ölçütler olamaz. Descartes'a göre *cogito* kanıtının iki temel özelliği vardır: açıklık ve seçiklik. Açıklık ve seçiklik bu düşüncenin temel özellikleri, nitelikleridir.

Descartes açık ve seçik olarak kavranan her düşüncenin doğru olduğunu öne sürmek ister. Ancak *Meditasyonlar*'da, doğruluğa ulaşabilmek için dışarıdan edinilmiş her türlü inancı bir yana bırakmak gerektiği ilkesini[1] temsil etmek üzere insanı bütün düşüncelerinde, algılarında aldatabilecek sonsuz güçlü ve kötü bir tin –cin– varsayılmıştır. Tasarladığı biçimiyle bu varlık, *daemon,* insanın bilgiye ulaşmasını olanaksız kılacak denli zorlu bir engel gibi görünmektedir. Açık ve seçik olduğunu düşündüğüm bir önermenin gerçekten açık ve seçik olduğundan nasıl emin olabilirim? Bir düşüncenin açık ve seçik olduğuna ilişkin sezgim bu *daemon*un bana oynadığı bir oyun olamaz mı? Eğer *daemon* sınırsız bir güce sahip bir varlık olarak tanımlanıyorsa, onun aldatmaca oyununun kurbanı olmam işten bile değildir. O halde, kendi başıma bulduğum dayanakları, ölçütleri uygulayarak bilgi yolunda güvenle ilerleyemem. Bu durumda *daemon*un elinden kurtardığım biricik

şey, *cogito* kanıtı beni olduğum yerde bırakacaktır. Bu kanıtta bulduğum özellikleri ölçüt olarak kullanamam, çünkü *cogito* kanıtının tüm aldatmacalara bağışık olması özel bir durumdur, bir başka deyişle *cogito* örnektir, tartışılmaz doğruluğunu ölçütlere borçlu değildir. Eğer Descartes'ın *Yöntem Üzerine Söylem*'de ve *Meditasyonlar*'da izlediği düşünce sıralamasına bakarsak açıklık ve seçiklik, *cogito*dan türetilmişlerdir, yoksa *cogito*nun doğruluğu bu ölçütlere dayanılarak öne sürülmemiştir.

Gelgelelim Descartes'ın yöntem üzerine ilk düşüncelerini, yani *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar*'da ortaya koyduklarını felsefesinin daha sonraki evrelerinde de doğru olarak kabul ettiğini düşünecek olursak, açıklık ve seçiklik *cogito*yu temel alan usavurmadan önce de bilinebilir kavramlar olmalıdırlar. Eğer Descartes'ın gerçek düşünceleri *Kurallar*'da ortaya koyulanlar ise, o açıklık ve seçikliğin ne olduklarını, bu sözcüklerin hangi durumlarda kullanabileceğini biliyor olmalıdır ki belli bir düşünce ya da algıya açık seçiktir ya da apaçıktır diyebilsin. Ve eğer açıklığın, seçikliğin hangi durumlarda doğru uygulandığı biliniyorsa doğru yargılar vermek için kullanabileceğimiz geçerli ölçütler de var demektir. Sonuç olarak, eğer Descartes daha sonraki çalışmalarında *cogito* kanıtına açık ve seçiktir diyorsa, onun açıklığın ve seçikliğin hangi durumlarda doğru kullanıldıklarını bildiğini düşünmeliyiz. Bu durumda da *cogito* kanıtı temel olmaktan, ilk doğru olmaktan çıkmaktadır. Bir başka deyişle, açıklığın ve seçikliğin ne oldukları biliniyorsa, doğru olanın ne olduğu da biliniyor demektir ve temel olarak *cogito* göstermek değildir. Çünkü *cogito* bu durumda açıklık ve seçiklik için yalnızca bir örnek olmaktadır, onun yerine başka bir örnek de verilebilir.[2] Bu düşünce çizgisini izlersek bilginin açıklık ve seçikliğe bir örnek olarak gösterilen *cogito*da değil de açıklık ve seçiklik kavramlarının kendilerinde temellendiğini kabul etmemiz gerekir.

Öte yandan, eğer *cogito* kanıtının açıklık ve seçikliğin örneklendiği biricik durum olduğunu düşünecek olursak, o zaman karşımıza başka bir sorun çıkıyor: eğer açıklık ve seçiklik *cogito* kanıtının özünü belirleyen, bu özel düşünceyi eksiksiz bir biçimde betimleyen terimler iseler, onları kullanmak çok güç olacaktır. Çünkü bu durumda açıklık ve seçikliğin *cogito* kanıtına özgü özellikler, onun özünü belirleyen özellikler olarak seçildiklerini ve bu terimlere yüklenen anlamın ilk kez *cogito*da ortaya çıktığını düşünmeliyiz; bu anlam başka bir yerden, günlük dilin gösterdiği örneklerden ödünç alınmış bir anlam olamaz. Eğer Descartes *Meditasyonlar*'dan en katı biçimiyle uyguladığı yıkıcı skeptik yöntemle kendi zihinsel kazanımlarından başka herşeyi, kültür yoluyla, dil yoluyla *dışarı*dan gelen tüm düşünceleri bir yana bırakıyorsa, açık ve seçik olan tek bir örnek gösteremeyecektir. İşte bu durumda açıklık ve seçiklik gibi terimler, *cogito*yu nitelemek için seçilen dilemsel (ihtiyarî, keyfî) terimler olacaklardır. *Cogito* kanıtını nitelemek için açık seçik değil de, örneğin *keskin* terimini de kullanabilirim. Bu durumda keskin belirtecini şu ya da bu örnekten almıyorum, onu bütünüyle dilemsel olarak seçiyorum. *Cogito* K'dır dediğimizde *cogito* K özelliğinin görüldüğü

ilk örnektir ve K *cogito*da anlam kazanmaktadır. Eğer Descartesçı temeldencilikte, özellikle *Meditasyonlar*'da görüldüğü biçimiyle yıkıcı bir skeptisizmin ardından önerilen temeldenci yöntemde tutarlı olmak kaygısını taşıyorsam, *cogito*yu sağın anlamda bir temel olarak kabul edeceksem, bu kanıtı başka bir örnekte gördüğüm özelliklerle betimleyemem, çünkü bunu yaparsam başka birşeyi ya da başka birşeyde gördüğüm özellikleri temel almış olurum. Başka türlü söylersek, bu durumda açık ve seçik olarak gösterebileceğim herhangi bir örnek ya da 'açık ve seçik olan doğrudur' gibi bir önerme benim gerçek temelim olacaktır.

Descartes'ın *cogito*ya açık ve seçik derken onda bizim 'K'mız gibi bir özellik gördüğünü düşünelim. 'K' bu durumda eşi olmayan bir düşünceyi, tekil bir düşünceyi betimlemek için kullanılan özel bir terim olacaktır. Başka bir yerde uygulanmış değildir. Anlamını *cogito*da bulur. O halde bilgi ancak bu terimin nerede kullanılabileceğini ortaya çıkarmakla elde edilebilecektir.

Oysa *cogito*ya özgü niteliklere ya da niteliğe başka bir düşünce ya da algıda tanık olabileceğimiz kuşkuludur. Belli bir düşüncede böyle bir niteliğin bulunduğunu saptadığımı varsayalım. Eğer *daemon* varsayımı karşımda duruyorsa düşüncem gerçekten açık ve seçik midir yoksa bu kanım *daemon*un bir aldatmacası mıdır bilemem. Öte yandan *daemon* gibi bir varlık tasarlanmamış olsa, böyle bir varlık tarafından aldatılma tehlikesinden uzak olsam bile, neyin gerçekten açık ve seçik olduğunu saptamam çok güçtür. Descartes'ı zorlayan bu sorun aslında *daemon* varsayımının yarattığı bir sorun da değildir. Descartes yöntem düşüncesini olgunlaştırdığında *daemon* varsayımını henüz ortaya atmamıştı ama doğruluk ölçütlerinin nasıl doğru uygulanabilecekleri üzerine düşünmekteydi. İlk önemli felsefi çalışması sayabileceğimiz *Anlığın Yönetimi için Kurallar*'da Descartes doğruluk üzerine yazarken açıklık ve seçiklik terimlerine ya da benzerlerine başvurmakta, bilginin açık ve seçik ya da kesin, apaçık vb. sezgilere dayanması gerektiğini söylemektedir.[3] Daha sonra kaleme alınan *Yöntem Üzerine Söylem*'de de *daemon* varsayımını görmüyoruz. *Cogito* kanıtının belirgin bir biçimde ortaya koyduğu *Yöntem Üzerine Söylem*'de Descartes açıklık ve seçiklik kavramlarına ilişkin olarak şunları söylüyor:

> Ve *Düşünüyorum, öyleyse varım* önermesinde düşünmek için var olmanın zorunlu olduğunu çok açık olarak görmenin dışında beni onunla gerçekliği bildirdiğime inandıran hiçbir şey olmadığına dikkat ettikten sonra, çok açık ve çok seçik olarak kavradığımız tüm şeylerin gerçek olduklarını genel bir kural olarak kabul edebileceğim yargısına ulaştım - ama gene de seçik olarak kavradıklarımızın neler olduğunu saptamada belli bir güçlük olduğunu anımsayarak. (*Yöntem Üzerine Söylem*, Bölüm IV, 3).[4]

Descartes açıklık ve seçikliğin kendi başlarına sağlam ölçütler olmadıklarını, gerçekten açık ve seçik olanı açık ve seçik gibi görünenden ayırt etmenin kendi başına bırakılmış insan için olanaksız olduğunu itiraf ediyor. Ortada gücü sınırsız bir aldatıcı tinin, bir *daemon*un tehdidi yokken bile –henüz böyle bir varsayım dile getirilmemiştir– insan kendi başına ele

geçirdiği ölçütleri kendi başına, yalnızca kendi bilgisine dayanarak kullanamayacaktır. Çünkü ölçütlerini uygulamak için başka ölçütlere, bu kez doğru uygulama ölçütlerine gerek duymaktadır ve bu ölçütleri *cogito* kanıtından türetme olanağı yoktur.

Cogito kanıtı yalnızca tek bir doğruluğu, 'varım'ı ortaya koymaktadır. *Cogito* bana gücü sınırsız bir aldatıcı tinin varlığının olanaksız olduğunu göstermek için gereçler vermez. Bu bir yana, *cogito*dan kendisinden elde ettiğimi düşündüğüm ölçütleri uygulamak için yeterli bir deneyim de edinemem. O halde elimde kuşkuya bağışık olmasına karşın kesin bilgi yolunda ilerlememe yardımcı olamayan bir temel var. Descartes'ın bu çıkmazdan kurtulmak için geleneksel Tanrı tasarımına başvurduğunu görüyoruz: "...Ama bizdeki olgusal [*réel*] ve gerçek (*vrai*) herşeyin eksiksiz ve sonsuz bir Varlıktan geldiğini bilmeseydik, idealarımız ne denli açık ve seçik olsalardı da, kendimizi onların gerçek [*vrai*] olma eksiksizliğini taşıdıklarına inandırmak için bir nedenimiz olmazdı (*Yöntem Üzerine Söylem*, Bölüm IV, 7)."

Descartes *daemon*u da ortadan kaldırmak zorundadır. Aslında *daemon* kesin bilgiye ulaşılabileceğinin –hatta ulaşıldığının– görkemli bir biçimde gösterilmeye çalışıldığı bir oyunda sahneye alt edilmek için getirilen kağıttan yapılmış bir canavardan fazla birşey değildir. Yöntem *Meditasyonlar*'dan önce biçimlenmiştir. *Meditasyonlar*'dan çok daha önce kaleme aldığı *Kurallar*'da ve *Söylem*'de[5] Descartes, insanın hiçbir kuşkunun yıkamayacağı bir bilgi yapısını ancak kültür yoluyla, dil yoluyla *dışarıdan* edinilmiş her türlü inancı yanlış sayarak ve ancak kendi düşünce yetisine güvenerek kurabileceğini vurgulamıştı:

> Ele alınan konularda **başkalarının düşündükleri** ya da kendi tahminlerimiz değil, ama açık ve duru [*evidente*] sezgide görebileceğimiz ya da pekinlikle çıkarsayabileceğimiz şeyler araştırılmalıdır (*Anlığın Yönetimi için Kurallar*, Kural III. Ben belirginleştirdim).

Daemon varsayımı işte bu tutumu, yıkıcı kuşku yöntemini temsil etmektedir. Descartes açıklık ve seçikliğin bilgi yolunda yeterli ölçütler sağlayamadıklarını, gerçek bilgiye ulaşması için insana tanrısal bir güvence gerektiğini söylüyorsa, *daemon* tasarımını da ortadan kaldırmak zorundadır. Çünkü *daemon* varsayımı ayakta kaldığı sürece açık ve seçik sezgilerim yalnızca birer yanılsama olabilirler. Descartes'ın çözümü yine çok yalındır: Tanrı'ya ilişkin bir düşüncem, bir *idea*m varsa, *daemon* gibi bir varlık olamaz. Sınırsız güç, sınırsız tüm nitelikler yalnızca Tanrı'ya özgüdür. Sınırsız niteliklere sahip bir varlık aldatamaz. O halde *daemon* tasarımı kendi içinde çelişiktir (*Meditasyonlar*, 3. ve 4. Meditasyonlar).

Descartes açıkça tüm bilgi kuramının en son dayanağının Tanrı olduğunu söylemektedir. Bir bakıma şöyle düşünmektedir: doğruluk ölçütlerini uygulamak bilgiyi arayan insanın ödevidir, ancak doğruluğa ulaşıldığından Tanrı'ya iman edildiğinde emin olunabilecektir. Böylece insanın kendi başına bilgiye ulaşamayacağı bir kez daha kabul edilmiş olmaktadır.

Descartes'ın kuşkuculuğa açtığı savaşta kullandığı yöntem iddialı bir temeldenciliktir, o olanaklı en geniş yıkımla en büyük kazanımı elde etmenin peşindedir. Oysa ne yıkım gerçek bir yıkım gibi görünüyor, ne de temeldencilik gerçek anlamda, yalnızca öznenin varlığı üzerine kurulan, gerçek bir temeldencilik. Yıkım gerçek bir yıkım değildir, çünkü Descartes kültürden, dışarıdan edinilen tasarıma, üstelik sözde yıkımın hemen ardından sarılmaktadır. Gerçi o Tanrı *idea*sının dışsal bir tasarım olduğunu kabul etmez, onu doğuştan bir *idea* olarak göstermeye çalışır ancak, biz bugün, aradan dört yüzyıl geçtikten sonra ona bilgi kuramında niçin doğrudan doğruya Tanrı'yı, Tanrı sözünü değil de, kendi düşüncesini, insanı temel aldığını sormak istiyoruz. Descartes temel olarak aldığı şeyin tam olarak ne olduğu konusunda bizi kuşkuda bırakmaktadır.

Descartes'ın yaptığı şey varlığı yeniden, bir kez daha önceden kavranıldığı gibi, belki yalnızca ayrımları belirginleştirerek belirlemektir, kültürün "var" dediklerinin, tinin, özdeğin varolduklarını tanıtlamaktır. Tanrı'nın varlığı yeniden tanıtlanmıştır (ya da kabul edilmiştir) ve ona dayanılarak eskiden var denilenlerin varoldukları gösterilmiştir. O halde *cogito ergo sum*'dan çıkarılan ölçütlere gerek var mıdır?

Descartes'ın bilgi kuramında Tanrısal desteğin çok önemli bir yer tuttuğu açık. Ancak bizim Descartes'çı bilgi kuramına duyduğumuz ilgi, onda Tanrısal güvenceye dayanan herşeyi tümüyle bir yana bıraktığımızda geriye bilgi adına birşey kalıp kalmayacağı sorusunda odaklanıyor. Bizim yanıtımız olumsuzdur. Descartes'çı bilgi kuramı dünyevî bir haklı çıkarma yöntemi sunamamıştır. *Cogito* kanıtı kendi başına ancak tekbenci bir doğruluk ortaya koymaktadır ve açıktır ki bu hiç de Descartes'ın peşinde olduğu bir dünya tasarımı değildir.

NOTLAR

1. Bu ilke *Kurallar*'da (Kural 3), *Felsefenin İlkeleri*, 'İnsan Bilgisinin İlkeleri', 1 ve 2'de ortaya koyulmuştur. *Daemon* varsayımının Descartes'ın ilkin *Kurallar*'da kullandığı skeptik yadsıma yöntemini bütünüyle temsil ettiğini, bu yadsıma tutumunun *Meditasyonlar*'daki *daemon* varsayımında tüm yönleriyle cisimlendiğini savunacağız.

2. *Cogito* kanıtının henüz ortaya atılmadığı *Anlığın Yönetimi için Kurallar*'da Descartes'ın açıklık ve seçiklik için matematik önermelerini (bkz. örn. 4. kural) ya da 'bilimsel' diyebileceğimiz önermeleri (bkz. örn. devinime ilişkin olarak, 12. kural) örnek gösterdiğini görüyoruz.

3. Bkz. *Kurallar*, 2., 3., 9. kurallar ve diğerleri.

4. Tüm alıntılarımız için bkz. *René Descartes, Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1996.

5. Yukarıdaki örneklerde iyice belirginleşen bu tutum aslında andığımız yapıtların tümünde belirgindir. *Söylem*'de Descartes şunları söylüyor: "[Bu kurallardan] birincisi doğru olduğunu açıkça bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemekti: başka bir deyişle, iveğenlikten ve önyargıdan dikkatle kaçınmak, ve anlığıma kuşku duymak için hiçbir fırsat bulamayacağım denli açık ve seçik olarak sunulmayan hiçbir şey üzerine yargıda bulunmamaktı. (*Yöntem Üzerine Söylem*, Bölüm II, 7)."

Canbolat, Cem Burak (1997). "Özne ve Özneler." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 102-107.

ÖZNE VE ÖZNELER

Cem Burak Canbolat

I

Tractatus'ta sunulan dil kuramında özne, dilsel zemin içinde sadece evrensel boyutu olan bir kültür varlığı olarak konumlanabilir; toplumsal-tarihsel boyutu olan bir kültür varlığı olarak konumlanamaz.[1] Wittgenstein, ***Felsefe İncelemeleri***'nde, kısmen de olsa bu eksikliği gördüğü için, bu eserinde sunduğu dil kuramında özne, evrensel boyutunun yanında ancak toplumsal olan bir kültür varlığı olarak konumlanabilir; tarihsel boyutu olan bir kültür varlığı olarak konumlanamaz.[2] Bu yazıda, Wittgenstein'ı ***Felsefe İncelemeleri***'ni yazmaya yönelten hareket noktalarının gösterilmesi ve bunların felsefi irdelemelerinin yapılması amaçlanmıştır. ***Felsefe İncelemeleri***'ndeki düşünceler dilin toplumsallığı ekseninde geliştiği için, bu yazı, *Tractatus*'taki özneyle ***Felsefe İncelemeleri***'ndeki öznenin, evrensellik ve toplumsallık-tarihsellik boyutları bakımından karşılaştırılmasını da içerecektir.

Wittgenstein, *Tractatus*'ta gerçekliği resmetme imkanı olan bir dil tasarlamıştır. Bu dilin gerçekliği resmetme imkanının olabilmesi için, gerçekliğin bu dil tasarımının oluşum sürecinin bir ürünü olması zorunludur. *Tractatus*'ta, öznenin dili, dilin de gerçekliği öncelediği düşünüldüğünde, bu gerçekliğin özne tarafından kurulan bir gerçeklik olduğu anlaşılır. Gerçeklik, dilin içinde olan her özne tarafından her yerde her zaman bir olarak kurulur. Öznenin gerçekliği kurma tarzının böyle olması, bu gerçeklik tasarımının, öznenin dilsel zeminde ortaya koyabileceği tek yaratım olduğunu, bu yaratımın da evrensel boyutta olduğunu açığa çıkarır. Bu belirlemeler, *Tractatus*'ta yeralan öznenin, bir kültür varlığı olarak sadece evrensel boyutunun olduğu, toplumsal-tarihsel boyutunun olmadığı sonucunun öncüllerini oluştururlar. Bu sonuç, öznenin dilsel zemindeki yaratım alanının toplumsallığın-tarihselliğin gözetilmesini engelleyecek düzeyde daralttığını ortaya koyar.

Wittgenstein, ***Felsefe İncelemeleri***'nde gerçekliği resmeden ideal bir dilin varolduğu savını[3] terketmiş, farklı toplumlarda, farklı biçimlerde karşımıza çıkan gündelik dillerin varolduğunu savunmuştur.[4] Bu dillerin farklı toplumlarda farklı biçimlerde ortaya çıkabilmeleri için, dilin kullanıldığı topluma göre biçim alan bir gerçeklik olması zorunludur. Toplumun, dilin biçim almasında olduğu gibi öznenin kurulmasında da etkili olduğu düşünüldüğünde, öznenin *Tractatus*'ta olduğu gibi genel-geçer bir gerçeklik kurması sözkonusu olamaz. Öznenin gerçekliği kurma tarzının

böyle olması, kurduğu gerçekliğin dilsel zeminde ortaya çıkabilecek tek yaratım olmadığını, bu yaratımların da toplumsal boyutta olduğu gerçeğini açığa çıkarır. Bu belirlemeler, ***Felsefe İncelemeleri***'nde yeralan öznenin, bir kültür varlığı olarak, evrensel boyutunun yanında toplumsal boyutunun da olduğu, ancak tarihsel boyutunun olmadığı sonucunun öncülerini oluştururlar. Bu sonuç, öznenin dilsel zemindeki yaratım alanının, toplumsallığın gözetilmesiyle biraz olsun genişletildiğini ortaya koyar.

II

Tractatus'ta özneye gerçekliği bütünsel anlamda kurma işlevi yüklenmiştir.[5] Öznenin gerçekliği bütünsel anlamda kurması, onu mantıksal bir bütünmüş gibi tasarlamayı gerekli kılar. Özne, gerçekliği her yerde her zaman bir olarak kurduğu için, bu mantıksal bütün içinde, gerçekleşme imkanı olan durumların varlığı ve gerçekleşme imkanı olmayan durumların yokluğu zaman üstüdür. Bu belirleme, ***Tractatus***'ta, öznenin, gerçekliği resmeden bir dil tasarımı uğruna, daima belli durumlarla karşılaşabilen ve bunlar karşısında daima belli şeyleri yapabilen, evrenselliğin dışında herşeyini feda etmiş bir varlık olduğunu ortaya çıkarır. O halde bu özne, Kant'ın kendisine gerçekliği kurma işlevini yüklediği mutlak öznedir. Mutlak özne, mutlaklığı, gereği, zamanüstü bağlamlar altındadır. Özne, ***Tractatus***'ta dilsel, Kant felsefesinde de kavramsal bir bağlam altında örtülmüştür. Bu bağlamların zamanüstü olduklarının düşünüldüğü dikkate alındığında, Wittgenstein ve Kant'ın, özneyi toplumsallığından-tarihselliğinden soyutlayarak bir birlik içinde erittikleri açığa çıkar. Öznelerin bu tarzda "birleşmesi", bu felsefelerde, evrensellik kavramına, öznenin toplumsallığını-tarihselliğini "kendince" açmasını ve bir çokluk içinde tanınmasını engelleyecek kadar dar bir içerik yüklendiğini ortaya koyar.

Felsefe İncelemeleri'nde, özneye gerçekliği bütünsel anlamda kurma işlevi yüklenmemiştir.[6] Özne, gerçekliği bütünsel anlamda kurmadığı için, gerçeklik artık mantıksal bir bütünmüş gibi tasarlanamaz. Bu durumda, özne onu her zaman bir olarak kurabilir, ama her yerde bir olarak kuramaz. ***Felsefe İncelemeleri***'nde, öznenin gerçekliği her zaman bir olarak kurduğu savının yinelenmesi, dilin tarihselliğinin gözetilmesinde ***Tractatus*** döneminde olduğu gibi bu dönemde de yetersiz kalındığını; öznenin gerçekliği her yerde bir olarak kurduğu savının terkedilmesi ise, dilin toplumsallığının gözetilmesinde ***Tractatus***'tan farklı olarak yeterli olduğunu ortaya koyar. ***Felsefe İncelemeleri***'nde özne, gerçekliği her zaman bir olarak kurduğu için, bir toplumsal bütün içinde, gerçekleşme imkanı olan durumların varlığı ve gerçekleşme imkanı olmayan durumların yokluğu zamanüstüdür. Bu belirleme, ***Felsefe İncelemeleri***'ndeki öznenin, ***Tractatus***'taki mantıksal bütünün parçalanmasıyla, toplumsal bir bütün içinde, daima belli durumlarla karşılaşabilen ve bunlar karşısında daima belli şeyleri yapabilen, evrensel

boyutunu korumasının yanında sadece toplumsallığını kazanabilmiş tarihselliğinden yoksun bırakılmış bir varlık olduğunu açığa çıkarır. O halde bu özne, W. Dilthey'in kendisine tarihselliğini kazandırmak istediği toplumsal öznedir. Toplumsal özne, toplumsallığı gereği, toplumsal bağlamlar altındadır. Özne, ***Felsefe İncelemeleri***'nde toplumsal, W. Dilthey'in felsefesinde de toplumsallığının yanında tarihsel bir bağlamda kendini açma imkanı bulur. Wittgenstein'ın toplumsal bağlamın zamanüstü olduğunu düşündüğü dikkate alındığında, onun, özneye toplumsallığını kazandırarak, onu, eşzamanda da olsa, toplumsal bir çokluk içine ittiği açığa çıkar. Öznenin bu tarzda "çoklaşması", bu dönemde evrensellik kavramına, öznenin toplumsal bir çokluk içinde tanınmasına imkan verecek kadar geniş bir içerik yüklendiğini ortaya koyar.

Özne, toplumsal-tarihsel boyutundan yoksun, kendini sadece evrensel boyutta açmaya çalışan, bir kültür varlığı olarak konumlandığında, özneler arasında eşzamanlı, öznenin salt kendinde gerçekleşebilecek durumlar arasında da artzamanlı farklılıkların varolma imkanı ortadan kalkar. Bu durum, özneler arasında, bir kültür varlığı omaları bakımından olduğu gibi, kültürel yaratımları bakımından da hiçbir farklılık bulunmayacağını ortaya koyar. O halde, bu öznelerin kendilerine ait kendilikleri olamaz. Öznelere, sözde kendilikleri olarak atfedilen kendilik, kaynağını onların herbirinin kültürel farklılığında bulan öznel kendilik değil, kültürel birliğinde bulan ve kültürel yaratım zeminini de bu birlikte sınırlayan öznelerüstü kendiliktir. Özneler, öznelerüstü kendilik altında örtüldüklerinde, kültürel bakımdan eştürden varlıklar olurlar. Bu durum, özne kavramına yüklenen içeriğin insanlığı kapsaması bakımından oldukça geniş, her bir insanın kendiliğini dışta bırakması bakımından oldukça dar olduğunu gösterir. Özne kavramına böyle bir içerik yüklediğimizde, herbir insan kendisi olarak değil, öznelerüstü kendiliğin temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Bu temsilciler, Descartes felsefesinde, matematik hakikatleri zihninde barındıran ÖZNE'yi, Kant felsefesinde aşkın BEN'i, Tractatusta da mutlak BEN'i temsil etmişlerdir. Özne, öznelerüstü kendindeliğin temsilcisi olarak konumlandığında, özneler arasındaki ilişkilerde kültürel farklılık kavramından söz etmek mümkün olmayacağı için, kültürel çokluk, bu çokluğun korunması için gerekli olan karşılıklı tanınma ve bu tanınmanın korunması için gerekli olan karşılıklı hoşgörü kavramları işlevsizleşir. Bu kavramların işlevsizleşmesi, insanın bu kavramları merkeze alarak yaşamını sürdürme imkanının yok olması durumudur. Bu kavramların işlevsizleşmesi sonucunda özne, kültürel farklılıkları gözetmeyeceği için, karşısındaki özneyi sadece kendi kültürüyle onun kültürü arasındaki ortaklıkla tanımlayan, bu nedenle de onu kendisi gibi gören evrensellikten ibaret bir kültür varlığı haline gelir. O halde, öznenin bu tarzdaki konumlanmasında, özne sözcüğünün çoğul olarak kullanılması (özneler), herbir insanın kendine ait kendindeliğinle tanınması bakımından hiçbir şey ifade etmez; çünkü özneler, öznelerüstü kendindeliğin temsilcisi olarak konumlandıklarında bir ÖZNE'ymiş gibi karşımıza çıkarlar.

Özne, toplumsal-tarihsel boyutu gözetilen, kendini evrensel boyutunun yanında toplumsal-tarihsel boyutuyla da açabilen bir kültür varlığı olarak konumlandığında, özneler arasında eşzamanlı, öznenin salt kendinde gerçekleşebilecek durumlar arasında da artzamanlı farklılıkların olması mümkündür. Bu durum, özneler arasında, kültürel yaratımları bakımından farklılıkların bulunabileceğini ortaya koyar. O halde, bu öznelerin kendilerine ait kendilikleri olabilir. Öznelerin kendilerine ait olan kendilikleri, kaynağını onların her birinin kültürel farklılığında bulan öznel kendiliktir. Özneler, öznel kendilikleriyle kendilerini açtıklarında, kültürel bakımdan ayrı türden varlıklar olurlar. Bu durum, özne kavramına yüklenen içeriğin, evrensel boyutun yanında, herbir öznenin kendindeliğini gözetmesi bakımından da oldukça geniş olduğunu gösterir. Özne kavramına böyle bir içerik yüklediğimizde, herbir özne öznelerüstü kendindeliğin temsilcisi olarak değil, kendisi olarak karşımıza çıkar. Bu özne, Alman tarih okulu filozoflarının tarih felsefelerinde, tarihe pratik amacı bağlamında bir taraftar olarak yönelen; W. Dilthey'in hermeneutik felsefesinde de, tarihe değerler ağı içinde taraflı olarak yönelen tarihsel bir varlık olarak karşımıza çıkar. Özne, öznel kendiliğiyle kendini açan bir kültür varlığı olarak konumlandığında, özneler arasındaki ilişkilerde kültürel farklılık kavramından sözetmek mümkün olduğu için, kültürel çokluk, karşılıklı tanınma ve karşılıklı hoşgörü kavramları işlev kazanır. Bu kavramların işlev kazanması, insanların bu kavramları merkeze alarak yaşamını sürdürme imkanının yaratılması durumudur. Bu kavramların işlev kazanması sonucunda, özne kültürel farklılıkları gözetebileceği için, karşısındaki özneyi, kendi kültürüyle onun kültürü arasındaki farklılıkla tanımlayan, bu nedenle de, onu kendisinden farklı olarak görebilen toplumsallığını-tarihselliğini kazanmış bir kültür varlığı haline gelir. O halde, öznenin bu tarzdaki konumlanmasında, özne kavramının çoğul olarak kullanılması, herbir insanın kendine ait kendiliğiyle tanımlanması bakımından özgürlüğün ifadesi olur, çünkü öznelerin herbir öznelerüstü kendindeliğin temsilcisi olmayıp kendileri olduklarında bir "özne" olarak karşımıza çıkar.

Wittgenstein'ı, ***Felsefe İncelemeleri***'ni yazmaya götüren hareket noktalarının gösterilmesi amacı bağlamında, ***Tractatus***'taki özneyle ***Felsefe İncelemeleri***'ndeki özne arasında yaptığımız bu karşılaştırma, ***Felsefe İncelemeleri***'ndeki temel hareket noktasının dilin toplumsallığı olduğunu ortaya koyar. Bu toplumsallığa göre dil, eşzamanda farklı toplumlarda farklı biçimde varolan, artzamanda da aynı toplumda aynı biçimde varolan, tarihsel bakımdan mutlak toplumsal bakımdan göreli bir kültürel fenomendir. Dil, kültürel bir fenomen olma işlevini, ideal bir gerçek olarak değil, gündelik bir gerçek olarak tasarlandığında kazanır. Dilin kültürel bir fenomen olması, kullanıldığı toplumun yaşama tarzını yansıtması durumudur. Dil, tarihsel bakımdan mutlak olduğu için, onun tarafından yansıtılan yaşama tarzında hiçbir tarihsel değişim meydana gelemez. Bu durum, öznenin dil ve tarih zemininde, bireysel yaratımlarını ortaya koyabilmesi bakımından edilgen bir varlık olarak konumlanmasını gerektirir. Dil, toplumsal bakımdan göreli olduğu

için, onun tarafından yansıtılan yaşama tarzı, eşzamanda da olsa, toplumdan topluma değişir. Bu durum, öznenin dil ve tarih zemininde, toplumsal yaratımlarını ortaya koyması bakımından etken bir varlık olmasını gerektirir. Bu belirlemeler, ***Felsefe İncelemeleri***'nde, öznenin kendini sadece toplumdaki dilsel birlik içinde açmak zorunda bırakılan, bu nedenle de kendini sadece toplumsal bir varlık olarak açabilen bir kültür varlığı olarak konumlandığını; bunun da dilin toplumsallığının gözetilmesi sürecinde Wittgenstein'a yönveren başka bir hareket noktası olduğunu ortaya koyar.

III

Tractatus'taki özneyle ***Felsefe İncelemeleri***'ndeki özne arasında yaptığımız bu karşılaştırma sonunda varılan sonuç, toplumsal boyutunun mutlaklaştırılmasıyla tarihsel boyutundan yoksun bırakılan öznenin, öznel kendiliğinin toplumsal kendiliği altında örtüleceği, bu nedenle de kendini sadece toplumsal kimliğiyle tanımlayabileceğidir. Öznenin konumlanmasının bu tarzda olmaması için, öznenin diğer öznelerle olan kültürel ilişkileri, herhangi bir öznenin kendi kendindeliğinin tarihini tüm yönleriyle "kendince" açmasına imkan vermelidir. Wittgenstein'ın ***Tractatus***'ta, farklılıkları içine sindiremeyen ortaklıklara dayalı bir evrensellik anlayışı sunması, birinci dönem felsefesinde eşzamanlı ve artzamanlı olmak üzere bütünsel bir mutlak zemin oluşturmuş; ***Felsefe İncelemeleri***'nde sadece toplumsal farklılıkların dilsel yansımalarını içine sindirebilen bir evrensellik anlayışı sunması ise, bu zemindeki eşzamanlı yönü ortadan kaldırarak bütünselliği parçalamış, bu da sadece artzamanlı bir mutlak zeminin oluşmasına neden olmuştur. Sonuç olarak, Wittgenstein dille ilgili düşünsel gelişimi içinde dilin tarihsel olduğu gerçeğini görememiştir. Bu durum, yukarda da görüldüğü gibi, onun evrensellik kavramına yüklediği içerikle ilgilidir. O halde, dilin tarihsel olduğu gerçeğinin gözetilmesi, sadece toplumsal farklılıkları değil, tarihsel farklılıkları da içine sindirebilen ortaklıklara dayalı bir evrensellik anlayışının kabulünü gerektirir. Özneye böyle bir anlayışla yönelindiğinde, özne dilsel zeminde, evrensel boyutunun yanında toplumsal-tarihsel boyutu olan bir kültür varlığı olarak konumlanabilir. Böylece, hem evrensel hem de toplumsal-tarihsel boyutları bakımından tüm yönleriyle kendi kendindeliğini "kendince" açma imkanına sahip olan bir "özne" olarak karşımıza çıkar. Bu durum, dilin tarihsel olduğu gerçeğinin açığa çıkarılması amacı bağlamında, evrensellik kavramıyla ilgili olarak kapsamlı bir sorgulamanın yapılması gerektiğini ortaya koyar.

NOTLAR

1. Bu konumlamanın nedeni, sadece bir dilsel biçimin geçerli olabileceğinin düşünülmesidir.
Bkz. WİTTGENSTEİN Ludwig, **Tractatus Logico Philosophicus** 1922, T4, 04 T5, 551 T5, 552.
Bkz. SOYKAN Ömer Naci, **Felsefe ve Dil**, İstanbul 1995, s. 24, s. 36, s. 37, s. 66.
Bkz. IRZIK Gürol, **Tractatus'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi,** Felsefe Tartışmaları, sayı 11, s. 61, Şubat 1992.

2. Bu konumlamanın nedeni, birden fazla dilsel biçimin geçerli olabileceğinin düşünülmesidir.
Bkz. WİTTGENSTEİN Ludwig, **Philosophie Untersuchungen,** 1953, PU65, PU66, PU95, PU96, PU97, PU98, PU256, PU262, PU300, PU301, PU579, PU654.
Bkz. SOYKAN Ömer Naci, **Felsefe ve Dil,** İstanbul 1995, s. 81-97, s. 101, s. 102, s. 104-116, s. 123, s. 140, s. 165.

3. Bu sava göre dilin gerçekliği resmetmesi, dilin yapısının biçimiyle gerçekliğin yapısının biçiminin eş olmasıdır.
Bkz. WİTTGENSTEİN Ludwig, **Tractatus Logico Philosophicus,** 1992, T2, 18 T2, 151 T2, 15121 T3, 24 T3, 325 T4, 002.
Bkz. SOYKAN Ömer Naci, **Felsefe ve Dil,** İstanbul 1995, s. 47-62.
Bkz. IRZIK Gürol, **Tractatus'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi,** Felsefe Tartışmaları, sayı 11, s. 63, Şubat 1992.

4. Bkz. WİTTGENSTEİN Ludwig, **Philosophie Untersuchungen,** 1953, PU107, PU116, PU120, PU121.
Bkz. SOYKAN Ömer Naci, **Felsefe ve Dil,** İstanbul 1995, s. 194, s. 197.

5. Çünkü dili özne kullanır. Gerçeklik bu dil bağlamında kurulur. Ama burada sözkonusu olan dil ideal dildir.
Bkz. SOYKAN Ömer Naci, **Felsefe ve Dil,** İstanbul 1995, s. 47-62.

6. Bkz. WİTTGENSTEİN Ludwig, **Philosophie Untersuchungen,** 1953, PU4, PU5, PU6, PU107, PU371, PU372, PU373, PU599.
Bkz. SOYKAN Ömer Naci, **Felsefe ve Dil,** İstanbul 1995, s. 109, s. 116.

7. Mutlaklığın eşzamanlı yönü, dilin her toplumda değişmeden geçerli olmasıdır. Mutlaklığın artzamanlı yönü de dilin bir toplumdaki geçerliliğini değişmeden korumasıdır.

Yetişken, Hülya (1997). "Felsefeyle İlgisi Bakımından İnsan Ve Kadın (Bir Seminerin Ardından)." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 108-116.

FELSEFEYLE İLGİSİ BAKIMINDAN İNSAN VE KADIN (Bir Seminerin Ardından)*

Hülya Yetişken

Felsefe, bilim, sanat v.b. alanlarda yaratıcı üretici etkinliklerde bulunmak insana özgüdür ve "insana diğer varolanlar arasında özel yerini ya da değerini sağlar."[1]

Felsefe tarihine baktığımızda filozofların genellikle erkek olması ve "kadınların felsefe dünyası içinde hak ettikleri yeri almamış olmaları"** neyi göstermektedir? Kadınlar aleyhine olan bu dengesizliğin nedenleri nelerdir? Bu dengesizliği fırsat eşitliğini sağlayacak yönde düzeltmenin ve dengeyi sağlamanın yolu ve koşulları neler olabilir?

I. Biyolojik Nedenler mi?

Sözü edilen dengesizliğin nedenleri konusunda sorulacak ana sorulardan biri şu olabilir: Bu dengesizliğin biyolojik nedenleri var mıdır? Yani beyinle, sinir sistemiyle veya iç salgı bezlerinin kana salgıladığı hormonlarla ya da kadın bedeninin doğurgan yapısıyla mı ilgilidir? Kadınların felsefe alanındaki yaratıcı üretici etkinliklerinin az oluşunun, onların biyolojik özellikleri ile ilgili bir eksiklik ya da kusurdan kaynaklandığını bulgulayan herhangi bir bilimsel veri yoktur.

II. Yeteneklerin Farklı Dağılımı mı?

Bu konuda sorulabilecek bir diğer soru da şudur: Sözü edilen dengesizlik, yeteneklerin iki cins arasındaki dağılımıyla ilgili bir nedenden mi kaynaklanmaktadır?

Psikoloji biliminde, yetenekleri cinsiyet farklılıkları bakımından konu edinen araştırma sonuçları, zeka, öğrenme yeteneği, sözel beceriler, akıl yürütme, bellek v.b. konularda kızlarla erkekler arasında –kızların yetersizliğine işaret edebilecek– hiçbir anlamlı fark ortaya koymamıştır.[1]

Ne var ki bu konuyla ilgili oldukça yaygın bir inanış vardır. Bu inanış insanda "yaratma"nın iki çeşidi olduğu kabulünden yola çıkar. Bunlardan biri

---

* Türkiye Felsefe kurumu tarafından Aralık 1996'da gerçekleştirilen "Kadın ve Felsefe mi İnsan ve Felsefe mi" konulu seminerin ardından yazmış olduğum bu yazıda bilgi ve görüşlerinden yararlandığım sayın konuşmacılara ve bu konuda bir tartışmayı başlatan Türkiye Felsefe Kurumu'na teşekkür ediyorum.

** Sayın İonna Kuçuradi'nin semineri açış konuşmasında dile getirdiği gibi.

biyolojik alandadır. Bedensel doğurganlık olarak belirlediği bu yaratma çeşidindeki kadının ağırlıklı rolüne bakarak, erkeğin payına düşenin ve erkeğe özgü olanın da felsefe, bilim v.b. alanlardaki yaratma ve üretme olduğunu ileri sürer. Bir yanılgı olan bu yaygın inanışın bir sonucu olarak da annelik görevini üstlenerek çocuk dünyaya getirmek; felsefe, bilim, sanat v.b. alanlardaki yaratıcılığın karşısına konulmaktadır. Bu ise, annelik görevi yerine getirilecekse, bu alanlarda etkili olunamaz, ya da bu gibi alanlarda gerektiği gibi etkili olunacaksa annelik görevi yerine getirilemez, gibi kabullerin kişilerin bütün bir yaşamına genellenecek ölçüler olarak benimsenmesine neden olabilmektedir. Buna bağlı olarak da felsefe, sanat v.b. alanlarda etkili olmak isteyen çoğu anne adayı, annelik görevini diğer yetenekleri köreltici, kaçınılması gereken, küçümsenecek bir görev gibi düşünmektedir.

Böyle bir yanılgının diğer nedenlerine üçüncü sorunun cevabı içinde ayrıca yer verilecektir. Burada ise, sözü edilen çıkmazla ilgili sonuçlardan şu ikisi üzerinde durmak yararlı olabilir: Annelik görevinin böyle düşünülmesi, anneliği felsefe, sanat, bilim v.b. alanlara yabancı, bilgisel donanımı olmayan annelere terk etmekle sonuçlanacaktır; veya adet yerine gelsin diye hem anne olunacak hem de –annelik bu alanlarla uzlaşmaz ve küçümsenecek bir görev gibi düşünüldüğünden– annelik yapılamayacaktır. Her iki durumda da sonuç, sağlıksız, insan olma sorumluluk ve bilinci yetersiz v.b. çocuklar (ileride de yetişkinler) ordusuna yenilerinin eklenmesidir.

İnsanda yaratmanın bedene ve tine göre ayrılan iki çeşidi olduğunu, bunlardan birinde kadının payının ağırlık kazandığını, diğerinin ise erkeğe özgü olduğunu varsayan kabullerin ilk kaynaklarının ise, Platon'un "Symposion" adlı diyalogunda örtük olarak bulunabileceği bir bakıma söylenebilir. Platon bu diyalogunda şöyle demektedir: "Bedenlerinde bereket taşıyanlar daha çok kadınlardan yana gider; onların sevme yolu çocuk üreterek ölümsüzlüğü sağlamaktır. ...Ama canlarında bereket olanlara gelince... onlar bedenden çok daha bol verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Düşünce ve daha ne varsa. İşte bütün yaratıcı şairler ve sanatlarına yenilik getiren işçiler bu canı bereketli insanlardır"[2]; "Kim olsa böylesi varlıklar yaratmayı çocuk yetiştirmekten üstün görür; bir baksa yeter Homeros'a, Hesiodos'a, bütün büyük şairlere; onların bıraktığı ölmez çocuklara".[3]

Bu diyalogunda Platon'a göre: 1- Yaratma, üretme, "varolmayan bir şeyi var etmek"[4] yoluyla "ölümlü bir varlığın ölümsüzlüğünü sağlamaktır"[5] ve bu, bütün canlılara özgüdür. 2- Yaratma ve üretmenin bedene ve ruha özgü olan, gerçekleşme yolları farklı ve biri diğerinden üstün olan iki çeşidi vardır. 3- Yaratmanın bedenle ilgili olan çeşidi, diğer canlılar için de geçerlidir ki bu çeşit yaratmanın insana özgü olanının ürünü çocuktur ve çocuk yetiştirme olarak gerçekleşir. İnsanda bu çeşit yaratmanın asıl kaynağı ve taşıyıcısının ise kadın olduğuna işaret edilir; 4- Yaratmanın ruhla ilgili ve diğerinden üstün olan çeşidi ise, yalnız insana özgüdür. Düşüncelerin, değerlerin, erdemlerin, yasaların, buluşların, v.b. yaratılması yoluyla –bedene göre çok daha

kalıcı ve ölmez– ürünler veren bu çeşit yaratıcılığın temel öznesinin ise erkek olduğuna işaret edilir.

Platon burada, yaratma ve üretmenin neliğini bütün canlı varlıklar bakımından belirlemekte ve ona daha çok işlevi ile sonucu bakımından bakmaktadır. Ancak, insan için üretkenlik, bir çocuk dünyaya getirmek ve onun deyimiyle yetiştirmek anlamında kullanıldığında bile, bu, **insanlığın dünyasında** varolmayan bir şeyin varolması anlamına gelir ki, bu süreçteki **insana özgü** üretkenliğin anlamı, diğer canlılar için sözkonusu olabilecek doğurganlığın çok ötesindedir ve biyolojik alanla sınırlandırılamaz. Böyle olunca da, bu süreçte rol alan kişinin, günlük yaşam, bilim, sanat, felsefe, v.b. alanlardaki bilgisel donanımını, bu alanlardaki üretkenliklerle etkileşimini ve bütünleşmesini de içerir. Aslında Platon da bu konudaki bilgi ve ustalığın vazgeçilmez öneminin fazlasıyla farkındadır. Öyle ki, Devlet'inin onuncu kitabında, ideal devletin kapılarını Homeros'a kapayabilme konusunda önemli bir gerekçe olarak, onun daha kendi oğlunu yetiştirme işinde gerekli bilgi ve ustalığa sahip olamadığını göstermektedir.[6]

Sonuç olarak denilebilir ki; **insana özgü bir etkinlik olarak** yaratmanın yalnız biyolojik alanla sınırlandırılabilecek ve salt doğurganlığa indirgenebilecek bir çeşidi yoktur; insana özgü bir etkinlik olarak yaratmanın her çeşidinin, insanın bilinçli yönetişi ve çabası olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Bütün insanlara özgü bir olanak olan yaratma etkinliğinin, insanların sadece bir bölümüne (erkeklere) özgü olduğunu kabul etmek ise, bu etkinliğin alanını kendi içinde parçalamaya yönelik bir çabadır. Gene, kadının yaratıcılığını biyolojik doğurganlıkta arayıp bu alanla sınırlamaya çalışmak ve onun tarihsel - toplumsal varlık alanındaki yaratıcı etkinlikleri gerçekleştirebilme potansiyelini dikkate almamak da, kadına, bir insan olarak varlığının yapısal bütünlüğünü parçalayarak bakmaktan kaynaklanır. Diğer canlılara özgü ve işlevi soyu sürdürmek olan salt biyolojik doğurganlığı, insan türüne özgü bir yaratma çeşidi olarak kabul etmenin ise, hem insanın varlık yapısının bütünlüğünü görmemeye hem de varlık alanları ile ilgili bir karıştırmaya dayandığı söylenebilir.

Çocuk dünyaya getirme ve özellikle ilk iki-üç yıldaki annelik* kadının bir insan olarak sahip olduğu olanaklar arasında yer alır ve yalnız kadına özgüdür. Ancak bunun, kadının diğer olanaklarını engelleyici, sınırlayıcı bir özellik taşıdığını ileri sürmek mümkün değildir.

III. Cinsiyetle İlgili Roller ve Algılama Kalıpları mı?

Yeteneklerin dağılımı ile ilgili tartışmadan sonra burada sorulacak üçüncü ana soru ise şudur:

Konuya girerken sözü edilen sorun, örgün, ve/veya yaygın eğitim yoluy-

* Bu konunun nedenlerine üçüncü sorunun cevabı içinde yer verilecektir.

la her iki cinse de ayrı ayrı benimsetilen "cinsiyetle ilgili roller"in kabul edilmesinden, "cinsiyetle ilgili algılama kalıpları"nın ölçü yapılmasından mı kaynaklanmaktadır? Bu kalıplar, çocuğa iki yaşından başlayarak eğitim yoluyla yetişkinler tarafından model olarak benimsetilir. Yapılan araştırmalar, cinsiyetle ilgili algılama kalıplarının çoğunlukla gerçek durumu yansıtmadığını göstermektedir. Gene de bunlar, sanki gerçek durumu yansıtıyorlarmış gibi kabuledilegelmektedirler. Örneğin A.B.D.'de yapılan, tipik kadın ve erkek özellikleri ile ilgili olumlu algılama kalıplarını konu edinen bir araştırmanın sonuçları, mantıklı olma, iş yapma yeteneğine sahip olma, matematik ve bilim alanlarına ilgi, dünya işlerine ilgi, etkin olma, kolayca etki altında kalmama, tarafsız olma, önemsiz olana aldırmama, kendine güvenme ve duygu ile düşüncelerini ayırt edebilir olmanın, v.b. erkeklere özgü, öte yandan, sanat ve edebiyata ilgi, başkalarının duygularının farkında oluş, ince duyguları kolaylıkla ifade edebilirlik, sakinlik, zariflik ve düzenli oluşun, v.b. ise, kadınlara özgü kalıp özellikler olarak algılandığını göstermektedir. Ne var ki, başka araştırma sonuçları, bu algılama kalıplarının çoğunun gerçekle hiçbir ilgisi olmadığını göstermektedir. "Örneğin, Amerikan toplumunda yapılan araştırmalar, erkeklerin kadınlardan daha güvenli, daha mantıklı olduğunu, duygu ve düşüncelerini birbirinden daha iyi ayırt edebildiğini göstermemiştir."[7]

Sonuç olarak denilebilir ki, cinsiyetle ilgili modeller ve algılama kalıpları, tek tek kişilerin kendi olanaklarının göstergesi değil, onlara cinsiyetlerine göre yakıştırılan özelliklerdir. Bunlar çoğunlukla yanlış genellemelerin ürünü olan* zamana, toplumlara, kültürlere göre değişen, belirli bir toplumsal düzen ya da kültürde geçerli ya da geçersiz olan kabullerdir. Bu kalıpların kadınların felsefe ile ilgisinde engelleyici nedenler olarak etkili olabilmeleri ise, öncelikle bunları benimseyen veya bunların etkisi altına giren tek tek kişilerin varlığına bağlı görünmektedir. Çünkü bu kalıpları benimsemeyi bir yazgı gibi sürdürecek ve değerlendirmelerinde birer ölçü olarak kullanacak olan da olmayan da ve bunlara göre değil de kendi istemesine, özgür seçim ve kararlarına göre eylemlerini ve değerlendirmelerini yönlendirecek olan da gene tek tek kişilerdir.

-Annelik Görevi ve Yanlış Bir Genelleme

Burada kadının felsefe gibi alanlarda etkili olamamasında önemli bir neden olarak yer alabilecek olan "annelik görevi" ile ilgili yanlış bir genellemenin oluşumunu incelemek yararlı olabilir. Bu, annelik ve babalık görevlerindeki dengelemeler ve annenin kişi olarak kendi olanaklarını gerçekleştirebilmesindeki dengelemeler bakımından, bir dönem için ağırlığın geçici olarak annelik görevi yönünde yoğunlaşması gerekliliğinin, sanki sürekliliği olan bir yoğunlaşma gerekliliğiymiş gibi kadının yaşamının bütününe

* Bu yanlış genellemelerin yapısı "annelik görevi" tartışılırken incelenecektir.

yanlış olarak genellenmesi olgusudur. Burada, annelik yapan kişinin tek bir etkinlikle belirlenmesi sonucunda, insan olarak kendi yapısının bütünlüğüne yabancılaşması olgusuyla karşılaşmaktayız. Gene, "Tek bir etkinlik çerçevesinde dünyaya bakan kişi için, o etkinlik ve ürünü dışında anlamlı bir şey bulunmayacağından; öte yandan söz konusu anlamsızlık eninde sonunda bu etkinliği de kuşatacağından"[8], buradaki "annelik"in de giderek kendi kendini yok etmesi, amacından uzaklaşarak işlevini yerine getirememesi kaçınılmazdır. Bu olgunun çocuk için sonuçlarından yalnızca birinin –aşırı koruyuculukla bıkkın bir ilgisizlik uçlarında seyreden bir annenin varlığıyla birlikte– çocuğun (ileride de yetişkinin) kişiliğinde sağlıklı bir bağımsızlık yerine, sağlıksız bir bağımlılığın yerleşmesi olduğu söylenebilir.

Yukarıda sözü edilen genellemenin ilgili olduğu dönem, gençlik dönemidir. Gençlik, kişinin karşı cinsle ikili yakınlaşma ve isterse insan soyunu sürdürmeyi de kapsayacak biçimde bütünleşme ilişkisine girdiği bir dönemdir. Bu dönem, gencin aynı zamanda seçmiş olduğu işi yoluyla da yetişkinler dünyasındaki kendi yerini kurmak ve almak üzere üretici, yaratıcı etkinlikleri gerçekleştirmeye yoğunlaştığı önemli bir dönemdir. Gençlik döneminin, bebeğin doğumu öncesinden başlayarak doğum sonrasında iki-üç yaşına kadar süren dilimindeki annelik görevi, kadının yaşamındaki diğer zamanlara göre öncelikli, ağırlıklı ve önemli bir yer tutar. İlk iki yıl, annenin varlığının, yakınlığının, bakım, sevgi ve ilgisinin sürekliliğine, niteliğine ve tutarlılığına bağlı olarak, bebekte "temel güven" duygusunun ilk temellerinin atıldığı bir yaşam evresidir. Bu koşulların özellikle anne tarafından yeterince sağlanamadığı durumlarda ise bebekte "temel güvensizlik" duygusunun ağırlık kazandığı söylenebilir.[9] Gene özellikle anne-çocuk ilişkisi bakımından önem kazanan "özerklik duygusu"nun ilk temellerinin atılması da ikinci yaşa doğru gerçekleşmektedir. Çocuğun ikinci yaşına doğru, özellikle önem kazanmaya başlayan babalık görevinin, annelikle bir dengelenme sağlayarak, dünyaya, insana açık olan bilinçli bir birliktelik ve bilgi alışverişi içinde gerçekleştirilmesi ise, çocuğun sağlıklı bir kişiliğe sahip olabilmesinin önemli koşullarından biridir.

Olan bitene bakıldığında genellikle görülen ise, böyle bir dengenin sağlanmamış olmasıdır. Buradaki dengelenmede önemli olan, günlük yaşam işleri için harcanan çaba ve zaman miktarıyla ya da bunları gerçekleştiren kadınlarla erkeklerin sayıca oranlarıyla ilgili salt bir nicelik sorunu değildir. Bu dengelemede asıl önemli olanın, kişilerin birbirleriyle ve çocukla iletişim ve etkileşimlerindeki empatik duyuş ve kavrayışlarıyla ilgili; gene kişilerin eylemlerine, dünyayı, insanı ve birbirlerini algılamalarına ve değerlendirmelerine temel olan bilgisel donanımlarıyla ilgili bir nitelik sorunu olduğu söylenebilir. Sorunu yalnız nicelik yönünden ele almak, olan-bitene "kadın" ve "erkek" kavramları perspektifinden bakmakla sınırlı kalabilir. Sorunu nitelik yönünden ele almak ise, gerçekliklerinde yaşayan tek tek kişilerin yapıp ettiklerine bakmayı gerektirir ki, bunun daha elverişli bir yol olduğu söylenebilir. Çünkü, kadın ile erkek arasında, ortak yaşam işleri için

harcanan zaman ile çabanın miktarı bakımından sağlanabilecek eşitlenmiş ama nitelikten yoksun bir dengelenmenin, tek tek kişilerin felsefe dünyasıyla ilgileri ve kadının bu dünyada hak ettiği yeri alması bakımından kurulacak denge için hiçbir anlam taşımaması da pekala mümkündür.

Burada, gençlerin kendilerini o güne kadar kişi olarak ve birer anne-baba adayı olarak nasıl yetiştirdikleri konusu da önem kazanmaktadır. Özellikle anne, önceden, hem annelik hem de yaratıcı ve üretici olacağı işi konusunda bilgisel birikime ve belli bir donanıma sahipse, bu durum onun ilk iki-üç yıldaki ağırlıklı annelik görevinin yanında işini de belirli düzeylerde dengeleyerek sürdürmesini sağlayacaktır.

Annelik göreviyle ilgili yanıltıcı genellemenin oluşumu ve sonuçları konusunda önemli olabilecek diğer noktalar ise şunlardır: Çoğunlukla genç çiftin ev içindeki ve dış dünyadaki işler ve rollerle ilgili ilk paylaşımları gerçekleştiği dönemde bebek dünyaya gelir. Bu dönemde kadının annelik görevinde geçici yoğunlaşmasının ve bebekle birlikte evde bulunmasının gerekliliği; çocuk ve ev işlerinin ağırlıklı olarak kadın tarafından, dış dünyayla ve çeşitli alanlardaki yaratma ve üretmelerle ilgili işlerin ise ağırlıklı olarak erkek tarafından yapılması yolunda bir paylaşımı birlikte getirir. Öyle görünüyor ki, başlangıçta geçici olarak gerçekleştirilmesi gereken bu paylaşım biçimi, çocuğun iki ile üçüncü yaşlarından sonraki dönemlerde artık gereksiz olduğu halde, genç çiftin bütün bir yaşamına genellenmekte ve sanki yaşam boyu sürdürülmesi gereken bir paylaşım biçimiymiş gibi algılanmaktadır. Yanlış bir genellemeden kaynaklanan bu algılama biçimi ise, bir başka yanlış genelleme ile etki alanını genişleterek kadın-erkek ilişkilerindeki paylaşımların düzenlenmesindeki temel belirleyicilerden biri olarak geçerlilik kazanmış gibi görünüyor. Öyle ki, bu gibi bir algılama biçimi, ortaya çıkmasının gerçek nedeni olan annelik görevinin söz konusu olmadığı çocuksuz evliliklerde ya da kadının da dış dünyada bir işi ve görevi üstlendiği durumlarda bile "kadın ve eviçi işi" ve "erkek ve dünya işi" eşleştirmelerine uygun olarak üretilmiş "cinsiyetle ilgili rol kalıpları" halinde yaygınlığını ve geçerliliğini sürdürebilmektedir. Aynen bu eşleştirmenin diğer gerçek nedenlerinden biri olarak, erkeğin beden yapısı ve güçlü kasları nedeniyle dış dünyada doğa ile mücadeleyi gerektiren işlerde yoğunlaşma gerekliliğinin, artık geçerli olmadığı yerlerde ve tarihsel dönemlerde de hâlâ kör bir koşullu genelleme halinde yaygınlığını sürdürmesinde olduğu gibi.

- Alışkanlıklara Bağımlılık ve Yeniyi Oluşturmaya Direnç

Kişilere kendi gerçeklik bütünlükleri içinde değil de "kadın" ve "erkek" kavramları çerçevesinde bakan bu tür genellemelerin oluşmasında ve bir kere oluştuktan sonra da hazır kalıplar halinde geçerliliklerini sürdürebilmelerinde ise, şu olgu da önemli bir yer tutuyor gibi görünmektedir: **Alışılmışı sürdürmenin kolaycı rahatlığına olan eğilim; eskiyi bozarak yeni bir**

denge ve bütünlük oluşturmaya karşı direnç. Kişilerin çoğu (yalnız kadının ya da yalnız erkeğin değil) gelenekten öylece devraldıkları, özel olarak da evliliğin başlangıcında bir kere öyle kurmuş oldukları görev ve rol dengesi ile alışkanlıklar düzenini –sağlıksız ve zararlı sonuçlarını zaman zaman farketseler bile– değiştirme zahmetine girmektense, olduğu gibi sürdürmeyi daha kolay bulmaktadır.

Alışkanlıkların yaşamı kolaylaştırdığı, zaman ve enerji artırımı sağladıkları doğrudur. "Alışkanlıkla yapılan işlere gerçekten alışıldığında, bu işleri yapmanın en iyi yöntemi, onları pek az bir dikkat harcanmasını gereksinecek biçimde ayarlamaktır. Bunu en iyi yöntem yapan şey de, bu durumda dikkatin yeni ve alışılmışın dışındaki şeylere yöneltilebilecek şekilde özgür bırakılmasıdır."[10] Ne var ki, burada kazanılan zaman ve enerji, yeni bütünlükler oluşturmaya değil de, kolaycılığa ya da tutuculuğa olan bağımlılıkla, yeniden alışkanlıkların sınırları içine kapatılırsa kısır bir döngü oluşur: Yaşamı sadece alışılmış olanlar düzeyinde, böyle olunca da yaratıcı bilinçli çabaları en aza indirerek sürdürme alışkanlığı.

Böyle bir kısır döngü içine girmek ise, insana hem kişi olarak insanlığın dünyasındaki yerini ve kimliğini kurma imkanını kapayacak, hem de –konumuzla ilgisi bakımından– onu "kadınlık" ve "erkeklik" gibi iki ayrı kalıbın gölgeleri halinde yaşamaya sürükleyecektir. "Kadınlık" ve "erkeklik" kalıplarının gölgesinde böyle gruplara bölünerek sürdürülen bir yaşamda ise, gerçek kişiler olarak yaşayabilmek pek mümkün görünmediği gibi, felsefenin ve özellikle de "felsefi-etik"in rahatça soluk alması da mümkün değildir.

- Felsefede Çok Boyutlu Bir Bütünlük

Bu bölünmenin önüne geçme amacıyla kadınlara özgü bir felsefe oluşturma önerisi ise, hem bu bölünmeyi daha da belirginleştirmeye hem de yeni bir bölünmeye daha neden olacaktır.* Burada, insanlığın bütününe özgü etkinliklerin ve bu arada felsefenin kendi yapısını parçalayarak, insan geneli altına sahte bir bölünme ile bir kadın-insan türünü koymaya çalışmanın, sonra da bu kadın-insan türüne özgü bir felsefe oluşturma çabalarının, insanlığın dünyası için anlamının ne olduğu haklı olarak sorulabilir.

Felsefe ile ilgide kadınlık ve erkeklik silinir, kişi olarak varolunur. Felsefe eğitimi görmek, felsefe alanında bilgiler ortaya koymak kadın ya da erkek olmaya değil her insana özgü bir haktır. Tarih boyunca felsefe çoğunlukla erkeklere özgü oldu, öyleyse dengeyi sağlamak için kadınlara özgü ayrı bir felsefe oluşturmalı gibi bir mantıktan yola çıkmak, çözüm sağlayıcı bir yol olarak görünmüyor. Öte yandan, felsefede erkeğin yükselen sesine, eğer kadının kadınca bedeninden yükselecek sesin ve gülüşün farklı yapıdaki titreşimleri de katılırsa, daha zengin ve çok sesli bir tonlar bütünlüğüne

---

* Sayın İonna Kuçuradi'nin, sayın Tüten Arığ'ın ve sayın Zeynep Davran'ın konuşmalarında belirttikleri gibi.

ulaşılabileceğine dair bir beklentinin* temelleri de pek sağlam görünmüyor. Mevcut kadın felsefecileri felsefeci yapan kişi özelliklerinin neler olduğuna bakmamız, sanırım böyle bir beklentiyi kendi içinde sınamamıza yardımcı olabilir. Bu konuda kadınca olanın etkisinden yola çıkan ve Hesiodos'un "İnsanın Yaratılışı" mitosundaki, Prometheus, Epimetheus ve Pandora'nın rollerini belirlerken temele aldığı görüşü benimseyen biri de, şöyle bir karşıt savı geçerli olma isteğiyle pekala öne sürebilirdi: Kadının kadınca gülüşü, kadınca bedeni, kadınca merakları olmasaydı insan soyu, kadının varlığıyla birlikte başına gelen acılar, felaketler ve dertlerle uğraşmaz, kültür ve bilgisini çok daha fazla derinleştirip zenginleştirme imkanına sahip olurdu diyebilirdi.

IV. Kişilerin Felsefi Etik Donanımının Yetersizliği mi?

Öyle görünüyor ki, felsefenin daha da zenginleşmesi ve bütün bir yaşamın içine kök salabilmesi, konumuzla ilgisi bakımından, öncelikle şu gibi koşulların yerine gelmesine bağlıdır: Böyle bir imkan, tek tek kişilerin ya da yaşamı paylaşmak üzere bir araya gelmiş iki kişinin, birbirlerine alışılmış alışkanlıklarla kurulmuş robotlar gibi değil de, insan olmanın bilinci içinde, dikkatli ve uyanık gözlerle bakabilmeleri; insana özgü etkinlikleri gerçekleştirebilmenin koşullarını karşılıklı olarak hem kendileri hem de birbirleri için hazırlama ve yaratma çabası içinde olmaları; sevgi, saygı, güven, dürüstlük, adillik, özgürlük gibi etik değerleri[12] kendi kişilerinde ve birbirleriyle ilişkilerinde yaşatmanın ve değerlendirmelerine temel almanın sorumluluğu ve bilinci içinde yaşamaları gibi koşullara bağlı olarak gerçekleşebilecektir.

Bununla ilgili olarak sorulabilecek dördüncü ana soru ise şudur: Kadınların felsefe dünyasında hak ettikleri yeri almamış olmalarının nedeni, insan olma (kadın ya da erkek olma değil) konusunda, insanın değeri ve insan hakları konusunda yeterince aydınlanmamış, etik değerler ve bunların yaşatılması konusunda bilgisel ve yaşantısal donanımı yetersiz olan ya da olmayan kişilerin çoğunluğu mu oluşturmasıdır? Bakışını, dikkatini, kendini ve karşıdakini geçerli cinsel rol kalıpları içinde önce kadın ya da önce erkek olarak değil de, önce insan olarak algılama ve değerlendirme yönünde keskinleştirip eğiten kişilerin ise çok az mı olmasıdır?

- Temel Neden ve Çözümün Vazgeçilmez Koşulu

Dengesizliğin temel nedeni, bu son sorularda da işaret edildiği gibi "etik" sorunlarla ilgili görünmektedir. Kişilerin bu sorunlar konusunda aydınlanmaları ise, dengeyi sağlamanın en önemli koşuludur.

---

* Sayın Ahmet İnam'ın "Kadın Gülüşlü Felsefe" başlıklı konuşmasında dile getirdiği beklenti olarak.

Sonuç olarak denilebilir ki, insanlar tarafından üretilen cinsiyetle ilgili modeller ve algılama kalıpları, felsefeyle ilgisi bakımından kadının aleyhine olan dengesizliğin oluşmasının önemli nedenlerinden biridir; dengenin sağlanmasının ise engelidir. Gene, kişilerin alışılmış olanı sürdürme rahatlığına ve kolaycılığına olan eğilimleriyle, eskiyi bozarak yeni bütünlükler oluşturma yolundaki bilinçli çabalara karşı dirençlerinin ve de yanlış genellemeler yaparak bunları hazır kalıplar halinde yaygınlaştırıvermeye olan yatkınlıklarının cinsiyetle ilgili bu modellerin ve algılama kalıplarının oluşmasında ve geçerliliklerini sürdürmesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Kişilerin felsefe dünyasının ışığını görebilmelerinin ve bu dünyaya girebilmelerinin önüne bazen bir perde gibi gerilebilen bu gibi kalıp modellerin, birer engel olarak ortadan kaldırılması, sorunun çözümü için **gerekli** olmakla birlikte **yeterli değildir.** Öte yandan insanın değeri, etik değerler ve insan hakları konularında, kişilerin kendilerini ve birbirlerini yeterince aydınlatma çabasını göstermemeleri, ortadaki sorunun **temel nedeni** olarak görünmektedir.

Etik sorunlar konusunda aydınlanmanın tek tek kişilerde (yalnız kadında ya da yalnız erkekte değil) gerçekleşmesi ise, sorunun çözümünün **en önemli** ve **vazgeçilmez koşuludur.**

NOTLAR

1. İonna Kuçuradi, *Etik,* Meteksan Yayınları, Ankara, 1988, s. 169.
2. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 389.
3. Eflatun, *Şölen,* (Çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, s.72.
4. A.g.y., s. 73.
5. A.g.y., s. 67.
6. A.g.y., s. 69.
7. Eflatun, *Devlet,* (Çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz) Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, s. 286.
8. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 392.
9. Güven Savaş Kızıltan, *Çağımızda Yabancılaşma Sorunu,* Metis Yayınları, İstanbul, 1986, s.143.
10. Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı,* (Çev. T. Bedirhan Üstün - Vedat Şar), Birey Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s.6.
11. F.S. Perls, *Gestalt Terapisi,* (Çev. Nevzat Erkmen), Söz Yayınları, İstanbul, 1992, s.101.
12. İonna Kuçuradi, a.g.y., s.173.

Kanat, Celâl A. (1997). "Matematiksel Bilginin Neliği ve Öğeleri Üstüne İlk Düşünceler." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 117-120.

MATEMATİKSEL BİLGİNİN NELİĞİ VE ÖĞELERİ ÜSTÜNE İLK DÜŞÜNCELER

Celal A. Kanat

"Kâğıt dışında bir yerde bir rakam gören var mı?"
(*Rilke*)

1. Matematik niceliğin ve nicelik ilişkilerinin kavramsallaştırımı ve bunların, kendi düzlemlerinde, kendilerine özgü yöntem ve kurallarla ve kuşkusuz, kendine özgü imlerle anlatımıdır. Kısa bir yolla denildikte, nicelik ilişkilerinin simgesel dilidir.

2. Nicelik aynı kipteki dışsal varoluşların, kendi içselliklerinden soyutlanmış olarak, birim yoluyla kendilerini anlatmalarıdır. Nicelik ya doğrudan sayı yoluyla, ya da en soyut biçimde buna gönderme yapan bir simgeyle dile getirilir.

3. Sayı temel bir matematiksel kavramdır. Birin ve çokluğun bireşimidir. Sıfır kendine özgü bir çokluktur - yokluklar çokluğu. Buna karşılık, sonsuz bir varlıklar çokluğudur. Edimsel sıfır ve edimsel sonsuz yoktur.

4. Matematiksel nesne matematiğin nesnesidir; niceliğin ve nicelik ilişkilerinin simgeleriyle, ve bir örnek olarak sayılarla, kendini bildirir. Aritmetik dolayımsız biçimde sayılarla iş görürken, geometri dolayımlı biçimlerde sayılarla iş görür; yüksek matematik ise en genel simge ve notasyonlara kendini anlatma yetisine iyedir.

5. Matematiksel nesne arı biçimiyle alındığında, olgusal nesneden ayrı olduğu gibi, onun simgesel bir tasarımını da anlatmaktan uzaktır. Öte yandan, matematiksel nesne görüngüsel nesneye ancak ilksel biçimleriyle ve zaman zaman gönderme yapabilir. En genel durumuyla, matematiksel nesne matematiksel kiplikteki bilginin nesnesidir.

6. Nasıl ki genel drumuyla bilgi kendi nesnesini kendi kavramları ve bunlara az çok denk düşen kavram-sözcükleriyle ortaya koyarsa, aynı şekilde matematiksel bilgi de kendi nesnesini kendi kavramları ve bunlara az çok denk düşen imlerle ortaya koyar: sayılar ve/ya notasyonlarla. Öyleyse, sözcüklerimizin bilginin kendisi olmaması gibi, sayılar/notasyonlar da matematiğin (matematiksel bilginin) kendisi değillerdir.

7. Sayı ile sayma arasındaki ilişki kavramsal varsıllık ile (sözgelimi) bir yabanılın ya da bir çocuğun konuşması arasındaki ilişkiden öte değildir. Konuşma için kuşkusuz bir içerik ve bir araç gerektiği gibi, sayma için de bir içerik ve bir araç gerekir. Ne var ki, saymanın içerik ve aracı ile, matematiğin içerik ve aracı birbiriyle karıştırılmamalıdır. Saymanın içeriği, eşd. nesnesi, görüngüsel nesne ve aracı da sayıları anlatan sözcüklerdir. Matematiğin nes-

nesi ise görüngüsel nesneden ayrıdır (bkz. önerme 5) ve aracı da kendine özgüdür. Bir benzeştirim olarak, an matematikteki sayı ile sayma edimindeki "sayı" arasındaki ilişki kavram ile ona az çok uygun düşen, onunla uylaşan sözcük arasındaki ilişki gibidir, denilebilir.

8. Matematiğin bir aracı ve bir kendini -ortaya- koyuş yolu olarak sayı tüm somut ve edimsel niteliklerinden yalıtlanmıştır. Öyleyse, bu anlamdaki sayı (burada, bu anlamdaki sayıya böyle derken, sayma ediminde kullanılana "sayı" diyerek, sözü geçen ayrımı koruyacağım) niteliklerin unutulması iken; "sayı" kullanımında somut ve gündelik nitelikler hep ön planda durmaktadırlar.

9. Öyleyse, sayı "sayı"yı ve sayma edimini mantıksal bakımdan önceler. Başka bir yolla denildikte, sayı saymaktan türetilemez. Sayma bir tekdüze yanyanalığın belirlenimi ve doğrulanmasıdır; nesnelerin verili bir ya da birkaç ortak özelliğine göre yapılan bir mekanik derlemedir. Kuşkusuz, bu edimin kendisi ve anlatımı da bir takım kavramsallaştırımları ve ansal yetileri gerektirir. Ancak, böylesi ön koşullar genelde her görgül deney için gereklidir ve bu koşullar dolayısıyla, tikel bir deneyin bir matematiksel deney olabileceği ileri sürülemez.

10. Sayı özgül olarak matematiksel bir kavramdır; "sayı" ise bir görgül kavramdır. Ve sayma edimi bütünüyle görgül bir edimdir. O durumda, sayı kavramsallaştırımı zaman bilimsel bakımdan, sayma ediminin gerektirdiği kavramsallaştırımları kapsamakla birlikte, bilgi bilimsel bakımdan onlardan tümüyle soyutlanmıştır.

11. Sayma edimi kendi başına bir tümevarımsal işlemdir. "Sayı" bu işlemin vargısıdır. Sayı ise ne bir işlemsel kavramdır, ne de tümevarımsal bir yöntemle edinilir. Sayı tümelliği anlatır.

12. Matematiksel bilgi ne bir "sayma bilgisi"dir (eğer böyle bir "bilgi"den söz edilebilirse!), ne de kendi başına alınmış bir sayı bilgisidir. Buna görece en fazla yakın düşen kesiminde, eşd. yalın aritmetikte, bile ona, sayı bilgisi demektense, sayısallaştırılmış bilgi demek daha uygun olacaktır.

13. "Sayma bilgisi" diye bir bilgiden söz edilemez. Sayma bir bilgi vermez; yalnızcı bir ayırma, öbeklendirme ve derleme oluşturur ki, bu bilgiden çok önbilgiye yakındır. Buradan geçiş bilgi açısından biricik, hatta gerekli, bir geçiş niteliği taşımaz. "Sayı" matematiksel bilginin denetlenmesinde ve irdelenmesinde bile oldukça ılımlı ve yardımcı bir işlev taşır. Öte yandan, sayı olmaksızın da pekala sayabilirim ve bu yolla kimi kılgısal yararlar elde edebilirim. Ne var ki, bunları genelleştirebilmek, genel bir anlam bağlamına oturtabilmek ve nesnesi "unutulmuş" başka "saymalar"la ilişkiye sokabilmek için sayı gerekli ve zorunludur.

14. '7+5=12' bilgisi bir matematiksel bilgidir. Buna karşılık, önerme 8'den de anlaşılacağı gibi, '7 koyun+5 koyun=12 koyun' bilgisi bir görgül bilgidir. Kendiliğinden ve edilgin bir yolla, bu ikinci tür bilgiden birinciye

geçiş olanaksızdır. Bu olanaksızlığın sıradan bilince "olanaklıymış gibi" gözükmesinin asıl nedeni, sıradan bilincin yalnızca kılgısal ve görgül olanı tanıması ve benimsemiş olmasıdır.

15. Etkin bir ansal süreçli ve tüm kılgısal bağlantılarından yalıtlanmış olarak, matematiksel bilgiye geçildiğinde, yani niceliğin ve nicelik ilişkilerinin en genel kavramsallaştırımı gerçekleştirildiğinde, bundan böyle, görgül bilgi tümüyle yapıntı bir nitelik alır. Üstelik, görgül bilginin nesnesine, eşd. somutluklara, gönderme yapmak da bütünüyle fazlalık duruma gelir. Bu koşul ve ortamda, '7+5=12' bilgisi "kendiliğinden" bir yolla, '8+5=13' ya da '6+5=11' bilgilerini getirir.

16. Bu sonuncu tür bilgiler hiçbir görgül deneye gelmez; onlar düşünülebilir, çıkarsanabilir ve düşünce onlarla irdelenebilir, ama onlarla deney yapılamaz.

17. Deney yapabimek için, 7 ile 5 sayı kavramlarını bir nesneyle ilintilendirebilmek gerekir. Böyle bir nesne olarak sözgelimi "taş" (t) seçilirse, bu tür bir deneyin tüm olası sonuçları şöyle yazılabilir:

7 t + 5 t = 12 t	ya da:	6 t + 6 t = 12 t
8 t + 4 t = 12 t		5 t + 7 t = 12 t
9 t + 3 t = 12 t		4 t + 8 t = 12 t
10 t + 2 t = 12 t		3 t + 9 t = 12 t
11 t + 1 t = 12 t		2 t + 10 t = 12 t
12 t + 0 t = 12 t		1 t + 11 t = 12 t
		0 t + 12 t = 12 t

Böylece, eldeki tüm (12) taşları ne yolla kümelendirirsem kümelendireyim, sonuçta, yapılabilecek deneylerin sayısı belli ve sınırlıdır. Bu yollarla gerçekleştirilmiş olan deneylere genel olarak matematiksel deney denilebilir.

18. Matematiksel deney sonlu bir deneydir. Matematik ise sonsuzdur.

19. Matematiksel deneyin nesnesi matematiksel nesne olsa bile, önerme 5 ve 18'den dolayı, her matematiksel nesneyle matematiksel deney yapılamaz. Matematiksel bilgi zorunlulukla, matematiksel deneyi gerektirmez.

20. Matematiksel deneyin vargıları uylaşımsaldır ve saltık nitelik taşımaz. Vargıları da pekin değil, görelidir.

21. Matematiksel deney yöntembilimsel bakımdan mantıksal deneyi andırır. Mantıksal kurulumun kendisine karşı çıkmaksızın, onun tekil buyruk ve kurallarına –tutarlı bir biçimde– karşı çıkılamaz ve aynı kurulum içerisinde kalınarak, bunların tersi kanıtlanamaz. Matematiksel deney için de durum buna benzeştir. Öte yandan, açıktır ki, hem tikel bir mantıksal kuruluma, hem de tikel bir matematiksel kuruluma, tutarlı bir biçimde karşı çıkılabilir.

22. Yine de, matematiksel deney sıradan bir görgül deneyle aynı nitelik-

te olmaktan uzaktır. Görgül deneyde, (Piaget'in yargısının tersine) üzerinde eylem yapılan nesneler değil de, eylemin kendisi soyutlanırken, matematiksel deneyde nesneler soyutlanmaktadır.

23. Öte yandan, matematiksel deney (önerme 16'da belirtildiği gibi) sayısal deney değildir. Sayısal deney yalnızca "kavramsal" ve hipotetiktir. Ancak, bu sonuncusunun vargıları elde olmaksızın, matematiksel deney de okunamaz ve anlatılamaz. Aynı şey matematiksel önermeler ile "sayısal" önermeler arasındaki ilişki için de geçerlidir.

24. Matematiksel önermeler en genel durumlarıyla, gündelik dünya üzerine kendiliğinden bilgi vermezler; bunu yalnızca "sayısal" önermeler yapabilirler.

Günay, Mustafa (1997). "Tarih, Kültür ve Felsefe." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 121-125.

TARİH, KÜLTÜR VE FELSEFE

Mustafa Günay

I

İnsanı ancak kültür içinde düşünebilir ve anlayabiliriz. Çünkü insanı insan kılan, yaratmış olduğu kültürdür. Kültürün yaratım süreci, aynı zamanda insanın toplumsallaşma sürecidir. Bu süreç, insanın doğal bir varlık olmaktan çıkarak, toplumsal-kültürel bir akıl varlığına dönüşmesinin süreci olmuştur. Doğal bir varlık olmaktan çıkan insan, tüm ilişkilerini ve eylemlerini yaratmış olduğu kültüre, kendi koyduğu kurallara ve değerlere göre düzenlemiştir. Böylece insan kültürü ortaya koymakla, doğaya boyun eğmekten, ona tabi olmaktan kurtulmuş, doğaya rağmen varlığını sürdürmüştür.

İnsanın doğaya bağımlılıktan kurtulması demek olan kültürün gerçekleşme süreci, aynı zamanda insanın özgürleşmesinin de sürecidir. İnsan, kültürü üretmekle doğaya, doğal zorunluluklara, doğa yasalarının belirlenimini de başkaldırmıştır. Artık insan doğa yasalarına, kendi dışındaki yasalara tabi değildir. O, kendi ürettiği kültüre ve kurallarına, yani kendisine boyun eğmektedir. Burada, M. Horkheimer'ın "İnsanın doğayı boyunduruk altına alma çabalarının tarihi, insanın insanı boyunduruk altına almasının da tarihidir." sözünü anımsayabiliriz.[1] Bu yargı, tarihsel bir gerçeği dile getirmekle birlikte, bundan kültürün kültür olarak salt baskıcı olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir. Belirli bir toplumsal yapının ve kültürün insanları baskı altında tuttuğunu söylemek başkadır, genel olarak toplumun ve kültürün özgürlüğü imkansız kıldığını söylemek başka. Burada unutulmaması gereken, insanın toplamsal-kültürel bir varlık olduğudur. İnsanlar kendilerini tarihsel-toplumsal-kültürel bir bütünlük içinde ifade etmekte ve gerçekleştirmektedirler. Burada, insan kendi ürettiği, üretilmesine katkıda bulunduğu değişebilir, geçici, kısacası tarihsel kurallara ve değerlere göre yaşamaktadır.

Kültür, insanın insan olarak varolma koşulu ve ortamıdır. Elbette kültürel ortamda, toplumsal yaşamda da belli bir belirlenim söz konusudur. Çünkü kültür; kuralları, değerleri, ilkeleri vb. içeren karmaşık bir bütündür. İnsan, yaşamını bunlar üzerine kurmakta ve kendini biçimlendirmektedir. Ancak, belli kuralların, değerlerin, kanunların bulunması da insanın özgür olmadığı anlamına gelmez. Yani özgürlük belirlenmemişlik, kuralsızlık olmayıp, zaman-üstü, evrensel, genel, geçer, dışsal ve zorunlu kurallar, yasalar ve belirlenimlere tabi olmama, bunlara başkaldırmadır. Burada doğal belirlenimden farklı bir belirlenim, tarihsel bir belirlenim söz konusudur.

Yani insanın içinde yaşadığı kültürü, toplumu ve ilişkilerini hiçbir belirlenme olmaksızın gerçekleştirmesi söz konusu değildir. Ancak, tarihsel ve toplumsal alanı, yalnızca insanın (bireyin) belirlendiği bir alan olarak görmek, kültürel gerçekliğe de doğal bir gerçeklik gibi yaklaşmaktan kaynaklanır. Böyle bir tutum, kültürü, kendi gerçekliğine uygun bir şekilde anlayıp kavramamıza engel olur. Doğal gerçeklik gibi, değişmez, tekrar ve süreklilik gösteren belirlenimlerle işlemeyen tarihsel-toplumsal gerçeklik, yani kültür, insan yaşamı içinde üretilmiş olduğundan, bütün kültürel belirlenimler de değiştirilebilir olma özelliğini taşır. İnsan tarafından oluşturulmuş olan kültürel gerçekliğin belirlenimleri, yine insan tarafından aşılabilir.

II

Felsefenin tarih ve kültürle ilişkisi, kültürün tarihle olan bağıntısını da içerir. Tarih, kültürün gerçekleşme alanı olduğu gibi, her kültür de belli bir tarihsellikle çerçevelenmiştir.

Toplum halinde yaşayan insanın ve giderek insanlığın köken, nelik, nitelik ve tarih içinde geçirdiği değişimler üzerine düşünüldüğünde, kültür felsefesinin içine adım atmış olmaktayız. Kültürün de dil, din, bilim, teknik, sanat, ahlâk, devlet vb. birçok fenomenlerden oluştuğunu biliyoruz. Kültür felsefesi işte tüm bu fenomenlerin tarih içindeki değişim ve dönüşümleri ve aralarındaki bağıntıları görmek ve göstermek istemesiyle, tarihle ve tarih felsefesiyle yakın bir ilişki içinde görünür.[2]

"Tarih felsefesi", özellikle geçen yüzyılda ağırlıkta olan, "kültür felsefesi" ise daha çok günümüzde gelişen bir felsefi etkinliği tanımlamaktadır. Ama her felsefe (yani bu güne kadarki tüm felsefeler) tarih'le ve kültür'le belli bir ilişki içinde olmuşlar ve kendilerini belli bir tarihsel ve kültürel çerçevede ifade etmişlerdir. İşte, herhangi bir tarihsel dönemi anlamak için, o dönemdeki düşünsel (felsefi) ve kültürel ürünlere, çeşitli yapıtlara eğilmek gerektiği gibi, bütün bunları anlamak ve yorumlamak için de, üretildikleri, gerçekleştirildikleri tarihsel ortama da yönelmek gerekmektedir. Yani kültür ve tarih ile felsefe arasında karşılıklı bir ilişkiden söz etmek yerinde olur. Tarihsel ve kültürel atmosferi bilmek, bir düşünür ya da felsefi görüşü daha iyi anlamamızı sağlayacağı gibi, düşünürler ve felsefe akımları da ortaya çıktıkları dönemin anlaşılmasında bize yol gösterirler.

Kültür felsefesini konumlamak, ilgi alanını ve problemlerini belirlemek, aynı zamanda bu felsefi etkinliğin nesnesini, yani kültürü ve onun içinde yer aldığı "tarih"i de tanımlama, saptama anlamına gelir. Bir bakıma kültür felsefesinden ne anlaşılacağı, kültürden ne(lerin) anlaşıldığına, kültüre nasıl bir yaklaşımda bulunulduğuna bağlı olarak kendini gösterir. Daha genel olarak, felsefeden ne anladığımız ve beklediğimiz de, insandan ve yaşamdan ne anladığımıza ne beklediğimize göre değişir. Ortaya belli bir felsefe anlayışı koyma uğraşı, aynı zamanda belli bir yaşama biçimini ve dünyayı belli bir

tarzda "anlamlandırma" yolunu ortaya koymak demektir. Çünkü insan hiç de dış etkenler topluluğu içinde edilgin ve belirlenmiş değildir, tersine o, bu dış etkenleri denetim altına alabilir, bunlara en sonunda, bizzat düşünen, hisseden, irade sahibi bir özne olarak kendisinden kaynaklanan belli bir biçim verebilir.[3]

III

Genel olarak felsefenin taşıdığı eleştirelliği ve sorgulayıcılığı içeren kültür felsefesi, kültür hakkındaki tek yanlı ve mutlakçı görüşleri olduğu kadar, kültürün kavranılmasına ilişkin olarak ortaya konan çeşitli yaklaşımların yorumlanmasını ve eleştirisini de gerçekleştirir. Kültür felsefesinin hem kültüre ilişkin düşünceleri (kuramları) hem de kültürel gerçekliği kavrama ve inceleme yollarını (yöntemlerini) değerlendirmesi söz konusudur. Burada, insan ve kültür hakkındaki öğretilerle, kültür gerçekliğini bilmeye ve anlamaya yönelen bilimlerin tavrı ve aralarındaki ilişki önem taşımaktadır.

Tarih ve kültür alanında da, doğa alanındakine benzeyen bir belirlenim gören ve bu belirlenim çerçevesinde kültürel gerçekliğin zorunlu yasalarının bulunabileceğine inanan yaklaşımlar mevcuttur. Doğal gerçekliğe ait olay ve olgulardan tarih ve kültür alanına taşınan belirlenimcilik, çeşitli biçimlerde kendini göstermektedir. Tarihsel ve kültürel gerçekliğe belirlenimci bir bakışla yönelmek, özellikle 19. yüzyılda gelişen pozitivist bilim anlayışından kaynaklanıyor görünmektedir. Bilimi, sürekli ve tekrar eden olaylar arasındaki nedenselliği ve zorunluluğu saptamaya ve saptadıklarını yasalar biçiminde ifade etmeye yönelen bir çaba olarak gören pozitivist yaklaşım, tarih ve kültüre de aynı tutumla yönelmiştir. Bu nedenle tarih ve kültür dünyasında da doğadakine benzer bir belirlenim bulunabileceğine inanılmıştır.

Cassirer'e göre, tarihsel belirlenimciliğin temellendirilmesi üç yönde ve üç değişik sistematik düzlemde araştırılabilir ve burada fizikalist, psikolojist ve metafiziksel temellendirmeler ayırdedilebilir. İlki, en açık ifade şeklini Fransız pozitivistlerinde, Comte'ta, Sainte-Beuve'da, Renan'da ve Taine'de bulur. İkincisi, çağdaş felsefede Spengler'in kültür felsefesinde görülür. Metafiziksel belirlenimcilikte ise, Hegel'in tarih felsefesinde karşılaşırız. Fizikalist kavrayış ve temellendirme, insan dünyasındaki tüm oluşumların doğa koşullarından çıktığından hareket ederek, kültürel fenomenlerin doğal etkenler tarafından tamamen belirlenmiş olduğunu belirtir. Psikolojist belirlenimcilikte ise, kültür, belli fiziksel etkenlerin bir ürünü değil, belli "ruh durumları"nın bir ifadesi olarak görülür. Bu ruh durumlarının, mantıksal olarak çıkarsanabilir ve açıklanabilir şeyler değil, ilksel bir verili durum olarak kabul edilmeleri beklenir. Metafiziksel belirlenimciliğin belli başlı örneği ise Hegel'in tarih felsefesidir. Hegel'e göre, tarih, dünya tarihi, Tin'in özgürlük ve bilince doğru ilerlemesinin, kendini açımlamasının, gerçekleştirmesinin tarihidir.[4]

IV

Felsefenin bir söylem olarak kendini her tarihsel dönemde ve çağda, amaçları, konuları ve yöntemleri açısından yeniden konumlamak ihtiyacını duyduğunu söyleyebiliriz. Bunu gerekçeleştirmek ve mevcut kültürü kavramsallaştırmak için, felsefenin varolan dünya anlayışı ve insan imgesiyle hesaplaşması söz konusudur. Özellikle de, kültürel-politik açıdan birlik ve kimlik arayışının yoğunlaştığı dönemlerde ve toplumlarda, felsefenin soruları ve sorunları aydınlatıcı rolü söz konusu olmaktadır. Bu nedenle, kültürel bütünün unsurlarına (din, ideoloji, politika, ekonomi vb.) karşı felsefenin tutumu önemlidir. Belli bir unsurun diğerlerini baskı altına alması, kültürü tek boyutlu, tek renkli bir duruma sürükler. Örneğin Ortaçağ kültürü daha çok dinsel bir biçimleniş göstermiştir. İşte bu noktada felsefe, kültürün demokratik ve özgürlükçü bir form almasını sağlayabilir. Bu, toplumun çok sesliliği açısından olduğu kadar, felsefenin kendi geleceği açısından da gereklidir. Çünkü felsefe ancak özgürlükçü bir kültür ve "açık bir toplum" içinde varlığını ve işlevini sürdürebilir.

Felsefe, insan tarihinde ve kültürde hep aykırı olanın, bir olması gerekenin aranışı, insanın dile gelişidir. Felsefi düşüncenin ortadan çekilmesi, aynı zamanda insanın (bireyin) da alacağı ölümcül bir yara olacaktır. Felsefi düşüncenin olmadığı, ortaya çıkamadığı toplumlar ve kültürler, bireyin ve gerçek anlamda insanın olmadığı toplumlardır.

Din, toplumu "inanç düzleminde", ideoloji ve politika ise "ortak çıkarlar düzleminde" birliğe ve bütünlüğe ulaştırmaya ve uzlaşım sağlamaya çalışır. Felsefe ise "doğruluğu" ve "gerçeği" arar, varolandan olabilir'e işaret eder. Mevcut olandan olması gereken ve mümkün olana giden yolları ifade eder. Burada, kültür felsefesinin gizli olarak da olsa, politik ve ideolojik tasavvurlar taşıdığı söylenebilir. Çünkü bizzat tarihin ve kültürün kendisi, politik-ideolojik biçimlenmelerle oluşmuş bir gerçekliktir.

Felsefe, doğuşunda dinsel-mitolojik tasavvurların etkisindeyken, günümüzde daha çok politik-ideolojik tasarımların çerçevesinde hareket etmektedir. Felsefenin sorunlarının ve amaçlarının da en geniş anlamda toplumsal ve kültürel nitelikte oldukları söylenebilir. Fakat nasıl ilk filozofların felsefelerini, dinden ve mitoslardan etkilendikleri, onlardan esintiler taşıdıkları için, yalnızca bir din ve mitoloji olarak görmemek gerekirse, günümüz felsefesini de toplumsal-kültürel-ideolojik soruları ve sorunları kendine konu edinmesinden ötürü, sonuçta bir politika ve ideoloji olarak görmek yanlış olur. Çünkü politika gerçeğe, gerçekliğe doğrudan dayanarak somut çözümler arayan bir etkinlik durumundayken, felsefe, hem politikanın çözmeye çalıştığı sorunları en genel anlamda ortaya koymaya, hem de bu sorular ve sorunlarla ilgili yaklaşımları eleştirel-sorgulayıcı bir biçimde yorumlamaya çalışır. Politika gerçeklikle doğrudan bir ilgilenme ve tavır alma konusunda görülürken, felsefe daha çok kendi içindeki (kavramsal düzlemdeki) sorular

ve yanıtlarıyla iş görmektedir. Felsefedeki bu sorular ve yanıtlar ancak dolaylı bir biçimde gerçeklik üzerinde etkide bulunmaktadırlar.

V

İnsanın içinde yaşadığı kültür gerçekliğini oluşturan unsurlar; din, mitos, dil, sanat, tarih, bilim ve felsefe, bunların tümü insanın yaratıcı etkinliğinin ürünüdürler. Aralarında tözsel bir birlikten de söz edilemez. Bir kültür felsefesi, bu unsurlar arasında tözsel değil ancak "işlevsel" bir birlik arayabilir. Çünkü örneğin din ve bilim, farklı ve karşıt kültürel fenomenlerdir. Bunlar hiçbir zaman daha üst bir birlik altında bütünleşemezler. Bundan ötürü, kültür felsefesi, kültür unsurları arasındaki birliği, karşıtların ve farklı olanların tözsel olmayan bir birliği, işlevsel bir birlik olarak görmelidir. Bu unsurların kendi içlerinde ve aralarında "tekrar ve yenilik" temelinde bir sürekli etkileşim, hatta savaşın sürmekte olduğunu unutmamak yerinde olur.[5]

Kültürün gelecekte alacağı hali önceden bilme olanağı yoktur. Çünkü insan hiç de tam olarak belirlenmiş, açıkça sınırlanmış bir olanaklar çerçevesi içinde bağımlı değildir; tersine o her zaman kendi belirlenmişliğinin üstüne çıkarak yeni olanaklar arar ve yaratır. Bundan ötürü, insan kültürünün kaderi ve geleceği, sürekli bir belirsizlik içindedir. Bu belirsizlik bizim özgür olmamızla ilgilidir. Kültürün varolmasını sağlayan ve onu ilerletecek olan ne varsa, bunlar en sonunda bizzat kendimizden kaynaklanan biçim verici güçlerdir.[6]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, politika politikacılara, bilim alanı bilim adamlarına, din alanı da din adamlarına bırakılmayacak kadar ciddi bir problemler alanıdır. Felsefenin bunlarla ilgili söyleyecek sözü vardır ve söylemelidir.

NOTLAR

1. Max Horkheimer, Akıl Tutulması, Çev.: Orhan Koçak, Metis Yayınları, 1986, s.146.
2. Doğan Özlem, Felsefe Yazıları, Anahtar Kitaplar, 1993, s.109.
3. Ernst Cassirer, "Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme" adlı makale, Çev.: Doğan Özlem, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi İçinde, Remzi Kitabevi, 1986, s.178.
4. E. Cassirer, a.g.y., s.172, 173, 174.
5. D. Özlem, Felsefe Yazıları, s.126.
6. E. Cassirer, a.g.y., s.191, 192.

Popper, Karl R. (1997). "Nesnel Tin Kuramı." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 126-156.

NESNEL TİN KURAMI*

Karl R. Popper

(Çev.: Alper Çırakoğlu)

Filozoflar olarak görevimiz, imgelem ürünü, aynı zamanda argümanlara dayalı ve eleştirel –ayrıca, eğer olanaklıysa, yöntembilimsel bakımdan da ilginç– kuramların gelişmesine yardım ederek dünya görüşümüzü zenginleştirmektir diye düşünüyorum. Batı felsefesi, hemen hemen tümüyle, ruh-beden düalizmi temasının çeşitlemeleri olan dünya görüşlerinden ve onlarla bağıntılı yöntem problemlerinden oluşur. Bu düalizm temasından en önemli sapmalar, onun yerine bir tür monizmi koyma denemeleri oldu. ancak bana, bu denemeler başarısız kalmış ve monust iddiaların maskesi ardında ruh ve beden düalizmi halen gizleniyormuş gibi geliyor.

1. Pluralizm ve Üç Dünya Tezi

Fakat yalnızca monist değil, bir takım *pluralist* sapmalar da vardı. Eğer çoktanrıcılık, özellikle de onun tektanrıcı çeşitlemeleri düşünülecek olursa bu apaçık bir hal alır. Ne var ki, dünyanın değişik dinsel yorumlarının ruh ve beden düalizmine karşı ciddi bir almaşık sunup sunmadığı filozoflara şüpheli görünebilir. Çünkü ister az ister çok sayıda olsunlar, tanrılar ya ölümsüz bedenlere sahip ruhlardır ya da biz insanların aksine saf ruhlardır.

Yine de bazı filozoflar bir *dünya 3*'ün varlığına dikkat çekerek, felsefi bir pluralizm yönünde ilk ciddi adımları attılar. Bununla kast ettiklerim Platon, Stoacılar ve Leibniz, Bolzano, Frege gibi bazı yeni filozoflar (elbette güçlü monist eğilimleri olan Hegel değil).

Platon'un formlar ve idealar dünyası pek çok bakımdan dinsel ve üst gerçekliğe ait bir dünya idi. Ama ne bir kişisel tanrılar dünyası, ne de bir bilinç dünyası veya birtakım bilinç içeriklerinin dünyası idi. Bu, fiziksel dünyanın ve bilinç dünyasının yanında varolan, nesnel ve bağımsız bir üçüncü dünya idi.

Ben, Platon'un formlarının veya idealarının sadece fiziksel ve zihinsel şeylerle değil fakat aynı zamanda "bilinçteki ideler"le de, yani bilinçli ya da bilinçsiz yaşantılarla da bir ilgisi olmadığını savunan Platon yorumcularını izliyorum: Platon'un formları veya ideaları *sui generis* (kendine özgü) bir dünya oluşturur. Diyelim ki, onlar düşüncenin virtüel ya da olanaklı *nesneleri*, yani *intelligibilia*lardır (kavranılır şeyler). Ama Platon için bu *intelligibia*lar, fiziksel cisimler olan *visibilia*lar (duyulur şeyler); yani görme ediminin virtüel veya olanaklı nesneleri kadar nesneldir de.[1]

Bu yüzden Platonculuk ruh ve beden düalizmini aşarak, bizi, üç bölümlü bir dünyaya veya, benim daha çok tercih ettiğim deyişle, bir *dünya 3*'e götürmektedir.

Ancak burada Platon'dan değil, pluralizm'den sözetmeyi istiyorum. Ayrıca eğer ben ve diğer yorumcular bu pluralizmi Platon'a yüklemekte haksız olsak bile, ben yine de kendime Platon'un formlar ya da idealar kuramını, düalist şemayı gerçekten aşan felsefelerin bir örneği olarak gören ve çokça tanınan bir yorumu dayanak alabilirim.

Ne Platoncu ne de Hegelci olmama rağmen, bu pluralist felsefeyi tartışmamın çıkış noktası olarak almayı istiyorum.[2]

Bu pluralist felsefede dünya en az üç farklı ontolojik bölümden oluşur veya, benim deyişimle, üç dünya vardır: Dünya 1, fiziksel dünya ya da fiziksel durumlar dünyasıdır; dünya 2, tinsel dünya veya ruhsal yaşantılarımızın (arzularımızın, umutlarımızın, düşüncelerimizin...) dünyasıdır; dünya 3 ise intelligibialar dünyasıdır veya *nesnel anlamda ideler*in dünyasıdır; yani düşüncenin olanaklı nesnelerinin, kendinde kuramların ve onların mantıksal bağıntılarının, kendinde geçerli ve geçersiz argümanların ve kendinde problem durumlarının dünyasıdır.

Bu üç "dünya" arasında ne türden ilişkilerin olduğu sorusu, bu pluralist felsefenin temel problemlerinden biridir. Her üç dünya birbirleri ile o şekilde bağlantılıdır ki, birincisi ikincisi ile; ikincisi de üçüncüsü ile karşılıklı etkileşim içinde olabilir.[3] Böylece öznel veya kişisel deneyimlerin dünyası olan dünya 2, diğer her iki dünyayla da karşılıklı etkileşim içindedir. Öznel veya kişisel yaşantıların dünyası olan dünya 2 aracı olmaksızın, dünya 1 ve dünya 3 birbirleri üzerinde etkide bulunamazlar.

2. Üç Dünya Arasındaki Nedensel İlişkiler

Üç dünya arasındaki ilişkileri bu şekilde –yani, dünya 2'yi dünya 1 ve dünya 3 arasındaki aracı olarak– betimlemek ve açıklamak bana çok önemli görünüyor; gerçi bu görüş pek az işlenmiştir, ama öyle sanıyorum ki üç dünya kuramı yoluyla açık bir biçime kavuşuyor. Bu kurama göre, insan tininin (menschlicher Geist) bir fiziksel nesneyi, gözlerin de sürece katılmasıyla –sözcüğün açık anlamıyla– "görebilmesi" olanaklıdır. Aynı şekilde, bir aritmetik ya da geometrik nesneyi veya bir sayıyı ya da geometrik şekli de "görebilir" veya "kavrayabilir". Burada her ne kadar "görmek" ve "kavramak" ifadeleri eğretilemeli bir anlamda kullanılsa da, bilinçle onun kavrayışının konusu olan aritmetik veya geometrik nesne arasındaki gerçek bir ilişkiye işaret etmektedir ve buradaki ilişki, dar anlamdaki "görme" ile yakından benzeşir. Demek ki bilinç her iki dünyanın, yani dünya 1'in ve dünya 3'ün nesneleri ile bağıntı içinde olabilir.

Bilinç bu bağıntılar sayesinde, dünya 1 ve dünya 3 arasında *dolaylı* bir bağıntı yaratır. Bunun büyük bir önemi vardır. Hiç kimse matematiğin ve

deneysel bilimlerin kuramlarının dünyası olan dünya 3'ün, dünya 1 üzerinde büyük bir etkide bulunduğunu ciddi olarak yadsıyamaz. Dünya 3 bunu, örneğin, kuramların belli bazı sonuçlarını uygulamaya koyarak dünya 1'deki değişiklikleri etkileyen teknisyenlerin çabaları aracılığıyla yapar; üstüne üstlük bu kuramlar, kendi kuramlarının teknik uygulama olanakları üzerine belki hiç düşünmemiş başka insanlar tarafından geliştirilmiş de olabilir.

Eğer bu argümanı dikkatlice geliştirecek olursak, sanırım her üç dünyanın da nesnel gerçekliğinden söz edebiliriz. Buradan kalkıp, sadece (davranışçılarca tartışılmış bir tez olan) kişisel yaşantılara ait öznel bir bilinç dünyasının olduğu tezinin değil, fakat aynı zamanda dünya 3'ün nesnelerini kavramanın dünya 2'nin temel fonksiyonlarından biri olduğu tezinin de desteklenebileceğine inanıyorum. Şu hepimizin yaptığı birşey: Bir dili öğrenmek, insan olmanın önemli bir parçasıdır ve bu, aslında, (Frege'nin dediği gibi) *nesnel düşünce içeriklerini* kavramayı öğrenmek anlamına gelir.[4]

Öyle sanıyorum ki, günün birinde psikolojide bir devrimin gerçekleşmesi kaçınılmaz olacak; öyle ki, bu devrimle artık insan bilinci, dünya 3'ün nesneleri ile etkileşim halinde, onları anlayan, zenginleştiren, bu nesnelere nüfuz eden ve onların dünya 1 üzerinde etkide bulunmalarını sağlayan bir organ olarak ele alınacak.

3. Dünya 3'ün Nesnelliği

Dünya 3 ya da daha doğrusu, ona ait nesneler olan Platon tarafından keşfedilen formlar veya idealar, pek sık olarak öznel idelerle ve düşünce süreçleriyle, yani dünya 3'e değil de dünya 2'ye ait olan ruhsal yaşantılarla ve nesnelerle karıştırılmıştır.

Bu hata Platon'un kendinden başlayan uzun bir tarihe sahiptir. Gerçi Platon idealarının dünya 3 karakterini açıkça görmüştü; ne ki, dünya 3'e sadece 7 ya da 77 sayısı türünden genel kavramları değil, fakat aynı zamanda hem "7 kere 11, 77'dir" gibi matematiksel hakikatleri veya önermeleri[5] hem de, "7 kere 11, 66'dır" gibi yanlış önermeler yanında, olanaklı tüm matematiksel olmayan önerme ve kuramları da dahil edebileceğimizi farketmemiş gibi görünmektedir.

Bunu ilk farkedenlerin, hayranlık verici incelikte bir dil felsefesi geliştirmiş olan Stoacılar oldukları görülür. Stoacılar insan dilinin her üç dünyaya da ait olduğunu anlamıştı.[6] Dil, fiziksel eylemlerden ve sembollerden oluştuğu sürece dünya 1'e aittir. Öznel ya da ruhsal bir durumu ifade ettiği veya kavranıp anlaşılması öznel durumumuzda bir değişmeye yol açtığı[7] sürece de, dünya 2'ye aittir. Bir enformasyon içerdiğinde de; yani herhangi bir şeyi söylediği, saptadığı, betimlediği veya bir diğeriyle tutarlı ya da çelişik olabilen, kendisinden bir başka iletinin türetilebileceği herhangi bir anlamı veya iletiyi bildirdiğinde ise dünya 3'e ait olur. *Kuramlar, savlar veya önermeler dünya 3'ün en önemli dilsel nesneleridir.*

"Papirüs üzerine yazılı şeyler gördüm" veya "Bronza kazınmış şeyler gördüm" dediğimizde, dilsel nesnelerden dünya 1'in nesneleri olarak söz ediyoruzdur: Bununla anlatmak istediğimiz, metni okuyabildiğimiz değildir. "Verilen söylevin içtenliğinden ve ikna ediciliğinden çok etkilendim" veya "Bu yerinde bir saptama olmaktan çok, bir öfkenin dışavurumudur" dersek, dilsel nesnelerden dünya 2'nin nesneleri olarak söz ediyoruzdur. Eğer "Oysa Peter'in bugün söylediği, Paul'ün dün söylediğinin tam tersiydi" dersek ya da Platonculuktan veya kuantum kuramından bahsederek, o zaman nesnel bir anlamdan, *mantıksal bir içerikten* sözederiz: Bu, dünya 3'ten, söylenmiş ya da yazılmış durumdaki bir enformasyonun veya iletinin anlamı olarak sözettiğimiz anlamına gelir.

İlk kez Stoacılar, dünya 3'e ait olan, söylenen şeye ilişkin nesnel mantıksal *içerik* ile üzerine konuşulan *nesneler* arasındaki önemli ayrımı ortaya koydular. Bu nesnelerin kendileri de her üç dünyaya ait olabilirler: Birincisi, fiziksel dünyadan (fiziksel nesnelerden veya durumlardan) söz edebiliriz; ikincisi, öznel ve ruhsal yaşantılardan (bir kuramın kavranması da buna dahildir) söz edebiliriz ve son olarak, belli kuramların içeriklerinden, örneğin belli bir takım önermelerden ve onların doğruluğu ya da yanlışlığından söz edebiliriz.

Eğer dünya 3'e ilişkin anlamıyla dilden söz ediyorsak "ifade", "iletişim" gibi terimlerden kaçınmalıyız, önerisini çok yerinde buluyorum. Çünkü "ifade" ve "iletişim" aslında psikolojik terimlerdir ve onların öznel ya da kişisel yan anlamları, dünya 3'e ait düşünce içeriklerini dünya 2'ye ait düşünce süreçleriymiş gibi anlama hatasının böylesine yaygın olduğu bir alanda tehlike taşır.

Stoacıların dünya 3 kuramını yalnızca, Platoncu idealardan önermelere ve kuramlara yaymakla kalmamış olmaları dikkate değerdir. Ona saptamalar ve önermeler türünden dünya 3'e ait dilsel nesnelerin yanısıra problemleri, argümanları, eleştirel sorgulamaları; hatta emirleri, duaları, sözleşmeleri ve elbette şiirleri ve anlatıları da dahil ettiler. Ayrıca bir kişilik özelliği olarak doğruculuk ile bir kuramın ya da önermenin doğruluğu, yani dünya 3'ün "nesnel doğru" yükleminin uygulandığı bir kuram veya önermenin doğruluğu arasındaki önemli ayrımı ortaya koydular.

4. İnsan Ürünü Olarak Dünya 3

Başlıca iki filozof grubu ayırt edebiliriz. Bunlardan birincisi Platon gibi insandan bağımsız, tanrısal ve ezeli gördükleri özerk bir dünya 3'ü kabul edenlerdir. Diğerleri ise Locke, Mill, Dilthey ya da Collingwood gibi *dilin* ve onun "ifade ettiği", "bildirdiği" şeyin *insan yapısı* olduğuna işaret ederler; bu yüzden onlar dille ilgili herşeyi dünya 1'e ve dünya 2'ye katıp, bir dünya 3'ün varoluşunu yadsırlar. Başlıca tinsel bilimciler dikkate değer biçimde, dünya 3'ü yadsıyan bu ikinci gruba aittirler.

Birinci grup, yani Platoncular, ezeli ve ebedi hakikatlerden söz edebiliyor olmamızı kendilerine dayanak alabilirler: Bir önerme zamandan bağımsız olarak ya doğru ya da yanlıştır. Bu kesin gibi görünür: Ezeli hakikatler insanlık varolmadan önce de doğru olmalıydılar. O halde bizim tarafımızdan yaratılmış olamazlar.

İkinci grubun filozofları bunları kabul ederler, ama onların buradan vardıkları sonuç, ezeli ve ebedi hakikatlerin *"gerçek" olmadığıdır.* "Gerçek" olan yalnızca bizim doğru yüklemini *kullanışımız* ve onu en azından bazı bağlamlarda zamandan bağımsız bir yüklem olarak kullanmamız olgusudur. Onlar bu kullanımın hiç de öyle alışılmadık birşey olmadığını gösterebilirler: Peter'in babası Paul belli bir zamanda Peter'den daha ağırken, bir sene sonra daha hafif olabilir. Oysa bu, biri hep tastamam yarım kilo; diğeri de bir kilo ağırlığında kalan iki metal parçası için söz konusu olamaz. Buradaki "tastamam" yüklemi, önermelerdeki "doğru" yüklemiyle aynı rolü oynar; gerçekten de "tastamam"ın yerine "doğru"yu koyabiliriz. Bu filozoflar şöyle iddia edebilirler: Fakat hiç kimse ağırlıkların insanlar tarafından yaratıldığına itiraz etmeyecektir.

Benim görüşümce, her iki filozof grubununkinden de farklı bir bakış açısını öne sürmek olanaklıdır. Ben *hem dünya 3'ün gerçekliğinin veya, şöyle de denebilir, özerkliğinin kabul edilebileceğini savunuyorum.* Dünya 3'ün insanın bir ürünü olduğu bile kabul edilebilir ve aynı anda onun, çok açık bir anlamda, insanın dışına çıktığı da öne sürülebilir.[8] O [dünya 3, çn.] yaratıcısını aşar.

Dünya 3'ün bir yapıntı (fiktion) olmayıp, aksine gerçekten mevcut olduğu, onun dünya 2 aracılığıyla dünya 1 üzerine yaptığı muazzam etki incelenirse açıklık kazanır. Bunun için, sadece elektrik enerjisinin aktarımını veya atom kuramının canlı ve cansız çevremizi nasıl etkilediğini ya da ekonomi kuramlarının bir geminin mi yoksa uçağın mı yapılması gerektiğinin kararlaştırılması üzerindeki etkisini akla getirmek bile yeterlidir.

Burada savunmayı istediğim anlayışa göre, nasıl ki bal arıların bir ürünü ya da örümcek ağı örümceklerin bir ürünü ise, dünya 3 de (ki dil de ona dahildir) insanın bir ürünüdür. Balın, arıların bilinçli olarak planladığı bir ürün olmayışına benzer şekilde dünya 3'ün önemli bir bölümü ve beraberinde insan dili de, biyolojik türden veya başkaca problemlere çözüm getirse de getirmese de, *insani etkinliklerin planlanmamış bir ürünüdür.*[9]

Sayı kuramına göz atalım. Bana kalırsa doğal sayılar da –Kronecker'in düşündüğünün aksine– insan eseri olup insan dilinin ve düşüncesinin bir ürünüdür. Üstelik, insanın tespit edebileceğinden ve hesap makinaları ile işleyebileceğinden çok daha fazla, yani sonsuz çoklukta doğal sayı vardır. Ayrıca bu sayılar arasında da doğru ya da yanlış olduğunu ileri sürebileceğimizden daha fazla, sonsuz sayıda doğru ve yanlış denklem vardır.

Fakat çok daha dikkat çekici olan şey, asal sayılar kuramındaki çözülmemiş problemler gibi (örn. Goldbach kestirimi) beklenmedik yeni problem-

lerin doğal sayılar dizisinin amaçlanmamış bir yan ürünü olarak meydana gelmesidir. Bu problemler özerktir ve onların bizim tarafımızdan yaratılmaları hiçbir biçimde söz konusu olamaz; daha çok, biz onları *keşfederiz* ve bu anlamda onlar, keşfedilmelerinden önce keşfedilmemiş olarak varolurlar. Üstelik, bunlardan en azından bir kaçı muhtemelen çözülemez türden problemlerdir.

Şu ya da bu problemi çözmeye çabalarken belki yeni kuramlar icat ederiz. Bu kuramlar da, yine bizim tarafımızdan yaratılmıştır: Onlar eleştirel ve yaratıcı düşünmemizin eseridir; bu düşünmede dünya 3'ün diğer kuramlarının bize büyük yardımı dokunur. Ama daha biz bu kuramları henüz yaratmışken, onlar keşfedilmeleri gereken bağımsız, amaçlanmamış ve beklenmedik yeni problemler doğururlar.

Böylece dünya 3'ün, kaynağı bakımından bizim ürünümüz olmasına rağmen, ontolojik konumu denebilecek şey bakımından neden *bağımsız* olduğu da açıklığa kavuşur. Böylelikle, hiç kimsenin bu dünyanın küçük bir bölümüne bile egemen olamamasına rağmen, bizim nasıl olup da onun üzerinde etki yapabildiğimiz ve ona birşeyler ekleyip, gelişimine katkıda bulunabildiğimiz de açıklığa kavuşur. Hepimiz dünya 3'ün gelişimine katkıda bulunuruz, ne var ki bu bireysel katkıların hemen hemen hepsi son derece küçüktür. Hepimiz onu kavramaya çalışırız ve hiçbirimiz onunla bağıntı kurmaksızın yaşayamaz; çünkü hepimiz, onsuz asla insan olamayacağımız dili kullanırız.[10] Dahası dünya 3, sadece tek tek insanların değil (çözülemez türden problemlerin varoluşunun da gösterdiği gibi), giderek tüm insanların kavrayışının da ötesine geçmiştir. Onun bizim üzerimizdeki etkisi, hem kendi gelişimimiz hem de bizzat dünya 3'ün gelişimi için, bizim onun üzerindeki yaratıcı etkimizden daha önemli hale gelmiştir. Çünkü dünya 3'ün gelişiminin hemen hemen tümü geri-besleme (Rückkoppelung) yoluyla; bir çoğuyla belki de hiç baş edemeyeceğimiz yeni, bağımsız problemlerin keşfini kışkırtmak yoluyla meydana gelir.[11] Sonsuz sayıda problemler daima keşfedilmemiş kalacağından, yeni problemlerin keşfi kışkırtıcı bir ödev olarak varolmaya devam edecektir. Dünya 3'ün özerkliğine karşın, hatta tam da bu sebepten, özgün ve yaratıcı bir çalışma alanı hep olacaktır.

5. Anlama Problemi

Nesnel bir dünya 3'ün otonom varoluşuna ilişkin bir takım kanıtlar ileri sürme tinsel bilimciler tarafından çokça tartışılmış olan *anlama kuramına (Hermeneutik)* bir katkıda bulunmak istememdendir. Burada tinsel bilimcilerin ana probleminin *dünya 3'ün nesnelerini anlamak olduğu* kabulünden hareket ediyorum. Bunun, tinsel bilimcilerin özellikle de anlama problemi ile ilgilenenlerin inandıkları temel dogmadan kökten bir sapış olduğu açıktır. Kastettiğim şey şüphesiz, anlamanın nesnelerinin özünde dünya 2'ye ait olduğu ya da bu nesnelerin ancak psikolojik kavramlarla açıklanabilir olduğu dogmasıdır.[12]

Çok kapsamlı bir kavram olan "anlama" kavramı altında toplanan etkinliklerin ya da süreçlerin öznel, kişisel, psikolojik olaylar olduklarını kabul edelim. Ama onu bu etkinliklerin (az ya da çok) başarılı *sonucundan;* yani anlamanın (geçici) sonul durumundan veya *yorum*dan ayırdetmek gerekir. Bu öznel bir anlama durumu *olabilir,* fakat aynı zamanda bir dünya 3 nesnesi, özellikle de bir kuram, örneğin, bir argümanlar zinciri ile ya da belki belgelerle desteklenmiş bir tarihsel açıklama da olabilir ve kanımca, asıl önemli olan da budur.

O halde her yorum bir tür *kuramdır* ve her kuram gibi o da diğer kuramlara ve bu türden dünya 3 nesnelerine bağlanmıştır. Yorumun *niteliği* sorunu, özellikle de yorumun tarihsel *anlama*mız için taşıdığı *değer* bu yolla bir dünya 3 problemi olarak ortaya atılıp tartışılabilir.

Fakat öznel "anlama" ediminin ya da eğilimsel durumunun kendisi bile, ancak dünya 3 nesneleri ile bağıntı kurularak anlaşılabilir. Ben, öznel anlama edimine ilişkin şu üç tezi öne sürüyorum:

1. Her öznel anlama edimi büyük ölçüde dünya 3'e bağlıdır.

2. Bu tür bir edim üzerine söylenebilecek önemli şeylerin hemen hemen hepsi, onun dünya 3 nesneleri ile bağıntısına ilişkindir.

3. Böyle bir edim özünde dünya 3 nesneleri ile yapılan işlemlerden oluşur: Dünya 3 nesneleri ile sanki onlar maddi nesnelermiş gibi ilişkiye gireriz.

Kanımca, bu, her öznel "bilgi edimi" için genelleştirilebilir: Bir bilgi edimi üzerine söyleyebileceğimiz önemli ne varsa, bu edimin –bir kuramın ya da bir önermenin– yöneldiği dünya 3 nesnelerinin ve onun, problem ve tanınan nesneler için önem taşıyan argümanlar gibi diğer dünya 3 nesneleri ile bağıntısının açığa çıkartılmasından ibarettir.

6. Psikolojik Düşünce Süreçleri ve Dünya 3 Nesneleri

Öznel anlamanın sonul durumunu, dünya 3 nesneleri ve onların mantıksal bağıntıları yardımıyla analiz etmenin zorunluluğunu kabul edenler olsa da, korkarım ki, kimileri yine de *öznel ve kişisel anlama veya kavrama etkinliği* ile ilgili tezi yadsıyacaktır: Bu yadsımanın ardında, özdeşleyimsel anlama veya empati gibi öznel yaklaşımlara başvurmâksızın ve başka insanların eylemlerini yeniden canlandırıp (Collingwood), başkalarının ereklerini ve problemlerini kendimize malederek; kendimizi onların yerine koymayı denemeksizin yeterli olamayacağımız inancı yatar.

Buna karşı şu tezi savunmak istiyorum: Tıpkı anlama sonucunda erişilen öznel sonul durum gibi, ona götüren psikolojik süreç de, onun bağlı olduğu dünya 3 nesnelerinin yardımıyla analiz edilmelidir; gerçekte o *yalnızca* bu kavramlarla analiz edilebilir. Anlama etkinliği veya süreci de özünde bir dizi anlama durumundan ibarettir. (Bunlardan birinin "sonul durum" olup olmadığı çoğunlukla yorgunluk hissi türünden yan hususlara bağlıdır.) Ancak

önemli bir argümana ya da yeni bir kanıta –yani bir dünya 3 nesnesine– ulaşılırsa, bu konuda daha fazlası söylenebilir. O ana dek "süreci" oluşturan şey, önceki durumlar dizisidir ve "etkinlik" de varılan durumları eleştirmekten (yani dünya 3'ten eleştirel argümanlar getirmekten) oluşur. Başka türlü söylersek: *Anlama etkinliği aslında dünya 3 nesneleri ile ilişki kurmaktan ibarettir.*

Bu etkinliği *imgelem ürünü kestirimler ve eleştiri yöntemiyle* veya, benim sıklıkla adlandırdığım gibi, *kestirimler ve çürütmeler yöntemi ile problem çözmenin* genel şeması yardımıyla betimleyebiliriz. Bu şema (en basit biçimiyle) şöyle birşeydir:[13]

$$P1 -> GK -> HE -> P2$$

Burada *P1* hareket ettiğimiz problemdir; *GK* ("Geçici Kuram") ise ilk ulaştığımız imgelem ürünü, tahmini çözüm; örneğin, ilk *geçici yorumumuzdur*. *HE* ("Hata Eleme") geçici yorumumuzun ya da kestirimimizin sert ve eleştirel bir sınanmasından oluşur: Belgeleri eleştirel biçimde kanıt olarak kullanmak buna örnek teşkil eder. Bu erken aşamada elimizin altında birden fazla kestirim olursa, o zaman eleştirel sınama aynı zamanda rakip kestirimlerin eleştirel biçimde tartışılması ve karşılaştırmalı değerlendirmesi halini alır. *P2* problemi çözmek yönündeki ilk eleştirel denememizden doğan problem durumudur. Bu, bizi bir ikinci denemeye götürür ve *böyle sürüp gider.* Doyurucu bir anlamaya eriştiğimizi, ancak, yorum ya da geçici kuram yeni bir ışıkta yeni problemleri –yani beklediğimizden daha çok problemi– aydınlatarak veya aralarında bazılarını ilk kez gördüğümüz alt problemleri çözerek destek bulmuşsa söyleyebiliriz. Bu durumda *P1*'i sonraki problem durumlarıyla (örn. Pn'le) karşılaştırarak katettiğimiz ilerlemeyi ölçebiliriz.

Bu şematik analiz geniş bir alana uygulanabilir ve sadece problemler, kestirimler, eleştirel argümanlar türünden dünya 3 nesneleri ile iş görür. Üstelik bu, aynı zamanda, öznel dünya 2'deki anlama çabamız sırasında yaptığımız şeyin de analizidir.

Daha ayrıntılı bir analiz, problemimizi daima dünya 3'e ait bir *ardalan* üzerinde seçtiğimizi gösterecektir.[14] Bu ardalan, kullanımı daima (örn. Benjamin Lee Whorf'un vurguladığı gibi) kuramlara dayanan en az bir *dil*den ve her zaman için ilk elde şüphe duyulmayan diğer pek çok kuramsal kabulden meydana gelir.

Bir problem ardalanıyla (ve belki diğer dünya 3 nesneleri ile) birlikte, benim *problem durumu* (Problemsituation) adını verdiğim şeyi meydana getirir. Onlarla iş gördüğümüz diğer dünya 3 nesneleri ise, (problemler ve kuramlar arasında olduğu kadar; kestirimlerin, yorumların ve felsefi tutumların çeşitli cepheleri arasında da olan) rekabet ve çatışmalar; ve yine onlar arasındaki yakınlıklar, karşıtlıklar veya benzerliklerdir. Bir çözümle bir problem arasındaki ilişkinin mantıksal ve böylelikle de dünya 3'e ait nesnel bir

ilişki olduğu, ayrıca eğer çözüm denememiz verili problemi çözmüyorsa, yeri geldiğinde bir başka problemi çözebileceği göz önünde tutulmalıdır. Bu bizi I. Lakatos'un, ilerleyici (fruchtbare) ve gerileyici (degenerative) diye ikiye ayırıp; *"problem kayması"* (Problemverschiebung) adını verdiği dünya 3 bağıntısına götürmektedir.[15]

7. Anlama ve Problem Çözme

Anlama etkinliğinin, özünde her problem çözme etkinliği gibi olduğunu öne süreceğim. Her düşünsel etkinlik gibi şüphesiz o da, dünya 2'ye ait olan öznel süreçlerden oluşur. Bu öznel etkinlikler nesnel dünya 3 nesneleri ile yapılan bir işlem olarak analiz edilebilir ve böylesi zorunludur da. Kimi durumlarda bu, dünya 3 nesnelerine ve onlarla işlem yapmaya ilişkin belli bir tanışıklık sağlar. Bu, köprüler ve evler yapan bir yapı ustasının etkinliğine benzetilebilir: O, belli bazı pratik problemleri çözmeye çalışır ve bu amaçla basit ya da karmaşık aletleri kullanıp, basit ve karmaşık yapı elemanlarıyla iş görür.

İmdi, dünya 1'in yapılarının ve aletlerinin yerine problemler, kuramlar, eleştirel argümanlar gibi dünya 3 nesnelerini koyarsak, dünya 3'ten bir yapıyı anlamaya veya kavramaya çalıştığımızda ya da dünya 3'e herhangi bir problem çözücü katkıda bulunmak istediğimizde yaptığımız şeyin bir resmini elde ederiz. Fakat bu sadece bir resim değildir. Benim ana tezim, anlama etkinliğinin entellektüel bakımdan ciddi her analizinin, tamamen değilse bile büyük ölçüde, dünya 3'ün yapı elemanlarıyla ve aletleriyle iş gördüğümüz biçimde yürütülmesi gerektiğidir.

Bu tezi daha anlaşılır kılmak için, bu dünya 3 yapılarının *intelligibilia* olduklarını anımsatmak isterim; bu onların bizim anlamamızın olanaklı (ya da virtüel) nesneleri oldukları anlamına gelir. O halde şaşılacak birşey yok: Eğer anlama *süreciyle* veya onun bir takım sonuçlarıyla ilgileniyorsak, o sırada yapıp ettiğimiz ve eriştiğimiz herşeyi hemen hemen sadece anlamanın bu intelligibilia nesnelerinin ve onların karşılıklı bağıntılarının yardımıyla betimlemek zorundayız. Öznel duygularımızı, heyecanlarımızı veya hayal kırıklıklarımızı ya da hoşnutluklarımızı betimlemek gibi tüm geri kalan şeyler çok ilginç olabilir, ama bunların bizim problemimizle; yani dünya 3 yapılarını, nesnelerini veya intelligibilialarını anlamakla pek az ilgisi vardır.

Ama ben yine de anlama sürecinde rol oynayan bazı öznel deneyimlerin ve tutumların olabileceğini kabule hazırım. Bununla, örn. *vurgu yapma*yı, yani doğrudan doğruya incelemenin konusu olmamasına rağmen, bir kuramı ya da bir problemi ısrarla öne almayı veya tam tersine bir başka aşamada önem kazanabilecek bir kuramı, tartışmanın anlık durumuna göre, (yanlış olmasa da) önemsiz bularak *terk etmeyi* ya da bir kuramın yanlış görüldüğünden ve daha ayrıntılı bir tartışma için ilgiye değer bulunmadığından terk etmeyi kastediyorum. Mantıksal olarak bu, kuramın yanlışlığını ve önemsizliğini, tartışmanın "ardalan"ına göndermeyi önermek anlamına gelir.

Böyle bir öneri, yani bir kuramı ya da bir problemi (veya bir anlatıyı ya da "tasarı"yı) paranteze alma önerisi, çoğu kez dışavurumsal ve duygusal araçlarla ortaya atılır.[16] Dünya 3 nesneleri ile işlem yapmak açısından bakıldığında, bu araçlar açıkça bir tür kısaltma olarak iş görürler ve onların yerine *ilkece nesnel problem durumunun daha ayrıntılı bir analizi* tam olarak konulabilir. Güçlük, bu analizin çoğunlukla uzun ve karmaşık olması ve belki de üzerinde durulmaya gerek olmadığı izlenimi bırakmasıdır; çünkü o sadece önemsiz noktaların bulunduğu olgusunu saptamayı hedefler.

Bu tür duygusal tutumlar üzerine bu kaba analiz, böyle tutumların kendisinin bile bazen en iyi biçimde problem durumu gibi dünya 3 nesnelerinin yardımıyla anlaşılabileceğini göstermeyi amaçlar.

Bu savın, ondan daha önemli olan bir diğer savla, yani duygular gibi ruhsal durumları açıklamak görevinin beraberinde kendi kuramsal problemlerini de getirdiği ve bu problemlerin de yine geçici kuramların, yani dünya 2 üzerine olan kuramların (ya da dünya 3 nesnelerinin) aracılığıyla çözülebileceği şeklindeki savla karıştırılmaması gerekir. Ancak buradan, insanları yalnızca ya da daha çok onlar üzerine olan psikoloji kuramlarını inceleyerek anlayabileceğimiz çıkartılmamalıdır. Ne de bu, insanları ve onların eylemlerini anlamaktaki, dolayısıyla tarihi de anlamaktaki asıl görevimizin dünya 3'teki problem durumlarının analiz etmek olduğu şeklindeki tezimin geri çekilmesi veya sınırlandırılması anlamına gelir.

Tam tersine, benim ana savlarımdan biri eylemlerin ve böylece de tarihin problem çözümleri olarak anlaşılabileceği ve *kestirimler ve çürütmeler şeması* (*P1 – >GK – > HE – > P2,* yukarıda 6. Kısımla krş) aracılığıyla yaptığım analizin ona da uygulanabilir olduğudur.

Bu önemli bir nokta üzerinde daha ayrıntılı olarak durmadan önce, ilkin bir dünya 3 nesnesini –basit bir aritmetik denklemi– anlama sürecine ilişkin bir örnekten biraz geniş olarak bahsetmeyi istiyorum.

8. Çok Bildik Bir Örnek

777 kere 111'in 86247 ettiği çok bildik (trivial) aritmetik olgudur ve bir denklem olarak da yazılabilir. Doğal sayılar kuramının çok basit bir teoremi olarak da görülebilir.

Peki bu basit önermeyi *anlıyor* muyum?

Hem evet hem hayır. Şüphesiz öne sürülen şeyi anlamaktayım; özellikle de yazılı olarak gördüğümde; çünkü aksi halde belki 86247 gibi böyle büyük bir sayı ile işlem yapamamam ya da onu aklımda tutamamam. (Bunu denedim ve onu 86427 ile karıştırdım.) Bununla birlikte, *belli* bir anlamda, elbette daha duyar duymaz 777 ve 111 ile kolay bir işlem yapılacağını ve ilgili savın şu *problemin çözümü* olarak verildiğini anlarım: Onluk sistemde hangi sayı 777 kere 111'e eşittir?

Problemin *çözümüne* gelince, bu konuda şüphesiz onu akıldan kolaylıkla

bulabilecek pek çok kimsenin olduğunu bilirim. Bense, onu bu yoldan belki de ancak büyük bir uğraş vererek bulabilirim. Ama eğer vardığım sonucu sınamak ya da sadece daha sonra onu bir başka sonuçla karıştırmadığıma emin olmak istersem, Brigdman'ın "kalem ve kağıtla işlem yapma" dediği şeye başvurmak ve tüm bunları, içinde onlarla işlemlerin kolayca yürütülebildiği yapısal elemanların bulunduğu bir algoritmaya göre yapmak zorundayım. (Elbette bunlar dünya 3'ün yapısal elemanlarıdır.) Burada güdülen amaçlardan biri *hataları elemek*tir: Kağıt ve kalemle sabitlenen işlemler, hataların keşfedilmesini ve elenmesini kolaylaştırır.

Şimdiye dek benim problem çözme şemamda yer alan dört maddenin üçünden yararlandık (*P1* – > *GK* – > *HE* – > *P2*, krş. 6. Kısım). Bir önermeyi ya da bir geçici kuramı anlamak için önce şunu sorduk: Problem nedir? Ardından hataları elemek için kağıt ve kalemle bir hesap yaptık. Bir savla ya da bir geçici kuramla (*GK*) başlayıp, buradan temelde yatan probleme (*P1*) ve daha sonra da hataları elemeye (*HE*) yarayan bir hesap yöntemine ulaştık. Peki şimdi, bir ikinci problem (*P2*) daha ortaya çıktı mı? Şüphesiz evet, hata eleme yöntemi gerçekten de bir problem kaymasına yol açtı: Bizim örneğimizde bu, çok bildik ve gerileticı bir problem kayması –bir çarpmanın yerine ondan daha basit üç çarpmanın ve bir toplamanın konulması– oldu. Buradaki problem kaymasının (*P1*'den *P2*'ye) gerileticı olması doğaldır; sebebi çok açık, çünkü biz burada hiç bir halis kuramsal ilgi tarafından güdülmüyoruz ve sadece çözümü daha basit ve daha kolay sınanabilir kılacak (yani hataları eleyecek) rutin bir yaklaşımı uyguluyoruz.

Bu son derece basit örnek üzerinde bile anlamının değişik derecelerini ayırdedebiliriz:

1. Söylenmiş olan şeyi yalın biçimde anlamak; "777 kere 111, 68427'dir" önermesini yanlış olduğunu farketmeksizin anlamak da bunun içindedir.

2. Onun bir problemin çözümü olduğunu anlamak.

3. Problemi anlamak.

4. Çözümün doğru olduğunu anlamak ki, bu bizim örneğimizde basit, bildik bir şeydi.

5. Doğruluğun bir hata eleme yöntemi ile sınanması ki, aynı şekilde bu da bizim örneğimizde bildik bir şeydi.

Anlamanın daha başka derecelerinin de olduğu açıktır. Özellikle de üçüncüsü, yani problem anlamak daha ayrıntılandırılabilir. Her ne kadar onluk sistemde olmasa da ve "86247" ondan daha kısa bir yazım biçimi olsa da, "777 kere 111"in aslında "8 kere 10000 artı 6 kere 1000 artı 2 kere 100 artı 4 kere 10 artı 7" sayısının aynı ölçüde iyi ya da daha iyi bir eşanlamlısı olduğundan, kimileri problemin bir bakıma sözel bir problem olduğunu anlarken, kimileri de anlamayacaktır. Bu, normal durumda problemli sayılmayan *ardalanın* anlaşılması için örnek teşkil eder. Böylece, *ardalanın içindeki bir problem keşfedilir.*

Doğal olarak, bu anlama dereceleri[17] ilkece çizgisel bir sıralamaya soku-

lamaz; hemen hemen her noktada, özellikle de daha az bildik olan durumlarda sürekli yeni ve daha iyi anlamda olanakları ortaya çıkabilir.

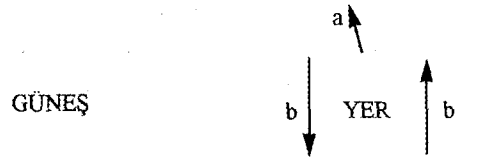
Demek ki bu çok basit örneğimizden bir yığın şey öğrenebiliriz. Buradan öğrenebileceğimiz en önemli şey belki de şudur: Ne zaman bir kuramı veya bir önermeyi anlamaya ya da yorumlamaya çalışsak ve bu örneğimizde tartışılan denklem gibi çok basit bir önerme bile olsa, daima bir anlama problemi ortaya atarız, bu problem her zaman için bir diğer *problem üzerine olan problem* şeklinde kendini gösterir ve bu, onun *daha yüksek düzeyde* bir *problem* olduğu anlamına gelir.

9. Bir Nesnel Tarihsel Anlama Durumu[18]

Bütün bunlar, tüm anlama problemleri, özellikle *tarihsel anlama* problemi için geçerlidir. Ben, tarihsel anlama çabalarının hepsinin ana ereğinin bir tarihsel *problem durumunu* hipotetik olarak yeniden yapılandırmak (Rekonstruktion) olduğunu öne sürüyorum.

Bu sava bir başka örneğin, yani Galilei'nin *gelgit kuramı* üzerine bazı tarihsel irdelemelerinin yardımıyla daha ayrıntılı olarak değinmeyi istiyorum. Bu kuramın "başarısız" olduğu ortaya çıkmıştır (çünkü aya gelgitler üzerinde pek az etki atfetmişti); ve Galilei'ye açıkça yanlış olan böyle bir kurama inatla bağlanışındaki dogmatizminden ötürü günümüzde bile kişisel olarak şiddetle saldırılmaktadır.

Galilei'nin kuramı kısaca şunu söylemektedir: Gelgitler yerin karmaşık hareketlerinden kaynaklanan ivmelerin sonucudur. Eğer düzenli olarak kendi çevresinde dönen yer, bunun yanısıra güneşin çevresinde de hareket ediyorsa, o zaman yerin güneşe dönük olmayan yüzündeki bir noktanın hızı, 12 saat sonraki, güneşe dönük olduğu sıradaki hızından daha büyüktür. (Yani *a* yerin yörüngesel hızı ve *b* ekvatorda bir noktanın hızı olursa, böylece bu noktanın hızı gece yarısı *a+b*'ye, öğlen *a–b*'ye eşit olacaktır.)



Demek ki, hız değiştirmektedir ve bu, periyodik ivme ve gecikmelerin olması gerektiği anlamına gelir. Fakat bir su girdabının her periyodik ivme ve gecikmesi, Galilei'ye göre, gelgitlere benzeyen oluşumlara yol açmaktadır. (Galilei'nin kuramı aydınlatıcıdır, ama bu biçimiyle doğru değildir; yerin kendi çevresinde dönmesinden ileri gelen ve a sıfır olsa bile meydana gele-

cek olan sabit ivmeden –yani merkezcil ivmeden– başka hiç bir ivme, özellikle de hiç bir periyodik ivme yoktur.[19])

Böylesine sık olarak yanlış yorumlanmış bu kurama ilişkin tarihsel anlayışımızı daha iyi kılmak için ne yapabiliriz? Benim bu anlama problemine (bunu "*Pa*" ile göstereceğim) yanıtım, yukarıdaki bildik aritmetik denklem bağlamında tartışılan anlama problemine verdiğim yanıtla benzer olacak.

İlk ve belirleyici önemdeki adımın, şu soruyu sormak olduğunu öne sürüyorum: Galilei'nin kuramı *hangi dünya 3 problemi* için geçici bir çözüm teşkil ediyordu? Ve bu problem hangi durum –mantıksal *problem durumu*– içinde oluşmuştu?

Galilei'nin problemi çok basit olup, gelgitlere açıklamaktan ibaretti. Oysa problem durumu pek o kadar basit değildi.

Galilei'nin, bir kez bile az önce benim Galilei'nin *problemi* adını verdiğim şeyi çözmekle doğrudan ilgilenmediği açıktır. Onu buna götüren bir başka problem, Kopernik kuramının doğruluğu ya da yanlışlığı –yani yerin hareket edip etmediği– problemi olmuştu. Galilei, başarılı bir gelgit kuramını Kopernik kuramı lehine kesin bir argüman olarak kullanabileceğini umuyordu.

Galilei'nin *problem durumu* dediğim şeyin, gerçekten de karmaşık bir sorun olduğu ortaya çıkmaktadır. Gerçi o gelgit problemini içerir, fakat bu onda tümüyle belirli bir işlevi yerine getirmektedir: Gelgitlerin açıklanması Kopernik kuramının sınanması için bir mihenk taşı olarak iş görmeliydi. Ne var ki, bu belirleme de Galilei'nin problem durumunu anlamak için henüz yeterli değildir. Çünkü Galilei'nin geçici kuramı gelgit değişimlerini açıklamaya çalışmakla birlikte; bunu, belli bir *ardalan* üzerinde ve buna ek olarak, *verili bir kuramsal çerçeve dahilinde* yapmaya çalışıyordu. Galilei için ardalan problem taşımıyordu, gelgelelim "Galilei'nin Bağlamı" olarak adlandırmak istediğim şey bir hayli problemliydi ve Galilei bunun tamamen bilincindeydi.

Bu, anlama problemimizi (*Pa*) çözmek için oldukça karmaşık bir dünya 3 nesnesini incelememiz gerektiğini göstermektedir. Bu karmaşık nesne, (Galilei'nin kuramının onun için deneme kabilinden bir çözüm teşkil ettiği) gelgit problemiyle birlikte ona ait olan durumdan –yani onun ardalanından ve bağlamından– meydana gelir. Bu karmaşık yapılara *problem durumu* adını veriyorum.

Galilei'nin *problem durumu* şu şekilde betimlenebilir:

Gerçek bir kozmolog ve kuramcı olarak Galilei uzun süre, Kopernik'in yerin ve diğer gezegenlerin güneşin uyduları olduğu şeklindeki temel düşüncesinin inanılmaz cesaretinin ve basitliğinin çekiciliğine kapılmıştı. Bu atak düşüncenin açıklama gücü çok büyüktü ve Galilei Jupiter'in uydularını keşfederek onda güneş sisteminin küçük bir modelini gördüğünde, bunları, büyük ölçüde kurgusal ve neredeyse *a priori* karakterde bir düşünce olması-

na rağmen, bu atak görüş için empirik bir pekiştirme olarak kabul etti. Bütün bunlara ek olarak, o, Kopernik kuramından türetilebilir bir öndeyinin sınanmasında başarı da elde etti: Bu, iç gezegenlerin de ayınki gibi evreler göstermesi gerektiğini öngörüyordu ve Galilei, Venüs'ün evrelerini gözlemleyebilecek durumdaydı.

Kopernik kuramı da özünde, Batlamyus kuramı gibi geometrik (ve kinematik) araçlarla oluşturulmuş geometrik-kozmolojik bir kuramdı. Oysa Galilei fizikçiydi. Asıl problemin mekanik (ya da belki transt-mekanik), fiziksel bir açıklama bulmak olduğunu biliyordu; böyle bir açıklamanın bazı unsurlarını, özellikle de dönme hareketine ilişkin korunum yasasını ve eğlemsizlik yasalarını gerçekten de buldu.

Galilei, fizik bilgisinde büyük dünya 3 boşluklarının bulunması gerektiğinin büsbütün farkında olmasına rağmen, fiziğini cesurca yalnız bu iki korunum yasası üzerine kurmaya çalıştı. Yöntemsel açıdan bakıldığında, Galilei herşeyi bu dar zeminde açıklamak istemekte tümüyle haklıydı; çünkü ancak yanılır (fehlbar) kuramlarımızı sonuna dek kullanmaya ve onları alabildiğince sınamaya çalışırsak başarısızlıklarımızdan birşeyler öğrenmeyi umabiliriz.

Bu, Galilei'nin Kepler'in çalışmalarıyla tanışık olmasına rağmen neden gezegenlerin dairesel hareket ettiği varsayımında ısrar ettiğini açıklar: Galilei'nin dairesel hareketi kendi temel korunum yasasıyla açıklayabilmesi gerçeği bakımından, bu, tamamen doğruydu. Galilei'nin Kopernik'çi dairesel hareketlerin doğurduğu zorlukları gizlemeye çalıştığı ve Kopernik kuramını gereğinden fazla basitleştirdiği sıklıkla söylenir; ayrıca, onun Kepler'in yasalarını kabul etmek zorunda kaldığı sanılır. Oysa tüm bunlar, tarihsel anlayıştaki bir kusuru –dünya 3 problem durumunu analiz etmekteki bir hatayı– gösterir. Galilei, atak, aşırı basitleştirmelerle çalışmakta tamamiyle haklıydı ve Kepler'in elipsleri de hem aşırı basitti hem de Galilei'nin daireleri kadar ataktı. Ama şanslı olan Kepler'di; öyle ki, onun aşırı basitleştirmeleri Newton tarafından iki cisim probleminin sınanmasında uygulanmış ve açıklanmıştı.

Fakat Galilei neden çoktandır yaygın olarak tanınan birşeyi, ayın gelgitler üzerinde etkisi olduğu düşüncesini yadsımıştı? Bu soru problem durumunun son derece önemli bir yönüne ışık tutar. Galilei ayın etkisini öncelikle, gezegenleri tanrılarla denk tutan astrolojinin düşmanı olduğu için yadsıyordu; bu bakımdan o, Aydınlanmanın bir takipçisi ve Kepler'e hayran olmasına rağmen, Kepler'ci astrolojinin de bir düşmanıydı.[20] İkinci olarak o, dönme hareketlerine ilişkin olan ve gezegenler arası etkileri dışladığı anlaşılan mekanik ve korunum ilkesiyle çalışıyordu. Galilei'nin gelgitleri bu çok dar zeminde açıklama denemesi olmasaydı, zeminin dar olduğunu ve daha kapsamlı bir düşüncenin gerekli olduğunu belki bu kadar çabuk farkedemezdik. Bu, Newton'un neredeyse astrolojik karakterdeki ve Berkeley[21] gibi yüksek düzeyde aydınlanmış kimseler tarafından okült bulunan çekim (ve kuvvet)

düşüncesi idi. Hatta onlar Newton'un kendisi tarafından bile okült bulunmuştu.

Öyleyse Galilei'nin problem durumunun analizi, onun yönteminin rasyonelliğini –ki o, bundan dolayı değişik tarihçiler tarafından eleştirilmiştipek çok noktada haklı bulmaya götürmektedir ve böylece Galilei konusunda *daha iyi bir tarihsel anlayışa* ulaşmış oluyoruz. Onların önerdiği türden –hırs, kıskançlık ya da istek gibi heyecan uyandırıcı– psikolojik açıklamalar gereksiz kalır. Bunların yerine bir dünya 3 durum analizi geçer. Aynı şekilde, dairesel harekette ısrar etmesinden ya da "gizemli dairesel hareket"ten çıkan gizemli bir psikolojik çekim düşüncesini bilime sokmasından ötürü Galilei'ye karşı yöneltilen "dogmatizm" suçlaması da gereksiz kalır. (Dilthey bunu arkhetipik ya da psikolojik olarak çekici bir düşünce olarak nitelendirmektedir.[22]) Çünkü, sadece dönme hareketine ilişkin rasyonel korunum yasasının elverdiği ölçüde ilerlemeye çalışırken Galilei doğru yöntemi uyguluyordu. (Üstelik, henüz ortada hiç bir dinamik kuramı da yoktu.)

Bu sonuç, Galilei'nin nesnel problem durumuna ilişkin anlayışımızla, onun rolüne ilişkin tarihsel anlayışımızın nasıl geliştiğini gösterse gerek. Artık bu problem durumuna, önceki *P1*'imizle çok benzer bir rol oynadığından, "*P1*" işaretini koyabiliriz. Galilei'nin geçici kuramını "*GK*" ile ve bunu eleştirel biçimde tartışarak hatalarını elemeyi amaçlayan, başkalarının ve Galilei'nin kendi denemelerini de "*HE*" ile işaretleyebiliriz. Galilei iyimser olmakla birlikte, tartışmasının sonucundan hiç de hoşnut değildi. Onun *P2*'sinin daha çok bir *P1*'e benzediğini söyleyebiliriz. Bu, problemin açık kaldığı anlamına gelir.

Çok sonraları (Newton sayesinde) *problem durumunda (P2)* devrimsel bir değişme başgösterdi: Newton, Galilei'nin dayandığı bağlamı –yani Galilei'nin probleminin içinde tasarlandığı korunum yasalarının çerçevesini– genişletti. Newton'un getirdiği devrimsel değişimin bir kısmı, Galilei'nin dayandığı bağlamın (ve ardalanın) zorunlu bir sonucu olarak, gelgit kuramından dışlanmış olan ayı kurama tekrar dahil etmekten ibaretti.

Hikayeyi kısaca özetleyelim. Galilei'nin fiziğinin dayandığı bağlam, Kopernikçi güneş sistemi modelinin biraz basitleştirilmiş bir biçimiydi. Bu, sabit dönme hızındaki dairelerden (belki de dış merkezli dairelerden) oluşan bir sistemdi. Einstein bile, Galilei'nin "dairesel hareket düşüncesinde ısrarı" nın, onun "eylemsizlik yasasını ve bunun temel önemini *tüm sonuçlarıyla* kabul etmeyişinden sorumlu" olduğunu düşünüyordu.[23] Fakat Einstein şunu unutuyordu: Nasıl ki Newton kuramı impulsun korunumu veya eylemsizlik yasasına dayanıyorsa, daireler ve dış merkezli daireler (Epizyklen) kuramı da temelde, sabit hızlarla işleyen daha basit biçimlerinde –kaldı ki Galilei bunları kullanıyordu– açısal momentumun korunumu yasasına dayanıyordu. Şüphesiz, her iki korunum yasasına da, belki de pratik deneyimin baskısı altında kestirimlerin ayıklanması gibi bir süreçle, "içgüdüsel" olarak inanılıyordu: Açısal momentum yasası için iyi yağlanmış araba tekerlekleriyle

yapılan deney etkili olmuş olabilir. Gök kürelerinin dairesel dönüşüne ilişkin (bu deneyden türeyen) antik kuramın yerine en sonunda yerin açısal momentumunun korunumunun konulduğunu da anımsamalıyız. Bu, dairelerin, çoklukla anlatıldığı gibi, hiç de o kadar naif ve gizemli olmadığını gösterir. Bu bağlam dahilinde düşünüldüğünde, gök cisimleri arasında –astrologların sandığının aksine– hiç bir etkileşim söz konusu olamazdı. O halde Galilei, ayın gelgitler üzerindeki astrologlarca ileri sürülen etkisini yadsımak zorundaydı.[24]

Bu örnekten yeni bir şeyler öğrenebilir miyiz? Sanırım evet. *Birincisi,* bu örnek Galilei'nin kuramını (*GK*) anlamak için, onun problem durumunu (*P1*) yeniden yapılandırmanın ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Bu yeniden yapılandırma, başarılı kuramlardan çok, Galilei'ninki gibi başarısız kuramların anlaşılması bakımından önemlidir; çünkü onların hataları (yani *GK*'nın hataları) belki *P1*'in ardalanındaki veya dayandığı bağlamdaki *hatalar* olarak açıklanabilir.

İkincisi, söz konusu durumda, Galilei'nin problem durumunun (*P1*) yeniden yapılandırılmasının bir *kestirim* (ve aynı zamanda bir aşırı basitleştirme ya da idealize etme) karakterinde olduğu açıkça görülür; bu aynı zamanda, benim problem durumu (*P1*) analizimin her ne kadar kısa olsa da, Galilei'nin bu başarısız kuramını anlamak isteyen diğer analizlerden büyük ölçüde ayrılıyor olmasından da açıkça farkedilir. Fakat eğer *P1*'i yeniden yapılandırışım bir kestirim ise, bu *kestirimin çözmek istediği problem nedir?* Elbette bu problem, *Pa*, yani Galilei'nin kuramını *anlama problemi*dir.

Üçüncü nokta şudur: Anlama problemimiz, yani *Pa P1*'den *daha yüksek* bir *düzlem*de yer alır. Bu, anlama probleminin bir *meta problem* olduğu anlamına gelir: O, hem *GK*'ya hem de böylece, *P1*'e ilişkin olan bir problemdir. Buna uygun olarak anlama problemini çözecek kuram da bir *meta kuram* olmalıdır, çünkü ona düşen görevin bir kısmı, her tikel durumda *P1*'in, *GK*'nın, *HE*'nin ve *P2*'nin gerçekte ne'den oluştuğunu ortaya çıkarmaktır.

Öte yandan bu, şemanın kendisini (*P1->GK->HE->P2*) eleştirisiz benimsemenin ve meta kuramın, her bir kendine özgü durum içinden sadece *P1, GK* gibi yapıları bulup çıkarmasının zorunlu olduğu biçiminde de anlaşılmamalıdır. Tam tersine –şu bir kez daha vurgulanmalıdır ki– bu şema bir aşırı basitleştirmedir ve gerek duyulduğu an daha çok geliştirilmeli veya temelden değiştirilmelidir.

Dördüncü nokta: Bir kuramı anlamak yönündeki (en basit olanları dışındaki) her deneme, bu kuram ve onun problemi üzerine, araştırılan *konunun* bir parçası halini alacak tarihsel bir araştırmanın hazırlayıcısı olmalıdır. Ele alınan bilimsel bir kuramsa o zaman araştırma bilim tarihine dahil olur. Eğer kuram, tarih kuramı gibi birşeyse, o zaman yapılan araştırma tarih yazımının tarihine dahil olacaktır. Bu tarihsel araştırmanın çözmeyi deneyeceği problemler, araştırma nesnesinin kendisini oluşturan problemlerden kesin olarak ayrılması gereken meta problemlerdir.

Beşinci nokta: Bilim tarihi, kuramların tarihi olarak *değil,* problem durumlarının ve onların problem çözme denemelerinden kaynaklanan (kimi zaman az çok farkedilir, kimi zamansa devrimsel nitelikteki) değişimlerinin tarihi olarak ele alınmalıdır. Böylece tarihsel bakımdan başarısız denemelerin de ileriki gelişmeler için, başarılı olanlar kadar önem taşıdığı ortaya konabilir.

Altıncı nokta ise (ki yalnızca üçüncüsünü daha ayrıntılı olarak açımlar) şudur: Bilim tarihçilerine ait olan (*Pa* düzleminde yer alan) meta problemler ve meta kuramlar ile, bilim adamlarına ait olan (*P1* düzleminde yer alan) problemler ve kuramlar arasında açık bir ayrım yapmak zorundayız. Bunlar oldukça kolay birbirlerine karıştırılır; tarihçinin problemini "Galilei'nin problemi neydi?" şeklinde formüle edersek, o zaman yanıt "*P1*"miş gibi görünür; oysa *P1* ("Galilei'nin problemi *P1*'di"nin tersine) meta düzlemden çok nesne düzlemine ait görünür;[25] böylece her iki düzlem birbirine karışır.

Ancak genelde hiç bir problem yoktur ki, değişik düzlemler arasında ortak olsun. Bu kolayca görülebilir: Aynı konu üzerine olan iki geçici meta kuram, sıklıkla birbirinden çok farklıdır. "Olgular" üzerine ulaşmış iki bilim tarihçisi, onları (bazen birbirlerini tamamlayan; bazen de birbirleriyle çelişen biçimlerde) çok farklı anlayabilir ya da yorumlayabilir. Kimi durumlarda problemlerinin ne olduğu konusunda bile, belki hemfikir olmayabilirler. O halde onların genelde hiç bir ortak problemi olmadığı gibi, araştırıp yorumladıkları nesneler bile ortak değildir.

Ayrıca meta kuramcı, bir kuramın yorumunda işe yaramayı vadeden her şeye başvurulabilir; örneğin, kuramı, birbirlerinden temelden farklı rakip kuramlarla karşılaştırabilir. *Meta kuramı oluşturan dünya 3 yapı elemanlarından bazıları bu yüzden, yorumlanan ve anlaşılan kuramı oluşturanlardan tümden farklı olabilir.*

Bu nokta önemlidir. Buradan *a fortriori*** olarak şu çıkar: Dünya 3'ün *düşünce içerikleri ile* onlarla bu içerikleri kavradığımız dünya 2'nin *düşünce süreçleri* arasında *benzerlik* türünden birşeylerin olduğundan söz edebilsek bile –ki buna karşı çıkmak eğilimindeyim–, ben yine de, herhangi bir problem düzlemindeki içeriklerle, onlara ilişkin düşünce süreçleri arasında genelde herhangi bir benzerlik olduğuna karşı çıkmayı sürdürürüm. Çünkü benim betimlemeye çalıştığım tarihsel anlamının dünya 3 yöntemi, uygulanmasının olanaklı olduğu yerde daima psikolojik açıklamaların yerine *dünya 3 bağıntılarının* analizini koyan bir yöntemdir: Psikolojik açıklama ilkeleri yerine, özünde mantıksal karaktere sahip olan dünya 3 irdelemelerini kullanırız ve benim tezim de, tarihsel anlamının bu tür analizler aracılığıyla yürütüldüğüdür.

Yedinci ve belki de en önemli nokta ise, kimi zaman *durum mantığı* ya da *durum analizi* adını verdiğim şeye ilişkin.[26] (Belki de bu ikinci deyim tercih edilmelidir; çünkü birincisi sanki insan eylemlerine ilişkin, benim her zaman uzak durduğum determinist bir kuramı telkin ediyormuş gibi anlaşılabilir.)

Durum analiziyle, bir insan eyleminin, eyleyen kişinin durumu temelinde yapılan geçici veya kestirim değerindeki belli bir açıklamasını anlıyorum. Bu tarihsel bir açıklama olabilir. Belki de istediğimiz, belli bir düşünce yapısının neden ve nasıl oluşturulduğunu açıklamaktır. Hiçbir yaratıcı eylemin asla eksiksiz olarak açıklanamayacağı kabul edilebilir. Buna rağmen kestirim yoluyla, eyleyen kişinin içinde bulunduğu *problem durumunun* idealize edilmiş bir yeniden yapılandırılışını elde etmeyi deneyebilir ve bu oranda eylemi "anlaşılır" (veya "rasyonel olarak anlaşılır"), yani o *durumu nasıl görüyorsa, ona uygun* kılabiliriz. Durum analizi yöntemi, *rasyonellik ilkesi*nin bir uygulanışı olarak görülebilir.

Durum analizinin görevlerinden biri de, eyleyen kişinin durumu nasıl gördüğü ile onun gerçekte nasıl olduğu arasında ayrım yapmak olmalıdır (şüphesiz her ikisi de kestirimden ibaret olur).[27] Böylece bilim tarihçisi durum analizinin yardımı ile, sadece bir bilim adamı tarafından önerilmiş bir kuramı makul biçimde açıklamayı denemekle kalmaz; bilim adamının başarısızlığını bile açıklamayı deneyebilir.

Başka türlü söylersek, kestirimler ve çürütmeler yoluyla problem çözme şemamız –ya da benzer bir şema– onunla eylemleri problem çözme denemeleri olarak yorumlayabildiğimizden, insan eylemleri için açıklayıcı bir kuram olarak kullanılabilir. Öyleyse eylemi açıklayan bu kuram, özü bakımından problemin ve onun ardalanının kestirim değerindeki bir yeniden yapılandırılışından oluşur. Bu tür bir kuram çok rahat sınanabilir.

"Bilimsel bir kuramı nasıl anlayabiliriz veya nasıl daha iyi anlayabiliriz?" sorusunu yanıtlamayı denedim ve problemler ile problem durumlarına ilişkin olan yanıtımın, bilimsel kuramların hayli dışında kalan daha başka pek çok şey üzerinde de uygulanabilir olduğunu öne sürdüm. En azından bazı durumlarda onu sanat yapıtları üzerinde bile uygulayabiliriz: Sanatçının probleminin ne olduğunu kestirebilir, bu kestirimi belki bağımsız kanıtlarla destekleyebiliriz ve bu analiz, sanat yapıtını anlamamıza yardım edebilir.[28]

(Yıpranmış bir sanat yapıtını –örneğin, yıpranmış bir papirüsün üzerinde bulunmuş bir şiiri– yeniden yapılandırmak görevi, belki de bir bilimsel kuramı yorumlamakla bir sanat yapıtını yorumlamak görevleri arasında ortada bir yerde durur.)

10. Problemlerin Değeri

"Bilimsel bir *kuram* nasıl anlaşılabilir ya da nasıl daha iyi anlaşılabilir?" problemine önerdiğim çözüme karşı, bu çözümün, problemin yerine onun benzeri bir soruyu, yani "Bilimsel bir *problem* nasıl anlaşılabilir ya da nasıl daha iyi anlaşılabilir?" sorusunu koyarak yalnızca problemi kaydırdığı söylenip itiraz edilebilir.

İtiraz yerindedir. Çünkü (Lakatos'un ifade biçimini kullanırsak) problem kayması kural olarak ilerletici olur. İkinci soru –bir problemi anlamanın meta

problemi– kural olarak birincisinden daha zor ve ilginç olacaktır. Herşeye rağmen ben, onu her iki problem arasında en esaslı sayıyorum, çünkü bilimin, (problemin "ardalanın" kuramları ve söylenleri içerdiğini kabul etmeme rağmen, gözlemlerle ya da sırf kuramlarla değil) problemlerle başladığı görüşündeyim.

Ne olursa olsun, ben yine de bu ikincinin, yani meta problemin, ilkinden farklı olduğu kanısındayım. Şüphesiz, onu her zaman birincisini ele aldığımız gibi, –yani idealize edici tarihsel yeniden yapılandırma yolu ile– ele alabiliriz ve almamız da gerekir. Ne var ki, bunu yeterli bulmuyorum.

Ben şunu öne sürüyorum: Verili herhangi bir probleme (örneğin Galilei' nin problem durumuna) ilişkin *gerçek* bir *anlamaya* erişmek için, iyi bir çözümünden haberdar olduğumuz şu ya da bu problemi analiz etmekten daha fazlası gereklidir: Böyle bir "ölü" problemi anlayabilmek için hayatta en azından bir kez canlı bir problemle ciddi olarak uğraşmış olmak gerek.

"Bilimsel bir problemi anlamak nasıl öğrenilir?" meta problemine cevabım şudur: *Canlı* bir problemi anlamayı öğrenmekle. Ayrıca, bunun da ancak problemi *çözmeyi denemekle ve bunda başarısızlığa uğramakla* olanaklı olduğunu öne sürüyorum.

Diyelim ki, genç bir bilim adamı anlamadığı bir problemle karşı karşıya kaldı. Ne yapabilir? Ben şunu öneririm, her ne kadar problemi anlamasa da, onu çözmeyi deneyebilir ve *kendi çözümünü eleştirebilir* (veya başkalarının eleştirisine sunabilir). Problemi anlamadığından çözümü başarısız olacak ve eleştiri bunu gösterecektir. Böylelikle *zorluğun yerinin saptanması* (Lokalisierung) yönünde ilk adım atılmıştır ve bu, problemin anlaşılması yönünde bir ilk adımın atılmasıyla aynı anlama gelir. Çünkü her problem bir zorluktur ve bir problemi anlamak, bir zorluğun söz konusu olduğunu ve onun nerede olduğunu bilmek demektir. Bu da ancak, belli *prima-facie* (ilk elde) *çözümlerin neden işlemediğinin* bilinmesi ile olanaklıdır.

Demek ki, bir problemi anlamayı, onu çözmeyi deneyerek ve bunda başarısızlığa uğrayarak öğreniriz. Üstelik, eğer yüz kere başarısızlığa uğrarsak belki o problemin uzmanı bile oluruz. Yani herhangi biri bir çözüm önerdiğinde, onun başarı olasılığının olup olmadığını ve o ana kadarki başarısızlıklarımızdan artık oldukça iyi tanıdığımız zorluklar karşısında başarısızlığa uğrayıp uğramayacağını belki de hemen anlayabiliriz.

Bu yüzden, bir problemi anlamak sonuçta, dünya 3'ün yapısal elemanları ile iş görme sorunudur; problemi sezgiyle kavramak ise, bu elemanlarla ve onların bağıntılarıyla tanışık olmaya karşılık gelir. (Bütün bunlar, doğal olarak, bir kuramı sezgiyle kavramaya benzer.)

Ancak canlı bir problemle savaşmış bir kimsenin Galilei'ninki gibi bir problemi doğru olarak anlayacağını düşünüyorum; çünkü sadece o, Galilei' nin kendi anlayışına ilişkin doğru yargı verebilir ve sadece o, bir kuramı anlamaktaki ilk belirleyici adımın, o kuramın içinde oluştuğu problem durumu-

nun anlaşılması olduğu şeklindeki savımın önemini (adeta bir üçüncü düzlem üzerinde) tam tamına anlar.

Çokça tartışılan bir problem olan bilginin bir disiplinden diğerine aktarılabilirliği problemi de, bana, canlı problemlerle karşılaşmayla edilinen deneyimle sıkı sıkıya bağlı gibi görünüyor. Her kim, verili bir kuramsal bağlamı sadece bu bağlam dahilinde ortaya çıkabilecek ve çözülebilecek türden problemleri çözmekte uygulamayı öğrenmişse,[29] bunun kendisine bir başka özel alanda pek bir yardımı dokunmasını bekleyemez. Oysa problemlerin kendileriyle boğuşmuş olanlar için durum farklıdır, özellikle de bu problemlerin anlaşılmalarında, aydınlatılmalarında ve formüle edilmelerinde zorluklar baş gösterdiğinde.[30]

Bu yüzden bir problemle uğraşmış bir kimsenin kendi alanından çok uzak alanları anlamayı öğrenerek kârlı çıkacağına inanıyorum.

Durum analizinin (problem çözme düşüncesinin) güzel sanatlara, şiire ve müziğe ne ölçüde uygulanabileceğini ve bu alanların anlaşılmasına bir katkıda bulunup bulunmadığını sınamak ilginç ve verimli olabilir. Bunun kimi durumlarda olanaklı olduğundan şüphem yok.. Beethoven'ın 9. senfoninin son bölümüne ilişkin taslakları, bu bölümün girişinin, onun bir problemi –girişin sözlü olup olmaması problemini– çözme denemelerinin hikayesini anlattığını gösteriyor. Bunu görmek, müziği ve müzisyenleri anlamamıza yararlı olur. Müzikten duyduğumuz hazza yararlı olup olmayacağı ise bir başka sorundur.

11. Tinsel Bilimlerde Anlama (Hermeneutik)

Bu, beni tinsel bilimlerdeki anlama problemine getiriyor.

Bu problemle ilgilenmiş olan hemen hemen tüm büyük araştırmacılar –sadece Dilthey ve Collingwood'u anmakla yetiniyorum– tinsel bilimlerin doğa bilimlerinden temelden ayrıldığı ve aralarındaki can alıcı ayrımın, tinsel bilimlerin asıl görevinin, doğanın değil ama sadece insanların anlaşılabilmesi bakımından, *anlamak* olmasında yattığı görüşündeler.

Anlama, insan oluşumuzun ortaklığına dayanmalıdır. En temel biçimiyle bu anlama, diğer insanlarla bir tür sezgisel *özdeşleşme* sürecidir ki, bunda bize mimikler ve konuşmalar türünden ifade devinimlerinin de yardımı dokunur. Giderek, insan eylemlerini ve en son olarak da, insan düşüncesinin ürünlerini anlamayı kapsar.

Burada bildirilen anlamı ile, insanları ve onların eylemlerini anlayabileceğimizi ama "doğa"yı –güneş sistemini, molekülleri veya temel tanecikleri– anlayamayacağımızı kabul ediyorum. Yine de burada kesin bir ayrım çizgisi yoktur. Gelişmiş hayvanların ifade devinimlerini anlamayı, insanları anlamaya çok benzer olması bakımından öğrenebiliriz. Fakat "gelişmiş" hayvan dediğimiz nedir? Dahası, anlamamız yalnızca bu tür şeylerle mi sınırlıdır?

(H.S. Jennings tek hücreli organizmaları anlamayı, onlara erekler ve tasarılar atfedecek ölçüde öğrendi.[31]) Bu yelpazenin diğer ucundaki kendi arkadaşlarımıza ilişkin sezgisel anlayışımız bile olsa, yetkinlikten uzaktır.

Tinsel bilimlerin amacının anlamak olduğu savını kabul etmeye bütünüyle hazırım. Ama bana öyle geliyor ki, bu doğa bilimlerinin de amacıdır. Elbette burada söz konusu olan biraz farklı anlamda bir "anlama"dır. Ne var ki, insanları ve onların eylemlerini anlamakta bile birçok farklılıklar vardır. Ayrıca, Einstein'ın Born'a yazdığı bir mektupta ettiği şu sözü unutmamalıyız:

"Sen zar atan bir Tanrı'ya inanırken; ben, ele avuca sığmaz spekülasyonlar yoluyla yakalamaya çalıştığım nesnel gerçekliği olan bir dünyadaki eksiksiz yasalılığa inanıyorum."[32]

Einstein'ın gerçekliği "yakalamak" yönündeki, ele avuca sığmaz spekülasyonlara dayalı denemelerinin, aslında onu *anlama* denemeleri olduğuna; hatta buradaki anlamanın en azından *dört* bakımdan tinsel bilimlerdeki anlamaya benzediğine eminim. (1) Nasıl ki, insan oluşumuzun ortaklığı sayesinde diğer insanları anlıyorsak, doğayı da onun bir parçası olmamızdan dolayı anlayabiliriz. (2) Nasıl ki, düşüncelerinin ve eylemlerinin belli bir rasyonelliği olması sayesinde insanları anlıyorsak, doğa yasalarını da, onlar da bir tür rasyonellik ve anlaşılabilir bir zorunluluk[33] içermesinden dolayı anlayabiliriz. Hesiodos'u ve Heredotos'u[34] saymasak bile, en azından Anaximandros'tan beri büyük bilim adamlarının hemen hemen hepsi bu tür umutlar taşıdılar ve bu umutlar, önce Newton'un, daha sonra Einstein'ın genel çekim kuramında en azından bir an için gerçek oldu. (3) Einstein'ın mektuplarında Tanrı'dan söz etmesi, tinsel bilimlerle paylaşılan bir başka noktaya –doğayı bir sanat yapıtı, bir yaratı olarak anlama denemesine– işaret etmektedir. (4) Doğa bilimleri, tüm anlama denemelerinin sonunda boşa da çıkabileceğinin bilincini taşır; bu sorun tinsel bilimlerde de çokça tartışılmış ve kaynağında diğer insanların "başkalığı", kişinin kendini gerçekten anlamasının olanaksızlığı ve bir defaya özgü ve gerçek olanı anlamak yönündeki her denemede rastlanan aşırı basitleştirmenin kaçınılmazlığı görülmüştür. (Şimdi bunlara, makrokozmozun mu yoksa mikrokozmozun mu söz konusu edildiğinin aslında az bir farklılık yarattığı da rahatça eklenebilir.)

Kısacası ben, tinsel bilimlerin anlama yöntemini, doğa bilimlerinden onun aracılığıyla ayrılması gereken karakteristik özelliği olarak betimleme girişimine karşı çıkıyorum. Eğer bu görüşü izleyenler benim görüşümü "pozitivistçe" veya "bilimsici" diye suçlayacak olursa,[35] o zaman bu kimselerin göründüğü kadarıyla, *üstü örtülü olarak ve eleştirmeden* pozitivizmin ve bilimsiciliğin *doğa bilimlerine uygun biricik felsefe* olduğu düşüncesinden hareket ettiklerini söyleyerek yanıt veririm.

Bu, pek çok doğa bilimcinin bilimsici felsefeyi benimsemiş olması nedeniyle anlaşılır bir şeydir. Ama keşke, tinsel bilimciler daha iyisini bilselerdi. Bilim, sonuçta yazın'ın bir parçasıdır ve bilimsel çalışma, tıpkı kated-

ral inşası gibi bir insan etkinliğidir. Günümüz biliminde, onu gayri insani kılan hayli fazla uzmanlaşma ve profesyonelleşmenin olduğu kesindir; ama ne yazık ki, bu, günümüz bilim tarihi ve psikolojisi için de neredeyse doğa bilimleri için olduğu kadar geçerlidir.

Üstelik tarihin önemli alanlarından biri (belki en önemlisi) din, felsefe ve sanat tarihini de içine alan, insan bilgilerinin ve sanılarının tarihidir. İmdi bilim tarihi üzerine bir iki şey söylenebilir. Bir kere, ancak bilimi (yani bilimsel problemleri) anlayan kişi onun tarihini anlayabilir; diğer yandan, ancak onun tarihini (yani problem durumlarının tarihini) gerçekten anlayan kişi bilimi anlayabilir.

Tinsel bilimlerle doğa bilimleri arasındaki ayrımı çekiştirip durmak çoktandır moda oldu ve artık sıkıcı bir hal aldı. Her ikisi de problem çözme yöntemini, kestirimler ve çürütmeler yöntemini kullanırlar. Bu, eksik bir metnin yeniden yapılandırılmasında da bir radyoaktivite kuramının ortaya atılmasında olduğu kadar da iyi işler.[36]

Fakat daha ileri gideceğim ve uzman tarihçilerden en azından birkaçını "bilimsicilik"le suçlayacağım: Çünkü onlar doğa bilimlerinin yöntemini *gerçekte olduğu gibi değil,* farzettikleri gibi kopyalıyorlar. Bu farzedilen ama aslında varolmayan yöntem daha sonra onlardan "sonuçlar çıkarılacak" olan gözlemler toplamaktan ibarettir. Kimi tarihçiler bu yönteme kölece öykündü: Doğa bilimlerinin gözlemlerine benzer biçimde, daha sonra varılacak sonuçların "empirik temel"ini oluşturacak belgesel verilerin toplanabileceği sanıldı.

Bu düzmece yöntemden asla verim alınamaz: Önceden bir probleme sahip olmadıkça, ne gözlem ne de belgesel veri toplanabilir. (Bir biletçi de belge toplar, ama tarihsel verileri topladığı seyrektir.)

Uygulanamaz bir yöntemi uygulamaya kalkmaktan daha da kötüsü, bu tarihçilerin bilimin ideali sandıkları şeye; yani kesin, yanılmaz ya da otoriter bir bilgi putuna tapmaktır.[37] Şüphesiz hepimiz yanlıştan kaçınmak için çok çabalarız ve eğer bir yanlış yaptıysak, üzüntü duyarız. Oysa yanlıştan kaçınmak sefil bir idealdir: Hata yapmanın neredeyse önlenemeyecek kadar zor olduğu problemleri ele almaya cesaret etmezsek, bilgide hiç bir ilerleme olmaz. En çok şeyi en atak kuramlarımızdan öğreniriz; öyle ki, buna *yanlış olanları da dahildir.* Hiç kimse hatalardan arınmış değildir; asıl önemlisi onlardan birşeyler öğrenmektir.[38]

12. Collingwood'un Öznel Yeniden Canlandırma Yöntemiyle Bir Karşılaştırma

Durum analizinin tarihe uygulanışı üzerine bir örnek vermek ve onun, dünya 2'nin öznel anlama yöntemiyle karşıtlığını ortaya koymak için önce filozof, tarihçi ve tarih yazımı analizcisi R.C. Collingwood'dan bir parçayı aktarmak istiyorum.

Bu kısmı Collingwood'dan aktarıyorum; çünkü onunla bütünüyle olmasa da, önemli bir ölçüde uzlaşıyoruz. Dünya 2 veya dünya 3 konusunda; yöntemin öznel mi yoksa nesnel mi olacağı sorununda ise artık hemfikir değiliz. (Yine de, problem durumlarının önemi konusunda hemfikiriz.) Collingwood'un tarzı, yani nesneyi psikolojik olarak tasarımlamak, hiç de öyle yalnızca bir formüle etme sorunu değildir. Bu daha çok, onun anlama kuramının bir parçasını oluşturur (tıpkı Dilthey'de olduğu gibi; elbette o, keyfi tutumlardan çekindiğinden, bilinçli olarak öznellikten kurtulmayı istiyordu[39]).

Collingwood'dan alınan parçadan da görüldüğü gibi onun tezi, tarihi anlamanın, tarihçinin geçmiş yaşantıları yeniden canlandırmasından ibaret olduğudur:

"Diyelim ki... o [tarihçi] Theodosius'un yasasını okuyor ve önünde bir imparatorun belli bir fermanı var. Salt sözcükleri okumak ve onları çevirebilmek, tarihsel anlamlarını bilmek demek değildir. Bunun için imparatorun halletmeye çalıştığı *durumu* tasarlaması ve onu imparatorun tasarladığı gibi tasarlaması gerekir. Sonra, sanki imparatorun *durumundaymış* gibi, böyle bir *durumu* nasıl halledebileceği üzerine düşünmesi gerekir; değişik seçenekleri ve onların birini diğerine tercih etme gerekçelerini görmelidir, yani imparatorun bir zamanlar bu sorunla karşılaştığında yaşadığı karar verme sürecinin aynını yaşamalıdır. Bununla o, bilincinde imparatorun yaşantılarını yeniden canlandırır, ve ancak bunu başarabildiği ölçüde, fermanın anlamına ilişkin (salt filolojik bilgiden ayrı olarak) tarihsel bir bilgi elde eder."[40]

Collingwood'un, (tam tamına benim *problem durumu* dediğim şeye karşılık gelen) *durum* üzerinde büyük bir vurguda bulunduğu görülüyor. Fakat arada bir fark var. Bence Collingwood için tarihi anlamakta özsel olan, durum analizinin kendisi değil tarihçinin zihnindeki yeniden canlandırma süreci, yani özgün yaşantıların özdeşleyim yoluyla tekrar edilmesidir. Collingwood için durum analizi, bu yeniden canlandırmada sadece yardımcı araç olarak, ama vazgeçilmez bir yardımcı araç olarak iş görür. Benim görüşüm bunun tam tersidir. Gerçi onun, zaman zaman tarihçiye yaptığı durum analizinin başarısını sınamasında bir tür sezgiler araç olarak yararı dokunabileceğini kabul etsem de, yeniden canlandırmanın psikolojik sürecini önemsiz buluyorum. *Benim önemli bulduğum şey, yeniden canlandırma değil, durum analizidir.* Tarihçinin durum analizi, onun tarihsel kestirimidir ve örnekte bu, imparatorun düşünceleri üzerine bir meta kuramdır. O, imparatorun düşünüşünden daha farklı bir düzlem yer alır ve onun düşüncelerini yeniden canlandırmaktan çok, önemsiz olanlarını atarak, belki de yeni birşeyler ekleyerek onların idealize edilmiş ve inceden inceye düşünülmüş bir yeniden yapılandırılışını oluşturmayı dener. Öyleyse tarihçi için başlıca meta problem şudur: İmparatorun problem durumunun temel yapı taşları nelerdi? Tarihçi bu meta problemi çözmeyi başardığı oranda tarihsel durumu *anlar.*

O halde tarihçi olarak onun geçmiş yaşantıları yeniden canlandırması

değil, kendi tahmini durum analizinin lehinde ve aleyhinde nesnel argümanlar ileri sürmesi gerekiyor.

Bu yöntem, tüm yeniden canlandırma denemelerinin başarısızlığa uğramasının kaçınılmaz olduğu türden durumlarda da çok başarılı olabilir. Birçok bakımdan, tarihçinin eylem olanaklarıyla birlikte, yeniden canlandırma olanaklarını da aşan eylemler pekala olabilir. Yeniden canlandırılacak edim, korkunç bir barbarlık olabileceği gibi, büyük bir kahramanlık ya da küçük düşürücü, korkakça bir edim de olabilir. Bunun, tarihçinin yeteneklerini fazlasıyla aşan boyutta sanatsal, yazınsal, bilimsel veya felsefi bir başarı olması da mümkün. Yetenekleri söz konusu alan için yetersiz kaldığında, tarihçinin analizinin kayda değer olmayacağını kabul ederim. Yine de, ondan (Collingwood'un önerdiği şey olan) Sezar'ın, Cicero'nun, Catull'ün ve Theodosius'un yeteneklerini kendinde birleştirmesi beklenemez. Hiç bir sanat tarihçisi bir Rembrandt olamaz; ve ancak pek azı, büyük bir yapıtı olsa olsa kopya edebilir.

Böylece en ilginç durumlarda tarihçi için, bir yeniden canlandırma yapmak olanaksız olacaktır; öteki durumlarda ise tümüyle olanaklı, ama tamamen gereksizdir. Bununla bir durum analizinin, eylemin duruma bildik ve alışıldık bir anlamda uygun olduğunu açıkça gösterdiği sayısız basit örneği kastediyorum.

O halde tarihçinin görevi, problem durumunu eyleyen kişiye göründüğü şekliyle yeniden yapılandırmaktır; öyle ki, onun eylemleri *duruma uygun* olsun. Bu, Collingwood'un yöntemine benzer, ama Collingwood ve anlamanın öteki belli başlı kuramcıları (hermeneutikçiler) için tam da can alıcı nokta olan öznel dünya 2 unsurunu anlama kuramından ve tarihsel yöntemden dışlar.

Duruma ilişkin kestirim değerindeki yeniden yapılandırmamız, doğru bir tarihsel keşif olabilir. Tarihin şimdiye dek karanlıkta kalmış bir yanını açıklayabilir; ve yeni olgularla, yani dikkatimizi şimdiye dek belki gözden kaçmış veya açıklanmamış birtakım ipuçlarına çekerek, bir belgeyi daha iyi anlamamızı sağlayarak destek bulabilir.[41]

Özetle, dünya 3 kavramının, gerçekliği sezgiyle anlama ile rasyonel eleştirinin nesnelliğini birleştirmeyi deneyen bir anlama kuramı için ilgiye değer olduğunu göstermeye çalıştım.

NOTLAR:

Metnin çevirisinde, İngilizce aslı gösterilerek; Karl Popper, Objektive Erkenntnis, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1984, s.158-193'deki Almanca çevirisi esas alınmıştır (çeviren: Alper Çırakoğlu).

* Bu, 3 Eylül 1968'de Viyana'da (kısaltılmış bir Almanca özeti) sunulmuş bildiridir. Burada tekrar yayımlanan metin, İngilizce olarak *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, cilt I Viyana 1968, s.25-53'de çıktı. Şimdi içinde yer alan eklemlerle birlikte (Almanca olarak) ilk kez *Schweizer Monatshefte, 50. Jahr, Heft 3, 1970*, s.207-215, içinde yayımlandı. Orjinal başlık: On the Theory of the Objective Mind.

** A fortriori: Tikel olanın doğruluğunu kanıtlamak için, tümelin doğruluğunu göstermekten oluşan akıl yürütmeye verilen isim. (çn.)

1. Platon'un duyulur olan (*horaton*) ve düşünülür olan (*noeton*) arasında yaptığı ayrım için onun *Devlet*'ine, 509 E, bakınız. (Krş. *Theaitetos*, 185 D vd.) Göz fizyolojisi *visibilia*'nın duyularla algılanması süreci ile, bir *intelligibia*'nin işlenmiş bir yorumunun çok benzeştiğini göstermektedir. (Kant'ın bunların birçoğunu çok önceden söylediği ileri sürülebilir.)

2. Hegel Aristoteles'i izleyerek, Platoncu bir dünya 3'ü yadsıdı: Düşünce süreçlerini ve düşünmenin nesnelerini birbirine karıştırdı. Böylece nesnel tine bilinç yükledi –ki, bunun yıkıcı sonuçları oldu– ve onu tanrısallaştırdı. (Hegel'in *Enzyklopaedie*'sinin sonuna, Aristoteles'in *Metaphysik*'indeki, 1072 b 18-30, ona çok uyan parçayla birlikte özellikle bakınız.)

3. Burada karşılıklı etkileşim sözcüğünü psikofizik bir paralelizmi dışlamayan geniş bir anlamda kullanıyorum; bu problemi burada tartışmak istemiyorum. (Başka yerlerde interaksiyonizmi savundum: Bakınız kitabım *Conjektures and Refutations*, 12. ve 13. bölümleri, 1963, 1965, 1969.)

4. Krş. Gottlob Frege, *"Uber Sinn und Bedeutung"; Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, s.32 (Göttingen 1962, s.44): "Düşünce ile öznel düşünme edimini değil, onun nesnel içeriğini... anlıyorum."

5. Platon için doğruluk ve önermenin (sıradan) dünya 3 idealarından olmayıp, *Theaitetos*, 186 A'da betimlenen türden, benzerlik nosyonlarının kavranması gibi bilinç edimleri olduğu *Theaitetos* 189 E vd.'da Platon'un Sokrates'e şunu söyletmesinden anlaşılmaktadır: "[Benim düşünmeden anladığım] ruhun herhangi bir nesne hakkında kendi kendisiyle yaptığı bir konuşmadır." (Hieronysmus Müller çevirisi.) Krş. *Sofist* 263 E - 264 B, (doğru ya da yanlış) sessiz konuşma, onaylama, yadsıma ve düşünme ile ilgili olan yerler. *Phaidros'da ise*, 247 D-249 B, doğruluk ideası ruh tarafından kavranan dünya 3 üyelerinden biridir.

6. Stoacılar materyalistti: Ruhu bedenin bir parçası ve hatta "yaşam soluğu" olarak görüyorlardı (Diogenes Laertius, VI 156 vd.). Düşünme yetisini bedenin "yönetici bölümü" olarak niteliyorlardı (Sextus, *Adv. Math.* VII, 39 vd.). Yine de bu kuram, ruh-beden problemi için özel bir çözüm sunduğundan, ruh-beden düalizminin özel bir biçimi olarak anlaşılmaya elverişlidir. Bu iki dünyaya (veya dünya 1 parçalarına diyelim), bir de *"söylenen şey"in içeriğini (lekton)* eklersek, böylece dünya 3'ün Stoacı karşılığı ortaya çıkar.

7. Ruhun veya bilincin belli bir durumda (bir dinginlik, doğruluk ya da dürüstlük durumunda) bulunabileceği düşüncesinin Stoacı okuldan kaynaklandığı anlaşılmaktadır: Şüphesiz onlar bunu, yaşam soluğunun durumu ve böylece de bedenin durumu olarak görüyorlardı. Krş. Sextus, agy.

8. Dünya 3 bir insan ürünü olasına rağmen, sonsuz çokluktaki virtüel nesnenin ancak sonlu bir miktarının gerçek düşünce nesneleri olması anlamında, onu insan-üstü sayıyorum. Fakat bu nesneleri Aristoteles, Plotinos ve Hegel gibilerinin yaptığı gibi, insan-üstü bir bilincin düşünceleri olarak görmemeliyiz. (Yukarıda düştüğüm ilk dipnota bakın.) Doğruluğun insan-üstü karakteri için kitabım *Conjectues and Refutations*'a bakınız, 1963, s.29 vd.

9. Karl Bühler'in dilin alt ve üst işlevleriyle ilgili kuramına ve *Conjectures and Refutations*,

1963, s.194 vd. ile s.295'deki benim bu kurama katkılarıma; ayrıca yine benim çalışmam olan *Uber Wolken und Uhren,* 1966 (bu kitabın 6. bölümü), XIV. kısıma bakınız. Bunlar dışında bakınız F.A. Hayek, *Studies in Philosophie, Politics and Economics,* 1967, özell. 3., 4. ve 6. bölümler. Bühler, kısaca, insan ve hayvan dillerinin *ifade* (organizmanın bir durumunun belirtisi) ve *iletişim*den (sinyal) oluştukları ölçüde benzeştiklerini göstermektedir. Oysa insan dili hayvanınkinden *fazladan* bir işleve sahip olmakla ayrılır: O, *betimleyici* de olabilir. Ben, başka üst işlevlerin de olduğuna ve onlardan *argümantasyon veya eleştiri* işlevinin belirleyici bir öneminin olduğuna işaret ettim.

Bu kurama göre alt işlevlerin daima mevcut olduğuna dikkat edilmelidir. (Bu yüzden R.G. Collingwood *Principles of Art,* 1938, s.262 ve devamında I.A. Richard'ın *The Principles of Literary Criticism*'deki, 2. baskı 1926, dil kuramına karşı yönelttiği eleştirisinde ona değinmez.)

Amaçlı insan eylemlerinin amaçlanmamış sonuçlarının önemi için bakınız Hayek, agy. s.100, özell. 12. dipnot. Dilin kökeniyle ilgili olarak, Descartes'in *Discours de la Methode*'undaki "kral yolları"nın geliştirilmesinin ve daha iyi hale getirmenin, onları kullanmanın amaçlanmamış bir sonucu olarak betimlediği bir yere (Haldane & Ross, cilt I, s.89); yani dilin gelişimine aktarılmaya elverişli bir kurama ilk olarak (sanırım) Hayek dikkatimi çekti. Amaçlı eylemlerin amaçlanmamış sonuçları problemini, kitabım *Das Elend des Historismus,* s.52'de; Hume'a ve "planlanmamış kurumların araçsal karakterine yönelik bir açıklamaya değindiğim bir dipnotta biraz daha ayrıntılı olarak ele aldım (onun 1. [İngilizce] baskısı 1944'de, Hayek'in *The Counter - Revolution of Science*'ının 1942, 1952 ardından çıktı, ama 1942'den önce oluştu); ayrıca bakınız kitabım *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde,* 1957/58, özell. II. cilt, 4. bölüm ve özell. onun II. dipnotu (Hayek'in eleştirisine teşekkür borçluyum, *Studies in Philosophy,* s.100, 12. dipnot). "Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt" adlı bildirime de bakınız (Amsterdam'da 1967'de sunulmuştur), bu kitabın 3. bölümü. (Türkçesi için bkz. *Sağduyu Filozofu: Popper,* Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, der.-çev. Cemal Güzel, s.115-165, çn.)

10. Konuşmanın ve onun acıklı keşfinin insanileştirici gücü, Helen Keller tarafından çok canlı ve etkileyici olarak betimlenmiştir. Argümantasyon (veya eleştiri) işlevinin, dilin özellikle insanileştirici nitelikteki işlevleri arasında en önemlisi olduğunu sanıyorum: Bu insan aklı denen şeyin temelidir.

11. Çünkü, tam sayılar aritmetiğindeki tüm doğru önermelerden kurulu (eksiksiz) bir sistemin aksiyomatikleştirilemez ve karar verilemez olduğu gösterilebilir (A. Tarski, A. Mostowski, R.M. Robinson, *Undeciable Theories,* Amsterdam 1953; bakınız özell. s.60 ve devamındaki 13. dipnot). Buradan, aritmetikte daima sonsuz çoklukta çözülmemiş problemin kalacağı sonucu çıkar. Dünya 3 üzerinde, bilinç durumumuzdan büyük ölçüde bağımsız bu tür keşifler yapabilmemiz ilginçtir. (Belirtilen sonuç, büyük ölçüde Kurt Gödel'in yol gösterici nitelikteki çalışmasına dayanır.)

12. Husserl'in *Logische Untersuchungen*'i ile başlayan (1900-1901, 2. Baskı 1913-1921) psikolojizm karşıtı akıma rağmen, özellikle anlama ("Hermeneutik") kuramıyla ilgilenenler arasında, dünya 3'ün dikkate alınmaması; hatta, yadsınması demek olan psikolojizm halen etkilidir. Husserl'in antipsikolojizmi şüphesiz, Frege'nin onun *Philosophie der Aritmetik* ve *Psychologische und Logische Untersuchungen*'deki, 1891, psikolojizmine yönelttiği eleştirisinin bir sonucuydu. Husserl, Bolzano'ya gönderimde bulunduğu *Logische Untersuchungen*'inde hayranlık verici bir açıklıkla şöyle söylemektedir (cilt I, s.178): "Üç çeşit bağıntı arasındaki kökten ayrım bilimlerin hepsinde gözetilmelidir: (a) Bilişsel deneyimlerin karşılıklı bağıntısı..." (burada, benim dünya 3 diye adlandırdığım şey) "(b) İnceleme altındaki *nesnelerin*... bağıntısı" (bu, öncelikle benim dünya 1'ime işaret etse de, diğer ikisinden biri de olabilir.); "(c) *Mantıksal bağıntılar*..." (bunlar da benim dünya 3'üme aittir.) Gelgelelim, halen hüküm süren yanılgının sorumlusu bütünüyle tam da bu çok önemli kısım olabilir. Çünkü, (a)' dan sonra noktalarla geçilen yerde Husserl, "yargılar, görüşler, kestirimler ve sorular" arasındaki psikolojik ilişkilerden ve özellikle de "çok önceleri keşfedilmiş kuramın özenle gözden

geçirildiği" sezgisel *anlama* edimlerinden sözetmektedir. Özellikle, Husserl (c)'de yanlış savları, kestirimleri, soruları veya problemleri açıkça dışta tutarak *sadece doğrular*dan bahsettiğinden; "yargılar", "kestirimler" ve "sorular"dan ("görüşler"le aynı düzeyde) söz edilmesi karışıklıklara yol açmış olabilir: Husserl, "bir bilimsel dipslinin, daha özel olarak bir kuramın, bir kanıtın ya da çıkarımın doğruluğu"nundan bahseder. (Husserl'in ve sonraki birçok düşünürün, bilimsel bir kuramı *doğru ispatlanmış* bilimsel bir varsayım saydıkları gözönünde tutulmalıdır: Bilimsel kuramların kestirim karakterinde olduğuna ilişkin tez, benim onu yaymaya çalıştığım otuzlu yıllarda bile, yaygın şekilde saçma diye ünlenmişti.) Husserl'in bu kısımda *anlama*ya gönderimde bulunma biçimi de (cilt II, s.62 vd. ile krş.) halen hüküm süren kimi psikolojist eğilimlerden aynı şekilde sorumlu olabilir.

13. Bu üçlü şema ve onun daha işlenmiş bir versiyonu, *Uber Wolken und Uhren*, 1966, adlı çalışmamda bulunabilir; bu kitabın 6. bölümü 18. kısım. Bunun "Diyalektik Nedir?", 1940, adlı çalışmamda tartıştığım (Hegelci olmayan) diyalektik şemanın eleştirel yorumundan kaynaklandığı görülebilir; şimdi *Conjectures and Refutations*, 1963, adlı kitabımın 15. bölümünü oluşturmaktadır. Almanca olarak, E. Topitsch (yay.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 1965, içinde.

14. "Bilgi" ifadesinin nesnel dünya 3 anlamını tartışmaktan kaçınmak istediğimden, burada "ardalan bilgisi"nden değil, "ardalan"dan söz ediyorum. (Fakat bu tartışma için bakınız *Conjectures and Refutations*, s.227 vd. ve "ardalan bilgisi" konusunda yine aynı yerde özell. s.112, 238 vd.) "Bilginin" nesnel anlamı, "Erkenntnistheori ohne erkennendes Subjekt" adlı (Amsterdam'da 1967'de bildiri olarak sunulmuş) ve bu kitabın üçüncü bölümü olarak tekrar yayımlanmış olan çalışmamda ayrıntılı olarak tartışılmıştır.

15. Krş. I. Lakatos, "Changes in the Problem of Inductive Logic"; (yay.) I. Lakatos, *The Problem of Inductive Logic*, 1968, içinde. Ayrıca, bakınız şimdi I. Lakatos, "Falsikation und die Methodologie Wissenschaftlicher Forschungsprogramme"; (yay.) I. Lakatos ve A. Musgrave, *Kritik und Erkenntnisforschritt*, 1974, içinde. [Türkçesi için bkz. *Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, (çn.) Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, içinde, s.111-242 (çn.)]

16. Bu tür bir duruma ilişkin iyi bir analize, yukarıda andığım, Collingwood'un Richard'a yönelttiği eleştiride rastlanır; bakınız *The Principles of Art*, 1938, özell. s.164 vd. Collingwood'un eleştirisi, bir dünya 3 nesnesinin duygusal içeriğini; bir problem durumu, bunun ardalanı ve çözümü bağlamında analizine mükemmel bir örnektir.

17. Dilthey sıklıkla ve haklı olarak, anlamanın dereceleri olduğunu vurgular. Ama ben onun anlama dereceleri (yani, derinliği ve tamlığı) ile, bence tümden farklı ve hatalı bir düşünce olan, anlamanın "kesinliği" arasında daima ayrım yapıp yapmadığına emin değilim. Çünkü Dilthey şöyle demektedir: "Kesinliğin en yüksek derecesine, bilimsel tinin [nesnelerinin] yorumlanması alanında erişilir." (V. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, c. 7, sayfa 260) Burada bir karıştırmanın söz konusu olduğunu sanıyorum. Yoksa bu savı yanlış mı anlıyorum? Eğer R. Carnap'ın *Introduction to Semantics;* 1942, s.22'deki şu formülasyonu üzerine düşünülecek olursa, *büyük bir anlama kesinliğinin oldukça düşük bir anlama derecesiyle* birlikte ortaya çıkabileceği farkedilir: "...bir önermeyi anlamak, neyi ifade ettiğini bilmek; onun hangi koşullar altında doğru olduğunu bilmekle aynı şeydir. İmdi ben, "777 kere 111= 86427" denk-leminin ancak 777 kere 111'in gerçekten 86427'ye eşit olması koşulu altında doğru olduğunu biliyorum. (Aslında durum böyle değildir.) Bunun Tarski'nin doğruluk tanımından hareketle biliyorum; ve bu tür bir doğruluk koşulunun *her önerme* için geçerli olduğunu da biliyorum. Dili anladığında, böylelikle *her önermeyi* de *kesinlikle anlamam gerekirdi;* ve bu aslında, oldukça düşük bir anlama derecesi için geçerlidir (bu, Dilthey'ın veya Carnap'ın kuramlarının amaçlanmamış bir sonucudur).

18. Bu çalışmanın ileriki bir kısmında problem durumlarının eleştirel yeniden yapılandırılmasına ilişkin dünya 3 yönteminin, kişisel deneyimlerin sezgisel yeniden canlandırılması yönündeki dünya 2 yöntemine karşı üstünlüğünü göstermeyi denedim (bu sonuncu yöntemin

değerini hepten yadsımak istemem; o sınırlı ve özneldir, ama aynı zamanda eşsiz bir biçimde esin verici bir özelliğe de sahiptir).

19. Galilei'nin kinematik gelgit kuramının, Galilei'nin görelilik ilkesi diye bilinen ilkeyle çeliştiği söylenebilir. Oysa bu eleştiri ne tarihsel ne de kuramsal olarak doğru olurdu, çünkü bu ilke dönme hareketlerini kapsamaz. Galilei'nin fizik sezgisinin, yerin kendi çevresinde dönmesinin göreli olmayan mekanik sonuçlarının olduğunu sezmesi doğruydu; bu sonuçlar (dönen bir topacın, Foucault sarkacının hareketi vs.) gelgitleri açıklamasa da, yine de buna göre en azından Coriolis ivmesi onun üzerinde bir etkiye sahiptir. Buradan hareketle, (az oranda) periodik-kinematik ivmenin, yerin güneşin çevresindeki hareketinin eğiminden ileri geldiği anlaşılmaktadır.

20. Bakınız, *Conjectures and Refutations*, s.188.

21. Bakınız, *Conjectures and Refutations*, s.188 ve 6. bölüm.

22. Dilthey antik astronominin "gizemsel dairesel hareket"inden söz eder (Schriften, c. I, s.95-96). Bu bana, hem hatalı bir yorum hem de Dilthey'ın önceki bir dipnotta tartışılmış olan *kesinlik derecelerinin* karşısında yer alan bir bakış açısı gibi görünmektedir. (Dilthey belki, bilim öncesi düşüncelerden bahsettiğini ve bilimin bu alanda ilkin Newton'la başladığını söyleyerek yanıt verirdi. Bu cevabı kabul etmenin ve Galilei'nin bir bilim adamı olduğunu yadsımanın olanaklı olduğunu hiç sanmıyorum: Bilim Anaximandros'la, hatta ondan bile önce başlar.) Batlamyus ve Kopernik'le ilgili kısa ama özlü bir tartışmaya, O. Neugebauer'in *The Exact Sciences In Antiquity*'sinde rastlanır; 1957, s.191 vd. (Neugebauer, geometrik ve fiziksel problemleri kesin olarak birbirinden ayırmadığından, o bile Kopernik'in ya da Galilei'nin dairesel hareketteki ısrarını s.204'te dogmatik bularak yargılar.)

23. Alıntının kaynağı, Einstein'ın Galilei'nin *Dialog über die beiden hauptsaechlichen Weltsysteme*'sine yazdığı etkileyici önsözdür, s.XI, İngilizce'ye çeviren Stillman Drake, düzeltilmiş basım, 1962. Einstein, Galilei'nin eylemsizlik yasasını benimsediğini kabul etmektedir, ama öte yandan Galilei'nin bunun temelde yatan önemini *tüm sonuçlarıyla* (altını çizen Einstein) kabul etmediğinden hiç şüphe duyulamaz. Burada, Galilei'nin Kopernikçi sistemi aşırı basitleştirerek sunduğu gerekçesiyle çok eleştirildiğini belirtmek isterim; Galilei eleştiri amacıyla "Batlamyus iç merkezli çemberleri büyük bir alana uyguluyordu" dese de (agy., s. 341 vd.), Kopernik'in de iç merkezli çemberleri kullandığından bahsetmez. Burada bir tarihsel yorum problemi yatmaktadır. Ben, Galilei'nin iç merkezli çemberler olmaksızın yalnız sabit hıza sahip dairesel hareketlere dayanan aşırı basitleştirilmiş Kopernikçi sistemin gözlemlerle tamamen uyuşmaması olgusundan kaynaklanan sorunu bilinçli olarak açık bıraktığı kanısındayım; çünkü o, gözlemlere uymuyordu. Fakat basitleştirilmiş sistemin gözlemlere göreli olarak daha iyi uyması olgusu onu çok etkilemişti; ve açık kalmış *salt geometrik problemlerin ancak fizik problemleri ile birlikte* çözülebileceğine inanıyordu. (Çözümün belki de daha az "kapsamlı" iç merkezli çemberlerde girdaplarda ya da manyetik güçlerde yattığını belirtir; krş. agy., s.398 vd.) Nitekim, bu düşüncenin doğruluğu ortaya çıktı ve şunu unutmamalıyız ki Kepler'in geometrik çözümü bile halen bir yaklaşıklıktan (Naeherung), yani bir aşırı basitleştirmeden ibarettir.

24. Galilei'nin gelgit kuramı ile astrolojiyi yadsıması arasındaki bağıntı, kitabım *Conjectures and Refutatuons*'da tartışılıp yorumlandı, 1. ve 8. bölümlerin 4. dipnotları (s.38 ve s.188). Söz konusu olan tipik bir tahmini yorumdur, yani kitabım; *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*'deki anlamıyla, "tarihsel malzemeye ışık tutabilecek" bir tahmini yorumdur, 1957/58, I. cilt, 10. bölüm, s.230 vd. Bu, Galilei'nin *Dialog*'undaki, onun Kepler'i astrolojik "yaramazlıklar"ından dolayı azarladığı son kısmı *daha iyi anlamamda* bana yardımcı oldu (agy., s. 462; Galilei'nin astrolojiye ilişkin tutumu için ayrıca bakınız s.109 vd.).

25. Yanıt gerçekte, Galilei'nin problemi *(P1) üzerine* tarihsel bir kestirimdir. Tarihçinin meta problemleri ve yanıtları daha sonra ayrıntısıyla tartışılacak.

26. *Durum mantığı* veya *durum analizi* yöntemini, *Die offene Gesellschaft*, II. cilt, 4. bölüm,

özell. s.123'de ve *Das Elend des Historismus*, 1957, 31. ve 32. kısımlarda (bkz. özell. s.117, "Tarihte Durum Mantığı") anlattım.

27. *Nesnel* olarak (kestirim yoluyla da olsa) yeniden yapılandırabileceğimiz birçok durum vardır: (a) *olduğu şekliyle* durum ve (b) bundan farklı olarak *eyleyen kişiye göründüğü* ya da onun tarafından *anlaşıldığı veya yorumlandığı şekliyle durum*. Bunun *bilim tarihinde bile* olanaklı olması ilginçtir. Schrödinger'in dalga mekaniği buna bir örnektir. Schrödinger, problemini istatistiksel bir problem olarak görmüyordu (bunun istatistiksel bir yorum olduğu, ilk kez Born'un ünlü *"istatistiksel yorum"*u temelinde ortaya çıktı; "Quantum Mechanics Without 'The Observer'" adlı çalışmama bakınız, *"Quantum Theory and Reality"* içinde, (yay.) Mario Bunge, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg/New York 1967, s. 7-44). Ama daha birçok eski ve yeni örnek de var. Kepler problemini, *evrende* pythagoryen bir uyumun keşfedilmesi olarak görüyordu. Einstein genel görelilik problemini bir eşdönüşürlük (kovaryant) talebi yardımı ile formüle etti; ve E. Kretschman'ın bu talebi boş bulan eleştirisini (*Ann. Physik* 35, 1917, s. 575) kabul etmesine rağmen, Einstein açıkça, ilk amaçlanan hedefe uyacak bir yeniden formülasyonun olasılığına inandı; elbette asla doyurucu bir yeniden formülasyon veremedi. Felsefeden, Kant'ın "Salt bir doğa bilimi nasıl olanaklıdır?" problemiyle ilişkili bir örnek *Conjectures and Refutations*, 2. bölüm, X. kısım, özell. s. 94-96'da analiz edilmiştir.

28. E.H. Gombrich'in yapıtlarında bu tür çeşitli analizlere rastlanır. *Art and Illusion*, 1959, tümüyle olmasa da kısmen, geçmişte pek çok sanatçı tarafından benimsenen (persfektifi kullanarak) gerçeğin bir yanılsamasını yaratma amacıyla bağıntılı problemlerin Avrupa Sanatı üzerindeki etkisinin ne olduğu konusunda bir araştırmadır. *Norm and Form* adlı çalışmasında, 1966, s. 7, Ghiberti'nin kendi amacını nasıl betimlediğini aktarmaktadır: "Ben... bu hedefe götüren her çizgiyle doğaya olabildiğince öykünmeye çabalıyorum... Onların [tabloların] hepsi, gözün ölçüp biçtiği ve belli bir uzaklıktan bakılınca plastikmiş gibi görünecek kadar gerçeğe sadık çerçevelerdir." Gombrich şuna dikkat çeker: "Sanatçı bir bilim adamı gibi çalışır. Onun yapıları sadece kendi istedi diye değil, aynı zamanda belirli problemlerin çözümünü göstermek için de vardır." Elbette bu, belli bir sanatçıya ait yapıtların analizinin bir parçasıdır; gerçi benzer şey başka bazı sanatçılar için de geçerlidir, fakat benim öne sürdüğüm, onların problemlerinin benzer olduğu değildir. Tam tersine, problemler değişirler: Gerçeğin ya da "doğa"nın bir yanılsamasını yaratma probleminin çözümünde olduğu gibi, eski problemlerin çözümleri bu problemlerin yadsınmasına ve yeni problem arayışlarına götürebilir.

İzleyicinin ilgisinin nasıl uyandırabileceği; onu anlam veya yeniden yapılandırma problemleriyle karşı karşıya getirerek, etkin bir katılımın nasıl sağlanabileceği sorusu, bu yeni problemlere bir örnektir. Krş. E.H. Gombrich, *Meditations on a Hobby Horse*, 1963.

Burada, Gombrich'in analizlerinin, *sanat yapıtının özerkliği* denilebilecek şeye, yani insan yapısı olmasına rağmen, onun kendi iç bağıntılarını yaratıyor olması gerçeğine ışık tuttuğunu belirtmeyi isterim. (*Uber Wolken und Uhren* adlı çalışmama da bakınız, bu kitabın 6. bölümü, 24. kısım ve 65. dipnot.) Haydn ile ilgili olağanüstü güzellikte bir öykü vardır: *Yaratılış*'ının koroda ilk seslendirilişini dinlediğinde gözleri yaşarır ve şöyle söyler: "Bunu ben yazmadım."

29. Benim burada betimlediklerim Thomas Kuhn'a göre, "olağan bilim"i yürüten bilim adamlarıdır; bakınız *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962, 2. baskı 1971.

30. *Conjectures and Refutations*'un 2. bölümünün ilk iki ya da üç sayfasında; *konu alanları diye bir şey olmadığını*, yalnızca, giderek artan ölçüde kuramlar oluşturmaya götürebilen *ama çözümleri için hemen hemen hep çok değişik türden kuramlara gerek duyan problemlerin* oldüğunu göstermeye çalıştım. (Bu, uzmanlaşmanın kendi kendini yıkıcı karakterini göstermektedir.)

31. Krş. H.S. Jennings, *The Behaviour of the Lower Organisms*, 1906.

32. Einstein'ın mektubu (Almanca aslıyla birlikte) Max Born'un *Natural Philosophy of Cause and Chance*'inde, 1949, s. 122'de aktarılmaktadır.

33. Burada (özellikle Hermann Weyl ve E.P. Wingler tarafından ortaya atılmış olan) simetri ilkeleri taleplerini ve "Einsteinci etki ve tepki ilkesi" olarak (ya da onun "realite ilkesi" olarak) adlandırmak istediğim türden ilkeleri, yani Newtoncu uzay ve zamanın cisimler üzerinde fiziksel etkilerde bulunabilmekle birlikte, (bu alanların aksine) hiçbir geri etkiye tabi olmadığından doyurucu olmadığı şeklindeki ilkeyi belirtebilirim.

34. Kozmik simetri düşüncesine Hesiodos'un *Theogonia*'sında, 720-725; Anaximandros'un yerin yapısına ve konumuna ilişkin kuramında; ve Herodot'un simetrik olmadığını düşündüğü coğrafyaya az çok simetri getirme denemesinde (ki en azından Nil'i ve Tuna'yı birbiriyle olanaklı olduğunca simetrik hale getirmişti) rastlanır. Önceki dipnotla krş. Ayrıca evrene bir parça adalet ya da ödül ve ceza getirme denemelerinin (Anaximandros, Herodot) hepsi, onda rasyonel birşeyler bulmak ve onu böyle anlamak yönündeki denemelerdir.

35. "Bilimsicilik" deyimi aslında "[doğa] bilimlerinin diline ve yöntemine" özellikle sosyal bilimciler tarafından "kölece öykülenmesi" anlamına geliyordu; şimdi *The Counter-Revolution of Science*, 1962, içinde yer alan "Scienticism and the Study of Society"de Hayek tarafından bu anlamda kullanıldı. *Das Elend des Historismus*, s. 83'te ben bunun, uzun zamandır yanlış biçimde doğa biliminin yöntemi sayılan şeye öykünülmesi için kullanılmasını önerdim. Hayek, (*Studies in Philosophy; Politics and Economics*'in bu noktaya cömert bir minnetkarlık sunduğu önsözünde), doğa bilimlerinin gerçekte uyguladıkları yöntemle "onların çoğu tarafından bize anlatılan... ve başka disiplinlerin temsilcilerine örnek olarak sunulan şeyin" farklı olduğunu artık kabul etmektedir.

36. Şüphesiz her bakımdan farklılıklar da vardır. Gelgelelim kuramsal fiziğin belli bazı yöntemlerine, eksik bir metni tahmini olarak yeniden yapılandırmaktan daha fazla benzeyen pek az şey vardır. Hatta bu tür bir kestirimi sınamak bile olanaklıdır ve bazıları daha önce çürütülmüştür de. (Bakınız örn., sonraları J.U. Powell tarafından, kestirim değerindeki bazı yeniden yapılandırmaların çürütülmesini olanaklı kılan eski *Oxyrhynchus Papirüs*'ü, XVII, 2075, fr. I ile ilişkilendirilen *Berlin Papirüs*'ü, Nr. 9771.) Bunun gibi örnekler elbette oldukça seyrektir; kural olarak, J.W.N. Watkins, *Hobbe's System of Ideas*'daki ve Popper, *Die offene Gesellschaft*, cilt 1, bölüm 6, not 9; ek 1'dekiler gibi (alm. çeviride yoktur) vb. "...[çoğu] tarihsel yorumun sınanması asla... bir [fiziksel] varsayımın sınanması kadar sağın olamaz.", tıpkı agy., s. 231'de söylediğim gibi. Ama tüm varsayımlar arasında en ilginç olanlarını, yani kozmolojik varsayımları ayrı tutmam gerekirdi. Şüphesiz bunlardan bazıları sınanmaya elverişlidir ve hatta kimileri çürütülebilecek ölçüde kesindi. Oysa ötekilerin ve çok ilginç olanların, sınanabilir olmadığı ve öyle kaldığı görülür. (Sınanabilirlik için kitabım *Logik der Forschung*'a bakın.)

37. Krş. *Logik der Forschung*, kısım 85.

38. Bu, *Conjectures and Refutations*'un ana konusudur; önsöze bakınız.

39. Bu, Dilthey'in başlıca problemlerinden biriydi; o özellikle, tarih yazımındaki öznelci ve şüpheci eğilimlerin aşılmasının zorunluluğundan söz ediyordu. Dilthey ve diğerlerinin "hermeneutik çember" adını verdikleri ünlü problem bu bağlama aittir: Bu problem, bütünün (bir metnin, bir kitabın, bir filozofun yapıtının ya da bir çağın) ancak onun parçaları anlaşılırsa; ama parçaların da ancak bütün anlaşılırsa *anlaşılabilmesi*dir. Göründüğü kadarıyla, bunun çok önceleri Bacon tarafından çok iyi bir şekilde formüle edildiği pek bilinmemekte (*De agumentis* VI. X. VI.): "Tüm sözcüklerden, onun ışığında her bir sözcüğün yorumlanabileceği anlamı çıkarmalıyız." ("Yorumlamak" burada kabaca "okumak" anlamına gelir: Son dipnota bakınız.) Bu düşünceye ironik biçimde abartılmış olarak, Galilei'nin Simplicio'ya Aristoteles'i anlamak için "onun her sözünün hep akılda tutulması" gerektiğini söylettiği *Dialog*'da da rastlanır (agy., s. 108).

40. Krş. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, 1946, s. 283 (italikler benim). (Türkçesi için bkz. *Tarih Tasarımı*, çn. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay. 1990, -çn.-)

41. Yukarıda tartışılan Galilei'nin gelgit kuramın ve onun Kepler'le bağıntısının yanısıra, bir başka yorum örneği daha belirtilmeye değer olabilir. *Conjectures and Refutations*, s. 13-15'de

Bacon'ın "interpretatio naturae"sını tartıştım ve bunun "doğanın kitabının okunması veya çözülmesi" anlamına geldiğini; "interpretatio" deyiminin bugünkünden farklı hukuksal bir anlamının olduğunu gösterdim: Bu, Bacon'da yasanın (avam için) *tam sözcük anlamına göre* "okunması" veya "açımlanması" anlamına gelir. (Benim yorumum *De augmentis*, agy., tarafından kapsamlı olarak pekiştirilir ve sadece sondan bir önceki dipnotta ayrık olarak aktarılan parçaya değil, *De augmentis*'deki parçanın *tümüne* ışık tutar.) *Conjectures*'ın aynı yerinde Bacon'ın anlığın saflığı ve anlığın arındırılması düşüncelerini de açıkladım: Bu, anlığın önyargılardan, yani kuramlardan (*anticipationes mentis*'ten) arıtılması anlamına gelir.

Dilthey (*Schriften*, c. V, s. 318) Bacon'un "interpretatio naturae"sını eğretileme sanıp, yanlış yorumlamaktadır (Bacon'ın "anticipatio mentis"iyle hemen hemen aynı şey olan bunu, "yorum" sözcüğünün modern anlamıyla alıyor). Aynı şekilde Ranke de (*Saemtliche Werke*, c. 49, s. 175) Bacon'un saflık düşüncesini yanlış yorumluyor: Eğer benim tahmini yorumum temel alınır ve bağlama sadık kalınırsa, Ranke tarafından tartışılan yerde (eserini latince yazan) Bacon'ın "caste"i "alçakgönüllü" için kullandığı (bağlamın gösterdiği gibi ve hiçbir öngörüye ya da kehanetvari bildirimlere başvurmama anlamında) "açıklık" kazanır. Bununla birlikte Ranke "caste"i, yanlış biçimde "saflık"la karşılıyor. Ayrıca Ranke'nin kullandığı "saflık ve çalışkanlık"la, Bacon'ın "caste et perpetou"su aynı şey değildir; "alçakgönüllü ve sabırlı" (veya daha serbest bir çeviriyle "alçakgönüllü ve gayretli") denmesi gerekirdi. Hepten anlaşılmaz bulduğum şey ise, Ranke'nin bu kısmı yanlış çevirmekle kalmayıp, bir de yanlış yerleştirmiş olmasıdır. Ranke "*Organum*'un önsöz kısmı" için "yazılmış tüm *öndeyişlerin* kesinlikle en güzellerinden biri" diye yazıyor. Fakat durum gerçekten öyle mi? *Novum Organum*'un bir *praefatio*'su varsa da, Ranke'nin aktardığı kesim onun içinde yer almaz; bu parça aslında, *Organum*'la birlikte yayımlanmış olan ama onun praefatio'sundan (*Distributio operis*'i ve instauratio'nun ilk bölümünün eksik olduğunu belirten kısa bir açıklamayı da içeren) bir düzineden fazla sayfayla ayrılan *Instauratio magna*'nın *praefatio*'sundan alınmadır.

Bu parça şu şekilde çevrilebilirdi. (*Works of Francis Bacon*'ın I. Cildi, Yay. J. Spedding, R.L. Ellis ve D.D. Heath, 1889, s. 130'da geçmektedir; "Nos vero...") "Herşeye rağmen alçakgönüllülük ve sabırla nesnelerin [kendisiyle] yetinir ve onların imgelerini ve ışınlarını belli oranda [görme] duyumunda odaklamak için, gerekenin dışında, anlığımla onlardan uzaklara asla gitmem." (Bacon tümcesini bir noktalı virgülden sonra şöyle bitiriyor; "öyle ki, artık buluş yapma ve verili olanı aşma güçlerine pek iş kalmasın.")

Ranke'nin çevirisi ve açıklamaları ise şöyle: "'Kabullenelim' diyor Bacon, yazılmış tüm ön-sözlerin şüphesiz en güzellerinden biri olan *Organon*'un önsözünde 'saflık ve çalışkanlıkla nesnelerin arasında kalmayı kabullenelim; ve kavrayış gücümüzü onlar üzerinde sadece imgelerini ve ışınlarını alabileceğimiz kadar yükselmesine izin verelim.

Bacon bunu *doğa*nın incelenmesiyle ilgili olarak söylüyor. *Tarih* araştırması ise elbette daha zordur." (Ve metin Ranke'nin tarih yazımının, yani *doğa*yı yorumlamanın tersine tarihi yorumlamanın kendine özgü zorluklarına eğilmesiyle devam ediyor.)

Ranke'nin Bacon'ın bu basit Latince metnini yanlış çevirmesinden de farkedilebileceği gibi, tarih yazımının bir bölümünü oluşturan, metinleri yorumlama *(Hermeneutik)*, neredeyse doğayı yorumlamak kadar riskle doludur. Bu, üzerinde kestirimler ve çürütmelerle çalışmamız gereken bir alandır: Bunun anlamı şudur, kestirimlerimiz problem durumunun bağlamına tamamen uyana dek ve keyfi olanları ayıklanıp; yazarın söylemek istediği şeye ilişkin hemen hemen en üst düzeyde bir açıklama gücüne erişene kadar kestirimlerimizi çürütmeye çalışmamız gerekir.

Kestirimlerle yorum yöntemi üzerine başka örnekler için, özellikle *Offene Gesellschaft*'ın 1. cildin dipnotlarına ve ayrıca, kitabım *Conjectures and Refutations*'a bakınız, ek 6-9, 3. baskı 1969 ve 4. baskı 1972.

Russell, Bertrand (1997). "Sayının Tanımlanması." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 157-162.

SAYININ TANIMLANMASI

Bertrand Russell

(Çev. Celal A. Kanat)

"Sayı nedir?" sorusu sık sık sorulmuş, ama yalnızca zamanımızda doğru biçimde yanıtlanmış olan bir sorudur. Bu yanıt 1884'de, Frege tarafından, *Grundlagen der Arithmetik*'inde verilmiştir.[1] Zor olmamakla birlikte çok kısa ve çok önemli olmasına karşın, bu kitap hemen hiç dikkat çekmemiş ve içerdiği sayı tanımı da, 1901'de karşımızdaki yazar tarafından yeniden ortaya çıkarılana dek, kılgısal bakımdan bilinemez durumda kalmıştır.

Bir sayı tanımlaması ararken, üzerinde açık olunması gereken ilk şey sorgulamamızın dilbilgisi (grammar) diyebileceğimiz şeydir. Sayıyı tanımlamaya çabalarken, birçok felsefeci gerçekte tümüyle ayrı bir şey olan çokluğu (plurality) tanımlama işine koyuluyorlar. *Sayı* sayıların ırasalı olan şeydir; tıpkı, *adamın* adamların ırasalı olan şey olması gibi. Bir çokluk bir sayı örneği değil, ama birtakım tikel-sayıların örneğidir. Sözgelimi, insanlardan oluşan bir üçlü 3 sayısının bir örneğidir ve 3 sayısı da sayının bir örneğidir; ama üçlü bir sayı örneği değildir. Bu nokta temel ve anılmaya da seyrek olarak değer görülebilir; ama birkaç ayrıksayla felsefeciler açısından, bunun çok duyarlı olduğu tanıtlanmıştır.

Tikel bir sayı o sayıya iye olan terimlerin herhangi bir birlikteliğiyle (collection) özdeş değildir: 3 sayısı Brown, Jones ve Robinson'dan oluşan üçlüyle özdeş değildir. 3 sayısı tüm üçlülerin ortaklaşa iye olduğu ve onları başka birlikteliklerden ayırt eden bir şeydir. Bir sayı belli birliktelikleri, eşdeyişle bu sayıya iye olanları, ıralayan bir şeydir.

Biz bir "birliktelik"ten söz etmek yerine, kural olarak, bir "sınıf" ("class"), ya da zaman zaman, bir "küme"den ("set") söz edeceğiz. Matematikte aynı şey için kullanılan öteki sözcükler "öbek" ("aggregate") ve "çoklu"dur ("manifold"). Sınıflar üstüne, ilerde daha çok şey söyleyeceğiz. Şimdilik, /bu konuda/ olabildiğince az konuşacağız. Ama hemen yapılması gereken kimi değerlendirmeler vardır.

Bir sınıf ya da birliktelik ilk bakışta bütünüyle ayrı gibi gözüken iki yolda tanımlanabilir. "Sözünü ettiğim birliktelik Brown, Jones ve Robinson'dur" dediğimde olduğu gibi, onun /o sınıfın/ üyelerini sayabilirim. Yahut da, "insanlık"tan ya da "Londra sakinleri"nden söz ettiğim zaman olduğu gibi, tanımlanmış bir özelliği anabilirim. Birer birer sayan (enumerates) tanımlamaya "kaplam"la tanımlama ve, tanımlanmış bir özelliği anan tanımlamaya da "içlem"le tanımlama denir. Bu iki tür tanımlamadan, içlemle tanımlama mantıksal bakımdan daha köklüdür. Şu iki düşünce de bunu gösteriyor: (1)

kaplamsal tanımlamanın her zaman bir içlemsel tanımlamaya indirgenebilir olması; (2) içlemsel tanımlamanın, çoğu kez, kaplamsal tanımlamaya kuramsal bakımdan bile indirgenememesi. Bu noktalardan her biri birkaç sözle açıklanmaya gerek gösteriyor.

(1) Brown, Jones ve Robinson'un hepsi de bütün evrende başka hiçbir şeyin iye olmadığı belli bir özelliğe, eşdeyişle ya Brown, ya da Jones, ya da Robinson olma özelliğine, iyedirler. Bu özellik Brown, Jones ve Robinson' dan oluşan bu sınıfın içlemiyle bir tanımlama vermekte kullanılabilir. "x Brown'dır, ya da x Jones'dur, ya da x Robinson'dur" gibi bir formülü ele alalım. Bu formül yalnız üç x için, eşdeyişle Brown, Jones ve Robinson için, doğru olacaktır. Bu bakımdan, üç köküyle bir kübik eşitliği andırır. Bu üç adamdan oluşan sınıfın üyelerinde ortak ve onlara özgü olan bir özelliği belirleme gibi alınabilir. Benzer bir işlem apaçık bir biçimde, kaplamla verilmiş herhangi bir sınıfa uygulanabilir.

(2) Apaçıktır ki, kılgıda, üyelerini teker teker saymadan da bir sınıf konusunda çok şey bilebiliriz. Hiçbir kişi tüm insanları, hatta Londra'nın tüm sakinlerini bile, edimsel biçimde teker teker sayamaz; ama bu sınıflardan her biri üstüne çok şey bilinmektedir. Kaplamla tanımlamanın, bir sınıf üstüne bilgi için *gerekli* olmadığını göstermek için bu yeterlidir. Ama sonsuz sınıfları ele almaya giriştiğimiz zaman, yalnızca sonlu bir zaman yaşayan varlıklar açısından, teker teker saymanın kuramsal bakımdan bile olanaklı olmadığını görürüz. Tüm doğal sayıları teker teker sayamayız; bunlar 0, 1, 2, 3 *ve benzerleridir.* Bir noktada "ve benzerleri"yle yetinmemiz gerekir. Tüm kesirleri ya da tüm irrasyonel sayıları yahut başka herhangi sonsuz birliktelikleri tamamını teker teker sayamayız. Bu yüzden, bizim tüm böylesi birliktelikleriyle ilgili bilgimiz ancak bir içlemle - tanımlamadan türetilebilir.

Sayının tanımlamasını araştırdığımızda, bu değerlendirmeler üç ayrı yolda ilintilidir. İlk elde, sayıların kendileri sonsuz bir birliktelik oluştururlar ve bu yüzden, teker teker saymayla tanımlanamazlar. İkinci elde, verili sayıda terime iye olan birliktelikilerin kendileri olasılıkla sonsuz bir birliktelik oluştururlar: sözgelimi, dünyadaki üçlülerin sonsuz sayıda birlikteliği olduğu varsayılır; çünkü, eğer durum böyle olmasaydı, dünyadaki şeylerin toplam sayısı sonlu olacaktı ki, bu olanaklı olsa bile, beklenilmez gözükmektedir. Üçüncü elde, "sayı"yı, sonsuz sayıların olanaklı olabileceği bir yolda tanımlamak istiyoruz; böylece, sonsuz bir birliktelikteki terimlerin sayısından söz edebilmeliyiz ve böyle bir birliktelik de içlemle, eşd. onun tüm üyelerinde ortak ve onlara özgü olan bir özellikle, tanımlanmalıdır.

Birçok amaç bakımından, bir sınıf ile onun tanımlanmış bir ırasalı, kılgısal olarak karşılıklı - değiştirilebilirdir. Bu ikisi arasındaki yaşamsal ayrım aslında, verili bir üyeler kümesine iye yalnızca bir sınıf olması, oysa verili bir sınıfın tanımlanabileceği, ayrımlı bir ırasalın her zaman bulunmasındadır. İnsanlar tüysüz ikiayaklılar, ya da ussal hayvanlar olarak, yahut da (daha doğru biçimde) Swift'in Yahoo'ları betimlediği özelliklerle tanımlanabilir.

Sınıfları yararlı kılan bir tanımlayıcı ırasalın asla benzersiz olmayışı olgusudur; tersi durumda, onların iyelerindeki ortak ve onlara özgü olan özelliklerle yetinebilirdik.[2] Benzersizlik önemli olmadığında, bu özelliklerden herhangi biri o sınıf yerine kullanılabilinir.

Yeniden sayı tanımlamasına dönersek, sayının belli birliktelikleri, eşd. verili sayıda terime iye olanları, bir araya getirmenin bir yolu olduğu açıktır. Bir yığındaki ikilileri (çiftleri, couples), bir başkasındaki tüm üçlüleri, vb. varsayabiliriz. Bu yolda, her birisi belli sayıda terime iye birlikteliklerin tamamından oluşan çeşitli birliktelik yığınları elde ederiz. Herbir yığın iyeleri birliktelikler, eşd. sınıflar, olan bir sınıftır; böylece, her birisi bir sınıflar sınıfıdır. Sözgelimi, tüm ikililerden oluşan yığın bir sınıflar sınıfıdır: her bir ikili iki üyeli bir sınıftır ve bütün ikiler yığını da, her birisi iki üyenin bir sınıfı olan, sonsuz sayıda iyeli bir sınıftır.

İki birlikteliğin aynı yığına ilişkin olup olmadığına nasıl karar vereceğiz? Kendini imleyen yanıt şudur: "Her birisinin kaç üyesi olduğunu bulun ve eğer onlar aynı sayıda üyeye iye iseler, onları aynı yığının içerisine sokun." Ama bu bizim sayıları tanımlamış olduğumuzu ve bir birlikteliğin kaç terime iye olduğunun nasıl bulunacağını bildiğimizi varsayar. Sayma işlemine öylesine alışkınız ki, böyle bir önvarsayım, ayırdına kolayca varılmaksızın, geçilebilir. Bununla birlikte, aslında sayma, biliniyor olsa bile, mantıksal bakımdan çok karmaşık bir işlemdir; dahası, ancak bir birliktelik sonlu olduğunda, bu birlikteliğin kaç terime iye olduğunu bulmanın bir aracı olarak kullanılabilinir. Sayı tanımlamamız baştan, tüm sayıların sonlu olduğunu varsaymamalıdır; ve sayılar saymakta kullanıldığı için, sayıları tanımlamak için saymayı, bir kısır döngü olmaksızın, her durumda kullanamayız. O yüzden, iki birliktelik aynı sayıda terime iye olduğunda, başka bir karar - verme yöntemine gerek duymaktayız.

Edimsel bakımdan, iki birlikteliğin aynı sayıda terime iye olup olmadığını bulmak bu sayının ne olduğunu tanımlamaktan, mantıksal açıdan daha yalındır. Bir betimleme bunu açıklığa kavuşturacaktır. Eğer dünyada hiçbir yerde çokkararlılık ya da çokkocalılık olmasaydı, herhangi bir anda yaşayan kocaların sayısı, açıktır ki, karıların sayısıyla tam olarak aynı olacaktı. Bizleri buna inandırmak için bir sayıma hiç gerek yok; ne de, koca ve karıların edimsel sayısının ne olduğunu bilmemize gerek var. Her iki birliktelikte de bu sayının aynı olması gerektiğini biliyoruz; çünkü, her bir koca bir karıya ve her bir karı da bir kocaya iyedir. Koca ve karı bağıntısı "bire-bir" denilen bağıntıdır.

Eğer x y ile sözkonusu bağıntıya iyeyse, başka hiçbir x' y ile aynı bağıntıya iye değilse ve x y'den başka herhangi bir y' terimiyle aynı bağıntıya iye değilse, o zaman, bu bağıntının "bire-bir" olduğundan söz edilir. Bu iki koşuldan yalnızca birincisi yerine getirildiği zaman, bu bağıntıya "bire-çok" denilir; yalnızca ikincisi yerine getirildiği zaman ise, buna "çoka-bir" denilir. Bu tanımlamalarda 1 sayısının hiç kullanılmamış olduğu gözlemlenmelidir.

Hıristiyan ülkelerde, koca ve karı bağıntısı bire-bir'dir; İslam ülkelerinde bu bire-çok'tur; Tibet'te ise çoka-bir'dir. Babanın oğul ile bağıntısı bire-çok' tur; oğulun baba ile bağıntısı çoka-bir, ama en büyük oğulun baba ile bağıntısı bire-bir'dir. Eğer n herhangi bir sayı ise, n'in n+1 ile bağıntısı bire-bir'dir; n'in 2n ile ya da 3n ile bağıntısı da öyledir. Yalnızca pozitif sayıları ele aldığımızda, n'in n^2 ile bağıntısı bire-bir'dir; ama negatif sayılar da gözönüne alındığında, bu bağıntı ikiye-bir duruma gelir, çünkü n ve -n aynı kareye iyedirler [$n^2 = (-n)^2 = (+n)^2$]. Bu örnekler matematik ilkelerinde, yalnızca sayıların tanımıyla ilişkili olarak değil, ama birçok başka ilintiler bakımından da büyük rol oynayan bire-bir, bire-çok ve çoka-bir kavramlarını (notions) açık kılmaya yeter.

Bir sınıfın terimlerinden her birisini öbür sınıfın bir terimiyle, bir evlilik bağıntısının kocaları karılarıyla bağlaştırmasıyla aynı kiplikte, bağlaştıran bir bire-bir bağıntı varolduğunda, o iki sınıfın "benzer" olduğu söylenir. Bu tanımlamayı daha titiz biçimde dile getirmek için, birkaç öntanımlama bize yardımcı olacaktır. Bir şeyle ya da öbürüyle verili bir bağıntıya iye olan terimler sınıfına, bu bağıntının *bağıntı-önalanı (domain)* denir; bu yüzden, babalar babanın çocuk ile bağıntısının bağıntı-önalanı, kocalar kocanın karısı ile bağıntısının bağıntı-önalanı, karılar karının koca ile bağıntısının bağıntı-önalanı ve, karı ile kocalar bir arada, evlilik bağıntısının bağıntı-önalanıdırlar. Karının koca ile bağıntısına, kocanın karısıyla bağıntısının *evriği (converse)* denir. Benzer olarak, *küçük büyüğün* evriği, *geç erken*in evriğidir, vb. Genelde, verili bir bağıntının evriği bu verili bağıntının x ile y arasında geçerli olduğu her durumda, y ile x arasında geçerli olan bağıntıdır. Bir bağıntının *evrik bağıntı-önalanı* onun evriğinin bağıntı-önalanıdır; bu yüzden, karılar sınıfı kocanın karısıyla bağıntısının evrik bağıntı-önalanıdır. Şimdi, benzerlik tanımlamamızı şöylece dile getirebiliriz:

Bir sınıfın bağıntı-önalanı, oysa öbürünün evrik bağıntı-önalanı olduğu bir bire-bir bağıntı sözkonusu olduğunda, bir sınıfın öbürüne "benzer" olmasından söz edilir.

Tanıtlamak kolaydır ki, (1) her sınıf kendisine benzerdir, (2) eğer bir α sınıfı β'ya benzer ise, o zaman β da α'ya benzerdir, (3) eğer α β'ya ve β da γ'ya benzer ise, o zaman α da γ'ya benzerdir. Bir bağıntı bu özelliklerden birincisine iyeyse onun *yansımalı (reflexive)*, ikincisine iyeyse *bakışımlı (symmetrical)* ve üçüncüsüne iyeyse *geçişli (transitive)* bir bağıntı olduğu söylenir. Bakışımlı ve geçişli olan bir bağıntının, kendi bağıntı-önalanı boyunca yansımalı olması gerektiği apaçıktır. Bu özelliklere iye olan bağıntılar önemli bir türdür ve benzerliğin bu tür bağıntılardan biri olduğu belirtilmeye değerdir.

Sağduyu (common sense) için apaçıktır ki, iki sonlu sınıf benzer iseler aynı sayıda terime iyedirler, değillerse değildirler. Sayma edimi sayılan nesneler kümesi ile bu süreçte tüketilen doğal sayılar (o dışında) arasında bir bire-bir bağlaştırma oluşturmaktan ibarettir. Buna dayanarak sağduyu, sayıla-

cak kümede, bu saymada kullanılan son sayıya varana dek nedenli sayı varsa o denli çok nesne bulunduğu vargısına ulaşır. Ve biz, kendimizi sonlu sayılarla sınırlamamız ölçüsünde, 1'den n'ye dek tam n sayı bulunduğunu da biliriz. Dolayısıyla, bundan çıkan şey bir birlikteliği saymada kullanılan son sayının, bu birlikteliğin sonlu olması bağılıyla, o birlikteki terimlerin sayısı olduğudur. Ama bu sonuç ancak sonlu birlikteliklere uygulanabilir olmanın yanısıra, benzer olan iki sınıfın aynı sayıda terime iye olmasına da bağlıdır ve bunu varsayar; çünkü, bizim (örneğin) 10 nesneyi sayarken yaptığımız şey bu nesneler kümesinin 1-10 sayıları kümesine benzer olduğunu göstermektir. Benzerlik kavramı (notion) sayma işleminde mantıksal olarak önvarsayılmıştır ve daha az tanıdık olsa bile, mantıksal bakımdan daha yalındır. Saymada, sayılan nesneleri belki bir sıra içinde, birinci, ikinci, üçüncü, vb. olarak almak gerekir, ama sıra sayının özüne ilişkin değildir; mantıksal bakış açısından ilintisiz bir eklenti, gereksiz bir çapraşıklaştırmadır. Benzerlik kavramı bir sıra istemlemez: örneğin, kocaların sayısının karıların sayısıyla aynı olduğunu, bunlar arasında bir öncelik sırası oluşturmaksızın, görmüştük. Benzerlik kavramı benzer olan sınıfların sonlu olmasını da gerektirmeyecektir. Sözgelimi, bir yanda (0 dışındaki) doğal sayıları ve öte yanda da payları 1 olan kesirleri alalım: 2'yi 1/2 ile, 3'ü 1/3 ile, vb. bağlaştırabileceğimiz ve bu yüzden bu iki sınıfın benzeş olduğu apaçıktır.

Öyleyse, bu bölümde bu soruyu daha önce yanıtladığımız anlamda, iki birlikteliğin ne zaman aynı yığına ilişkin olduğuna karar vermekte "benzerlik" kavramını kullanabiliriz. Hiçbir üyesi olmayan sınıfı içeren bir yığın yapmak istiyoruz: bu 0 sayısı içindir. Ardından, bir üyesi olan sınıfların tamamının bir yığınını istiyoruz: bu da 1 sayısı içindir. Ardından, 2 sayısı için, tüm ikililerden oluşan bir yığın istiyoruz; sonra, tüm üçlüler için bir yığın, vb. Herhangi bir birliktelik veriliyken, onun ilişkin olduğu yığını, ona "benzer" olan tüm birlikteliklerin sınıfı olarak tanımlayabiliriz. (Sözgelimi) bir birlikteliğin üç üyesi varsa, ona benzer olan tüm birliktelikler sınıfının üçlüler sınıfı olacağını görmek çok kolaydır ve bir birlikteliğin iye olabileceği terim sayısı ne olursa olsun, ona "benzer" olan birliktelikler aynı sayıda terime iye olacaklardır. Bunu, "aynı sayıda terime iye olma"nın bir *tanımlaması* olarak alabiliriz. Sonlu birlikteliklerle sınırlı kaldığımız sürece, bunun kullanıma uygun sonuçlar verdiği apaçıktır.

Şimdiye dek, en ufak ölçüde paradoksalbir şey önermiş değiliz. Ama sayıların edimsel tanımlamasına giriştiğimizde, bu izlenim birazdan silinip gidecek olsa bile ilk bakışta bir paradoks gibi gözükmesi gereken bir şeyden kaçınamıyoruz. Doğallıkla, (örneğin) ikililer sınıfının 2 sayısından ayrımlı bir şey olduğunu düşünürüz. Ama ikililer sınıfı konusunda bir kuşku yoktur: Bu tartışılamaz ve tanımlama zor değildir, oysa 2 sayısı bir başka anlamda, varolduğundan ya da izini sonuna dek götürdüğümüzden asla tümüyle emin olamayacağımız bir metafiziksel kendiliktir. O yüzden, her zaman için kaygan kalacak bir sorunsal 2-sayısı avına çıkmaktansa, üstünde emin olduğu-

muz ikililer sınıfıyla yetinmemiz daha sakınımlıdır. Dolayısıyla., aşağıda tanımlamayı ileri süreriz:

Bir sınıfın sayısı ona benzer olan tüm sınıfların sınıfıdır.

Böylelikle, bir ikilinin sayısı tüm ikililer sınıfı olacaktır. Aslında, tanımlamamıza göre, tüm ikililer sınıfı 2 sayısı *olacaktır.* Ufak bir gariplik pahasına, bu tanımlama belirginliği ve tartışılmazlığı sağlamaktadır; ve böyle tanımlanmış sayıların, sayıların iye olmalarını beklediğimiz tüm özelliklere iye olduğunu tanıtlamak güç değildir.

Şimdi, genelde sayıları, içerisinde benzerliğin sınıfları birliktelediği yığınlardan herhangi birisi olarak tanımlamaya geçebiliriz. Bir sayı herhangi ikisi başka her birisine benzer olan ve bu küme dışındaki hiçbiri de küme içindeki hiçbir şeye benzer olmayan bir sınıflar kümesi olacaktır. Başka sözcüklerle, bir sayı (genelde) üyelerinden birinin sayısı olan bir birliktelik-tir; yahut da, daha da yalın olarak:

Bir sayı bir sınıfın sayısı olan herhangi bir şeydir.

Böyle bir tanımlama döngüsel olmak gibi bir sözel görünüme iyedir, ama aslında böyle değildir. Genelde sayı kavramını kullanmaksızın, "verili bir sınıfın sayısı"nı tanımlıyoruz; bu yüzden, genelde sayıyı, herhangi bir mantıksal hata yapmaksızın, "verili bir sınıfın sayısı" terimleriyle tanımlayabiliriz.

Bu tür tanımlamalar aslında çok yaygındır. Sözgelimi, babalar sınıfı önce, bir kimsenin babası olmanın ne [demek] olduğu tanımlanarak tanımlanacaktır; sonra, babalar sınıfı bir kimsenin babası olan herkes [sınıfı] olacaktır. Benzer olarak, eğer (sözgelimi) kare-sayıları tanımlamak istiyorsak, önce bir sayının bir başkasının karesi olduğunu söyleyerek, imlediğimiz şeyi tanımlamalı ve sonra, kare-sayıları öbür sayıların kareleri olan sayılar olarak tanımlamalıyız. Bu tür işleyiş çok yaygındır ve bunun meşru, hatta çoğu kez gerekli olduğunu anlamak önemlidir.

Şimdi, sonlu birliktelikler için işe yarayacak bir sayılar tanımlaması vermiş bulunuyoruz. Bunun sonsuz birliktelikler için nasıl işe yarayacağını görmek kalıyor. Ama önce, "sonlu" ve "sonsuz" ile neyi anlattığımıza karar vermeliyiz ve bu da, bu bölümün sınırları içerisinde yapılamaz.

NOTLAR:

* *Introduction to Mathematical Philosophy*'den (çevirı *Selected Papers of Bertrand Russell*' dan, pp. 378-90'dan yapılmıştır).

1. Aynı yanıt daha tam ve daha gelişkin olarak, onun *Grundgesetze der Aritmetik,* C. I'inde (1893) verilmiştir.

2. *Introduction to Mathematical Philosophy*'nin başka bölümlerinde bu açıklanmıştır; sınıflar tanımlanan ırasallardan üretilmiş mantıksal yapıntılar olarak alınabilir. Ama şimdilik, sınıfları sanki bunlar gerçekmişler gibi ele almak serimlememize yalınlaştıracaktır.

Rızatepe, Harun (1997). "İki Düzeltme ve Analitik Konular Üstüne." Felsefe Tartışmaları (21. Kitap): 163-165.

İKİ DÜZELTME VE ANALİTİK KONULAR ÜSTÜNE

Harun Rızatepe

Felsefe Tartışmaları'nın 19. kitabında yayınlanan *Kavramlar Konuları ve Gelişmeleri* başlıklı yazımda iki yanlış saptadım: biri 8. paragrafın 4. satırında, editör ihmâlinden kaynaklandığını sandığım, bir cümle düşüklüğü; "diyelim ki" ile "'Mama'" sözleri arasında bir satır kadar bir metin atlanmış. Editörün yaptığı düzeltmeye uygun olarak şu sözlerin araya girmesi gerek:

renkli haplar, veya bir sinek ölüsü, gösterdiğinde olumsuz tepkiler alır;

İkinci yanlış ne yazık ki benden kaynaklanıyor: 3. paragrafta yazmaya üşenip "'Hakkı'nın Ablası' betiminin belli bir konusu yoksa eğer," diye başlayan şu pasajı yazmışım: "bunun ancak bir kavram şablonu sayılması yerinde olur: ifâde bir *bona fide* kavram bile getirmez, çünkü belli bir konunun kavramı değildir. Neyin kavramı olmaya hazır olduğunu söyler ifâde, neye uygun bir betim olacağını söyler, ama uygun olacağı şey gerçek olmadığından birşeyin kavramı değildir."

Burada yapılan ana yanlışlık betimlerin imlemleri ile kavramların konularının karıştırılması; ikinci yanlışlık da 'gerçek' sözünün, yanlış olarak, 'aktüel, zaman-mekân sürekliliğinde yer alan' anlamında kullanılması. Bunların ikisinin de kolayca gözden kaçabilecek yanlışlar olması düzeltme gereğini vurguluyor.

Betimler kavramları *anlatırlar*, çoğu da kimi şeyleri *imlerler*. Bir betim genelde birden çok şeyi imler, ancak tekil betimler[1] en çok bir şeyi imlerler. 'Hakkı'nın Ablası' gibi kimi betimler ise hiçbir şey imlemezler, imlemleri yoktur. Böyle betimleri sözel açıdan betim saysak bile işlev açısından *bona fide* betim saymayıp birer betimleme şablonu saymak yerinde olur. Ama betimler illâki aktüel şeyleri betimlemezler, doğal sayılar gibi ideal, zaman-uzay belirimleri olmayan şeyleri de betimlerler.[2] Ancak 'Hakkı'nın Ablası' gibi betim şablonlarının yalnız aktüel şeyler imleyebilecekleri anlamlarınca içerildiğinden Hakkı'nın Ablası yoksa tasarlanan bir nenden söz edecek yerde düpedüz imlemden yoksun olduğunu söylemek yeğlenmelidir.

Ama bir betimin imlemi olmaması konusunun da olmaması demek değildir. Betimlerin imlemleri konularının örnekleridir, ama örneği olmayan kavramların da bir konuyu anmaları mümkündür. Şu üç –yapmacıklığı yadsınmayan– betim dikkate alınsın:

i) Hakkı'nın (biricik) Ablası;

ii) Hakkı'nın ana-babasının tek kızları;

iii) Hakkı'nın eniştesinin eşi;

iv) Hakkı'nın tek bacısının çocuklarının öz annesi;

Bunlar farklı kavramlar anlatan betimler, anlattıkları kavramlar farklı kavram bileşenlerinden oluşuyor. Hiç birinin imlemi olmamasına rağmen herhangi ikisinin arasına eşitlik işareti koymakla ortaya çıkacak önermeler doğru olur. Bu eşitliklerin, sentetik doğru eşitliklerde olduğu gibi, betimlerin aynı bir konuyu anmalarından dolayı doğru olduklarını öne sürebiliriz. Quine'ın "Eşitlik yoksa nen de yoktur"[3] öğretisinden esinlenerek "Eşitlikleri doğru kılan eşitliğin terimleri olan betimlerin ortak konularıdır" öğretisini benimsersek analitik doğru olan eşitliklerin terimleri olan betimlerin de, aralarında ortak, konuları olduğunu öne sürebiliriz.

Bu konular, ilgili betimlerin her birinin imlemsiz olmaları yüzünden, ilgili betimlerin imlemlerinden bağımsızdırlar. Buna rağmen ilgili betimlerin her birinin aynı şeyi imleyecek yapıda olduklarını, aynı şeyi betimlemeye hazır şablonlar olduklarını, söyleyebiliriz. Böyle betimler imlemleri *olsaydı* imlemiş olacakları şeylerin nasıl özellikler taşıyacaklarını anlatırlar, aynı bir düşünce konusunun hangi özellikleri birlikte taşıyacağını anlatırlar. Başlangıçta imlemsiz olan betimlerin konularını kavramak mümkün olmasaydı konularını örnekleyen yeni şeyler keşfetmek de mümkün olmazdı.

Akrabalık ilişkilerini dile getiren analitik doğrulukların sentetik doğruluklardan türemiş oldukları görünüşünü savunmak kimi aritmetik ve geometri doğruluklarının sentetik doğruluklardan türemiş oldukları görüşünü savunmaktan daha zor. Örneğin, küçük sayıları anlatan kavramların taneli şey kümelerine bakarak edinilmiş olacağı, böyle kavramların konularının öyle kümelerce örneklendiği, görüşü epey akla yakın olsa bile akrabalık ilişkilerini anlatan kavramların neye bakılarak edinilmiş olacağı sorusunu cevaplamak daha güç.

Neye bakarak öğreniriz birinin kızkardeşinin bütün öbür kardeş çocuklarının halası olduğunu? Hangi kuramın belit takımından usavurmayla türetilir böyle ilişkileri dile getiren önermelerin doğruluğu? Bu soruların cevabı yoksa *her* analitik doğruluğun sentetik doğruluk aşamasından geçerek bu konuma erdiği görüşünü de gözden geçirmek gerekiyor.

Analitik doğruluklar bir dilin betimleri –nin dile getirdiği kavramlar– arasında var olan konudaş olma ilişkilerini dile getirirler, aynı şeyin kaç türlü dile getirilebileceğini söylerler. Buna göre dile getirme, anlatma, olanakları ile, ilgili dilin semantik yapısı ile ilgilidirler. Kısacası dil hakkındadırlar, doğa hakkında değil. Böyle zengin betimler-arası konudaşlar ilişkilerini dile getiren doğrulukların kimi büyükçe örgülerinin tarih içinde kimi matematik dallarında paketlendiği düşünülebilir. Nitekim Harezmî zamanında cebrin çok geniş çapta günlük dil aracılığı ile yürütüldüğünü biliyoruz.

Kimi sonlu sayı kavramlarının oluşmasına deneyin, başlangıçta bir katkısı olmuş olabilir, ama *her* kavram ve kavramlar-arası her ilişki için, hele

örneği olmayan kavramlar söz konusu olduğunda durumun böyle olduğunu söylemek güçtür.

Böylece bir kavramın başta deneyden kaynaklandığı yolundaki, andığım yazıda öne sürülen, görüşü de sorgulamış olurum. Bunu da bir üçüncü düzeltme sayabilir miyiz?

NOTLAR:

1. Batı dillerinde *definite article* ile başlayan betimler, örneğin '*The* square root of four'
2. Frege bu bağlamda da imleme sözünü (İngilizcesi 'to refer' olan sözü) kullanıyor; ben 'anmak' sözünü tercih etmek eğilimindeyim.
3. No entity without identity.

1980'DEN SONRA FELSEFE ÇALIŞMALARI
Doğan Özlem

YERİNDE SAYAN FELSEFE
Vehbi Hacıkadiroğlu

BİLİMSELLİK KURAMLARIN YETERLİK ÖLÇÜTLERİ
C. Yıldırım

DESCARTES VE RENKLER
Arda Denkel

DÜNYA TİYATROLARINDA BİR SEYİRCİ
Stephen Voss

AHLÂKSAL GERÇEKÇİLİĞİN ILIMLAŞTIRILMASI
Stelios Vividakis

BEDEN VE DİL
Erkut Sezgin

EĞİP BÜKÜLMEYEN BİR EĞİTİM NASIL OLMALIDIR?
Ö.N. Soykan

DESCARTES'ÇI BİLGİ KURAMI
Halil Turan

ÖZNE VE ÖZNELER
Cem Burak Canbolat

FELSEFEYLE İLGİSİ BAKIMINDAN İNSAN VE KADIN
Hülya Yetişken

MATEMATİKSEL BİLGİNİN NELİĞİ VE ÖĞELERİ ÜSTÜNE
Celâl A. Kanat

TARİH, KÜLTÜR VE FELSEFE
Mustafa Günay

NESNEL TİN KURAMI
Karl R. Popper

SAYININ TANIMLANMASI
B. Russell

İKİ DÜZELTME VE ANALİTİK KONULAR ÜSTÜNE
Harun Rızatepe

Fiyatı: 300.000 TL. (KDV dahil)