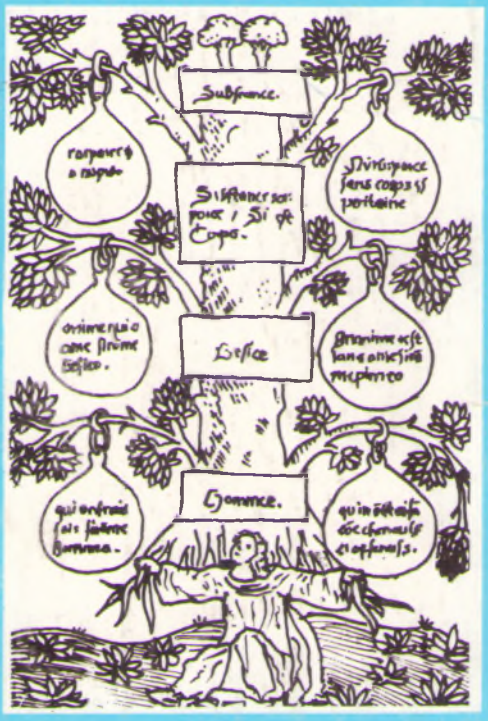
FELSEFE TARTIŞMALARI

22. KİTAP



panorama

FELSEFE TARTIŞMALARI

FELSEFE TARTIŞMALARI
22. KİTAP

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanları
Arda Denkel
Erkut Sezgin

Yazışma Adresi:
Panorama Oteli
Alanya

İsteme Adresi:
Vehbi Hacıkadiroğlu
Panorama Oteli / Alanya

Baskı:
İstanbul, Aralık 1997

FELSEFE TARTIŞMALARI

22. KİTAP

panorama

İÇİNDEKİLER

Bağdaştırma Sorunu / Arda Denkel, *çev. Vehbi Hacıkadiroğlu* 9

Dilin Sıfır Noktasında Felsefe / *Erkut Sezgin* 29

Hegel'in Nesnel İdealizmi Açısından Bilgilenmede Duyusal Pekinliğin Yeri / *Celâl A. Kanat* 37

Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar / *Vehbi Hacıkadiroğlu* 41

Uzay-Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket / *Şükrü Karbuz* 55

Ortaçağda Bilgi Kuramı / *A. Kadir Çüçen* 80

Hermeneutiğin Doğuşu / W. Dilthey, *çev. Doğan Özlem* 92

Tarih Nedir? / Shelling, *çev. A. Irgat* 116

How To Do Things Wih Words Üzerine / Gilles Lane, *çev. S. Atakan Altınörs* 126

SUNUŞ

Bu sayıya A. Denkel'in Phylosophical Papers'ta (1995) çıkan bir yazısının çevirisiyle giriyoruz. "Bağdaştırma" konusunda Analitik felsefesinin çok sayıdaki ünlü temsilcisinin görüşlerini tartışan bu yazının, uluslararası felsefe yayınlarının güncel konularından birini sergilemek bakımından da ilginç olacağını umuyoruz. E. Sezgin Wittgenstein'ın özgün felsefesi açısından görüşlerini belirtirken Celâl A. Kanat da Hegel felsefesinin bir yönünü aydınlatmaya çalışıyor.

V. Hacıkadiroğlu Felsefe Tartışmaları'nın son sayılarında ileri sürdüğü köktenci görüşlerini savunmak için eline geçen bir fırsatı değerlendirmeye çalışıyor. A. K. Çüçen ve Ş. Karbüz'ün yazılarından sonra Doğan Özlem'in W. Dilthey'den yaptığı ilginç bir çeviriyi sunuyoruz. Irgat ve Altınörs'ün Shelley Gilles Lane'den çevirileriyle yine dolgun içerikli bir dergi sunmanın mutluluğunu duyuyoruz.

Denkel, Arda (1997). "Bağdaştırma Sorunu." Felsefe Tartışmaları (22. Kitap): 9-28.

BAĞDAŞTIRMA SORUNU*

Arda Denkel

(Çev. V. Hacıkadiroğlu)

Strawwson'ın özlü biçimde anlattığı gibi 'Sağduyunun fiziksel uzayı kapladığını varsaydığı görüngüsel nitelik, dolaysız algılanabilir nesneleri, uygunsuz bir bilimsel gerçekliğin onların yerini tutturmayı amaçladığı, gözlemlenemeyen en ufak taneciklerin gruplaşmalarıyla, tutarlı biçimde özdeşleştirebilir miyiz? (Strawson (1979), s. 56). Başka anlatımla, bilimsel gerçekçiliği bir sağduyu gerçekçiliğiyle birlikte sürdürmek tutarlı mıdır? Özdeşleştirmeyi tutarlı kılmayı ve bu yoldan mikrofiziksel kuramı bizim dünyayı algılama biçimimizle bağdaştırmayı deneyen bütün bir açıklamalar demeti vardır. Ben bu amaçla yapılan en tanınmış girişimlerden kimilerini tartışacağım ve bunların hepsinin de başarısız olduğunu göstereceğim. Son kesimde geri kalan seçenekleri gözden geçireceğim: bir yandan, algılanan biçimiyle dünyanın salt bir görüntü konumuna indirgenmesi, bir yandan da, ister araççılık (instrummentalism) ister bir yapıncı deneycilik (constructive empiricism) ister görecilik biçiminde olsun, bilimsel gerçekçiliğin bırakılması.(1)

I

Önümde, benim duyulur nitelikler taşıyan (belki de o duyulur niteliklerden oluşan) somut bir fiziksel nesne olarak algıladığım bir masa bulunuyor: masanın rengi, kılığı, ağırlığı, kendine özgü bir dokusu, sertliği v.b. vardır. Masanın hem bir bütün olarak kendisi, hem de bölümleri, devimsizdir, varoluşunu en az benim onu algıladığım süre içinde sürdürmekte ve bir uzay bölümünü tümüyle, yani boşluk bırakmadan, kaplamaktadır. İçine girilemez: bu masanın kapladığı uzay bölümüne, aynı zamanda, başka bir somut nesne koyamam. Bu betimleme, yetkin biçimde olmasa da, fiziksel nesneler olarak nitelediğimiz şeyleri görüngüsel olarak ayrımına varma biçimimizi özetlemektedir. Doğal olarak, dünyanın sağduyusal kavramışını, çağın başat bilimsel inançlarının etkilediği ve bir ölçüde değişikliğe uğrattığı kabul edilebilir. Yine de bu kavrayışın da başat özniteliği, onun, bağımsız olarak varolduklarını kabul ettiği cisimlere, varoluşsal özellikler olarak, yukarda betimlenen türden görüngüsel nitelikler yüklemesidir. Bir geleneğe uyarak, 'sağduyu gerçekçiliği' deyiminden böyle varlıkbilimsel bir bakış açısı anlıyorum. Böylece sağduyu, nesnelerin algısal olarak kavranmış olan niteliklerinin (ya da bunların dışsal karşılıklarının) gerçekte nesnelerde bulunduğunu kabul eder.(2) Sözgelimi varlıkbilimsel anlamda gerçek bir varlık olarak önümdeki masanın *renkli olduğu, uzayı tümüyle kapladığı* ve *devimsiz olarak* va-

*Philosophuical Papers, Vol. XXIV (1995), no. 1

roluşunu sürdürdüğü söylenir. Buna göre, dünyanın algısal betimlemeleri algılanabilir nitelikler taşıyan somut şeylerin durumuyla doğrulanmaktadır. Bizim dünyayı algılama biçimimizle ilgili bir savla dünyanın varlıkbilimsel yorumu arasında önemli bir ayrımın bulunduğu açıktır, çünkü gerçekliğin bir biçimi olan yalnızca bu sonuncusudur. Sağduyu algısal bildirimlerinden büyük bölümü böyle varlıkbilimsel belirlenimleri somutlaştırır ve bu yüzden de bunlar gerçekçi savlardır.

Basit bir anlatımla, fiziksel kuram algılanabilir cisimleri gözlemlenemeyen cisimcikler yığınları olarak *açıklar.* Eddington'ın belirttiği gibi, böyle bir açıklama açısından bir (... masa büyük ölçüde boşluktur. Bu boşlukta seyrek olarak saçılmış olup büyük bir hızla devinen çok sayıda elektrik yükleri vardır: fakat bunların oylumlarının toplum tutarı masanın oylumunun milyarda birinden daha küçüktür' (1963, s. xii). Bu durumda masanın ya da onu oluşturan tahta bölümün bir toz olmadığı açıktır ve uzamı kaplayışın tümünü ona yüklemek gerekir. Üstelik tahtanın içi devimsiz de değildir ve masanın parçası oluşu bakımından onun rengi de yoktur. [3] Doğal olarak bunun nasıl açıklanması gerektiği bakımından değişik görüşler vardır, fakat sağduyu gerçekçiliği adı verilen açıklamayla, aynı varlıkların varlıkbilimsel açıdan ayrımsız olan mikrofiziksel *açıklaması* arasında ilk bakışta bir ayrım yokmuş gibi görünmektedir. Bilimsel gerçekçilik bakımından durum değişiktir. Her şey bir yana, mikrofiziksel açıklama bilimsel açıklamanın varlıkbilimsel bir yorumudur ve bu yüzden de, onun önermelerini doğru kılan olgular, sağduyu algısal bildirimlerini de doğru kılan dünya üzerine olgular değildir. Tersine, bilimsel gerçekçiliği doğru kılan şeyler gözlemlenemezlerin, yani cisimcik dalga ikiliğini somutlaştıran ve uzayda devimde bulunan algılanamayacak kadar küçük varlıkların, dünyası üzerine olgulardır. İkincil nitelikler bakımından bilimsel gerçekçilik bir gerçekçilik-karşıtı görüş gürünüşü alır. Bilim adamları arasındaki, bilimselci biçimde yönlenmiş bir çok filozoflarca da paylaşılan başat görüşe göre ikincil nitelikler, özellikle de renk, nesnel olarak varolmazlar.[4] Böylece bilimsel gerçekçilik, renk yönünden, gerçekçilik-karşıtlığını getirir.

Burada bir sorun çıkıyor, çünkü sağduyu gerçekçiliğiyle bilimsel gerçekçilik arasında, bunların ikisinin de aynı tikel uzay-zaman bölgesindeki varlıklarla ilgili varlıkbilimsel savlar ortaya atmalarından ve bu varlıklara birbiriyle bağdaşmayan özellikler yüklemelerinden doğan bir uyuşmazlık varmış gibi görünüyor. Bu öğretiler, sanki aynı yerde aynı zamanda varolan birbirinden farklı ve birbirini dışlayan iki değişik şeyi betimler gibidirler; bunların ikisinin de doğru olduğunu söylemek birbiriyle çelişen özelliklerin aynı uzay bölgesini kaplayabileceğini kabul etmeyi gerektirir. Bunun gerektirdiği özellikler arasında aynı uzay bölümünün, aynı zamanda, hem renkle kaplı hem renksiz, hem maddesel olarak dolu hem büyük boş, hem devimsiz hem de tam devimli olması vardır. Bu birbiriyle çelişkili görünen yönlerin taşınmasını bağdaştıran uygun gerekçeler gösterilmedikçe Leibniz Yasası, böyle özellikler taşıyan varlıkların özdeşleştirilmesini olanaksız kılacaktır. Masanın bir cisimcikler yığını olduğunu söylemek bir mantıksal olanaksızlığı öne sürmek olacaktır.

Özdeşleşme ileri sürülemese bile, yine de aynı anda aynı yerde *iki* şey bulunmuş olacaktır ki, bunların birbiriyle uyuşmayan edimsel nitelikler taşımaları durumunda bu da çelişkilidir. (bkz. Wiggins (1968), s. 90-95). Eğer güçlüğü Descartes'çı yoldan çözmek üzere, iki varlığın aynı uzayda olmadığını, sözgelimi

masanın bir'görüngüsel uzay'da, tanecikler yığınını da fiziksel uzayda (ya da birinin fiziksel uzayda, ötekinin mikrofiziksel ya da kuramsal uzayda) bulunduğunu varsayarsak, o zaman da bundan, yalnızca tanecikler kümesinin masayla özdeş olmadığı değil, bunun, orta-boyutlu nesnenin mikro-yapısını bile oluşturmadığı ya da açıklamadığı sonucu çıkar. O zaman mikrofiziksel betimleme masanın yapısının ya da deneysel dünyadaki herhangi bir şeyin açıklaması olmayacaktır; çünkü böyle gerçekçi bir yoruma göre onun başka bir uzayda varolan bir şeyi tebimlemesi gerekir ki bu da hoşa gitmeyecek bir sonuçtur. Öyle görünüyor ki ya uyuşmazlığı gideren bir formül bulunması gerekiyor ya da alanlardan birinin gerçekliği tehlikeye düşecektir.

Bağdaştırıcı girişimleri açıklamaya başlamadan önce, çatışmanın ortaya çıkışının ve felsefi bir güçlüğün doğuşunun, ancak, sağduyu algısal anlatımlarının ve kuramsal fiziğin 'aynı' varlıklarla ilgili bildirimlerinin varlıkbilimsel olarak düzenlenmiş olmaları durumunda ortaya çıkacağını yeniden vurgulamak isterim. Sağduyu algısal bildirimleri (gerçekte zorunlu olmamakla birlikte) böyle varlıkbilimsel bir anlam taşır ve mikrofiziksel kuram onu, zorunlu olmadan, temsil eder. Sorun yalnızca savların varlıkbilimsel yorumlanmaları durumunda çıktığına göre, güçlüğü konunun kavramsal ya da bilgibilimsel yönüne baş vurarak hafifletme girişimleri gerçek çözümler sağlamaz. Konunun kavramsal ve bilgibilimsel yönünün de bulunduğunu yadsımamakla birlikte, yalnızca bu yönlerin açıklanmasının odak soruna yönelmekten kaçtığını vurgulamak istiyorum, böyle bir açıklama sorunu yandan dolaşarak aşar. Bir bağdaştırma gereksinimi doğuran odak sorun, bağdaşmaz iki varlığın uzamsal örtüşmesini ya da özdeşliğini kavrama ya da doğrulama yeteneğimizle, öncelikli olarak, ilgili olmadığı gibi bu türden savları dile getiren bildirimlerin yöneltimlerinden çok anlamlarıyla da ilgili değildir.[5]

Bilimsel kuram bir renk gerçekçilik-karşıtlığı (anti-realism) ortaya kor, fakat böyle bir şeyi *gerektirmez*. İki paragraf aşağıda belirteceğim gibi, rengin varlıksal konumuyla ilgili olarak gerçekçi bir tutumda bulunan bir çok felsefi görüşler vardır. Bunlardan büyük bölümü açıklamalarını bilim adına önerirler, fakat rengi özdeşleştirdikleri şey bakımından onların doğruluğu, sağduyu ilkeleriyle bağdaşmaz. Gerek sağduyunun gerekse mikrofiziksel kuramın ikincil niteliklere değgin savlarının gerçekçi vurgularını hafifleterek, hiç olmazsa bir bölümüyle, bu anlaşma sağlanamaz mı? Sözgelişi, algılamaya dayanan sağduyu varlıkbiliminin, nesnelerdeki renklerin onları algılayan öznelerden bağımsız olarak varolduğu varsayımından daha azını gerektirdiğini ve fiziğin nesnelerin gerçekten renkli olduğunu, bu renkliliğin algılayandan bağımsız bir varoluşu bulunduğunun kabul edilmemesi koşuluyla, yadsımadığını öne sürmek düşünülebilir mi? Böyle bir önerinin, her iki görüşün de gerçekliğini koruyarak, ikincil nitelikler yönünden çatışmayı ortadan kaldırma üstünlüğü vardır.[6] Colin Mc Ginn sağduyunun, ikincil niteliklerin düzenleyici (dispositional) olduğu biçimindeki Locke'çu öğretiyi paylaştığını öne sürmüştür. Bu, bunların örneklenmesinin (instantiation)'... nesnenin bir gücü ya da düzenlenişinin, algılayıcılarda, belli bir görüngüsel nitelikte duyusal deneyler ürettiği... yani bir nesnenin kırmızı olmasının, onun, kendisini algılayanlara belli türden bir duyusal görüntü sunduğu anlamındadır. (Mc Ginn (1983), s.5). Böylece renklilik, bir nitelik olmaktan çok, iki-yerli bir bağıntısal özellik olarak görülmüştür. Mc Ginn'e göre sağduyu bu görüşü kabul eder '... çünkü bu türden niteliklerin düzenleyici açıklaması, bun-

ların karşılığı olan kavramların içeriğinden apriori olarak türetilebilir' (Mc Ginn (1983), s.120). Apriorilik savı bir yana, Mc Ginn yukardaki önerinin iki gerçekçiliğin uyuşmasını sağladığına inanmakta yalnız değildir, çünkü sözgelişi Michael Dummit, iki yıl önce, buna çok yakından bağlı bir görüş ileri sürmüştür.[7] Kendi payıma ben, düzenleyici açıklamanın sağduyunun bir öğesi olduğunu kabul etmekte güçlük çekiyorum. Birincisi, ikincil niteliklerin düzenleyiciliği onların bizdeki kavramlarına apriori olarak bağlı olsaydı bile, bu, sağduyunun böyle bir niteliğin ayrımında olacağı anlamına gelmezdi. Apriorilik bu yoldan bilinen şeyin açık bilinçliliğini sağlamaz. Demek ki sağduyunun renklere, nesnelerdeki, öznelerde renk deneyine neden olan düzenler olarak bakmadığı durumda da apriori'lik savı doğru olabilir. Ayrıca 'sıradan insanın... felsefi düşünümlerini kendisinin edimsel olarak kullandığı kavramların biçimlendirmesini kabul etmesi durumunda bu kuramı benimsemek zorunda kalacağı da doğru görünmüyor.[8] 17. Yüzyıl epistemolojisini öğretenlerden pek çoğu, üniversite öğrencilerinden çoğunun bu öğretiyi kabul etmek şöyle dursun, onu anlamaya karşı bile gösterdikleri dirence tanıklık edecektir.

Renklerin bağıntısal ya da 'algılayana bağlı' açıklaması onların varlıksal ya da gerçekçi etkisinin olağan algısal anlamlarını eksiltirse de, yok etmez. Bununla birlikte, önemli olan, sıradan insanın elde edebileceği türden olup böyle çok incelikli bir görüşü anlaşılabilir kılan işaretler ne olursa olsun, pratik yaşamada renkler de nesnelerin kılık ve boyutları gibi nesnel ve algılayandan-bağımsız düşünülmüş ve öyle işlem görmüştür[9] Paltosunu vestiyerden alan kimse, olgun mevyeleri toplayan çiftçi, yüzeyleri boyayan dekoratör ya da sanatkâr ve altın arayıcısı renkleri, kullandıkları nesnelerin kılık ve ağırlıklarından daha az bağımsız olarak görmezler.[10] Buna karşı Dummet'a göre (1979, s. 18-19) sağduyunun kavrayışlarını bilimsel savların yaygın hazırdalığından daha çok etkileyen şey bu türden pratik ilgilerdir ve son aşamada bir nesnedeki bir özelliğin çarpıcılığı ve önemi, algılayanları, onu zihinden bağımsız bir özellik olarak görmeye yöneltecektir. Sağduyunun, ikincil niteliklerin algılayıcıya bağlı kavranışına bakış ilkesinin daha içerikli bir kanıtlamasının yükü yine de onu önerenlerin omuzundadır ve düzenleyici görüşün inandırıcı bir savunması bile böyle bir şeyi saptayamaz.[11]

Bu yazı herhangi bir renk kavramını savunma ya da eleştirme niyetinde değildir. Yine de burada kolay ulaşılabilen ilgili felsefe açıklamaları üzerinde, olanların sağduyuyu bilimsel kurama nasıl bağladıkları açısından bir kaç söz söylemek uygun olur. Aşağıda sözünü edeceğim birkaç ayrıklık dışında gerek renk gerçekçilerinin gerekse renk gerçekçiliği-karşıtlarının (yani öznelciler ya da izdüşümcüler) renk algısının aynı bilimsel optik ve ruhbilim kuramlarına eğilim göstermeleri ilginçtir.[12] Oysa bu kuramların, kendi kavramsal konumlarına dayanarak sağduyu kavrayışının doğruluğunu gösterme gibi bir kaygıları yoktur: gerçekte, sıradan insanın yukarda belirttiğim konumuyla ne değişik bilimsel gerçekçilikler ne de Galilei'ci gerçeklik-karşıtlığı bağdaşır. Böylece sağduyu kavrayışını, hem, kendisinden bağdaşmaz biçimde farklı olan, rengin gerçekçi açıklaması, hem de nesnel renklerin varoluşunu kabul etmeyen bilimsel temelli gerçeklik-karşıtlığı reddeder. Sağduyu için, renkli olduğu söylenen nesnenin yüzeyi üzerindeki renk deneyimini bu nesnenin gerçek bir niteliği olarak görmek belirleyici bir durumdur. Ancak, daha önceki kuramlara göre renk ya belli bir frekanstaki elektromanyetik enerji (hafif dalga), bir yüzeyin kendisine çarpan bu

türden, enerji üzerindeki etkisi, olarak ya da böyle bir enerjinin davranışsal tepkilere *neden* olan durumu olarak görülmüştür. Son kuram tipine göre renk nesnel olarak varolmazken; fiziksel dünyanın onun doğuşuna neden olabilmesine karşın, bizim öznel renk duyumumuz yalnızca bununla sınırlıdır ve duyarlı varlıklar olarak biz insanlar böyle bir duyum-içeriğini fiziksel dünyaya yükleme biçimindeki ortak ve dizgesel yanılğıya düşeriz.

Üçüncü bir kuramlar kategorisi rengin sağduyu görüşüyle uyumludur. Bu kuramın yandaşları arasında, dolaysız gerçekçi yanda geç Smart ve Hacker'i, tasarımsalcı yanda Bigelow Collins ve Pargetter'i sayabilirim.[13] Bu açıklamalar, renkleri nesnelere gerçek özellikler olarak yüklemede anlaşma durumunda olarak düzenlenebilir; buna karşın içlerinden kimileri onların, yüklemeyi temellendirme biçimine kesinlikle karşı çıkarlar. Örneğin Hacker'in kavramsal 'dilbilgisel) gerçekçiliği ötekilerin fizikselciliğinden derinden farklı bir kuramsal görünüş verir. Ancak bizimle ilgili nokta, bu üçüncü türden açıklamanın sağduyuyla bilimsel kuram arasındaki boşluğu dolduramamış olmasıdır. Bunlar renk anlayışlarını optik kuramından ya da renk algısının fizyolojisinden türetmeyi denemezler, bu yüzden de bilimsel olarak saptanmış olgular açısından yapılan saldırılar karşısında bunlar da savunmasız kalırlar. Bir bağdaşma getirebilen tek yaklaşımın, sağduyunun onu en azından örtük biçimde kabul ettiği Mc Ginn tipi düzenleyicilik olduğunu sanıyorum.[14] Ancak, yukarda da belirttiğim gibi, sağduyunun bu kavramı anlaşılır bulması bile çok kuşku götürür.

III. Kesimde düzenleyici (dispositionalist) açıklamaya yine döneceğim.

II

Bağdaştırıcı girişimler bize, bir bağdaşmazlık gibi görünen şeyin, olayı betimlerken uygun üstünlük konumunu almamız koşuluyla, öyle olmadığını göstermeye çalışırlar. Böyle bir girişim örneği, sorunun varlıkbilimsel niteliğinin hakkını vererek, şöyledir: gerçekçi biçimde kavranmış algısal nesne, ya da madde parçası, salt kendi uzay-zamansal konumunu kaplar, oysa tanecikler yığını boş uzayın büyük bir bölümünü kaplar; çünkü parça yığınla özdeş olduğuna göre, parçanın uzay-zamansal konumu yığının uzay-zamansal konumudur, böylece parçanın konumu boş uzayın o bölümlerini de içermez, demek ki son aşamada, parça kendi uzay-zaman bölgesinin tek kaplayıcasıdır.[15] Bir şey, parçaların yığılım biçimine, düzenine, hatta bu parçalar arasındaki uzaysal uzaklığa bakmadan, bir parçalar yığını olarak görülebilir. Ancak fiziksel kuramın bize söylediğine göre, aynı tanecikler, olanaksız da olsa, eğer moleküler (ya da hatta atomsal) yapılarını yitirecek biçimde yeniden karıştırılsa, daha uzaklara saçılsa ya da hiç uzaysal boşluk kalmayacak biçimde yoğun bir kitleye dönüştürülseydi, eskisiyle ya da herhangi algısal bir nesneyle, özdeş olmazdı. Bundan, bin madde parçasının, belli bir yığılım içinde aralıklı olarak yer alan bir tanecikler yığınıyla özdeş olduğu çıkar. Demek ki, bilimin parçayla yığını özdeşleştirdiği anlamda, birincisinin konumu boş uzay bölgeleri içerir ve bu algısal olarak kavranmış olan girilemez nesneyle bağdaşmaz. Bu girişimdeki bağdaşırlık yanılsamasını yığın kavramının tutarsız kullanımı yaratmıştır.

Bağdaştırma kosununda başka girişimler varlıkbilimsel düzeyden kayma eğilimi gösterir. Şimdi inceleyeceğimiz deney Ayer'ınkidir. Ayer meslek yaşamı-

nın son döneminde bu konuda iki kez görüş değiştirdiğinden ben buna 'Ayer-1' adını vereceğim. Ayer-1'e göre görünüşteki bağdaşmazlık 'gerçeklik' sözcüğünün belirsizliğinden gelir ve gerçekliği 'sağduyu nesneleri'ne ya da 'bilimsel nesneler'e yükleme arasında seçim yapmak bir sözsel uylaşım konusu olur (Ayer (1940), s. 222 ve 223). Burada Ayer görüngücülüğe sığmıyor: bu görüşe göre, bir şeyin ya da öteki şeyin gerçek olduğunu söylemek, deneyin böyle varlıklar üzerine bildirimleri doğrulayacağı belli koşulların yerine gelmesini sağlayacak bir koşullu önerme yapmaktır. Bizim, elektronların ve olağan algısal nesnelerin izlerini altında deneylediğimiz koşullar farklı olduğuna göre yapılan farklı deneylerle bir çelişki yatarılmış olmaz. Böylece 'Görüngülerin kendileri söz konusu olduğu sürece, olağan anlamıyla bir masadan söz ederken betimlenen duyu-verileriyle, elektronlardan söz ederken betimlenenler arasına bir varlıkbilimsel ayrım koymaya gerek yoktur. 'Sağduyu nesneleri' ve 'bilimsel nesneler' gibi adlandırmalar, Ayer'a göre (... birbirinden, yöneltimde bulundukları değişik gerçek nesnelerle değil, görüngülere değişik yolda yöneltimde bulunmalarıyla ayrılan değişik dillere' ilişkindir (1940, s. 222-23). Açıktır ki bu ele alış biçimi sorunu yatıştırır, fakat bunu önkabulünden vaz geçerek yapar. Ayer-1 gerek algısal gerekse mikrokuramsal bildirimlerin varlıkbilimsel anlamlarını bırakır ve böylece gerçekçiliğin ilgili her iki anlamında da yadsımış olur. Kuşkusuz Ayer-1' in felsefesinde sorun geri itilmiştir, fakat gerçekçi yaklaşımları dolayısıyla güçlüğü karşılamak isteyenlerin bunu bir çözüm olarak kabul etmelerinde direnmek, ancak, onları güçlüğü göz ardı etmeye ve sorunu çözülmüş saymaya çağırmak olur. Bu girişim başlıca güçlüğü görmekte ve bu yüzden de ona bir çözüm bulmakta başarısız kalır.

Üçüncü olarak Ryle'ın yöntemini ele alacağım (1954, s. 75-81). Bu filozof kuramsal fizikle algısal bildirimlerin, aynı şeyin değişik yönlerini betimlediklerine göre, birbiriyle çelişmediklerini düşünür gibidir. Tanı, aynı şeyin değişik *parçalarının* betimlenmesi gibi anlaşılmamalıdır. (Ryle (1954), s. 75-76). Bu türden betimlemeye bir örnek, bir dağın değişik yüzlerini, bir örtüşmeye yol açmadan betimlemek olabilir. Oysa Ryle'ın düşündüğü, algısal ve kuramsal betimlemelerin hem aynı şeyin her noktasını kapsadıkları, hem de, bir çatışma doğurmak şöyle dursun, birbirini tamamladıklarıdır. Bunlar aynı şeyin aynı bölümüyle ilgili oldukları zaman bile bu bölümün değişik yönleriyle ilgilidirler; belli bir yönle ilgili olan olguları bildiren biri tutarlı olarak bunu yapar ve ötekinin kapsadığı yöne taşmaz. 'En küçük tanecikler kuramının bir bölümünde iskemle ve masaların iyi ya da kötü betimlenmesi için yer yoktur ve iskemle ve masaların betimlenmesinde en küçük taneciklerin iyi ya da kötü betimlenmesi için yer yoktur. Birisi için doğru *ya da* yanlış olan bir bildirim öteki için *ne* doğru *ne de* yanlıştır.' Demek ki bunlardan biri ötekinin rakibi değildir' '(Ryle (1954). 79)

Ryle'ın önerisinin bir çözüm izlenimi vermesi, betimlemelerin hiç örtüşmeden aynı şeyi anlattıklarını söyleme biçiminin nitelenmesinin bulanık bırakılmış olmasındandır. Sözgelimi Ryl betimlemeler arasındaki ayrımı bir derece sorunu olarak düşünmekte olabilir mi? Eğer ayrımın bu olduğu düşünülüyorsa, o zaman ilgili 'yönler' değişik 'parçalar'a dönüşecektir. algılamanın nesnenin tümünü ve onun göreli olarak oylumlu bölümlerini elde etmesine karşın, fiziksel kuram gözün göremeyeceği en küçük taneciklere uygulanır, bu yüzden de ikisi hiç buluşmayacakmış gibi görünür. Ancak, durumun bu yoldan açıklanması güçlüğü önlemeyecektir, çünkü ilgili bölümler yan yana konabilseler bile, farklı konum-

da değillerdir. Mikrofiziğin sözünü ettiği bölümler algısal nesnelerin *iç* yönündedirler ve onlarla aynı uzay bölümünü paylaşırlar. Böylece sağduyu, masanın ayağını oluşturan tahta bölümün iç yanının dolu olduğunu söylerken, aynı ayağın daha küçük parçalarıyla ilgili fiziksel kuramla çelişen bir şey söylemektedir. Çünkü fiziksel kuram aynı uzaysal bölgenin büyük bölümünün boş olduğunu öne sürer. Demek ki varlıkbilimsel bir açıdan derece farkı, Ryle'ın yönteminin dayandığı çatışmayan yönleri sağlamıyor. Taneciklerin algısal ulaşılmazlığı gerçek bir bilgibilimsel engel yaratır, fakat varlıkbilimsel çıkışı kaçırır.

Kendi ölçüsündeki şeyler için girilmez olan bir orta boyutlu nesnenin tanecikler ölçüsündeki varlıklar için girilebilir olduğunu söylediğimiz ve bu yüzden de sağduyu nesnesiyle mikrofiziksel kuramı özdeşleştirdiğimiz zaman, aynı zamanda hem girilebilir hem de girilemez bir şey kabul eder duruma düşmemiş olduğumuzu varsayalım. Böyle bir nesne orta-ölçüde-girilmez fakat küçük-ölçüde-girilir olurdu. Böyle bir göreceleştirme kabul edilemez. Şöyle ya da böyle, bu ölçüler aynı uzay-zamansal bölgenin ortak merkezli bölümlerine uygulanmakta değiller midir? Üstelik bir şey eğer bir derecede girilmezse o saltık olarak girilmez demektir. Bu anlamda yalnızca tanecikler girilmezdir ve nesnenin herhangi bir dereceye bağlı girilmezliği yalnızca görünüştür. (16)

Değişik ve birbirini tamamlayan yönler, bir nesnenin değişik belirlenebilir özellikleriyle benzeşen bir anlamda anlaşılabilir. Sözgelimi bir nasnenin rengi betimlenirken, onun sertliği, kokusu ve devimi üzerine herhangi bir açıklama yapılmadan onun her uzaysal bölümü hesaba katılır. Bunun gibi, aynı nesnenin sertliğini tam olarak betimlerken, içlerinde erngin de bulunduğu öteki belirleme alanlarına geçilmez. Bu tür betimlemeler çatışmazlar, birbirini tamamlarlar. Ryle'ın, önerisinin böyle bir yorumunun işleyebilmesi için algısal çizimlerimizle mikrofiziksel kuramın, bizim değişik belirlenimlerle ilgili söylememizin mantıksal olarak seçik kalmalarına benzer biçimde ayrılmış olmaları gerekir. Başka deyimle, fiziksel kuramın, nesnelerin renkleri, girilmezlikleri ve başka nitelikleri üzerinde iddialarda bulunmasının tutarsız olması ve bunun tersinin de saağduyu için geçerli olması gerekirdi. Fakat durum böyle değildir. Tutarsızlık ancak, maddesel cisimlerin hem içlerinde büyük boşluklar bulunduğunu hem de uzayı tümüyle doldurduklarını; onların aynı zamanda hem renkli hem de renksiz olduklarını söylemekte ortaya çıkardı. Bununla birlikte, algısal söylemin cisimlerde boşluk bulunmadığını tutarlı olarak söylemesini hiç bir şey engelleyemez. Aynı gerekçelerle fiziksel kuramın, belli molekülsel yapıda olup belli dalga boyundaki ışınları yansıtan yüzeylerde renk bulunmadığını söylemesine karşı da bir engel yoktur. Açıktır ki bilimin, algısal cisimlerin, göründükleri gibi katı olmadıklarını ve onların kendiliklerinde, kılıklarının bulunduğu anlamda renklerinin bulunmadığını öne sürmesi de mantıksal olarak olanaksız değildir. Bir çok bilim adamları - bunlardan biri de Eddington'dır- gençekten bunu öne sürerler ve bu durumda Ryle'ın görüşünün iki gerçekçiliği nasıl uyuşturacağını bilemiyorum.

Benzer çizgide bir uslamlamayla Peter Hacker da 'farklı amaçlar'la yapılmış olduklarına göre 'tümüyle farklı türden' olan betimlemelerin birbiriyle çatışmadığı konusunda Ryle'a katılır (Hacker (1978), s. 190, 194-205). Bilimin sunduğu betimlemeler 'algılanan dünyanın olağan betimlemesiyle çatışmaz', çünkü bunlar aynı şeyi 'farklı bakış açılarından' betimlerler (Hacker (1987) s. 190, 198). Burada baş vurulan bakış açısı ayrımı, söylemlerin, örtüşmeyi dışla-

yan ya da engelleyen bir mantıksal ayrılığını gerektirmez. Tersine, Hacker'ın tutumu, bilimsel bakış açısının kendi açıklamasının tek doğru açıklama olduğunu öne süremeyeceği, onun, kendisininkiyle birlikte sağduyu betimlemesini de kabul etmesi gerektiği biçimindedir. Böylece, uygun bir anlayışla, fiziksel kuramın sunduğu açıklamaların, sözgelişi nesnelerin renkli olduklarının ya da katı olduklarının yadsınmasını içermemesi gerekir. Eğer bilim algısal nesnelerin bu türden özelliklerine karşı çıksaydı, buna göre, masanın kahverengi *olmadığının* hatta *katı da olmadığının* çıkarılabileceği bir 'bakış açısı'nın (algısal değil de düşünsel) bulunması gerekirdi. Fakat... fizikçi renkli ya da katı cisimlerin mikro yapılarını açıklamaya koyulur, belli bir düşünsel bakış açısından nesnelerin 'gerçekten) renkli ya da katı olmadıklarını değil. Eğer fizikçi, benim masam göreli olarak seyrek serpiştirilmiş tanecikler yığını olduğu için (kendi bakış açısına göre) onun katı olmadığını söylerse ağır bir kavramsal karışıklığa düşmüş olur (Hacker (1987) s. 204). Bunun gibi, bilimsel bakış açısının o masanın tablasının renkli olmadığını, tersine onun belli bir dalga boyundaki ışınları yansıtıp gerisini emen bir moleküller yüzeyi olduğunu gerektirmemesi gerekir. Tersine, fizik bilgininin amacı 'şu ve şu renklerdeki nesneler'in yüzeylerinin molekülsel yapılarını araştırmaktır (Hacker (1987) s. 204). Eğer bilimciler kendi bakış açılarından nesnelerin renkli olduğunu yadsısalardı... kendi bindikleri dalı kesmiş olurlardı. Niçin? Bu belki de Hacker'ın, böyle bir yadsıma durumunda fiziksel koşullarının açıklanabileceği ve bu türden açıklamaları doğru ya da yanlış kılacak gerçek varlıkların kalmayacağını duyumsamış olmasındandır. Gerçekten, hacker'ın öne sürdüğü şey, bir nesnenin bizim olağan olarak ona yüklediğimiz algısal nitelikleri taşımasının ve bunun bilimsel açıklamasının bir bağdaşmazlığa yol açmadığıdır; yoksa o kurumların farklı ve örtüşmeyen düzlemlerde bulunduğu değil. 'Masanın tablasının katı olmakta çıkabilme biçimi onun elekrtrik yüklü seyrek serpilmiş taneciklerden oluşması yüzünden değildir' (Hacker (1987), s. 204).

Bilimsel açıklamanın bir nesneyi gerektirdiği ve algısal özelliği, mikrofiziksel kuramla çatışıyor diye, dışlamanın, böyle bir açıklamanın deneysel nesnesini yok edeceği konusunda Hacker'la uyuşulabilir. Fakat bunu söylemek yalnızca bağdaşma sorununu geri getirir. Hacker'ın görüşü şu uslamlamaya götürür, 'Bakın, çatışma çıkarsa çok şey tehlikeye düşer, öyleyse çatışma olmaması gerekir; fiziğin ve sağduyunun öne sürdüğü aynı varlıkların betimlemelerinin bağdaşabilir olması gerekir'. Ancak yazık ki o, konunun nasıl olup da böyle anlaşılması gerektiğinin belirgin bir açıklamasını vermiyor. Daha önce söylediğimizi yineleyerek, biz algılama yönünden nesnenin katı olduğunu söylediğimiz ve bunu varlıksal amaçla yaptığımız zaman, o nesnenin sürekli olarak kapladığı yerde bulunduğunu ve başka hiç bir nesnenin onun yerini alamayacağını söylemek isteriz, çünkü algının bize bildirdiği budur. Şimdi, eğer fiziksel kuram, yine varlıksal amaçla, aynı uzaysal konumun boş uzayla dolu olduğunu bildirirse, ortada bir çatışma *var* demektir ve *bu* durumda ben nasıl olup da masamın tablasının '... seyrek serpilmiş tanecik yığınlarından oluşmasının dışında bir yoldan... katı olmaktan çıkabileceğini' anlayamıyorum. Deneyde katılık, uzayın tam kaplanmasında sürekliliği gerektirir ve 'bilimsel bakış açısından da' durum böyleyse o zamanda nesne' katı değil, tersine boşluklarla doludur' (Hacker (1987), s. 203). Ben Hacker'ın, buna karşı çıkmakla, ya orta-boyutlu nesneler için, örtülü olarak, yeni bir katılık kavramı getirmekte olduğunu ya da bilimin sunduğu katılık ya da renk açıklamalarını varlıksal anlamdan yoksunmuş gibi gördüğünü düşün-

me eğilimindeyim. Bunlardan birincisi, bizim cisimleri uzayın sürekli ve tam kaplayıcıları olarak duyumsadığımız deneysel olgusunu değiştirmeyecek ve bu yüzden de böyle bir duyumu varlıksal içeriğinden soyutlayarak onu salt görüntü düzeyine düşürecektir. Öte yandan, ikincisi de bir tür araççılığı gerektirir. Her durumda ikisi de algısal ve bilimsel *gerçekçiliklerin* bağdaştırılması olamaz. Ve bu bağlamda çatışma sürer. Ben Hacker'ın nasıl olup da tutarlı biçimde *gerçekçilikleri* koruduğunu, anlamları değiştirmediğini ve '... ilk olarak gerçek bir çatışmanın bulunuşu, yalnızca, yanlış anlamalardan kaynaklanan bir yanılsamadır' diyebildiğini anlayamıyorum.

III

Başka tipten bir girişimi Susan Stebbing (1937, s. 47-60) başlattı. Bu filozof algının ve mikrofiziğin iddiaları arasında uyumsuzluk olmadığını öne sürüyor, çünkü diyor, sözgelişi bizdeki olağan katı olma kavramı 'en uç oluşturucuların yoğun ve sürekli bir düzenlenişini' gerektirmez; yalnızca 'algılanabilir oluşturucuları arasında algılanabilir boşlukların olmayışını' gerektirir. Buna göre 'algılanabilir' olarak boşluksuz olan şey gerçekte boşluk uzanımlarıyla ayrılmış taneciklerden oluşabilir. Bu öneriyi 'örnek' alan Anthony Quinton aynı görüşü niteliklere kurmına uygulamıştır. (1973, s. 204-5). O da diyor ki, tıpkı tekdüze bir renk gibi görünen şeyin, daha yakından incelendiğinde, bir çok değişik renklerin daha ince bir bireşimini[17] sergilediği gibi, algılanabilirlik düzeyi altında renklerin kendi oluşturdukları şeyle aynı türden olmayan öğelerden oluşması olanaklıdır- ve bu yüzden de tutarsız değildir-

Bu açıklamalarda baş vurulan olanakların gerçekten bulunduğunu varsayalım. Böyle bir şey incelemekte olduğumuz güçlükten bizi gerçekten kurtarır, fakat bu sonuç, karşılığında, algı dünyasının, ya görüngüsel ya da gerçek, 'görüntü' alanına sürülmesiyle elde edilmiş olur. Birincisinde Stebling-Quinton modeli algısal savları varlıksal gücünden yoksun bırakır. bu demektir ki bir nesne, kendiliğinde, seyrek serpiştirilmiş renksiz taneciklerden oluşur, fakat biz, yalnızca belli boyuttan daha büyük oylumlara karşı duyarlı bir algısal aygıtı bulunan canlılar, onu renkli bir katı cisim olarak görürüz. Böylece, bu öneriye göre, biz bir şeyin girilmez ya da renkli olduğunu belirttiğimizde demek istediğimiz şey algılamada onun öyle göründüğüdür. Birincisi, daha önce de belirttiğim gibi, böyle bir anlatımın, sağduyu algısal bildirimlerinin gerçekte anlatmak istediği şeyi anlattığından kuşkuluyum, ayrıca bunun, sorunu, içinde ortaya çıktığı bağlamın dışına iterek uzaklaştırdığını sanıyorum. Ayer-l de olduğu gibi, bu yoldan sorundan kaçınma olanağı vardır, fakat bu uygun bir çözüm değildir.

Nesnel bir görünüş olarak algılanan şeyin yorumu Leibniz'in *phaenomena bene fundata*'sına yakın bir anlamda anlaşılabilir. Böyle bir anlayışa göre, renk ve katılık özellikleri basitçe duyusal değildirler ve bir ölçüde dış dünyadaki şeylere ilişkindirler, fakat bu ölçüdeki bir dünyanın kendisi bir fiziksel görüntüler alanıdır. Alışılmış özellikler taşıyan cisimler gibi görünen ve klasik fiziğin yasalarına uyan varlıklar, gerçekte varoluş ve davranışları açıkça farklı ilkelerle yönetilen tanecik yığınlarıdır. Benim görüşüme göre bu istenilen anlamda bir bağdaştırma değildir. Sağlam-temelli görüngüler kendi oluşturucuları kadar 'gerçek' değildir; ne kadar nesnel de olsalar görünüştürler. Bu türden görüngüler gerçekçi amaçlı algısal bildirimlerin anlamını istenildiği gibi yakalayamazlar. Bi-

rinci kesimde haber verdiğim gibi, bu çözüm, girişimi bağdaştırma yoluyla değil, gerçekliklerden birinin feda edilmesiyle başarılmıştır.

Ayer'ın daha sonraki girişimi (buna Ayer-2 diyeceğim), sağduyunun şeylerin gerçek özellikleri üzerinde yanıldığı sonucuna varmasına karşın, yukardaki anlayışla ilgilidir. 1973, s. 110 ve 1979, s. 296. Ayer-2 sağaduyunun ve fiziksel kuramın dünyalarını birbirinin devamı olarak görmesi bakımından Stebbing'in görüşüne benzer. Bir kez bunlardan birinin varoluşu kabul edilince ötekinin de kabul edilmesinde mantıksal olanaksızlık yoktur ve üstelik, ikisi de gerçekçi olarak yorumlanmış öğretilerin aynı nesnelerden söz ettiklerini öne sürmek de tam olarak tutarlıdır. Bunlar üzerine bilimsel gerçekçiliğin doğru bir şey söylemesine karşın sağduyunun bildirdiği yanlıştır. Ayer bu sonuca algı nesnelerini bilimsel kuramın taneceklerinden oluşmuş gibi görerek ve böylece gözlemlenemeyen kuramsal tanecikleri sağduyu nesnelerinin en küçük *parçalarıyla* özdeşleştirerek varmıştır: 'İki bakış açısı bilimsel tanecikleri görüngüsel masanın, yalnızca küçüklükleri yüzünden gözlemlenemez olan, bölümleri biçiminde görerek kaynaştırılabilir' (1979), s. 296). Demek ki Ayer'a göre taneciklerin gözlemlenemezliği 'onların doğasının bir gereği değil, o kadar küçük oluşlarının deneysel bir sonucudur' (1973, s. 110). Bir uçaktan bir ormana bakarken teker teker ağaçları ve onların arasındaki uzaysal uzaklığı seçemeyiz; mikrofizikte de durum böyledir.

Ayer-2 sağduyu ve algıyı yanılgı bölgesine atıyor ve böylece bağdaştırmaya bir temel sunmuyor. Strawson, bir ölçüde farklı bir bakış açısından, bu öneriyi sertçe eleştirdi ve Ayer sonunda bu görüşü bıraktı (Strawson (1979), s. 58-59; Ayer (1979), s. 96-97). Strawson'a göre 'Ayer-2 iki görüşten yalnızca birini, bilimsel olanı, zorlayarak başarıya ulaşmış görünüyor'. Mikrofiziksel kuramın taneciklerini olgusal cisimlerin en küçük parçalarıyla özdeşleştirerek, Ayer'ın yöntemi örtük olarak bu varlıklara özünde doğası görüngüsel olan özellikler yüklüyor. Doğal olarak bu, onlara ikincil nitelikler yüklemekle aynı şey değildir. Strawson'un gözlemlediğine göre, bizim nesnelerde algıladığımız birincil nitelikler, kesinlikle, bilimin onları soyut olarak kavradığı biçimdeki fiziksel varlıkların boyut, kılık v.b. nin benzerlikleri değildir, fakat Ayer'ın önerisinin kuramsal taneciklere yüklediği şeyler tam da böyle görüngüsel olarak türetilmiş birincil niteliklerdir. Ayer sorundaki olanaksızlığın yalnızca deneysel olduğunu öne sürdüğüne göre, biz bunu mantıksal olarak kavrayabiliriz ve nesnelerin, fiziğin tanecikleriyle özdeşleştirilen en küçük bölümlerinin nasıl algılanabileceğini tasarlayabiliriz; tıpkı ormana yaklaştıkça ağaçları seçebildiğimiz gibi. Gerçekten, böyle yapmakla taneciklere renkler v.b. yüklemiş olmaz, fakat Strawson'un vurguladığı gibi, bunlara kılık, boyut ve benzerlerini yüklemek yine de özde görüngüsel olan bir şeyler yüklemek demektir: 'Duyu-algısında... fiziksel nesnelerin kılık, boyut ve konumu üzerine, ancak, bir tür duyusal biçimde tanımlanan sınırların ayrımına varma yoluyla - sözgelişi bilimsel gerçekçiliğin nesnelerin kendisinde bulunduğunu yadsıdığı görsel ve dokunsal niteliklerle - bilgi edinebiliriz...' (Strawson (1979), s. 49). Böylece 'bilimsel gerçekçiliğin kılık için bir gerçeklik kabul etme yolu, ortak bilinç bakımından tümüyle yanlış bir yoldur. Sevgilisinin dudaklarının kıvrımına hayran olan aşık kendini '... o nesnelerin kendilerinin özelliklerine hayran olmuş sanır; oysa onun hayran olduğu görsel kılık, görsel olarak tanımlanan kılıktır (Strawson (1974), s. 54).

Strawson'un kendi bağdaştırma önerisi, ölçüye ya da bakış açısına yeni bir görelilik sokarak ona kendi bağımsız 'ölçün'ünü kazandırma yoluyladır. Daha

kesinlikli olarak, kabul edilecek olan görelilik 'bizim fiziksel nesnelerin gerçek özelliklerini *kavrayışımızdadır.* İnsanın algısal bakış açısına bağlı olarak daha büyük -boy fiziksel nesneler görsel-dokunsal uzanımlardır... Bilimsel bakış açısına bağlı olarak bunların bilimin fiziksel kuramlarında görülenlerin dışında özellikleri yoktur' (Strawson (1979), s. 58, vurgulama benimdir). Bu, aynı şey üzerine, değişik kavramsal çerçeveler içindeki konuşma olanağı verir ve bu yüzden de yalnızca bilimsel ve algısal nesneleri özdeşleştirmeyi olanaklı kılmakla kalmaz, bizim, her iki almaşık bildirimin doğruluğunu da çerçeveler içinde zihinde tutmamıza olanak sağlar. İkisinin doğruluğunu da bu zihinde tutabiliriz, çünkü ölçün değiştiriyoruz' : 'İki betimlemenin karşıtlığını kabul ediyorum' diyor Strawson, '...fakat bir kez gerçeklik anlayışımızda göreliliği kabul ettikten sonra bunları birbiriyle çelişkili görmeye gerek kalmaz' (1979, s. 57-59).

Strawson burada tam olarak ne yapmak istiyor? Nesnelerin, birbiriyle çatışan betimlemelerle anlatılmış olan varlıkbilimsel olarak 'gerçek' özelliklerini mi birbiriyle bağdaştırmak istiyor, yoksa bizim bunları *kavrama* biçimimizi mi? İkincisini yapmanın birincisine bir yanıt getirmeyeceği açıktır. Filozofların açıkça çatışan betimlemeleri uyuşturup bağdaştırabildikleri değişik yorum olanakları bulunabilir. Ancak eğer *gerçek* bir çatışma varsa bu yorumlar çatışmanın yok olmasını sağlamaz. Burada amaç yalnızca uyuşmaz şeyler söyleyen kuramları uyuşturmak değil, uzayın aynı bölümünde varolduğu söylenen çatışmalı nesnel özelliklerin açıklamasını yapmaktır. Strawson varlıkbilimsel alandan kavramsal alana çekiliyor; betimlemelerin varlıksal gücünü göz ardı ediyor, onları anlığımızda uyuşturmaya çalışıyor. Böylece onun, bizim, özellikleri *kavrayışımızdaki* göreliliğe baş vurmasının, odaktaki sorunu yandan dolaşarak aştığını sanıyorum. Bu, aşağıdaki bölüm okunduğunda daha açık görünüyor: 'Bir kez betimlemenin görüş açısına bağlılığı kabul edildikten sonra tümcenin çelişki içermediği görülür, tümce çelişki içermeyince de özdeşleştirme sorunu çözülmüş olur' (Strawson (1979), s. 59). Strawson'un önerisi, yalnızca, kavramsal görüşün varlıksal görüşü ötük bir özümsemesi yoluyla bir çözüm görüntüsü veriyor.

Ayer, üçüncü ve son açıklama arayışında, Strawson'un konumunda bir yakınlık belirttiği zaman o da kavramsal çerçeve ve kuramlar alanına, benzer bir çekiliş gösteriyor. Benim Ayer-3 adını verdiğim görüş şöyle: '...Bize açık bir dünya tasarımı veren kuram düzeyinde kalmayı yeğleyebiliriz. Bunun son aşamada bir seçim sorunu olduğunu düşünmekte haklı olduğunu sanıyorum. Rakip kuramlar anlaşılabilir ve tutarlı kaldıkça ve her biri kendi alanında doğruluk savında başarıya ulaştıkça, Quine'ın terimbilimine göre, artık bunlardan hangisinin doğru olduğu sorusunu anlamlı kılacak bir olgu durumu bile yoktur' (Ayer (1979), s. 297-98). Bir kez daha sorun çözümsüz kalmış görünüyor, çünkü gerçekçilik önvarsayımı yerine getirilmemiştir. Üstelik, kabul edilebilir tek varlıkbilimsel tehlikenin, içinde konuşulan kuramın varlıksal bağlantılarıyla sınırlı olduğu ve bir kuramdan bağımsız olarak bir dış dünyadan anlamlı olarak, söz edilemeyeceği biçimindeki öğreti, bir gerçekliği oluşturan anlamdan çok şey yitirir. 'Ortaköl çümezlik' köktenci kavramına baş vurarak bir kestirme yol aramak da yetmez. Erken Putnam ve başkalarının öne sürdükleri gibi, böyle bir düşünce anlamın belli bir apriori'ci kavramı üzerinde döner ve yöneltimle ilgili konular tutarlı görelilik sağlamaz (Putnam (1978), Birinci Bölüm).

Michael Dummett sağduyu ile bilimsel görüşü bağdaştırmada bir sorun ya da bunlar arasında seçim yapmakta bir zorunluluk bulunmadığını, çünkü bunla-

rın ilke olarak uyuşmaz olmadıklarını öne sürmüştür (1979), s. 39). Mc Ginn'in yaklaşımında olduğu gibi, bu sonuç da iki tamamlayıcı savın kabulüyle sağlanmıştır: (a) ikincil nitelikler özde, onları taşıdığı söylenen nesnelerde, algılayanlarda renk v.b. duyumları uyandırma gücü bulunduğu anlamında, düzenleyicidirler ve (b) sağduyu bu görüşü önemli ölçüde kabul eder, ve bu yalnızca bilimin her yerde etkili oluşundan değil, aynı zamanda böyle bir şeyin 'orta derecede düşünebilen' fakat 'bilimsel olarak eğitilmemiş' bir kimsenin, algılamayla ilgili olağan olgular üzerine, en basit düşünmeyle, elde edebileceği usa uygun sonuç oluşundandır (Dummett (1979), s. 27-28). Mc Ginn'in tersine, Dummett'e göre (b) gibi bir inanç bizim ikincil nitelik kavramlarımızdan değil deneysel düşüncelerden çıkarsanabilir. Dummett diyor ki '... bir tekdüze renkli yüzeyin, değişik kaynaklardan ışığın kendisine vurmasıyla, bölümlerinden kimilerinin gölgede kalıp kimilerinin yakındaki nesnelerden gelen yansımalarla hafifçe renklenmesiyle değişen görünüşlerini gözlemlemiş olan hiç kimse onları başka türde kavrayamaz' (1979, s. 28). İkincil niteliklerin düzenleyici kavranışı, sağduyuya, dünyanın, içinde *görünme* biçimini oluşturur. Dummett *bu* anlamdaki görünürün yanlışlık ya da yanlış anlama gerektirmediğini belirtir. Bu anlamıyla görüntü bağımsızlığın ya da saltlığın karşıtıdır ve algılayıcıya tam da bir düzenleyici anlığın gerektirdiği göreliliği sağlar. Mikrofiziksel kuramın sunduğu şey, algılayan öznenin bakış açısından bağımsız olan bir nesne betimlemeleri dizisidir. Gerçekte bilim olağan algılamanın birincil niteliklerini kullanarak işe başlar (Dummet (1979), s. 33) ve '... günlük söylemden ağırlık, sıcaklık, ışık ve güç kavramlarını alır ve onları derece derece inceliklere götürür... Bu süreç bizim günlük yaşamımızı içinde geçirdiğimiz fiziksel dünyanın tutarlı bir tasarımının oluşturulması süreciyle süreklilik içindedir' (1979), s. 37). Böylece bilimsel ya da 'bağımsız' açıklama sağduyu betimlemesinin bir gelişmesidir ve hepimiz öznelerin koşullarına ve görüş açılarına bağlı olmayan bir açıklamayı yeğlediğimize göre 'Dummett (1979), s. 33). '... biz doğamız gereği, düzenleyici özellikleri düzenleyici -olmayanlara dayanır görmeye yatkınızdır... Bir düzenlemenin inandırıcı bir nedensel açıklamasını bulduğumuz her durumda, böyle bir düzenleniş durumunu, onu a

Dummett'in, göründüğü gibi, algının birincil niteliklerine, bilimin 'bağımsız' açıklamalarındaki nitelikler olarak bakmasını Strawson'un haklı bulup bulmadığını tartışmayacağım.[18] Öte yandan, onun başlıca savı (b) üzerinde, yani nesnelerle ilgili sağduyusal ya da olağan algısal yargıların, ikincil niteliklerin bir düzenleyici ya da gözlemciye-bağlı kavranışı üzerine oturduğu inancı üzerinde dönmektedir. Daha önce Mc Ginn'in yaklaşımını tartışırken belirttiğim gbi böyle bir şeyi kabul etmenin zor olduğunu düşünüyorum, Dummett de böyle bir anlayışın oluşmasının nasıl *olanaklı* olabileceğinin bir taslağı dışında bir gerekçe göstermediğine göre (b) nin kabul edilmesi zorunluluğu bulunmuyor. Kuşkusuz, içlerinde Descartes, Boyle ve Locke'un da bulunduğu bir çok düşünür, benzer düşüncelerin sonucu olarak (a) inancını benimsediler, fakat bir çok filozof-olmayanlara da, ışığın etkisinin kendilerinin nesneleri algılayış biçimi üzerinde olduğu sonucuna varacak yerde ışık koşullarının nesneleri, renklerin onlarda bulunacağı biçimde etkilediğini kabul etmek çok doğal görünür. Doğal olarak, anormal algısal koşullar altında bulunan kimseler, kendilerinin nesneyi (alışılmamış) görem biçiminin o koşullara bağlı olduğunu düşünebilirler, fakat bu o kimselerin göreliliği bütün renk duyumlarına yaymaları için bir neden olşu-

turmaz. Son aşamada, renkli yüzeylerin parlayıcı, yansıtıcı, mat, gölgeli ya da hafif renkli niteliği gibi, duyusal bilişinin bir çok ayrıntıları Fred Dretske'nin 'dijitalizasyon' dediği şey aracılığıyla, bu tür özellikleri saklı tutacak özel bir (felsefi!) çaba harcamadan, ortadan kaldırıldığı deneysel bir gerçektir (Dretske (1981), şap. 6). Günlük yaşamda insanı (a) 'yı düşünmeye yönelten bir çok özellikler otomatik olarak dışarı atılmıştır.

Ancak düzenleyici açıklama başka bir yoldan, (b)'ye hiç bağlı olmadan da geliştirilebilir. (a)'ya ikincil nitelikleri anlamanın 'eğitilmiş' bir biçimi olarak da bakılabilir. Buna, böyle bir anlayışın bir yandan bilim kuramlarıyla çatışmayı önlediği, bir yandan da, ne kadar ılımlı biçimde olursa olsun, algısal gerçekliği koruyarak, deneyin de hakkını verdiği eklenebilir. Demek ki düzenleyici kuramın bu okunuş biçimine göre, sağduyunun edimsel renk kuramı ne olursa olsun, eğer eğitim görmüş bir kimse, bu deneyler konusundaki kendi anlayışını bilimle uyuşturmak isterse, o zaman (a) yı kabul etmenin izlenebilecek en iyi yol olduğu söylenebilir. Üstelik, uzak bir gelecekte, bilimin artan etkisi altında sağduyunun da yavaş yavaş bu yönde değişme göstereceği düşünülebilir. (a) nın başlıca üstünlüğü, ikincil nitelikleri salt duyuma indirgemeden, bilimsel kuramı karşılaması, ona yardım etmesidir; (a) yalnızca fiziksel kuramla uyuşabilir olmakla kalmaz, bunun da ötesinde, nesnelerdeki renklere bir derecede gözlemciden-bağımsız varoluş kazandıran daha tam bir algısal gerçekçiliği bütünüyle yadsımaz. Düzenleyicilik bu eğitimli kimsenin renklerle ilgili sağduyu sezgilerini yıkıcı Galilei'ci reddedişten koruyacak, fakat yine de bilim adına konuşabilecektir. Düzenleyicilik algılayıcının deneyimini (normal koşullar altında) renklerin edimsel varoluşu için zorunlu bir koşul yapar, fakat böylelikle bu türden özelliklerin bir gerçek-dışılığı gerektirilmiş değildir, çünkü buna göre, rengin taşıyıcısı olarak görünen nesnenin yüzey koşulu da zorunlu bir koşuldur.

Bütün bunlara karşın bilimsel gerçekçiliğin sağduyuyla bir düzenleyici yaklaşım içinde bağdaşabilmesinin önünde büyük engeller vardır. İlk olarak, en önemli noktalardan biri, böyle bir yaklaşım ikincil niteliklerle ilgili uyuşmazlığı, o niteliklerin deneyinin hakkını vererek ortadan kaldırabilecek bile olsa, algısal gerçekçiliğin nesnelere yüklediği, uzayın tam doldurulması ve iç devimsizlik gibi, öteki özellikler yönünden başka uyuşmazlıklar yok edilemeyecektir.[19] Ayrıca düzenleyiciliğin ikincil niteliklerin bir açıklaması olarak bile başarılı olabileceği kuşkuludur. Buna göre belirtilmesi gereken ikinci bir nokta da, Kesim I de görüldüğü gibi, bu yaklaşım, ışık ve görme bilimlerinin onayladığı tek yaklaşım da değildir. Gerçekte bir çokları onu deneysel olgulara hakkını vermediği için eleştirir. (bkz. Hardin (1985), (1989), ve Westphal (1991), s. 9-10 ve 38 sonrası). Son ve belki de en önemli nokta, filozoflar düzenleyiciliğin mantıksal olarak sakat olduğunu öne sürerler. Sözgelişi Peter Hacker, eğer renkler algılayıcıda deneyimler oluşturan düzenlilikler olarak açıklanırsa, onların görünmez kılınmış olacaklarını öne sürer.[20] Öte yandan Boghossian ve Vellerman düzenleyiciliğin onarılmaz biçimde döngüsel olduğunu öne sürerler (bkz. (1989). İlgili gerekçeleri dikkate almayacağım, tartışmada yan tutmak da istemiyorum. Bunun yerine, ikincil niteliklerin varlıksal konumu üzerinde bilimi sağduyuyla bağadaştıran tek umut olabilecek olan düzenleyici görüşü reddetmenin sonuçları üzerinde duracağım.

Şimdiye dek üzerinde tartıştığımız maddelerden hiç birinin sağduyunun bilimsel gerçekçilikle bağdaşabileceğini göstermekte başarılı olmadığını kabul et-

memiz gerekiyor. Maddesel cisimlerin bilimsel ve olağan algısal betimlemesinin nesnelerinin özdeşleştirilmesini de, özdeşliksiz birlikte bulunurcasına da mantık kabul etmediğine göre, betimlemelerden birinin gerçekliğinin bırakılması gerektiği sonucuna varıyorum.

IV

Bilimsel yönden aydınlanmış bir çok filozofların 'iki alandan hangisindeki gerçekçiliği savunmamız gerekir?' sorusuna vermek isteyecekleri yanıtın 'Mikrofiziksel kuram' olduğunu sanıyorum. Bilim öylesine başarılıdır, öylesine çok kez doğrulanmıştır, sağduyu önyargılarıyla her karşılaşmasında öylesine güçlü olmuştur ve doğal olayları açıklama ve kavramada öylesine daha derin ve daha incelikli olmuştur ki, önemli bir seçme sorununun bile bulunmaması gerekir. Bilim sağduyuyu üst üste ve sürekli olarak düzeltmiştir. Sözgelişi David Armstrong fiziğin '... bize dünyanın kimi yönlerden apaçık imgeyle uyuşmayan bir 'bilimsel imge'sini verdiğini' kabul ettikten sonra algısal gerçekliğin feda edilmesini öneriyor: 'imgelerin çatışmasında apaçığın bilimsele yol vermesi gerekir'.[21] Kimileri Russell'ın da benzer görüşü savunduğunu düşünür.[22] Onun görüşünü öteki düşüncelerinden yalıtılmış olarak - 'Naif gerçekçilik fiziğe götürür ve fizik, doğruysa, naif gerçekçiliğin yanlış olduğunu gösterir. Demek ki naif gerçekçilik, doğruysa yanlıştır, demek ki yanlıştır' - biçiminde kurarak, bunu, sağduyunun gerçekçi yorumunu bırakmaya kesin bir çağrı olarak görürler. Russell'ın görüşünün daha tam bir okunuşu bir ölçüde bir reductio ad absurdum izi gösterir'. Tam metin şu başlangıcı içerir: Böylece bilim kendisiyle savaşta görünür: en çok nesnel olmak istediği durumda kendini, kendi isteğine karşı, öznelliğe batmış bulur. Tarihsel olarak fizik, naif gerçekçilikten, yani dışsal nesnelerin nasıl görünüyorlarsa tam öyle oldukları inancından yola çıktı; bu varsayım üzerinde maddeyi algıladığımıza hiç benzemeyen bir şey yapan kuram geliştirdi. Böylece vardığı sonuç öncülleriyle çelişiyordu, buna karşın bunun, az sayıda filozof dışında kimse ayrımına varmadı' (Russell (1948), s. 213). Benim yorumuma göre Russell'ın düşündüğü, sağduyu algısal görüşünün feda edilmesinin, bilimin kendisinin deneysel niteliğini çökerteceği ve uzlaşmanın başka yerde aranması gerektiğiyde. Artık Russell'ın araştırmaları Descartes'çı-tipte bir çözüme ulaşmıştır; o, güçlüğü, algısal ve fiziksel uzayı birbirinden ayırarak çözüyor (1948, s. 224). Böyle bir çözüm yolu üzerindeki düşüncemi daha önce belirttim, buna yeniden dönmeyeceğim. Yine de 'vardığı sonucun, öncülleriyle çatıştığı' görüşünün içerdiği anlamı açıklamak istiyorum. Bilimin, düzeltmesinde, yanlışlığı göstermesinde ya da doğruca algısal savları gerçek olmama durumuna düşürmesinde yanlışlık neresidir, bunlar fiziksel kuramla nerede çatışırlar? Son aşamada yapılması istenen de bu değil miydi?

Algısal dünyanın gerçekliğinin fiziksel kuramın gözlemlenemezleri lehine yok edilmesinde başlıca sorun '... görüntüler gidince yerlerin de onlarla birlikte gidişi' değildir (Ayer (1979), s. 297); tersine bu, bilimin bu dalının deneysel niteliği üzerine bir imadır. Kabaca anlatımıyla, algısal gerçekliğin feda edilmesi kuramı, 'gerçek' gözlemlenemezlerle ilgili bilgi savlarını *arı biçimde*, gözlemlenebilir varlıkların deneysel özellikleri temelinde işleme gücünden yoksun bırakacaktı. Bu gözlemlenebilir varlıklar, ya da en azından onların başlıca özellikleri, gerçeklikten çıktığına göre böyle şeylerin gerçekçi biçimde yorumlanabilecek bilgisi

de olmazdı ve bu olmayınca da gerçek mikrofiziksel varlıkların bilgisi tek deneysel dayanağından yoksun bırakılmış olur. Artık fizik kuramcısı, bir yandan gözlemlenemez varlıklar üzerine varlıksal amaçlı ve doğruluk iddiasında bulunan görüşler ileri sürerken, bir yandan da dolaysız gözlemlediği şeylerin gerçekliğini yadsımaktadır; eğer o aynı zamanda insanların olgusal bilgiyi *yalnızca* deneyden çıkarmak zorunda oldukları biçimindeki deneysel ilkeye de inansaydı bunu açıklamak olanaksız olurdu. Dünyanın (*öyle-oluş* değil de) görünüş biçimiyle bu görünüşün mikrokuramsal betimlemeleri arasındaki bağlantılara baş vurmak, böyle betimlemelerin nesneleriyle ilgili olarak gerçekçi biçimde yorumlanmış bilgi savlarına deneysel konum sağlamaz; bağlantıların terimlerini, aynı kuram temelinde bağladığı açıktır. Böylece Russell'ın görüşünü şöyle okuyorum: bilimsel gerçekçilik sağduyu gerçekçiliğini yıkar, böylece, algısal olarak ulaşılabilenin gerçekliğini de yok ederek kendi deneysel nitelikli kaynağını da yok eder. Eğer, Platon'un sürdüğü gibi, bilgi gerçeğin bilgisiyse, o zaman algının, hangi biçimde olursa olsun, bilgi vermesi için bu ölçütü karşılaması gerekir.[23] Deneyin gerçek bir nesnesi olduğunu kabul etmemek, Platon'a yaptığı gibi, bilimsel gerçekçiliği de deneycilikten ayrılmaya götürür, bu yaklaşımla fiziksel kuram ussalcı olur. Bu, kendisini duyulara göstermesi olanaksız olan bir şey üzerine bir açıklama uğruna deneyde açıkça görülen şeyi dışlar ve göz ardı eder. Aşağıda bu sonucun daha ayrıntılı bir açıklamasını vereceğim.

Eğer X, diyelim bir masa, Y nin, bir tanecikler yığınının, görüntüsüyse ve X gösterdiği başlıca özellikler bakımından Y'ye benzemiyorsa, o zaman X'i belirleyen önermeler, Y'nin koşullarına değil, X'in koşulylarına göre doğru ya da yanlış olabilirler: öte yandan, mikrofiziksel kuramı doğru ya da yanlış kılan şey Y'nin koşullarıdır. Böylece, Y'ye ya da onun özelliklerine algıda ulaşılamadığına göre, mikrofiziksel kuramın betimleyici bildirimlerinin Y'nin deneysel bilgisinin savları olabilmeleri için dolaylı deneysel onaylama zorunludur. Bize bunun bol bol geldiği söylenmiştir. Sözgelişi, kuram, X'in koşulları üzerine çarpıcı bir ilgili ve başarılı öndeyiler demeti sunar. Bilim-insanı, bir elektromikroskop altında X in parçalarını inceler ve Y'yi onunla 'gözlemler'; X' e tanecikler püskürtür ve geride bıraktıkları izleri kaydeder. Böylece algısal nesnelerin içinde boş uzay alanlarının varoluşunu saptamada taneciklerin kendileri kullanılmıştır ve bir çok benzer deneyler gerçekleştirilebilir.[24] Ian Hacking'in dediği gibi 'deneysel çalışma bilimsel gerçekçilik için en güçlü kanıtları, sağlar. Bu, varlıklar üzerine varsayımları denetlediğimiz için böyle değildir. Bu, ilkece 'gözlemlenebilir' olmayan varlıkların, yeni görüngüler üretmek ve doğanın öteki yönlerini araştırmak üzerine düzenli biçimde yönetilebilmesinden ileri gelir. Tanecikler aletlerdir, düşünme değil uygulama araçlarıdır' (1983, s. 262).

Fakat bütün bunlarda algılamayı 'önemli biçimde' bir bilgi kaynağı, gerçek üzerine bize doğru bilişi sağlayan bir şey olarak görmedik mi? Tam da mikrofiziksel kuramın gerçek-dışılığını belirttiği görüngüsel özellikleri yoğun ve özsel biçimde kullanmadık mı? Mikrofiziksel kuramın doğruluğunun deneysel olarak gösterilmesi görsel duyumun tam kullanılmasını gerektirir. Demek bir sorun var: Eğer Y üzerine doğruları, gerçeği vermediği söylenen, algısal X'imizden türetmemiz gerekmiyorsa, bu bilgiyi yine bizim başka algılarımızdan çıkarmamızı sağlayan şey nedir? Y'nin görüntüsünün algısının Y üzerine doğrularla ilgili olmamasına karşın, perdeler üzerindeki imgeler, maden plaklar üzerindeki izler, gelger sayaçlarının tıkırtıları ve benzerleri gbi başka şeylerin algılarının öyle ol-

duklarını neye dayanarak düşünüyoruz? Seçim ilkemiz nedir? Yanıtın bir bölümüne göre, fiziksel kuram ve görünen dünya bağlantılıdırlar, üstelik, algıda görünen dünya, serap ve sanrıların olduğu anlamda, tümüyle gerçek-dışı değildir. Leibniz'in düşüncesine bir kez daha baş vurursak, gördüğümüz nesneler, kendi içinde tutarlı özellikleri, yasa ve ilkeleri olan bir nesnel ve fiziksel görüntüler dünyası oluşturdukları anlamında, sağlam temelli görüngülerdir. Bağlantıların bilinmesiyle kuram görüngüler dünyasındaki hemen her şeyi açıklar ve yüksek ölçüde başarılı öngörülerini yapar. Seçim ilkesi kuramın kendi içindedir ve biz algısal dünyada neyi ilgili saymak gerektiğine buna göre karar veririz.

Azbelirlenimlilik[25] (underdetermination) sorunları bir yana, bir kuramın deneyle onaylanmasıyla *gerçekçi biçimde yorumlanmış* bir kuramın deneysel onaylanmasının birbirinden özenle ayırt edilmesi gerekir. Birincisinin mikrofizikle olan bağıntısına göre kabul edilmesinin gerektiği durumda bile, bunda ikincisini destekleyen bir şey yoktur. Salt bir görüntü olarak kurulmuş durumda deney bir kuramı onaylayabilir, fakat onun gerçekliğini onaylamaz. Konu önemsiz değildir. Bu nokta önemsiz değildir. Kuşkusuz, öyle bir anlam vardık ki o anlamda hiç bir gerçeklik deneysel olarak onaylanamaz. Ancak, bizim durumumuz, bir gerçekliğin deneyle kanıtlanması gibi olanaksız bir görevle ilgili değildir; tersine, sorumuz, gerçekçi biçimde yorumlanmış bir kuramı deney destekleyebilir mi sorunudur. Deney dünyanın gözlemlenemez yönleriyle (sözgelişi kuvvetler gibi) ilgili bir gerçekçi kuramı, eğer algı gerçekçi biçimde yorumlanmışsa, belki destekleyebilir fakat görmüş olduğumuz gibi, mikrofiziksel kuramda durum bu olamaz. Bir kez deneyin gösterdiği şeyin gerçekliğin kendisi olmadığı kabul edildiğinde, mikrofiziğin bir kuram simpliciter'i olarak bulduğ destek onu gerçekçi biçimde yorumlanmış açıklama olarak onaylayamayacaktır. Gerçeklik bakımından doğru olmayan bir şeyden, gerçeklik üzerine doğru savlarda bulunmayı amaçlayan bir kuram için destek sağalanamaz. Eğer deneysel betimlemeler bize gerçeğin haberini vermiyorlarsa, bu durumlarıyla, gerçeğin haberini veren şeyleri onaylayamazlar. Bunun için daha çoğu gerekir.

Algılama, bir başka yoldan da olsa, gerçekçi biçimde yorumlanamaz mı? Algılamanın, tanecik yığınları nedeniyle gerçekleştiğini ve onları temsil ettiği anlamında bir gerçekliğin algılanışı olduğunu varsayalım. Bu önerinin, olduğu biçimiyle uygun olmadığı, bunun gerçeğin bir *yanlış* anlatımı olduğu açıktır. Kurama göre tanecik yığınları deneyde taşıyormuş gibi göründükleri özellikleri gerçekte taşımazlar. Buna karşın yine de nedensel savı, temsil iddiasında bulunmadan, bunun yerine mikrofiziksel betimlemelerin deneyle, kuramın belirttiği biçimde, benzeştiklerini ekleyerek ileri sürebiliriz. Bunun da uygun olduğunu sanmıyorum. Dolaysız algısal gerçekliğe karşı, X in (deneysel) görüntüsünden X in gerçekliğinin çıkarsanamayacağı biçimindeki ölçünlü (standard) kuşkucu karşı çıkmayı düşününüz. Burada dolaysız gerçekliğin bu tipten gerekçeleri başarılı biçimde önleyip önleyemediğini tartışmayacağım. Yine de algısal nesneler düzeyinde böyle kuşkucu gerekçeye göğüs germenin çok daha yararlı olacağını belirtmek ve algılamanın alışılmış gerçekçi yorumuna göre bir mikrofiziksel varlıklar gerçekçiliğini desteklemeyi denemek istiyorum. Öte yandan, eğer yukarda tartışılan bağdaşmazlık nedeniyle, algılamayla mikrofiziksel betimleme arasındaki benzeşme yoluyla deneyi taneciklere bağlayarak, bir, gözlemlenemezlerin deneysel gerçekliği saptaması yapmaya girişilmişse kuşkucunun konumu daha da güçlendirilmiş olacaktır: algısal nesneleri atlayarak böyle bir bilimsel gerçek-

çilik 'iki kez ilgisiz' nesneleri birbirine bağlamayı denemektedir ve bu yüzden de deneysel olarak ağır biçimde azbelirlenimlidir. Yukarda belirtildiği gibi böyle bir öneride deney ve gözlemlenemezler, birbirine gröe, temsil etme, karşılıklı olma, hatta zayıf benzeme bağlantısı içinde bile bulunmazlar. Bir deneycilik olarak, böyle bir bilimsel gerçekçilik kuşkuculuk için çok kolay bir yem olur; deneylerle 'gerçek' mikrofiziksel betimlemeler arasındaki salt karşılıklı bağlantılar, kendi başlarına, deneysel olarak kuşkuludurlar. Böyle bir gerçekçiliğin kuşkuculuk karşısında tutunma şansı yalnızca deney-dışı dayanaklardadır ve kuramın ona sağladığı budur.

Demek ki genel olarak konuyu özetlersek, eğer gerçekçi biçimde yorumlanmış fiziksel kuram, görünür deney dünyasıyla ilgili açıklamalarını ve bir çok başarılı öngörülerini kendi savlarının onaylanması olarak görürse, o zaman, bunu yapmakla, gerçeğin doğru özelliklerini kendisi için ex hypothesi doğru olmayan bir şeyden çıkarmıştır.[26] Sorunun alışılmış tipteki deneysel azbelirlenimlilikle ilişkisi yoktur; sorun, gerçekçi - olmayan biçimde yorumlanmış deneyin gerçekçi biçimde yorumlanmış bir mikrofiziksel kuramın önermelerinin doğruluğunu desteklemesinin yetersizliğindedir. Böyle bir kuram deneysel olamaz.

Fizikçiler çok zaman, maddenin mikro-yapısıyla ilgili bir kuramın, sağduyunun deney-yüklü kavramlarını kullanarak anlaşılamayacağını öne sürerler. Böyle bir alanda uygun biçimde kullanılabilen bir 'nesnel' çerçeve deneysel izler içermez. Strawson'un belirttiği olgu bakımından bizim birincil nitelik kavramlarımız bile ikincil niteliklerinkilerden türetilmiş ve onlarla aşılanmışlardır (1979), s. 49), böyle bir bilimsel kuramın içeriğinin algılayıcıya - bağlı kavramlardan tam bağımsız olma anlamında nesnel olması gerekir. Colin Mc Ginn'e göre de, aynı nedenle '... saltık kavrayışı herhangi bir zihinsel soyutlama işlemiyle duyusal tasarımdan türetilmiş olarak kurmak olanaksızdır. Bunun sonucu, bilimsel imgeye 'kesinlikle bir duyusal yorumun yapılamayacağıdır' (1983, s. 126. Bu yüzden nesnel görüş (... Saltıklığını kendisinin algısal görüş açısının dışına çıkararak kazanır' (1983, s. 127. Mc Ginn görüşünü şöyle sürdürüyor: '... Yukardaki düşünceler daha ussal bir epistemolojiye işaret ediyor' ve '... bilimsel kuramların doğrulayıcı bir açıklaması kuşkuya dönüşmüştür... çünkü onun bu kavramları açıklamak için kendisinin baş vurduğu gereçler özünde duyusal niteliktedir' (1983, s. 126, dipnotu 24). Mikrofiziksel kuram doğası bakımından belki de duyusal-değildir. O bir ussal dizge olarak gelişir ve onun öngörüleri algısal görüntü dünyasında 'iş görür'. Öte yandan, nesnel doğruluğu yakalamayı amaçladığında, usçuluğunun hesabını vermek ve bu çekişmeli öğretinin çetin eleştirilerini göğüslemek zorunda kalacaktır.

Bu yazının genel savı, maddesel nesnelerin doğasının algısal ve mikrofiziksel betimlemeleri arasındaki çatışmanın, bunların ikisinin de gerçekçi biçimde yorumlanması durumunda yatıştırılamayacağıdır. Sağduyu gerçekçiliğinden vaz geçmenin gerçekçi metafiziksel kuramı deneysellikten çıkaracağını öne sürdüm. Kuramsal fiziğin deneysel niteliğini korumasını yeğleyenlerin karşıt stratejiyi izlemeleri gerektiği sonucuna vardım. Bunların, görünürdeki dünyanın gerçekliğini saklı tutarak gerilimi yumuşatmaları ve kuramı ya 'araççılık' anlamında yorumlamaları ya da eğer bunu aşırı bulurlarsa Van Frassen'in 'yapıcı deneycilik'ini kabul etmeleri gerekiyor (1980, bölümler 1, 2 ve 3). Bu durumda doğruluk deneysel yeterlikten ayırt edilmiş olacak ve bunların ikisinin birden yalnızca gözlemlenebilirler alanında örtüştüğü kabul edilecektir. Bilimin amacının bize

deneysel yeterlikte kuramlar sağlamak olduğunu ve bir kuramın kabulünün ondan böyle bir yeterlik beklemek olduğunu bir kez saptadıktan sonra gözlemlenemezlerle ilgili kuramların gerçekliği betimlediğine inanmak zorunda kalmayız. Bir kuram için deneysel yeterlik, geçmişte ve şimdi elde edilebilen verileri doğru olarak uyuşturan bir modele sahip olmaktır. Çünkü pragmatik niteliklilik doğruluğu belirlemediği gibi, gözlemlenemezler alanıyla ilgili olark deneysel yeterliğe doğruluk eklemez.

Kuşkusuz mikrokuramsal ussalcılıktan başka bir kaçış yolu da sağduyu ve bilimsel imgelerin ikisinin de kuram-yüklü olup bunların karşılıklı ortaölçülebilirliklerinin bulunmadığı savında bulunabilir. Daha önce belirttiğim gibi böyle bir görüş açısı, yalnızca fiziksel kuramın değil, görüngüsel imgenin gerçekçi anlamını da en aza indirir. Böyle bir anlayışa göre bizim deneyimizin nedeni olan bir dış dünya vardır, fakat onu her betimleme girişiminin, böyle bir betimlemenin özde bağlı olduğu bir kavramsal çerçeve içinden yapılması gerekir. Yazımı, bu son stratejinin bilimsel gerçekçiliği araççılık ya da yapıcı deneyciliğin yaptığına benzer bir yoldan engellediğini ve mikrofiziksel kuramın bir çıkmaz karşısında bulunduğunu belirterek bitiriyorum: bu kuram deneysel temeliyle gerçekçilik savı arasında bir seçim yapmak zorundadır. Burada hiç bir kurama hem meyve hem de kek düşmez.

NOTLAR:

1. Araççılığın, Ayer ve Dummett'in gönderimde bulunduğu F.P. Ramsey'ci biçimine göre, bilimsel kuram, işlevi salt açıklayıcı olan bir 'ikincil dizge' oluşturur. Böyle bir dizgenin önerdiği varlıkların algısal dünyada bulunması ya da onun varlıklarıyla özdeşleşmesi gerekmez; bunlar'birincil dizge'nin olgularının düzenlenmesinde yararlı olan kavramsal araçlardır. Bkz. A.J. Ayer (1973), s. 33, 109-110; Micael Dummett (1979), s.l. Yapıcı Deneyciliği Bas C. Frassen öne sürmüş ve savunmuştur.

2. Kolaylık olsun diye, dolaysız ya da tasarımcı gerçekçilik arasında bir ayırma yapmıyorum ve bizim deneysel ayrımında oluşumuzun, fiziksel nesnelerden daha dolaysız yoldan ayrımında olduğumuz bir tasarım 'kat'ı olup olmadığı sorusunu ortaya koymuyorum.

3. Her durumda, tahtanın yüzeyinde gördüğümüz renk onu oluşturan taneciklerin rengi olamaz. En uç tanecikler ışık fotonlarından çok daha küçüktür. Hepsi birden bir yapı oluşturan bu tanecikler kendilerine vuran ışığı, bir ölçüde değiştirerek, yansıtırlar.

4. Galileo, ikincil niteliklerin nesnel olmadığı, bu yüzden de bizim algımızın gerçeğin yanlış bir resmini verdiği öğretisinin başlıca çağdaş önericisidir: 'Bu yüzden bütün bu tatların, kokuların, renklerin v.b., nesnel varoluşları bakımından, yalnızca bizim duyarlı bedenimizde yer alan şeylerin aldarı olduğunu düşünüyorum, öyle ki, algılayan canlının yok olmasıyla bütün bu nitelikler varoluşlarını yitirip yokluğa karışırlar' (Galileo (1960)- s. 28). Bu tutumun tarihsel atası Demokritus'un düşüncelerinde bulunur. Bkz. DK 68 B9, b11, ve DK 68 A49, A112, A125, ve A134.

5. Krş, Bas C. Van Brassen in 'sözdizimsel yaklaşım' adını verdiği eleştirisi: (1980), s. 53.

6. Bizim ikincil nitelikler kavramlarımızın tekbiçimli bir açıklamasının bulunduğunu söylemek istemiyorum (Bkz. P.M.S. Hacker (1987)). Burada ikincil nitelikler söz konusu olduğunda benim başlıca ilgilendiğim şeyler renklerdir. Renkler üzerinde söylediklerimin öteki ikincil niteliklere de yaygınlaştırılabilmesi için uyarlamaya gitme zorunlu olabilir.

7. Düzenleyicilik savı için bkz., Dummett (1979), s. 28-29 ve 31. II. Kesimde Dummett'in görüşünü daha ayrıntılı tartışıyorum. Yine bkz. C. Peacocke (1983), böl. 1

8. Mc Ginn (1983), s. 21). Böyle yapmadığımızı söylemek için sebepler varmış gibi görünüyor: bkz. Ross ve Anderson'un 'inanç sürekliliği' dediği şey (1982), s. 147-149, Yine bkz. G. Harman (1984), s. 39-50

9. Şu gözlemi kendi sezgime çok ters buluyorum: 'Eğer ot mikroskop altında başka renkte görünürse otun gerçekte yeşil olmadığı sonucuna varamayız; fakat bir şey mikroskop altında boşluklu görünürse onun gerçekte katı olmadığı sonucuna varırız' (Mac Ginn (1983), s. 124). Bunu Strawson'la (1979), s. 507 karşılaştırınız. 'Bir kan örneğini mikroskopta inceleriz ve 'büyük ölçüde renksiz' deriz', ve David Armstrog'la (1981). Ayrıca II. Kesimde tartışılacak olan Stebbing ve Quinton'un görüşleriyle de karşılaştırılmalı.

10. Bir 'düzenleyici' ve sağduyu görüşünün göğüslemek zorunda olduğu 'soru'larla ilgili olarak Ayer'in eleştirisine de bakınız: (1979), s. 195

11. İkincil niteliklerin bağlantısal/düzenleyici açıklamasının gerçekçiliği çok zayıftır: buna göre 'nesneler gerçekte renklidir' anlatımını 'doğru olarak renklidir' (fakat 'bağımsız olarak renkli' değil) diye okumak algısal bildirimlerin doğruluk değerini algılanan nesnelerle belirlenmiş olarak görmek anlamına gelmez. 'Bu tebeşir parçası beyazdır'ı yalnızca tebeşir parçasının koşullarının doğru kıldığı söylenemez. Böylece Mc Ginn, bu bakış açısından, bilim de 'nesnelerin gerçekten (yani doğru olarak) renkli olduğunu kabul eder' dediği zaman (1983, s. 121) bu yalnızca 'nesneler algılayıcılarda renk deneyimine neden olur' biçimindeki sınırlı anlamdadır. (S. 124 de Mc Ginn şöyle diyor '... bir şeyin kırmızı olduğunu söylemek onun kimi algılayıcılara nasıl göründüğü üzerinde bir iddiada bulunmaktır.) Böyle bir şey gerçekte sağduyunun 'gerçekten renklidir'den anladığından daha az şey söylemiş görünüyor.

12. 'Bilimsel' renk-gerçekçiliği, David Armstrong'un, rengi belli dalga boyundaki bir ışıkla özdeşleştiren kuramında (bkz. Armstrong (1981) olduğu gibi, düzenleyici - olmayan görüşler içerir. Jonthan Westphal'in almaşığı renkli olmayı, bir nesneni yüzeyinin, yansıttığı ışığa yaptığı şey olarak gören bir kuram biçimini alır. Öyle görünüyor ki, bunun temelinde yüzeyin edimsel bir kimyasal/yapısal özelliği bulunur. Fakat o 'bir renkle renklendirilmiş' olmayı bu edimsel özelliğin gelen ışığı nasıl etkilediği biçiminde anladığı sürece burada bir düzenleyici kuram var demektir: ancak gelen ışık diye bir şeyin bulunması durumunda yüzey onu, yapmış olduğu biçimde, değiştirebilir (bkz. (1991): Westphal düzenleyici kavramını açık olarak ancak bir kez kullanıyor.) Daha açıkça düzenleyici olan bilimsel renk-gerçekçiliği değişkeleri için, Hardin'in, duyumların fizikselci biçimde oluşturulmuş olduğu, rengi bir nesnenin duyumlar üretecek bir düzenlenişi olarak gören sözde 'öznelcilik'ini gösteriyorum. Bkz. Hardin (1984), s. 491-500; (1983)- s. 806-813. Hardin'in, Mc Ginn'in öznelci düzenleyiciliğin reddetmesi konusunda bkz. (1985), s. 117-119 ve (1984), s. 285-288. Yine bkz. (1986). Erken J.J.C. Smaris, (1963) renkleri, cisimlerin, insan niteliğinde ayırt edici davranış örnekleri uyandıran düzenlemeler olarak gören bir kuramı savunuyor. Peter Smith'in düzenleyicilik değişkesi (1987), s. 245-264, rengi, bir nesnenin bizde, belirlenebilen ve tipik fizyolojik tepkiler uyandıran düzenlenişi olarak anlıyor. Öte yandan rengin gerçek-dışılığı Boghossian ve D. Velleman'ın iki yazısında açıklanmıştır: (1989), s. 81-103 ve (1991), s. 67-106. Bunların yaklaşımı, rengin yalnızca duyumda varolduğu ve nesnel dünyada hiç bir şeyin böyle bir şey taşımadığı biçimindeki Galileo'cu görüşe uyuyor.

13. Smart'a göre 'bir renk bir nesnenin yüzeyinin bir fiziksel durumu, normal olarak, normal algılayıcıların ayırt edici tepkilerinin belli örneklerini açıklayan durumudur' (1987), s. 231. Hacker '1987) Wittgenstein-esinli kendi dolaysız gerçekçiliğini savunur. Tasarımcılığı John Bigelow, John Collins ve Robert Pargetter (1990), s. 279-288) sunmuşlardır. Frank Jackson ve Robert Pargetter'e de bakınız (1987), s. 127-141

14. Mc Ginn'inkine bir ölçüde benzeyen bir düzenleyici kuram da Peacocke'tadır (1983), böl. 1

15. Bu yazının yazarının bir yapıtı üzerine Graeme Forbes'in yayımlanmamış bir eleştirisi.

16. Bu noktada özel yazışmada ayrı ayrı eleştiride bulunan Prof. Berent Enç ve Prof. Michael Burke'ten yararlandım.

17. Quinton fanila örneğini veriyor. Doğal olarak gazetelerdeki renkli resimler de ilgili örnekler sağlar.

18. Dummett şöyle yazıyor. '... daha önce de belirtildiği gibi, kılık yüklemlerinin görüş açısından bağımsız olduğu ve bunların gözlemcinin koşullarına bağlı olmadığı bir sağduyu 'görüşüdür' (1979, s. 33).

19. Mc Ginn'in açıkça kabul ettiği bir şey: (1983), s. 121.

20. Hacker (1987), s. 174-6 ya, özellikle s. 167 ve d. bakınız.

Düzenleyici yaklaşımın gerektirdiği kanıtlanabilecek olan indirgeyici savın bir eleştirisi için bkz. 110 v.d. ve Hardin (1983)

21. Armstrong (1979), s. 91. Bu görüşü daha yakın tarihte Aune öne sürdü (1985), s. 186. 'görünen imge' ve 'bilimsel imge' terimleri Wilfrid Sellars'ındır, bkz. (1963), s. 4-5. Bu kitaptaki bir çok yazılar bu yazının konusuyla sıkı sıkıya bağlı soruları tartışıyor. 'Felsefe ve İnsanın Bilimsel İmgesi'nden başka, bkz. 'Fenomenalizm' ve 'Kuramların Dili'. Sellars, çağdaş bilimsel gerçekçiliğin yükselme ve gelişmesinde en önemli etki kaynaklarından biri olmuştur.

22. Sözgelişi Mc Ginn böyle düşünüyor. Mkz. (1983), s. 116-7

23. Bilgi nesnelerinin gerçek olması gerektiği öğretisi için bkz. *Republic,* Kit. V, 477 v.b. Platon'un, algılamanın bilgi olarak nitelenebilmesi için yukardaki ölçütü karşılaması gerektiği görüşü için bkz. 125 C.,

24. 'Kuantum elektrodinamik kuramı elli yıldan uzun zamandır sürüyor ve gittikçe daha genişleyen koşullar altında gittikçe daha kesin biçimde denetlenmiştir. Şu anda deneyle kuram arasında anlamlı bir fark bulunmadığını gururla söyleyebilirim'. Feyman (1985), s.7, bkz. s.7 ve 8.

25. Bkz. Quine (1970), s. 179, (1981), s. 1, 23, 29, 30. Ayrıca VAn Fraessen'in 'deneysel eşdeğerlik' kavramına bkz. (1980), s. 4, 47, 50-51, 54-55.

26. Bu, Descartes'çı 'zihnin yoklanması', olguda aynı varlıkların gerçek özellikleri olmayan duyulur nitelikler arasında ve dışında gerçek özellikleri bulmada ussal yetenek kavramına çok yakındır. Descartes'ın 'Second Meditation'unda balmumu örneğine bkz. (1969, s. 91-92)

KAYNAKÇA

Armstrong, David (1981) 'Colour Realism and the Argument from Microscopes, in *The Nature of Mind*, The Harvester Press.

Armstrong, David (1979) 'Perception, Sense Data and Causality, in Macdonald (1979).

Aune,-Bruce (1985) *Metaphysics: The Elemants,* Oxford: Basil Blackwell.

Ayer, A.J. (1940) *The Foundations of Empirical Knowledge.* London: Macmillan.

Ayer, A.J. (1973) The Central Questions of Philosophy. London: Weidenfeld and Nicolson.

Ayer, A.J. (1979) 'Replies. in Macdonald (1979).

Bigelow, John, Collins. John and Pargetter. Robert (1990) 'Colouring the World. Mind. V99.

Boghossian, P. and Velleman. D. (1989) 'Colour as a Secondary Quality. Mind. V98.

Boghossian. P. and Velleman. D. (1991) 'Physicalist Theories of Colour'. *The Philosophical Review.* V50.

Danto, A. and Morgenbesser,S. (1960) editors. *Philosophy of Science,* New York: Meridian Books.

Descartes, Rene (1969) *A Diseourse on Method, Meditations and Principles.* John Veitch, translator. London: Dent.

Dretske, Fred (1981) *Knowledge and the Flow of Information.* Oxford: basil Blackwell.

Dummett. Michael (1979) 'Common Sense and Physics. in Macdonald (1979).

Eddington. Arthur (1963) *The Nature of the Physical World.* The University of Michigan Press.

Sezgin, Erkut (1997). "Dilin Sıfır Noktasında Felsefe." Felsefe Tartışmaları (22. Kitap): 29-36.

DİLİN SIFIR NOKTASINDA FELSEFE

Erkut Sezgin

> Bir atmosfer psişik olanla bağlantılı değildir... insanlar ve nesneler üzerine insanın içinden dışına gizemli bir yoldan yansıyan ve kendi işaretini koyan içsel bir koşul değildir... ne içerden ne de dışardan gelir, fakat dünyada - olmaktan ortaya çıkar, böyle olmanın bir yolu olarak.[1]

I

Geçen yazımda, şiir gerçekliğine deneysel-pozitif gerçeklikle karşılaştırma ve karşıtlık içinde psikolojik bir gerçeklik, bir heyecan durumu olarak muamele eden pozitif (bilimsel?) bakışaçısına, dilin işleyişinde bedenin rolünü unutan bir dil ve gerçeklik anlayışının örneği olarak işaret etmiştim. Bu görüşaçısı, sadece şiir gerçekliği üzerine değil, psikolojik-ruhsal gerçeklik üzerine, giderek yaşam gerçekliği üzerine yansıtılmış bir gerçeklik resmini temel alıyor. Kuşkusuz, gerçeklik üzerine kendi yansıttığı bir resmi değil, gerçekliği mümkün olduğunca ön yargısız tasvir ettiğini düşünüyor. Sözünü ettiğim resim, dünya gerçekliğini/varoluşu daima özneye ve nesneye bölen bir paradigma olarak gerçekliğin üzerine yansıtılıyor. Öyle ki, "gerçek" ve "gerçeklik" sözleri doğrudan doğruya öznenin nesnel yöntemlerle "orada" olduğunu gösterdiği/doğruladığı, öznenin öznelliğine *karşıt* bir durumu düşündürüyor. Böylece sanat gerçekliğinden, sanatta doğruluktan sözetmek gerekince, bu gerçekliği öznede, onun heyecan/fantazya dünyasında temellendirmeye çalışan görüşlerle karşılaşıyoruz. Önceki yazımda, Ayer'ın şiiri deneysel doğrulamaya açık olmayan bir söz olarak, metafiziksel-sözlerle birlikte anlamsızlığa mahkum etmemesinin gerekçesi olarak, onda estetik heyecan değeri taşıyan, ya da bu heyecanı ifade etme kapasitesinde bir anlam (emotive meaning) ayırtettiğine işaret etmiştim. Açık ki, şiirin estetik bir anlam/heyecan ifade ettiğini söylemek, estetik anlam/heyecan gerçekliğine, dolayısıyla şiirin gerçekliğine dair hiçbir açıklık getirmiyor. Tersine, belki bu gerçeklik üzerine kendi varsayımlarındaki temel bir yanlışlığı yansıtıyor.

Bu yazı çerçevesinde açıklık aradığım sorun şiirin/sanatın büyüsüyle, buradaki büyünün gerçekliği konusuyla ilgili. Yukarda işaret ettiğim gibi yaklaşımlar, bizi burada sözkonusu büyüye psikolojik bir heyecan olarak bakmaya, büyünün gerçekliğini nesnel gerçekliğe karşıt bir durum olarak görmeye yönlendiriyor.

---

[1] Heidegger, Sein und Zeit

II

Sorun sadece şiir gerçekliğini ruhsal yaşantıya, ruhsal yaşantıyı nesnel gerçekliğe karşıt bir öznelliğe indirgemekle sınırlı bir sorun olarak kalmıyor; toplam gerçekliğe/dünyaya, insanın durumuna bakışımızın içinde, neredeyse sağduyuyu temsil eder bir inanış olarak hüküm sürüyor.

Bu durumun temelli bir nedeni yaşama, hayatta kalma zorunluluğunun bir gereği olarak varoluşun *bilinmezliğini;* yollarını, kıvrımlarını, bağlantılarını... bildiğimiz; içinde birçok eylemi, uygulamayı gerçekleştirdiğimiz bilinen bir coğrafyaya dönüştürmüş olmamızdır. Dünyaya baktığımız zaman, genellikle dünyaya değil, içinde davranmayı, nesnelerle ilişki kurmayı, onları çeşitli biçimlerde kullanmayı öğrendiğimiz bu coğrafyaya bakıyoruz. Öğrendiğimiz dil, gerçekte bize bu coğrafya içinde davranmayı, bu coğrafyanın yollarını, nesnelerini kullanmayı öğretiyor. "Dünya" dediğimiz zaman da, genellikle bu coğrafi alana-- yollarını, yahpılarını, nesnelerini... kullanmayı öğrendiğimiz alana-- dünya diyoruz. Kullandığımız dil/kavramlar ve içinde devindiğimiz mekan, bir harita/coğrafi alan karşıtlığı ve ilişkisi içinde birbirine gönderme yapıyor. Bize sağduyusal, apaçık bir doğruluk olarak kendini gösterdiğini düşündüğümüz gerçeklik bu coğrafyanın sınırları içinde böyle görünüyor.

Öte yandan, dünyaya bakarken, bir haritanın resimlediği coğrafi bir alana değil, dünyaya baktığımız, oradaki gerçekleri ayırdettiğimiz düşüncesindeyiz. Felsefeye meraklı olanlarımız; göstergebilim/dilbilim, yapısalcılık, post-yapısalcılık vs. akımlar hakkında malumat sahibi olanlarımız... bize kolayca dilin göstergelerinin yapılandırdığı bir coğrafi alana baktığımızı hatırlatabilir elbette. Fakat, dili kullanan insana bu yapılandırmada kendi rolünü açıkça farkedilir kılmayan bu tür hatırlatmalar klişe malûmat olma tehlikesini içinde taşıyor.

III

Şiirin büyüsü, büyünün gerçekliği/nesnelliği... konusuna, felsefede tıpkı şiir gibi büyülenmeyi doğurma kapasitesinde düşüncelerle bir karşılaştırma içinden yaklaşmaya çalışalım. Felsefede düşüncelerin ortaya konuş amacı, hepimizin bildiği gibi, estetik heyecan veya "büyülenme" sözüyle anlatmaya çalıştığımız türden heyecanları doğurmak değil, doğruluktur. Fakat, *gerçekten* bu düşünceleri düşünmek, burada sözkonusu doğruluklarla duyarlığımızın ilişki kurması koşuluyla, bu ilişkiye aracı olan düşüncelerin "büyülenme" sözüyle anlatmaya çalıştığımız türden bir heyecanı doğurduğu ve bu tür heyecanın bir doğruluğun farkedilmesi/algılanmasıyla bağlantılı olduğu açıktır.

Öte yandan, bir kısım felsefeci dahil, *doğruluğu* şiirsel-- olağanüstü/büyüleyici gibi deyimlerle tasvire çalıştığımız türden -- bir heyecanı doğurma kapasitesinde bir düşünme başarısının ürünü bir düşünce olarak görmek, göstermeye çalışmak... kimileri için yadırgatıcıdır. Böyle bir bakış, onlara düpedüz ya pozitif gerçekliği algılayan nesnel bakış açısına/sağduyuya aykırı; ya da, amacı doğruluk değil, fakat "orjinallik" olan, kendi şiirsel heyecanından/fantazyasından beslenen bir ruhun yanılsamaları olarak görünür: "İşte bir ağaç, işte gökyüzü, işte bir taş... ne var bunda?" diye haklı olarak sorabilir size. Şiirin, resmin nesneleri olarak ağacın, rengin, ışığın... bilimin nesneleri olarak ağaçtan, renkten, ışıktan farkını hatırlatabilir... Bu farkla çoğunlukla hatırlatılmak istenen şi-

irin nesneleri olarak dünya gerçekliğinin şiirde/resimde imge, görünüş, fantazya ürünleri olarak yer aldığı ve böyle bir heyecan yarattığıdır. Yanılsamayla karışık bir heyecandır bu; şiirin/resmin okunduğu anla sınırlıdır ve bu an yaşanan reel dünya gerçekliğinin dışına taşmaktadır. Daha gerçek olarak gördüğümüz dünya gerçekliği bedenimizle ilişki içinde olan, ona etkide bulunan, bu etkileri tepkilerimizle kontrol altına alarak kullandığımız nesnelerin dünyasıdır. Bu nesneler ne zaman dikkatimi yöneltsem orada olduğunu kontrol edebildiğim, tanıdığım, bildiğim nesneler olarak dünya çevrenimi oluşturan nesnelerdir. Bu nesnelere ulaşmak için bazen dikkatimi onlara yöneltmem yeterlidir, sözgelimi önümdeki pencereye, pencerenin içinden ötesinde görünen ağaçlara, pencerenin çerçevesinden çok daha büyük olmasına karşın bu çerçevenin içine rahatça sığan binaların görünüşüne... dikkatimi çevirebilirim. Dikkat etmediğim zamanda da, onların yerlerinde olduğundan kuşku duymam. Kuşku ileri süren filozofa karşı da, hiç onları görmeyi, bulmayı alıştığımız yerde dikkatini çevirip de bulamadığı bir durumla karşılaşıp karşılaşmadığını sorabilirim. Gerçekten de, dünyanın çevremizi oluşturan gerçeklerinin yerinde olmadığı bir dünyayı anlamlı olarak tasarlayamayız. Böyle bir tasarım, daima bildiğimiz haliyle dünya'yı bir ön koşul olarak varsaymak, ona gönderme yapmak zorundadır. Mikrofiziğin ışığın, rengin, maddenin.. atomik yapısına değgin açıklama resimlerini, algıladığımız/gündelik haliyle tanıdık dünyanın ötesini/art yapısını temsil eden açıklamalar olarak alırsak, onlara metafizik bir anlam/statü yüklemiş oluruz. Kuşkusuz bu bir karıştırmadır, fakat ciddiye almamız gereken bir karıştırma, ve ne kadar ciddiye alır üzerine eğilirsek o kadar kendisinden öğreneceğimiz bir karıştırma. Tersi, karıştırmayı doğuran dilin olgularını ve bizi çevreleyen dünya gerçekliği karşısında reaktif eğilimlerini tanımayan insanın bu karıştırmayı, Wittgenstein'a dayanarak, "açıklama resminin kullanımını ve koşullarını unutarak, resmin anlamını resmin neye benzediğinde araması..." şeklindeki formülünü karşımıza çıkartır. Çok derin bir araştırma ve merak ve onun yol kaybı, birden pozivist yorumu içinde, bu yorumun karıştırmayı bir mantık yanlışı olarak küçümseyen edası altında, sanki pozivist mantıkçıya göre daha etkin düşünememekten kaynaklanan metafizik bir varsayıma, yüzeyselliğe dönüşür. Böylece, felsefede araştırmanın yol almasında en belirleyici bir olanak: Araştırmacının anlama tepkisinin bir parçası olan, anlamamaları, bu anlamama/anlamlandırma sorununun ifadesi soruların hayati derinliği üzerine, yüzeysel insanın bu sorulara bakışının gölgesi düşer.

IV

Büyülenme dediğimiz ruh hali, hayretle, hayranlıkla, kâbusla, yön kaybıyla (disorientation), ne umuda ne umutsuzluğa benzer bir heyecanla karışık olarak kendini hissettiren; kimilerine çok çekici, gizemli, tazeleyici, yaratıcı, kimilerine itici gelen bir ruh durumu olarak tasvir edilebilir. Bu tasvir, ruhsal hali böyle bir değişikliğe uğratan durumdan çok, ortaya çıkan heyecan üzerine odaklanmış bir anlatım olarak sorunun öznel yönünü öne çıkarıyor; giderek durumu gözden kaçırırsak, bu özgün ruhsal durumu önceki bölümlerde işaret ettiğim özne/nesne epistemolojisinin ruhsal durumu öznelliğe indirgeyen; buradaki nesnel durumu bir öznellik olarak anlayan varsayımlarını içinde taşıyor. Öte yandan ruhsal durumu böyle görmeye ve tasvire bizzat kullandığımız dil bizi yönlendiri-

yor: belli durumlarda ortaya çıktığını bildiğimiz, tanıdığımız, adını koyduğumuz; sanal durumlar yaratarak manipüle ettiğimiz ruhsal durumlar, heyecanlar... "İşte korku, işte sevinç, işte panik, işte mutluluk..." diye bu adlandırmalara karşılık olarak belleğimizde canlanan, örneklerini hergün televizyon reklamlarında, filmlerinde gördüğümüz, belleğinin alışkanlıklarının --koşullanmalarının-- güdümünde yaşayan insanın enstrümentalize olmuş heyecanları. Manipüle edilebilir heyecan/ruhsal durum, gerçek durumun sürekli bütünlüğü karşısında -- dili dünyaya uygulamanın temeli olan olguların durumu karşısında-- yanılmasının faili ve kurbanı insanın durumunu karşımıza çıkarıyor. Bir dil-oyunu, içinde oyuncunun oyunun kurbanı olduğu bir oyuna dönüşebilir. Ya da, tersi: Oyuncunun oyuna kural olan olguların durumunu git gide tanıdığı, giderek oyuncusu olarak failinin bizzat kendisi olan oyunda, kendi rolünü tanımakla oyunda oyunun kurbanı olan oyuncuya bir el bile uzatabilir.

VI

Gerçekliğin kendi başına büyüleyici, hayretengin bir gizemi olduğu düşüncesini bir doğruluk olarak algılamakta neden zorlanıyoruz? Bu sorunun bir yanıtı çevremizdeki dünyanın hayret verici değil, alışkanlıklarımıza uygun bir nedensellik içinde davranması; bizim de bu düzene uygun olarak olayları alıştığımız yerde bulup kullanıyor oluşumuzdur. Elimden bıraktığım kalemin yere düşmek yerine yükselmeye başladığını görmek çok hayret verici olabilirdi; fakat tersi çok sıradan geliyor... Neden buysa, gerçekliğin büyüleyici olmadığını değil, alışkanlığın onu algılama kapasitemizi körelttiğini söylemek daha doğru olabilir. Fakat bu yeterli değil, çünkü gerçekliği "büyüleyici" yönüyle algılamadıkça, ona bir doğruluk olarak değil, anlık bir yanılsama, düş görme olarak bakıyoruz ve bu bakış/görüş değişmeden kalıyor. Gerçek bir farkına varış, tersine, daima bir görüş değişikliği, bir ayılma, uyanış olarak sonuçlarıyla hayatımızda kendini gösterir. Olayı artık sadece eskisi gibi görmeyiz; çünkü bizi o görüşaçısına kilitleyen daha önce farkında olmadığımız, farkında olmadığımız için görüşümüzü yöneten bir varsayımımızın farkına varmışızdır.

Taşın düşmesi, nesnelerin yerçekimine göre davranışı alışkanlıklarımızla ilgili değil, fizik kanunlarıyla ilgili olduğu için olay bize şaşırtıcı gelmiyor... diye düşünebiliriz. Fizik kanunlarının zorunlu değil, fakat kendini tekrarlayan/sürdüren olayların düzenliliği üzerine genellemeler olduğundan söz edebiliriz. Şaşırmayışımızda alışkanlığımızdan çok olayların varsayımlarımızı doğrulayan düzeninin, bu düzeni haritalayan bilginin payının daha ağırlıklı olduğunu düşünebiliriz. Sanırım bizi çevreleyen dünya/gerçeklik karşısında sahip olduğumuz bilgiler ona şaşırmamızı, ondan büyülenmemizi engelliyor. Böylece büyülenmenin ortaya çıkışına da gerçeklikle çelişen, nesnelliği insanın öznelliği ile sınırlı, paylaşılan nesnel gerçekliğe, onu algılayan sağduyuya--giderek bilimsel düşünmeye/akla aykırı bir fantazya, heyecan durumu olarak bakıyoruz. Bu bakış, daha önce Ayer örneğinde işaret ettiğim gibi bir kısım felsefecinin dünya gerçekliğine, bilgiye, bilginin nesnelliğine bakışında da sistematik ifadesini buluyor.

VII

Gerçekliğe bu bakış; bilgiye, doğrulanmış varsayımlarımızın gerçekliği harita misali dilde temsil eden/resimleyen açıklamalarına bakışımızın bir uzantısıdır. Sadece, açıklama resmini gerçeklikle karıştırmanın bir sonucu olarak, resmin dile ait yapısal özelliklerini gerçekliğe yansıttığımızı söylemek, dönüp dolaşıp bunu vurgulamak... gerçekliğin/dünyanın büyüsüyle görüşümüzün buluşmasına, görüşümüzün koşullanmalarından çözülmüş olarak dünya gerçekliğiyle karşılaşmasına--çarpışmasına da diyebiliriz--yetmiyor. Öyle görünüyor ki, her şeyden önce, bunun için derin bir merak gerekiyor... Henüz dogmaların düşünceye dönüştürmediği, dünyada olmaktan duyulan, dünyanın yabancılığıyla karşılaşmaktan duyulan bir hayret.

Öğrenilen dil, dil aracılığıyla dünyada harita misali bize yön gösteren bilgilerimiz, dünyayı keşfedilmiş bir coğrafi bölge misali önümüze yayıyor. Görüş ufkumuzun önünde uzanan dünya, böylece bilinmeyen/gizemli, hayretengin bir dünya değil; yollarını, bağlantılarını kurduğumuz, bu bağlantılı yapılar içinde gidişini, sonuçlarını öngördüğümüz, programladığımız olaylar arasında davranan insanın coğrafi çevresidir. Ne ki bu coğrafi çevre görüş ufkumuzun sınırlarını tüketiyor, çünkü ufkumuzun sınırlarına dikkatimizi çevirdiğimizi düşündüğümüz zamanda bile içinde olduğumuz coğrafi çevrenin yönlendirmesi, dünyaya serdiğimiz bilgi haritasının kapsam alanını biraz daha genişletmek amacıyla--sözgelimi olayları biraz daha yapılandırmak, enstrümentalize etmek... için--bu ufka bakıyoruz. Böylece, belki hiçbir zaman göze çarpmamış dünyanın gizemi/büyüsü duyarlık ufkumuzdan büsbütün siliniyor; ve ona dünyada değil, resimde/şiirde... sanatçının fantazyasında, Ayer misali insanın heyecan dünyasında sözümona öznel bir gerçeklik atfederken sanki ayırdında olduğumuz bir şeyden sözeder gibi konuşuyoruz!

Bu durum, öğrendiğimiz dilin görüş/duyarlık ufkumuzu tüketmesinin; bizi dilin yönlendirmelerinin/koşullandırmalarının etkilerinden koruyacak bir görüş mesafesi edinememiş olmamızın semptomatik bir ifadesidir.

VIII

Sorun, dünyayı dilden öğrendiğimiz tekniklerle tanıma, araştırma sorunu olmaktan çok bu tanıma ve araştırmanın ürünü bilginin de dünya ile ilişkisini yanlış anlamaktan bizi kurtaracak bir merakı; semptomların kaynağına inecek bir araştırmayı gerektirir görünüyor. Dilin olgularını tanımak, kendini tanımak... bu araştırma ancak bir *semptomatoloji* olarak yürütülebilir. Nietzsche insan duyarlığında bir dönüşümün olanağı olarak bu araştırmanın gereğine işaret etmişti; fakat bu araştırmaya, hastalık semptomlarına bizzat yol vererek, semptomun kaynağının, dünyaya yansıttığımız adlandırmaların adlandırdığı nesnelerin ardında bu nesneleri orada/dünyada ayırdeden bedeni tepkilerimize kadar inen, dil oyunundaki uygulama teknikleri içinden, artık tamamen gözden kaybettiğimiz bedenin oyundaki ve dünyadaki durumunun izini süren Wittgenstein'dır.

"Bedenin rolünü gözden kaybetmek ne anlama geliyor gerçekten?" Bedenimiz, ve başka insanların bedenleri, olaylar, nesneler... hepsi şu bildiğimiz coğrafyanın alışıldık düzeni içinde davranışını sürdürmektedir. Öylesine ki; gördüğümüz, dokunduğumuz, tepki gösterdiğimiz dünyadan sözederken görünenin/dokunanın rolünden söz etmemize, felsefi merak dışında bir gerek bile yok-

tur. Ancak bu tepkilerin bozulduğu durumlarda, durumu normale çevirmek/düzeltmek amacıyla kişinin duyarlık tepkisine enstrümental bir dikkatle eğiliriz. "Varolmak algılanmaktır." diyen Berkeley'in de bize hiç inandırıcı gelmeyişi; giderek sağduyusal, apaçık bir gerçekliği yoksar gibi gelmesi de bu yüzden değil midir? Berkeley de, tersine asıl kendi görüşünün sağduyuya, akla uygun olduğunu kanıtladığı düşüncesindeydi. Düşüncesinin tepki görmesinde, anlaşılmamasında insanların dünyayı kullanma koşullanmalarının düşünme duyarlıklarını yönetmesinin payı olduğu kadar, Berkeley'in "algılama"dan Descartes'çı anlamda sözetmesinin, yani bedenin tepkilerinin tanımayı/algılamayı bizzat ifade ettiğini, algılamayla bedenin davranışı/seçimleri/tepkileri arasındaki iç bağlantıyı, bir dış bağlantı olarak tasarlamış olmasının payı vardır.

"Bedenin rolünün farkına varmamak, ya da bedenin reaktif olarak dünyadan haberdar olması..." Her şeyden önce, aktif farkına varış, reaktif farkına varış üzerinedir ve her iki durumun ifadesi de dilde kendini gösteriyor. Böylece "büyülenme" üzerine aktif ve reaktif bakışaçısından iki farklı gözlemle karşılaşıyoruz. Belirtmek gerekiyor ki, iki duyarlık derece farklarıyla hepimizin içinde deviniyor ve bazen reaktif, bazen aktif olarak, reaktif davranışımızın bizi nerede/nasıl yanılttığını, yanlış yönlendirdiğinin farkına vararak araştırma içinde kaybetttiğimiz yolu yeniden buluyoruz. Öyle görünüyor ki bir "aydınlanmadan" sözedilecekse bu ancak "gerçekliği yeniden farkediş" temelinde gerçekleşebilir; doğrulanmış varsayımlarla kurulan teorik sistematik bir gerçeklik inanışı temelinde gerçekleşemez. Çünkü, her şeyden önce "doğrulanmış varsayım" / doğruluk olarak gerçeklik inanışının kendisi burada soru konusudur. Sorun'un bu temelde kavranması/farkedilmesi bile, yukarda ayrımına işaret ettiğim, aktif duyarlık düzeyini belli bir düzeyde talep eder görünmüyor mu?

İnsan bedeni ve devinimi çevresi olan dünyayla, bu bedenin farkında olduğumuz ve yönettiğimiz'kullandığımız ilişkilerinden farklı bir ilişkiyi içinde taşıyor. Biz bu ilişkiyle değil, kontrol edebildiğimiz, reaktif olarak farkında olduğumuz dünya ve bedenimizle ilgileniyoruz. Diğeri hakkındaki bilgisizliğimizi "doğa" veya "metafizik" gibi sözcüklerle özetliyoruz. Ne ki, bu kabul kendi bilgimizin sınırları hakkında yukarda da belirttiğim gibi gerçek anlamda bir görüş ufku, kendi sınırlarının gerçekten farkında olan, aktif bir farkına varışın ifadesi olan, reaktif devinimimizde aktif bir uyanış, gürültüden derin sessizliğe, "kaos"a veya varoluşun büyüsüne doğru bir sezgi olarak insanın durumuna, onu çevreleyen ışığın renklerin, nesnelerin... açıklama ötesi, tuhaf, yabancı, büyüleyici, dil ötesi, akla aykırı (Absurd / Camus) durumuna dair temel bir sezgi olarak hayatımıza girmiyor. Girdiği yerde de, gerçeklik/doğruluk karşıtı, öznel yanı nesnel yanına ağır basan bir düşünce, heyecan... olarak giriyor.

IX

Varoluşun büyüsüyle aramıza giren önemli bir engel, bana öyle geliyor ki, bir kültürde felsefe araştırmasının bir araştırma etkinliği olarak gelişmesine de engel olan bir eğilimdir. Bu eğilim sonucu,sözgelimi, aynı anda iki farklı temel sava, birbiriyle bağdaşmaz iki görüşe de kabul gösteren, giderek bunun farkında olmayan eklektik felsefe anlatımları, felsefi görüşler... bir araştırma etkinliği olarak felsefenin yerini alır. Üstelik, her biri hayli açıklık gerektiren bilgi öznesi/düşünen - algılayan özne...", "algılanan nesne", "transzendental özne", "tin"...

gibi sözümona teknik adlandırmalarla yüklü olarak!

Cumhuriyet'in kitap ekinde felsefe bğalamında, felsefe adına bir bildiri tümcesi bize felsefede bilgi'nin özne ile nesne arasındaki bir ilişki olarak kavrandığını hatırlatarak okurlara tanıttığı kitapla ilgili açıklamalar veriyor. Her şeyden önce, "Felsefede, bilgi'den özne ile nesne arasındaki ilişki anlaşılır... Felsefe bilgi hakkında, özne hakkında şöyle der..." türünden genellemelerle konuşmak bir araştırma etkinliği olarak düşünmeyle bağdaşır bir üslup sergiler görünmüyor. Bu konularda bizzat soruları sorarak, yanıtları deneyerek, yanıtların geçerli geçersiz yönlerini tanıyarak, insanın gerçeklik/dünya karşısında hayretinin/büyülenmesinin/yol kaybının ifadesi sorulardan hareketle yol almaya çalışması, yol kayıplarının ve yol bulmalarının kayıtlarından oluşan bir düşünce coğrafyası (düşüncelerin yeni bir farkına varış yaratacak bir açıklık/eklemleniş (articulation düzeyi) oluşturması beklenir.(1)

"Felsefede her nesil çizikten başlamalıdır." sözünün temelli bir anlamı, felsefe sorularının tıpkı şairin, ressamın, ---dünya karşısındaki--- dilin ve dilden öğrenilenlerin koşullandırmasına direnen duyarlık tepkisi gibi, dünya karşısındaki bir hayretin, yön kaybının (disorientation), büyülenmenin... biçimlendirdiği ve diri tuttuğu sorularla ilgili görünüyor: Bu hayretle, merakla, büyülenmeyle dirilen ve bizi felsefi düşünmeye, düşüncelerimizi açıklaştırmaya, açıklaştırdıkça sanki gizemi yakalama, daha netlikle farketme/farkettirme umudunu içimizde besleyen bir çağrı gibi!

Ne yazık ki, bütün felsefe söyleminin böyle bir motivasyonu paylaştığı, felsefe sorularını ve yanıtlarını böyle gördüğü söylenemez. Kuşkusuz bu durum, özgün söylemi, dünya karşısında, bizde böyle bir merakı devindiren insanın bir kabahatı değildir. Durum daha çok; dille, dilden öğrendikleriyle, bilgiyle koşullanmış bir ilişki içinde düşünmenin semptomatik sonuçları olmakla ilgili görünüyor.

Yazımın önceki bölümlerinde semptomatik durumun sadece felsefe ile sınırlı olmadığına işaret etmiş; dille ve düşünmeyle tepkilerimizi kullanarak kurmayı/sürdürmeyi öğrendiğimiz ilişkiye ne ölçüde aktif, ne ölçüde reaktif bir duyarlığın egemen olduuna bağlı değişiklikler gösterdiğinden sözetmiştim. Böylece, semptomoloji olarak bir felsefe araştırması hem kendi özgürlük ufkunun keşfi anlamında ethik, hem de dünya'yı dilin ön yargılarından bağımsız görüş ufkunda tutabilme, onun gizeminden esinlenme anlamında estetik bir boyutu koruyabilir ve onu derinleştirmeye bir katkıda bulunabilir.

X

Dünyayı, dilden/kültürden öğrendiklerimizden bağımsız olarak görüş ufkumuzda tutabilmek (işte bütün sorun da bu!)... Şairin, *dilin doğasında sözün sıfıra indiği bir dil vardır, dili o sınırda tutmak, ordan yazmak**... derken kendi uğraşıyla ilgili bir zorluğu/zorunluğu vurgular gibi söylediği bu söz, gerçekten şiirin ve düşünme duyarlığının kaynağına ilişkin bir sezgiyi dile getiriyor. Öyle ki, bu sezgi hem şiirsel bir anlatım; hem de, dünyayı dilin önyargılarından bağımsız görüş/duyarlık ufkunda tutabilmek anlamında bir doğruluğu/onun sezgisini meta-

---

* İlhan Berk, *Avluya düşen Gölge*, Adam Yayınları, Ekim 1996.

forik olarak dile getirirken, yazımın ortalarında estetik heyecanın --büyülenme sözüyle anlatmak istediğimiz türden heyecanların-- doğrulukla bağlantısına, dünya'ya değgin bir farkedişten soyutlanamayacağına bir örnek oluşturuyor. Kuşkusuz burda sözkonusu farkediş tekrarlanabilir, sonuçları kullanılabilir türden bir gerçekliği değil, gerçekliğin büyüleyici, kullanmalık dilin enstrümental temsili araçlarının örttüğü yüzünü bize açıyor. Gerçekliğin/dünyanın böyle bir yüzü olmadığı, bunun özne temelli bir yaşantı/heyecan olduğu biçimindeki pozitivist temelli gerçeklik/dünya ve onun kullanıcısı öznenin karşısına sadece büyülenmeyi doğuran durumu anımsatan bir benzetmeyle, başka benzeri olmayan bir taklitle çıkıyor! Burada sözkonusu benzetme veya taklidin neden öznel bir heyecan değil de, indirgenemez bir insan durumu olduğunu, durumu özneye ve nesneye analiz eden gerçeklik varsayımlarına karşıt indirgenemez/analiz edilemez holistik karakterini açıklığa ulaştırma çabasını sürdüreceğim.

Kanat, Celal A. (1997). "Hegel'in Nesnel İdealizmi Açısından Bilgilenmede Duyusal Pekinliğin Yeri." Felsefe Tartışmaları (22. Kitap): 37-40.

HEGEL'İN NESNEL İDEALİZMİ AÇISINDAN BİLGİLENMEDE DUYUSAL PEKİNLİĞİN YERİ

Celal A. Kanat

Hegel'in, bilgi ile nesnesi arasında kurduğu ilişkinin imlemi bunun, bir yolda, bizim-için-nesne ile kendisi-için-nesne arasıdaki bir ilişki olarak, ama bu iki kıpının da kendinde ve kendi-için altbölümlemeleriyle, sorgulanabilmesindedir. Bilgilenme sürecindeki gelişim bizim-için-nesnenin varlığındaki gelişimlerde kendi karşıeşini bulacağından, bu sürecin tabanı devingen ve özçelişkilidir. Bilincin bildiği bilinç-için-kendindedir ve bilincin nesnesi hem kendinde, hem de kendindenin onun-için varlığıdır. Ne var ki, bilincin kendindeye ulaşma süreci kendindenin kendinde olmaktan uzaklaşma ve bilinç-için kendinde olma sürecidir. Dolayısıyla, bilginin nesnesi artık nesnenin nesnel kendi değildir, ya da daha doğru bir anlatımla, nesnelin "öznel" için varlığıdır. Burada "öznel" kendince, bireysel istek ve istence bağlı olma anlamında öznel olmaktan uzaktır.

O yüzden, bilgi ve saltık varlığı ele geçirmeye yarayan araçtır, ne de gerçeğin bize ulaşmasını sağlayan edilgin ortamdır --"bilgilenme ışının kırılması değil, ama gerçeğin bize ulaşmasını sağlayan ışının kendisidir."[1] Bu saptama bilgi ile nesnenin varlıkbilimsel ilişkisini örtük biçimde anıştıran bir saptamadır. Bunun netleştirilmesinin, seçikleştirilmesinin bir yolu Hegel'in eleştirel Felsefe'nin bilgi kuramı üstüne eleştirel görüşlerinin anımsatılması olabilir. Hegel'e göre, Eleştirel Felsefe'nin ilksel bir paradoksu düşünce biçimlerini bilginin nesnesi yaparken ve bunu sınarken, tam bu sınamanın kendisinin de bir bilgi etkinliği olduğunu gözardı etmiş olmasındadır. "Bilgi iddialarının geçerliliğini sınamak için, bir ölçüte ya da ölçüne gereksinimimiz vardır. Ama eğer bu dışardan, şeylerin nasıl olduğunun üstün bilgisini iddia eden birisinden gelmekteyse, yordamımızın ilkesine ters düşecektir. Fakat, diye ileri sürer Hegel, o durumda bu zorunludur".[2] Hegel bunu "yüzmeyi öğrenmeden önce suya girmeyi istememe"ye benzetir. Düşünce biçimleri sınanmaksızın kullanılmamalıdırlar, ama ne var ki bu sınamanın kendisi de bir bilgi etkinliğidir: "sınama yalnızca bilmenin sınanması değil, ama bir de bilmenin ölçütünün sınanmasıdır".[3] Oysa Kant bu yoklamayı yalnızca nesnellik ve kendileri-için olmaları açısından bunu irdelememiştir.

Kant düşünüleni, eşd. tümel ve zorunluyu, --haklı olarak-- "nesnel" *diye alırken,* bunnu kendinde şeyden aşılamaz bir uçurumla ayrılmış olması bu "nesnel"in tam da öznel olmasına yol açmıştır. Böylece, "duyumumuza özgü, olumsal, tikel ve öznelden ayrı olarak"[4] alınmış olsa da, bu durumuyla "nesnel" yalnızca bizim-için-kendinde olmayı aşamamakta, kendi-için kendinde olmaya yönelememekte ve sonuçta, kendi-için-kendinde-ve-kendi-için olandan kopmaktadır. Bu yüzden, Kantgil anlamda bilme "evrensel [tümel] 'kendi'nin ['öz'ün] etkinliği"[5] olmaktan ayrı bir şeydir. Kant felsefesini *öznel* idealist kılan budur.

Saltık idealizm açısından ise, dolaysızca bilinenler yalnızca bizim için değil, ama kendilerinde de sırf görüngüdürler. Ve bu yolla, onların gerçek belirlenim-

leri tümel İde'de kendi tabanlarına iyedir. Dolayısıyla, Kant'ta kavram yalnızca "öznel" (ve daha doğur olarak, öznelerarası) bir içerimle yüklü ve salt bilgibilimsel bir inlem taşırken, Hegel'de kendi sözcüğünün ötesine geçerek, varlıkbilimsel ve nesnel bağlamına oturur. "Çünkü Kavram başka belirlenimleri ne olursa olsun, en azından dolaylılığın ortadan kaldırılmasıyla üretilendir ve böylece kendi kendisi ile *dolaysız* bağıntıdır; ama Varlık [da] bundan başka bir şey değildir."[6]

Kavram'ın varlığın bu arı düşünselliğinin ve vargısal olarak, bu yolda nesnel içerimli düşünsel etkinlik ile düşüncenin, artık varlıktan daha önemsiz olduğu düşünülmeyecektir. Ne var ki, Hegel için böyle bir olanak, böyle bir yabansılık da sözkonusudur: dışsal, *duyusal* bir varoluşun tasarımı. Bu bir yanıyla, usun özbelirlenim yetisini ve gücünü, dolayısıyla (bir anlamdaki) koşulsuzluğunu getirirken --bilinemezciliğin ve "kendinde-şey"in aşılması-- öte yanıyla, *bilgilenme sürecindeki duyusallık öğesini* tartışmaya sokar.

Hegel'in bilgibilimi onun varlıkbiliminden ayrı bir yapıya iye olmadığından, onun dizgesinde duyu verilerinin, eşd. duyusal pekinliğin görgül tabanının, eytişimsel bir anlamı vardır. Onlar bir yolda "olumlu", başka bir yolda ise "olumsuz" işevle sahneye çıkarlar.

Bunlara geçmezden önce, Hegel'in anlayışına göre nesnelerin dışsal varoluşa iye olmadıkları yollu (sıkça rastlanan) *varlıkbilimsel* yanlışa ve yine bu anlayışa göre nesnelerin bilgisinin sonuçta bir duyu-verileri topladığı ve düzenlenişi olduğu yollu (o denli sık rastlanmayan) *bilgibilimsel* yanlışa işaret etmek gerekir. Bu ikinci yanlış anlama bağlamım açısından önemli olup, örneğin Stace'ın, Hegel'i açımlama güdemiyle kalem aldığı bir çalışmasındaki şu sözlerden yola çıkabilmektedir: "Varolan herhangi bir şey, sözgelişi bir taş, incelendiğinde, bir evrenseller [tümeller] toplamından başka bir şey olmadığı görülür. Beyazlık, yuvarlaklık, sertlik, vb. dışında bir şeyi yoktur. Taşın bu öğeleri evrenseldir."[7] Şimdi, alışılmış görgücü terimlerle alındığında, böyle bir tanımın nesneyi, burada bir taşı, salt bizim-için-kendi-için görmekle sınırlandırmış olduğu söylenebilir. Böylece, buradaki taş yalnızca çeşitli duyu verilerinin nitelemelerini belirleyen özelliklerle ve terimlerle belirlenmiş gözükür: beyaz, yuvarlak, sert, vb. Ne var ki, bir nesnenin varlığının yalnızca böylesi *nitelemelerle* ıralandırılabilmesi Hegelgil anlayışa oturmakta fazlasıyla zorlanacaktır. Nitekim, Stace da bu çalışmada böylesi bir zorlamadan uzak kalarak, taşın "varolma anlamında nesnel" olduğunu dile getirir ve daha önemlisi, bu özelliklerin, bu öğelerin evrenselliğini, tümelliğini vurgular. Bunun görgül bir yaklaşım açısından pek önemi olmasa bile, kurgusal kavramlaştırım açısından ve nesnel bir idealizm çerçevesinde önemi büyüktür: Böylelikle, duyusal nitelikli öğelerin de, betimleyici tümeller olarak, bağımlı bir nesnel varlığa iye oldukları dile getirilmiş olmaktadır. Dolayısıyla, onlar ne yalnızca öznel duyu-verileridir, ne de öznel adlandırmalardır.

Bu değini kendi dolaysız amacını aşarak, duyusal pekinliğin (ve az çok zorlamalı bir yolda, bu bağlamdaki duyu verilerinin) ne anlamda "olumsuz" alınabileceğini de sezinletmektedir. Öznesi-için alındığında, başka bir deyişle varlıkbilimsel içerimlerinden "arındırıldığında", yalın duyusallık nesnenin dışkabuğuyla, varoluşuyla, yetinir: " çünkü nesneden henüz hiçbir şeyi uzaklaştırmamış, tersine onu bütün bir eksiksizliği içinde önüne almıştır. Oysa bu *pekinlik* sonuçta kendisini en yoksul *gerçeklik* olarak göstermektedir. Bildiğine ilişkin olarak söylediği salt şudur: o *vardır* (es *ist*) ve gerçekliği yalnızca olgunun *varlığını (Sein)*

kapsar; bilinç kendi yanından bu pekinlikte salt arı Ben olarak vardır."[8] Bu dolaysız pekinlikte Ben nesnesine karşı öyle bir anlamda ilgisizdir ki, onu arı tikel olarak alımlar ve kendini/şeyleri ondan ayrı tutar. Oysa ki, "bir şeylerin ayırdında olmak onunla ilgili bir şeyler söyleyebilmek ise, o zaman, önümüzdeki nesneleri, kendi tikelleri içinde olmaktan çok [çünkü, arı tikel bir "ulaşılmazdır"], başka şeylerle ortak olan ya da olabilecek yönleriyle kavramayı gerektirir."[9] Öyleyse, duyusal pekinliğin özü ne nesnede, ne de Bendedir; *benim* nesnem olarak nesnede, onun *benim* nesnem olmasındadır. O yüzden, o gerçeği değil, yalnızca "bu"nu ve "şimdi"yi önüne koyar --o bir öntarihtir: bilginin öntarihi.

Duyusal pekinliğin varsıllığı da o nedenle, dolaysız pekinliğe değil, yalnızca algıya ilişkindir; biri çoklu içinde okuyan, biri çokluya götüren yetiye ilişkindir.

Duyu verilerinin, duyusal pekinliğin hangi yolda "olumlu" alınabileceği de böylece kendini ortaya çıkarmış olmaktadır. Çünkü, "ilk evresinde bilgi (...) duyusal bilinçtir."[10] Ve "duyusal pekinlik kendisinde evrenseli nesnesinin gerçekliği olarak tanıtladığı için, *arı varlık* duyusal pekinliğin özü olarak kalır."[11] Bu yüzden, "Ben biliyorum" yitmeyen bir tümel, bir evrensel üzerinde döner: *Ben*. Bu ben'in görümü "bu" ve "şimdi"nin de, "o" ve "sonra"nın da ötesinde, "yalın" bir görümdür. Öyle ki, orada, "bu" ve "şimdi", "o" ve "sonra" tümel-bunları, -şimdileri, -onları ve/-sonraları anlatmış olur. Öyleyse, ağzımızdan çıktığında ve hatta denilebliir ki, söylenime bir yolla konu edildiğinde, "duyusal" artık duyusal olmaktan uzaklaşmış olur. Duyusal bir varlık --kendini anlatması gereken tümellerin yapısı gereği-- çelişkisiz söylenime gelmez: "Bizim gerçek yaşamda kavramlarla değil somut tikel nesnelerle karşılaştığımız doğrudur. Fakat bu, nesneleri önce somut olarak zihnimize alıpsonradan bunları soyutlama yoluna gittiğimiz anlamına gelmez. Çünkü tikel nesneler karşısında zihnimizde ortaya çıkan ideler o nesnelerin kendilerinin değil niteliklerinin ideleridir. Bunlar da 'sarılık', 'yuvarlaklık', 'ağırlık', 'acı-verici olma', 'haz-verici olma' gibi genel idelerdir. Karşılaştığımız nesneyi de tanıdığımız genel idelerden hangileri onda bulunuyorsa, yalnızca o genel idelerle, yani o kavramlarla algılarız."[12] İşte, usun yaptığı işlem budur: Şeylere yaklaşırken, onları Ben'e karşıt duyusal-veriler-toplağı gibi aldığını "düşündürür", ama gerçekte başka bir şey yapar --"onların duyusallığını *Kavramlara,* (...) böylece düşünmeyi varolan bir düşünmeye ya da varlığı düşüncel varlığa dönüştürür".[13] Bu yolla, bilinenler Kant'ta olduğu gibi yalnızca bizler için değil, artık kendilerinde de birer görüngü olarak alınabilirler.

NOTLAR:

1- Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* çev. A. Yardımlı, İST. 1986, § 73.

2- C. Taylor *Hegel*, Camb. 1995, p. 135 (Bu kaynağa ulaşmamdaki katkıları için, V. ve A. Uçum'a teşekkür borçluyum.)

3- Hegel, agy, giriş, § 85.

4- Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi,* çev. A. Yardımlı, § 41, Ek, 2).

5- Hegel, *Tinin Görüngü Bilimi,* Önsöz, § 30.

6- Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* I: Mantık Bilimi, § 51.

7. W. T. Stace, *Hegel Üzerine,* § 95.

8. Hegel, *Tinin Görüngübilimi, ı § 91.*

9. C. Taylor, *Hegel,* p. 142.
10. Hegel, agy, Önsöz, § 27.
11- *Agy,* § 95.
12- V. Hacıkadiroğlu, "Kavramlar Üzerine," *Felsefe Tartışmaları,* K. 10, § 55.
13- Hegel, *agy,* § 242.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1997). "Bir Kitabın Fırsat Verdiği Açıklamalar." Felsefe Tartışmaları (22. Kitap): 41-54.

BİR KİTABIN FIRSAT VERDİĞİ AÇIKLAMALAR

Vehbi Hacıkadiroğlu

Felsefe Tartışmaları'nın son bir kaç sayısında "bilgi" konusunda bir takım köktenci görüşler ileri sürmüş ve derginin son sayısında da bu yazılara gereken ilginin gösterilmediğinden yakınmıştım. Yakında yayımlanmış olan "İnsan Felsefesi" adlı kitabımda da ancak bir taslağını verebildiğim düşüncelerimin dizgesel bir bütünlüğe ulaşmasına yardımcı olabilecek felsefecilerin ortaya çıkmasından yine de umudumu kesmek istemiyordum. Bu yakınlarda yayımlanmış olan bir kitap* bu umudumun büsbütün boş olmadığını gösterdiği için mutluluk duymaktayım.

Sayın Celal A. Kanat'la Felsefe Tartışmaları'nın 18. ve 19. sayılarında da bir kaç nokta üzerinde tartışmalar yapmış, fakat bununla da kalmayıp, düşünce alış verişimizi mektuplaşma yoluyla da sürdürmüştük. Bu bakımdan onu benim düşüncelerimi en iyi anlayanlardan biri olarak görüyorum. Nitekim Sayın Kanat'ın bu son kitabında benim yazılarımdan yaptığı kimi alıntılar üzerindeki eleştirelirinin, düşüncelerimin anlaşılan ve anlaşılmayan bölümlerinin iyi bir özetini verdiğini söyleyebilirim.

Bu yüzden, bu yazımla, Sayın Kanat'la bir tartışmaya girişmekten çok, onun eleştirilerinden, düşüncelerimin iyi anlaşılmadığını sezinlediğim bölümlerinin daha iyi anlaşılmasını amaçlamaktayım. Böylece, Sayın Akat'ın benim yazılarımdan yaptığı alıntıları ve bunlarla ilgili eleştirileri, kitaptaki sıraya göre ele alacağım.

1) Kitapta "bilgi"nin tanımı üzerinde durulurken (s. 58-59) benim de şu tanımı verdiğim belirtiliyor: "doğadaki bir değişmenin belli koşullar altında ne gibi yeni değişmelere yol açacağının önceden-görülmesi". Yazar felsefede bilginin değişik tanımlarının yapıldığını ve bunların bilginin belirgin bir tanımını vermediğini belirtirken, benim yaptığım tanımın da "doğal bir yaklaşımı belirttiği" nitelemesiyle ortaya koymakla yetiniyor.

İşte ben bu bilgi tanımının felsefedeki çok değişik bilgi tanımlarından herhangi biri olarak ortaya konmasını, bilgi konusundaki görüşlerimin yeterince anlaşılmamış olduğunun bir kanıtı olarak görüyorum. Çünkü benim görüşüme göre klasik felsefenin, duyu-deneyinin bilgi verdiği görüşü de içinde olmak üzere, bütün yanılgıları, onun, söz konusu bilgi tanımına uzak kalmasından kaynaklanmaktadır.

Konuya girmeden önce 'bilgi' sözcüğüyle ilgili bir kaç noktaya açıklık getirmek gerekiyor. Bu sözcüğün çok değişik kullanım biçimleri olduğu doğrudur. "İnce Memet romanının yazarının kim olduğunu biliyorum", "Himalayaların ne-

* Celal A. Kanat, Meta-İdeoloji, Küyerel Yayınları, nisan 1997.

rede olduğunu biliyorum", "bu cinayeti kimin işlediğini biliyorum" türünden tümcelerin hepsinde bilmekten söz edilmektedir. Ancak 'bilme' sözcüğünün geçtiği bir de başka türden tümceler vardır.

"Şekerin suda eridiğini biliyorum", "Suyun 100 derecede kaynadığını biliyorum" tümceleri işte o başka türden bilme durumlarını anlatmaktadır. Bunların birincilerden ayrımı, birincilerin belli bir nesne ya da olayla ilgili olarak "olmuş bitmiş" bir durumu saptamakta olmalarına karşın, ikincilerin, belli bir nesne ya da olay *türüyle* ilgili olarak, ilerde karşılaşacağımız bir durumun önceden-görülmesi durumunu belirtmesidir. Bu iki türden bilginin kapsamları göz önünde tutulduğunda, birincilere tikel bilgi, ikincilere de genel bilgi denilebilir.

Ancak, böyle değişik bilgi türlerinin bulunuşunu gerekçe göstererek bilginin belirgin bir tanımını yapmanın olanaksız olduğunu söylemek doğru değildir. Felsefede, ne olduğu ve nasıl elde edildiği araştırılan bilgi genel bilgidir. Böylece, genel bilgiler öylesine bir önem taşır ki, karışıklıktan kurtulmak için, genel bilgilerin dışında kalan her türlü bilgiler için gerekirse başka bir ad aramak bile düşünülebilir. Ancak, dilde yer etmiş olan sözcükleri değiştirmektense, genel bilgiler üzerine bir inceleme yapılırken, burada söz konusu olan bilginin genel bilgi olduğunu belirtmek de yeterli olabilir. Ben de öyle yapacağım.

Genel bilginin öteki bilgi türlerinden ayrı tutulmasına karşı çıkanlar bulunabilir. Gerçekten klasik felsefede bilgi tanımı yapılırken böyle bir ayrım yapılmamıştır. Ancak, klasik felsefenin bilgi konusunda düştüğü büyük yanılgıların temelinde bu ayrımın yapılmamış olması yatmaktadır. Nitekim bilgi tanımı konusundaki bu belirsizlikle, klasik felesfenin ikinci büyük yanılgı kaynağı olan "duyu-deneyinin bilgi verdiği" görüşü arasında ne denli sıkı bir bağlılık bulunduğunu biraz sonra göreceğiz.

Gerçekte klasik felsefede de, bilgi tanımları dışında, genel bilgiler öteki bilgi türlerinden ayrılmamış değildir. Bunların birbirine karıştırılması yalnızca tanım alanındadır. Yoksa felsefenin en önemli bölümü olan epistemolojinin başlıca konusu tümevarımdır. Tümevarım da iki nesne ya da olay türünün her zaman birlikte ortaya çıktığının bilgisidir ki, bu da, bu iki şeyden birinin bulunduğu yerde ikincisinin de bulunacağının önceden görülmesi demektir. Böylece asıl bilgi türünün bir "önceden-görme" gücü olduğu, klasik felsefede de, örtülü biçimde de olsa, kabul edilmiş demektir.

Öte yandan, bilim alanında da, bilimin amacının doğruca öcenden-görme olanaklarının araştırılması olduğu uzun süreden beri kabul edilmiştir. Böylece, 16. yüzyıl sonlarından başlayarak, bilimin dev adımlarıyla ilerlemesine karşın felsefenin yerinde saymasının, bilimin, Bacon ve Galilei'nin öncülüğünde, bilginin bir önceden-görme gücü olduğunu kabul edip felsefenin bunu görmeye yanaşmamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Yalnız bilim alanında da, değil, insan, gerek insanlığını gerekse doğanın tutsaklığından kurtulma yolunda gerçekleştirdiği bütün ilerlemeleri önceden-görme gücüne borçludur ve bu gücü ona veren de bilgisi, yani genel bilgisidir. "Şeker suda erir" biçimindeki genel bilgiyi bilen bir kimse, şekerli bir eriyik elde etmek istediği zaman şekeri suya atarak, şekeri erimketen kurtarmak istediği zaman da onu sudan uzak tutarak, doğal durumları istediği yönde değiştirme gücünü kazanabilir.

Genel bilgi konusunda, örnek olarak, şekerin suda erimesi türünden sıradan bilgi örneklerine, salt anlatımda kolaylık sağlamak amacıyla baş vurulduğunun da unutulmaması gerekir. Gerçekte doğa bilimleri alanında en üst düzeydeki en karmaşık bilgilerin elde edilmesi için yapılan deneyler salt önceden-görme güçleri kazanmayı amaçlar. İnsanlar arasındaki ilişkiler, yani insanların etik, hukuk hatta estetik alanlarındaki davranışlarının tümü, nasıl bir davranışın nasıl bir sonuç vereceğini önceden-görme gücü yönetiminde gerçekleşir.

Doğal olarak felsefede de, bilgi konusunda doğru yorumlar yapabilmek için bilginin bir önceden-görme gücü olduğunun kabul edilmesi önkoşuldur. Bu durumu göz önünde tutmayan her türlü bilgi tanımı, her zaman olduğu gibi günümüzde de, felsefenin insanla ilgili herhangi bir konuda doğru bir görüş ortaya atmasının salt rastlantılara bağlı kalmasına neden olur.

Sayın Akat'ın, benim önerdiğim tanımı da değişik bilgi tanımlarından biri olarak vermekle klasik felsefedeki bilgi tanımlarının yetersizliğini bir ölçüde aştığı söylenebilir. Fakat yukardaki açıklamalarımın, bu kadarının yetmeyeceğini gösterdiğini sanıyorum. Bilgi konusunda doğru irdeleme ve çözümlemeler yapabilmek için her şeyden önce, bilginin, anlıksal/mantıksal bir işlem, özne ve nesne arasında bir ilişki, tasarım imgesinin nesneyle uyuşması gibi tanımlarından hepsini bir yana bırakmak gerekiyor.

Kaçınılması gerektiğini belirttiğimiz bu tanımlardan, örnek olarak, "özne ve nesne arasındaki ilişki" anlatımını alırsak, şekerin suda eridiğini öğrenen bir özneyle "şekerin suda erimesi" olayı arasında bir ilişki kurulduğu doğrudur. Ancak buna, olsa olsa, "bilme ilişkisi" diyebiliriz. Oysa bilgiyi "bilme ilişkisi" olarak tanımlamak döngüselliğe düşmektir ve bilgi konusu üzerinde bir şey öğretmez. Öteki tanımlar için de durum böyledir.

Şekerin suda eridiğini, özne, ya kendisi bu olayı gözlemleyerek öğrenmiş ya da bunu başka birisi öğrenip özneye öğretmiştir (öznenin kendisinin öğrenmesi durumunda yinelenmeye gerek bulunmadığını ilerde göreceğiz). Özellikle başkalarından öğrenilme durumunun açıkça gösterdiği gibi, bilgi, masanın üzerinde duran ve hiç kimsenin olmayan bir şeker parçası kadar özneden, doğal olarak öznenin zihniden de, bağımsızdır. Şekeri cebine atan öznenin onunla bir iyelik bağlantısına girişi gibi, bilgiyi öğrenen özne de onu, gerektiğinde kullanmak üzere bilgi dağarcığına atmış olur.

Böylece felsefecilerin de, bilginin ne olduğunu kavramak ve olayların bilgiye dayanan doğru açıklamalarını yapabilmek için, tıpkı bilim adamlarının yaptığı gibi, onu her türlü metafizik yorumlardan arındırıp salt bir "önceden-görme" gücü olarak değerlendirmeleri gerekir. Antik çağ felsefesinin dinsel inançlara göre düzünlenmiş bir biçimi olan Ortaçağ felsefesinden kurtulmanın tek yolu bu olabliir.

2) Sayın Akat, tümevarım konusunda, nedensellik bağlantısının izlenim birlikteliklerini yinelenmesinin gözlemlenmesine dayandığı biçimindeki Hume'cu görüşten esinlenerek yinelenmelerin bir beklenti verdiğini kabul ediyormuş fakat bu beklentinin bilgiyle özdeşmeşmesine karşı çıkıyormuş gibi bir tutum aldıktan sonra, benim, yinelenmenin bir beklenti bile vermediğini belirten şu görüşümü alıyor: Düşünebilen insan için yinelenme bir beklenti yani bilgi vermez (s. 106).

Sayın Akat'ın "bilgi edinme yöntemi olarak endüktif yöntemin geçersiz" olduğunu vurgulaması, kendisinin, tümevarım konusundaki genel yanılgıdan büyük ölçüde kurtulduğunu gösteriyor. Klasik felsefede ciddi biçimde karşı çıkılmamış olan büyük Hume'cu yanılgı karşısındaki bu tutum gerçekten önemlidir. Çünkü bu, bir bakıma, duyu-deneyinin bilgi verdiği biçimindeki büyük yanılgıya da karşı çıkmak anlamına gelir. (Hume'un) nedensellik bağlantısının kavramının bulunmadığını, bu bağlantının izleniminin bulunmayışına dayanarak öne sürdüğü anımsanmalıdır). Fakat yinelenmenin beklenti verdiği konusundaki, önemsiz gibi görünen karışıklık insanla hayvan arasındaki temel ayrımlardan birinin gözden kaçırıldığını göstermek bakımından çok önemlidir.

Nitekim Sayın Akat "Örneğin bir demir çubukla bir metale, sözgelimi bir bakır levhaya, vurduğumuzda doğal olarak bir ses duyarız. Bu vuruşu (n-1) kez yaptığımda hep aynı sesi duyuyorum, n. kez de bu sesi duyacağım yönünde bir beklenti doğaldır ve olağandır" diyor (s. 107). Bu tür yinelenmelerden bir beklenti doğduğu doğrudur. Gerçekten, eğer n. vuruşta hiç ses çıkmaz ya da değişik bir ses çıkarsa bir şaşırma duygusu ortaya çıkar, değişikliğin nedeni aranmaya başlanır. Ancak bu durum benim "düşünebilen insan için yinelenmenin beklenti, yani bilgi, vermediği" biçimindeki görüşümle çelişkili değildir.

Gerçekten, yinelenmeden doğan bekleme *duygusuyla* bilginin, ya da önceden görmenin verdiği, sözgelişi şekerin suda eriyeceği beklentisi birbirinin aynı değildir. Aradaki ayrım bekleme duygusuyla beklentiyi doğuran olaylar arasındaki ayrımdan geliyor. Örnek olarak vuruşun ses vermesiyle şekerin suda erimesi olaylarını alırsak, iki olay arasındaki ayrımı görmek zor değildir.

Vuruşun ses vermesi olayı bir görsel duyumla bir işitsel duyumun birlikteliğinin algılanmasına dayanıyor. Bu duyumlar bir bedenin içinde ortaya çıkar ve hangi bedende ortaya çıktıysa o bedende bekleme duygusu doğurur. Bu olay insanın bedeniyle ya da insanın hayvansal varlığıyla ilgilidir ve hayvanlarda nasıl etkili olduysa insanda da öyle etkili olur. Burada ortaya çıkan bekleme duyguları bir tür önceden-görme ya dabilgi görüntüsü verir. Fakat gerçekte bilgi değil bir koşullu tepkidir. Oysa hayvan davranışlarını yönetmede içgüdü dışındaki tek kaynak olan bu koşullu tepkinin insanların bilinçli davranışlarında hiçbir etkisi yoktur.

Nitekim şekerin suda erimesi olayı, bu olaya tanık olan kimsede iki duyumun birlikte ortaya çıkması anlamına gelmez. Burada şekerin suya atılışıyla yok oluşunun verdiği görsel duyumların, birlikte ortaya çıkan iki duyum ortaya koyduğu söylense bile, şekerin yok oluşunun verdiği görsel duyumun olayın tanığı için hiçbir önemi yoktur. Tanık için önemli olan, artık ortada şeker ve su diye iki maddenin değil, yalnızca bir şekerli suyun bulunuşudur.

Fakat asıl öneli ayrım, koşullu tepki olayında bekleme duygusunun ortaya çıkması için birinci duyumun edimsel olarak ortaya çıkmış olmasının gerekli olmasına karşın, şekerin suda eridiğinin bilinmesi ya da önceden görülmesi anlamına gelen beklenti için şekerin suya atılışının görsel duyumunun edimsel olarak ortaya çıkması gerekmez. İnsanın, şekerin suda eridiğini bilmesi, suya atıldığını edimsel olarak görmekte olduğu bir şekerin yok olacağını bekleme biçiminde değil, bu durumu *düşünme* biçiminde kendini gösterir. Yinelenmenin bilgi vermediğini biraz sonra tümevarım konusunu incelerken ele almak üzere şimdi üçüncü alıntıya geçebiliriz.

3) Sayın Akat "Duyum ve algılar kendi başlarına bilgi üretemezlerse de, daha önceden üretilmiş ya da aktarılmış bilişlerin çağrıştırılmasına, anımsanmasına bir tür uyarıcı olarak yardım edebilirler" (s. 110) dedikten sonra, benim "Tikel bilgileri soyutlayıp genelleştirerek kavramlara ulaşmanın olanaksızlığı" görüşümden de onaylayarak söz ettiğine göre, tam bir uyuşma içinde bulunduğumuza hemen hemen inanmış gibiydim. Ancak daha sonra söylediklerinin, onun, yine de klasik felsefenin bilgi anlayışının etkisi altında bulunduğunu gösterdiği söylenebilir.

4) Nitekim biraz sonra benim, bilgi veren deneyin, 'yaşam-deneyi' adını verdiğim, insanın başından geçen olaylarla laboratuar deneyleri olduğu biçimindeki görüşümü belirttikten sonra (s. 120) şöyle diyor: Ne var ki bu "başından geçme"nin (ya da kullanımın) birden çok duyumun karmaşık bir etkisinden, bir bileşke etkisinden, bir duyumlar matrisinden ne denli ayrı olduğu belirgin değildir" (s. 120 dipnot).

Sayın Arat bir kez duyumların bilgi vermediğini kabul ettikten sonra artık klasik anlayışın bütün kalıntılarından kurtulmak gerektiğini bir türlü kabul etmek istemezmiş gibi görünüyor ve yaşam deney ya da deneyimlerinin de duyuların etkisi altında oluşmuş duyum kalıpları olabileceğini belirtiyor. Duyumların, deneylerin gerçekleşmesi sırasındaki, tanıklığı öylesine önemli, buna karşı duyumlar deneylerin yapıcı öğesi olmaktan öylesine uzaktır ki deneylerin "duyumların etkisi altında gerçekleştiği" ve onların birer "duyumlar matrisi" olabilecekleri biçimindeki anlatımların konunun anlaşılmasını güçleştirmekten başka bir işe yarayabileceğini sanmıyorum.

Nitekim ben her zaman, duyumların bilgi vermediğini değil, nesnelerin ne olduğunun bilgisinin vermediğini öne sürdüm. Bunun da nesne kavramlarını oluşturan nitelikler arasında duyusal niteliklerin bulunmadığı anlamına geldiğini belirttim. Örnek olarak da bir çok yazılarımda Hume'un "altın" kavramının tanımını verdim. Gerçekten Hume, altın kavramının, sarılık, ağırlık, işlenebilirlik, eriyebilirlik ve altınsuyunda çözülebilirlik niteliklerinden oluştuğunu belirtiyor. Böylece Hume kendi bilgi kuramının çökmesi anlamına gelen bir altın tanımı vermiş oluyor.

Gerçekten Hume'un saydığı niteliklerden "sarılık" dışında hiç biri duyusal nitelik, yani Hume'un kendi deyimiyle "izlenimlerin ideye dönüşmesiyle" bilgisi elde edilen türden nitelik değildir. Öte yandan "sarılık" niteliği de önceden-görme sağlayan bir nitelik değildir. Sözgelişi altının işlenebilir oluşu ondan değişik biçimlerde nesneler yapılabileceğinin, altının ağır oluşu onun taşınmasıyla ilgili kimi sorunların bulunabileceğinin önceden-görülmesini sağlar. Oysa altının sarı olduğunun bilgisi hiçbir önceden-görme sağlamaz.

Ben, henüz duyuların bilgi vermediğini her yönüyle görüp bunu dolaysız yoldan anlatacak bir açıklığa kavuşmadığım bir dönemde yazdığım, "Kavramlar Üstüne" adlı ilk kitabımda (s. 41) zihninde hiç bir kavram bulunmayan varsayımsal bir insanın, en etkili duyumlardan bile hiç bir şey öğrenemeyeceğini bir örnekle anlatmaya çalışmıştım. O örnekte, zihni bomboş olan adamın patlayan bir yanardağın eteğinde dururken, üzerine gelen lav seli karşısındaki tutumu şöyle anlatılıyordu:

> Lavlardan oluşan bir sel, üstüne doğru geldiğinde hiç bir şeyin ayrımına varmayacak, eğer tek yönden ge-

len aşırı yüksek sıcaklığın kaslarında yaptığı büzülme ve gerilmeler onu yerinden oynatacak yönde ortaya çıkmazsa, hiç bir davranışta bulunmadan lav selinin altında kalacaktır.

Böylece, sel, sıcaklık, yanma, boğulma gibi bir takım kavramları yaşam deneyimlerinden (ya başından geçen olaylar ya da konuşmalar yoluyla) öğrenmemiş olan bir insan için (böyle bir varlığa 'insan' denemeyeceği ayrı bir konudur) ölümün habercisi olan duyumlar bile, yalnızca bedenin içinde geçen değişmelerdir. Burada Berkeley'in, belki de çok değişik bir yorumla, belirttiği durum vardır: böyle bir insan dış dünyanın varolduğunu bile bilemez. Doğal olarak, varolduğunu bile bilmediği o dünyada, kendisine yaşamını sürdürme olanağı sağlayacak ya da kendisini ölüme götürecek olayların bulunduğunu da bilemez.

Bu, duyumların bilgi vermediği konusu, uşçuluk olsun, deneycilik olsun, görüngücülük ya da mantıksal çözümlemecilik olsun, klasik felsefenin bütün öğretilerinin bilgi kuramlarını çökertecek bir konu olduğundan, üzerinde biraz daha durulması gerekiyor. Bunun için önce, yukardaki varsayımsal örneği biraz daha sürdüreceğiz.

Lav selinin altında kalacak olan insan, bir mucize olarak, sel kendisine ulaşmadan önce kurtarılsa ve bu olay, yine bir mucize olarak, yüzlerce kez yinelenmiş olsa bile, deneğimiz yine hiçbir şey öğrenemez. Çünkü duyumlar nesnelerin üzerine yapıştırılmış etiketler gibidir. Okuma bilmeyen insan etikete kaç kez bakarsa baksın, bir tek heceyi bile okuyamaz. Bu anlamda okumayı öğrenmek ancak yaşam deneyinden bilgi kazanmakla olur.

Condillac'ın, duyularının birer birer uyanması sonucunda düşünme yetisi kazandığını öne sürdüğü heykel, salt duyularının uyanmasıyla dış dünyanın nesneleri üzerine bilgi edinmek şöyle dursun bir dış dünyanın varolduğunu bile bilemez. İçgüdüden yoksun olduğu için bir davranışta bulunması da olanaksız olan bu heykel, bu yüzden yaşam deneyi de geçiremeyeceğine göre onun, düşünce alanında, en küçük bir adım atması bile beklenemez. Felsefede Condillac'ın bu saçmalıklarına bir değer verilmiş olmasını şaşırtıcı bulanlara, çağdaş felsefenin temelinde Descartes'ın "düşünüyorum, öyleyse varım" biçimindeki anlamsız tümcesinin bulunduğunu anımsatmak gerekir.

Gerçekten Descartes bu sözleriyle, düşüncenin bilincini, dış dünyanın varoluşunun bilgisinin önüne koymuştur. Dış dünyanın varoluşunun tek kanıtı olarak da, Tanrının, duyularının kendisini aldatmasını uygun görmesi için bir nedenin bulunmayışını göstermiştir. Böylece, baştan sona bir yanlışlıklar dizisinden oluşan bu görüşün çağdaş felsefenin temelini attığı kabul edilmiştir.

Oysa, içinde kendi hazlarını artırıp acılarını azaltmaya yönelik davranışlarda bulunduğu bir dış dünyanın varolduğunu, bir çok yaşam deneyimleriyle öğrenmiş olan bir insan ne kendi varoluşunun bilincine varabilir, ne de hatta düşünebilir. Düşünce zihinde bir takım bilgilerin bulunmasını gerektirir, bilgi de yaşam deneyiminden yani dış dünyada gerçekleştirilen önce bilinçsiz sonra da bilinçli davranışlardan kazanılır. Dış dünyada davranışlarda bulunan bir kimsenin ilk öğrendiği şey de bir dış dünyanın varolduğudur.

Bu açıklamaların, duyuların bilgi vermediğini kabul ettikten sonra yine de onların yaşam deneyindeki etkisi ve yaşam deneyinin bir duyumlar örgüsü olup olmadığı konusunda bir çekince koymak zorunluluğunu duyan Sayın Akat'ın,

duyumların bilgi vermediği gerçeğini çekincesiz ve sınırlamasız kabul etmesini sağlayacağını umuyorum. Çünkü bu konuda gerçek sorun, duyuların şu ya da bu yolda deney ve deneyimlere yardımcı olup olmadığı değil (böyle bir yardımcılığın yadsınması olanaksızdır), nesnelerin belirleyici nitelikleri arasında duyusal niteliklerin bulunup bulunmadığıdır.

Yine vurgulanması gereken bir nokta da, gerek deneyci gerekse usçu, gerek görüngücü gerekse idealist bütün filozofların, nesne kavramlarının (idealist ve usçularda apriori'ler dışındaki bölümlerinin) doğruca duyusal niteliklerden oluştuğunu öne sürmüş olduklarıdır. Bu öylesine sakat bir görüştür ki, filozoflar bu görüşü destekleyen kavram örnekleri vermekten her zaman kaçınmışlar. Örnek vermek zorunda kaldıkları zaman da, ya Locke ve Hume'un altın kavramı örneği verirken yaptıkları gibi, kendi kuramlarını temelden çökertecek türden, ya da başkalarında görüldüğü gibi kuramlarına uygun olan fakat saçmalıktan kurtulamayan örnekler vermişlerdir. Sayın Akat'ın, özellikle idealist filozofların kavramları böyle anlamadıklarını öne sürerken bu görüşünü destekleyen örnekler bulup bulmadığını bilemiyorum. Ancak Kant ve Hegel ile ilgili olarak benim bulabildiğim örnekler benim görüşümü doğrular niteliktedir.

Sözgelişi Kant'ta öznenin kavramının yüklemin kavramını içermesiyle ilgili olarak ben iki örnek bulabildim. Bunlardan biri "Altın sarıdır", öteki de "Cisimler yer kaplar" önermeleridir. Bunlardan "sarı" kavramının cisimlerin ikincil niteliği olarak onlar üzerine bilgi vermediğini, bu yüzden de kavramın oluşturucuları arasında bulunmaması gerektiğini, "yer kaplama" kavramının da bir birincil nitelik olarak nesneler üzerine bilgi verdiğini fakat onun da duyu-deneyiyle değil, ancak yaşam-deneyiyle kazanılabilecek nitelik olduğunu biraz sonra göreceğiz.

Hegel'e gelince, ben Hegel'in kendisini bir tümel örneği verip vermediğini bilemiyorum. Ancak, bir çok yazılarımda belirttiğim gibi, W. T. Stace adlı yazar "Hegel Üstüne" adlı kitabında, "taş" tümelinin "beyazlık", "yuvarlaklık" ve "sertlik" gibi basit tümellerden oluştuğunu söyler. Ancak 'gülünç' sözcüğüyle nitelenebilecek bu tanımdaki "yuvarlaklık" ve "sertlik" gibi niteliklerin de, birincil nitelikler olarak, ancak yaşam deneyiyle edinilebilecek olma bakımından ayrı bir yanlışlık konusu olduğunu yine bu maddenin sonunda belirteceğim. Ancak, burada belirttiğimiz şaşırtıcı yanılgıların da klasik felsefenin, duyum-bilgi ilişkisi konusunda nasıl bir çıkmazın içinde bulunduğunu yeterince kanıtladığını sanıyorum.

Şimdi artık birincil nitelikler konusunu ele alabiliriz. Locke, birincil nitelik idelerinin asıllarına benzediğini, ikincil nitelik idelerindeyseböyle bir benzerlik bulunmadığını öne sürmüştü. Buna karşı Berkeley "idelerin asıllarına benzediklerini söyleyebilmek için asıllarının bilinmesi gerekir" türünden içi boş bir tekerleme ortaya atarak konuyu çarpıtmış ve onun bu çarpıtmasına bir karşı çıkan bulunmamıştı. Öyle ki, bu gün bile birincil niteliklerkonusunda ne düşündüğü kendisine sorulan bir felsefeci, sanki iki karşıt görüşün ikisi de doğru olabilirmiş gibi, önce Locke'un sonra da Berkeley'in görüşünü yinelemekle yetinir.

Oysa Locke, 'benzerlik' terimini tam yerinde kullanmış olmasa bile, birincil niteliklerin son derece önemli bir yönünden söz etmek istemiş olmalıdır. Gerçekten, nesnelerin ikincil nitelikleri renk, koku, tat, ses ve dokunma duyumu gibi, duyularımızın dolaysız etkisiyle ortaya çıkan idelerin kaynağı olarak, hiç bir

önceden-görme sağlamazlar. Bir şeyin sarı renkte olduğunu, şöyle bir dokunma duyumu verdiğini v.b. bilmekle o şey üzerine hiç bir şey bilmiş olmayız. Buna karşı, Locke'un 'birincil nitelik' adını verdiği kılık, uzaklık, boyut, sayı gibi niteliklerin çok önemli önceden-görmeler sağladığı açıktır.

Yolda yürürken karşımıza çıkan ve kılığına bakarak, aşağı yukarı on metre uzunluğunda ve bir metre yüksekliğinde olduğunu saptadığımız bir duvarın arka yanına geçebilmek için 5m. sağa ya da 5m. sola giderek duvarı dolaşmak ya da 1m. lik bir yüksekliğin üzerinden atlamak gerektiğini bilmek az şey midir? Bir keskin nişancının hedefi tam ortasından vurabilmesi de hedefin kılığı üzerine son derece kesin bilgiler edinebilmiş olmasındandır. Böylece Locke'un 'bilgi verme' yerine 'benzeme' diye uygun olmayan bir terim kullanmı ş olması yüzünden felsefenin yaşamsal önemdeki bir sorunu çözümsüz bırakılmış oluyor.

Ancak, burada yeni bir durumun ortaya çıktığının da gözden kaçırılmaması gerekir. Ben bir yandan duyuların bilgi vermediğini kanıtlamaya çalışırken bir yandan da kimi duyumların en kesin bilgiyi verdiğini öne sürüyorum. Burada bir çelişki varmış gibi görünüyor. Oysa ortada bir çelişki yoktur, çünkü görme duyumu aracılığıyla biz yalnızca nesnelerin renklerini görürüz. Ancak renkler uzamda yayılmış biçimde bulunduğundan her renk belli yaygınlıkta bir yüzey bölümü olarak görülür. Bir nesnenin görünen yüzünü oluşturan renk yayılımlarının çizdiği resim, yine bir renk ayrımı yüzünden arka plandan seçikleşmiş olur. Böylece, duyuların gözün ağtabakası üzerine çizdiği resimciğin tümü, boyutları ağtabakanın sınırlarını aşmayan, gözbebeğine yapışık bir yüzey parçasından başka bir şey değildir.

Bu resimciği, olağan boyutlarda, belli bir uzaklıkta, derinliği de olan, girintili çıkıntılı bir cisim gibi görebilmemiz, zihnimizin, yaşam-deneyimlerimizden yararlanarak kurduğu, olağan boyutlardaki nesne imgesini, yine deneyimlerimize dayanarak saptadığımız uygun bir uzaklığa yerleştirmiş olmasındandır. Buna göre, duyuların bilgi vermediği ilkesinden hiç ödün vermeden, cisimlerin, kılık, boyut, uzaklık ve sayıları üzerine doğru bilgiler elde edebildiğimizi kabul edebiliriz. Böylece, birincil ve ikincil nitelikler karşıtlığının, duyu-bilgi ilişkisi konusunda klasik felsefenin düşmüş olduğu kaba yanılgıları çarpıcı biçimde gün ışığına çıkardığını görüyoruz.

5) Sayın Akat, yinelenmelerin gözlemlenmesine dayanan tümevarım kuramlarıyla ilgili olarak, özellikle Reichenbach'ın, kargaların siyah renkte oluşunu konu alan ünlü görüşünü eleştirel bir tutumla inceledikten sonra, benden bu türden tümevarımların geçersizliğini belirten iki tümceyi onaylayarak örnek gösteriyor. Bu tümcelerden biri şöyle:

> Varılmak istenen sonuç bilinmedikçe hangi birlikteliğin gözlemlenmesi gerektiğinin de bilinemeyeceği, hangi birlikteliğin gözlemlenmesi gerektiğinin bilinmesi durumundaysa yinelenmenin gözlemlenmesine gerek kalmayacağı açıktır. (s. 137)

İkinci tümce de şöyle:

> Yinenenen şeyin ne olduğunu bilebilmek için yinelenmeyi gözlemlemiş olmak, yinelenmeyi gözlemleyebilmek için de yinelenecek şeyin ne olduğunu bilmek gerekir (s. 138).

Sayın Akat benim bu görüşlerimi onayladığına, kendisi de bilgiyi oluşturmak bakımından endüktif yöntemin bir anlamının bulunmadığını kabul ettiğine (s. 139) göre onunla tümevarım konusunda bir anlaşmazlığımız kalmadığı düşünülebilir. Ancak ben, Hume'un nedensellik kuramından esinlenen ve başta J. S. Mill, Reichenbach ve B. Russell olmak üzere hemen bütün gerçekçi filizofların kabul ettiği, bu, "birlikteliklerin yinelenmesine dayanan tümevarım" yönteminin bir düşünce biçimi olarak ele alınmaya değmeyecek kadar tutarsız hatta saçma olduğu vurgulanmadıkça konunun tam anlaşılmış sayılamayacağını düşündüğüm için durumu biraz daha açıklığa kavuşturmaya çalışacağım.

Pavlov'un deneyi bilinir. Bir zil çalındıktan sonra köpeğe yemek verilir. Bu "zil sesi-yemek verme" birlikteliği yeterince yinelendiğinde, zil çaldıktan sonra köpekte salya salgısı başlar ve bu salgı köpeğin yemeği beklediği anlamına gelir. Gerçekte burada, köpek için, ne zilin çalması, ne yemeğin gelmesi, ne de bir beklentiye girme olayı vardır. Köpek için yalnızca bir ses duyumu (zil sesi), bir dokunma duyumu (yemeğin dudağa dokunması) bir de bedensel tepki (salya salgısı) vardır. Doğal durumda dudaktaki dokunma duyumu bedensel tepkiyi doğurmaktadır. Dokunma duyumundan önce bir ses duyumu ortaya çıkarılır ve bu birliktelik yinelenirse, ses duyumu dokunma duyumunun yerine geçip bedensel tepkiyi ortaya çıkarabilmektedir.

Bu hayvanlardaki koşullu tepkinin oluşmasıdır. İnsanlarda da yalnızca bedenle ilgili bir takım alışkanlıklar bu yoldan oluşabilir. Sayın Akat'ın yukarda, 2. maddede, nedensellik bağlantısını irdelerken verdiği "bir demir çubukla başka bir metale n-1 kez vurulduktan sonra n. vuruşta eski sesi duyması" örneği de (belki biraz düzeltme yapılarak) koşullu tepkinin insanda oluşma biçimidir. Ancak, koşullu tepkide sözü geçen yinelenmenin, genel bilgiye götürdüğü öne sürülen yinelenmeyle hiç ilgisi yoktur. Koşullu tepkide birliktelikler iki duyumun birlikteliğidir ve bu birlikteliğin yinelenmesinin etkili olabilmesi için duyumların aynı bedende, belli bir sıklıkta ortaya çıkması ve yinelenmenin yeterli sayıya ulaşması gerekir.

Şimdi bunu Reichenbach'ın, kitapta sözü geçen (s. 135-6) ve çocukça denecek kadar gerçeklerden uzak olan siyah kargalar örneğine uygulamaya çalışalım. Kargaların hepsinin siyah olduğunu saptadığımız zaman bir alışkanlık değil de bir bilgi elde edeceğimize göre birlikteliklerle bedenlerin değil zihinlerin karşılaşması gerekir. Ancak belli bir birlikteliği gözlemleyerek bir sonuca varacak olan zihnin bir tek kişinin zihni olması gerekir. Öte yandan, yinelenmenin belli bir sıklıkta ortaya çıkması ve belli bir sayıyı da aşması gerekecektir.

Bu nasıl olacaktır? Henüz bütün kargaların siyah olduğunun bilinmediği bir zamanda, belli bir kimsenin belli bir yerde durup belli bir sıklıkta önünden geçen kargaları gözlemlemesi mi gerekecektir? Yoksa bir karga sürüsünde çok sayıda karganın siyah olduğunu görmek yeterli bir yinelenme sayılır mı? Bu yeterli olsa bile kargaların sürülerle mi gezdiği ya da sürülerle gezmeyen bir kuş türünün rengi konusunun nasıl bir çözüme bağlanacağı gibi bir takım sorunlar ortaya çıkmayacak mıdır? Öte yandan, gözlemci başlangıçta bütün kargaların renginin siyah olup olmadığı konusunda özel bir merak duymuyorsa onun bilinçli bir gözlem yapması düşünülebilir mi? Kısaca, sürekli birlikteliklerin yinelenmenin gözlemlenmesi yoluyla saptanacağını düşünmek, insan zihniyle insan bedeni arasındaki, hatta insanla hayvan arasındaki ayrımı gözden geçirmek demektir.

Gerçekte herkesin, hangi bilgisini, birlikteliklerin yinelenmesini yeterli sayıda gözlemleyerek elde ettiği üzerinde şöyle bir düşünmesi öyle bir bilgi türünün olamayacağı sonucuna varması için yeterli olabilir. Yalnız kendi bilgilerimiz üzerinde değ değil, filozofların bu konuda verdikleri örnekler üzerinde düşünmek de ilginçtir. B. Russell "güneşin her zaman yeniden doğacağını", Hume ise "aleven her zaman sıcaklıkla birlikte bulunacağını" bu yoldan öğrendiğimizi öne sürmüşlerdir. Bunlar öyle örneklerdir ki, insan bunları gerçekten bir çok kez görme yoluyla öğrenip öğrenmediği konusunda duraksamaya düşebilir. İnsanlığın sayısız bilgileri arasından yalnızca bu türden örnekler bulunabilmiş olması bile ortada bir aldanma ya da aldatma bulunduğu kuşkusunu uyandırmıyor mu?

6) Sayın Akat'ın bir yazımdan yaptığı alıntı insan felsefesi bakımından yaşamsal bir önem taşıdığından onu buraya, olduğu gibi, almak zorundayım:

> Gerçekten, dudağa dokunma duyumu getiren zil sesleri, ayrı ayrı zamanlarda çalınan tekil ve somut zil sesleridir. OYsa organizmada dokunma duyumunun yerini alan zil sesi soyut ve genel bir zil sesidir. Böylece, organizma yeni bir zil sesi işittiğinde, kendisinde alışmayı sağlayan tek tek zil seslerinin her birinden ayrı olan bu sesi, ötekilerle aynıymış gibi, yani tikel bir ses duyumunu genel bir zil sesi kavramının bir örneği olarak, görmektedir. Bu yüzden organizmanın yaptığı çıkarımı tümdengelimsel bir çıkarım olarak niteliyoruz (s. 192).

Sayın Akat buradaki görüşü kuşkuyla karşılıyor ve "psişik'i fizyolojik'e indirgeme çabasından uzak durulmalıdır" biçiminde bir uyarıda bulunuyor. Böylece benim psişik olayları fizyolojik olaylara indirgemeye çalıştığımı öne sürüyor. Benim, iki tür olaydan birini ötekine indirgemekten çok, iki olay arasında bir koşutluk (paralellik) kurmaya çalıştığımı söylemenin daha doğru olacağını sanıyorum. Ancak, bu bir koşutluk savı da olsa, böyle bir savın kapsamlı bir açıklama gerektirdiğini kabul ediyorum.

Önce bir terim sorununa açıklık getirmek uygun olacak. Biraz sonra fizyolojik, ruhbilimsel ve zihinsel olaylar arasındaki bütün ayrılıklara karşın, yine de bunların aynı doğal durumun değişik biçimleri olduğunu göstermeye çalışacağım. Hayvanlarla ilgili olarak 'ruhbilimsel' teriminin kullanılmasını çok kimsenin uygun bulmayacağını da biliyorum. Ancak ben yine de, anlatımda kolaylık sağlamak amacıyla Sayın Akat'ın 'fizyolojik' terimi yerine 'ruhbilimsel', onun 'psişik' terimi yerine de 'zihinsel' terimlerini kullanacağım. Bu terimlerle, benim, ruhbilimsel ve zihinsel olayları birbirine karıştırdığım öne sürülmüş oluyor.

Bundan önceki alıntıyla ilgili açıklamamda, koşullu tepkinin verdiği bekleme duyumuyla gemel bilginin verdiği beklentinin (ya da önceden-görmenin) edinilme yönünden aralarında hiç bir benzerliğin bulunmadığını, vurgulayarak, belirtmeye çalışmıştım. Böylece, bu iki tür olayın ikisinin de birlikteliklerin yinelenmesinin gözlemlenmesiyle ortaya çıktığını öne süren klasik felsefenin, zihinselle ruhbilimseli birbirine karıştırarak, insanla hayvan arasındaki ayrımı gözden kaçırdığını göstermiş oluyordum. Bu, benim, yeri geldiğinde, ruhbilimsel olaylarla zihinsel olaylar arasındaki ayrım üzerinde nasıl bir titizlikle durduğumu göstermiş oluyor.

Ancak bu, insan düşüncesiyle ruhsal, hatta fizyolojik davranışlar arasında hiç bir yönden koşutluk bulunmadığını, insanın fizyolojik yapısıyla ruhsal yapısı arasında Descartes'çı bir ruh-beden ikiliği bulunduğunu kabul etmek anlamına gelmez. Nitekim tümüyle zihinsel bir düzenek olduğu kuşku götürmeyen mantıksal çıkarımla, ruhbilimsel, hatta fizyolojik olaylar arasındaki koşutluk da "zihin-ruh-beden" birliğinin bir belirtisidir. Fakat bu sorunu bir sonraki alıntının ortaya koyduğu sorunlarla birlikte ele almak uygun olacaktır.

7) Sayın Akat benim Simone Weil'le ilgili bir yazımdan şu alıntıyı yapıyor:

> Gerçekten Weil, ortada henüz düşünce yokken bedenin nesneleri sınıflandırdığını belirtmekle, kavramların genellikle sanıldığı gibi zihinde oluşturulmadığını, yani onların, zihin d ünyasında değil beden dünyasında, bedenin dış etkilere karşı gösterdiği tepkiler yoluyla oluşturulduğunu öne sürüyor ve böylece, kavramsız çalışmaya başlayamayacak olan zihnin o kavramları nasıl elde ettiği sorusuna bir yanıt getirmiş oluyor.

Yine Sayın Akat'ın yaptığı özetlemeye göre ben, S. Weil'in bu görüşünü anlatırken onun, sanki bedende zihnin kavram kurma gücüne benzer bir yeti varmış da o yetiden söz ediyormuş gibi göründüğünü belirtmekteyim. Doğal olarak benim bu sözlerim Sayın Akat'ta "böylesine bir düzenekçiliğe ve canlıbilimciliğe" karşı çıkacağım izlenimini uyandırıyor. Oysa ben düzenekçilik konusunda S. Weil'den daha ileri gidiyorum ve bedenin böyle bir sınıflandırmayı özel bir yetiye dayanarak değil, doğruca fiziksel nesne olarak yaptığını ileri sürüyorum. Sayın Akat'a göre böylece "doğal tepkimeyle ussal tepkime arasında bir ayrım bulunmadığı" öne sürülmüş oluyor ve doğal tepkimeye yönelik bütün fiziksel nesnelerin neden psişik tepkime üretmedikleri, psişik tepkime üretem kimi canlıların da neden ussal tepkime üretmediği sorusu yanıtsız kalmaktadır" (s. 207 n.).

Sayın Akat'la bu konulardaki anlaşmazlığın temelinde klasik felsefenin en zayıf yanlarından biri olan "insanın ne olduğu, nasıl düşündüğü ve neye göre davrandığı" konularındaki bir takım önemli yanlışlıkların etkili olduğunu sandığım için burada ayrıntılı bir açıklamaya girmekten çekinmeyeceğim. Konuya S.. Weil'in bu tartışmaya neden olan şu görüşüyle girmek uygun olacaktır:

> Tepkilerle uyaranlar arasındaki ilişkiyi incelersek uyaranların sayısının sınırsız olmasına karşın, tepkilerin sayısının sınırlı olduğunu görürüz. Örneğin salgı bezleri, besin ne olursa olsun her zaman salya salgılar. Sanki besinlerin sınırsız değişiklikleri içinde besinin genel özniteliğini seçiyormuş gibi (F. T., 15. K., s. 32).

Buradaki "besinin özniteliği" teriminin, genellikle kabul edilen kavram tanımına göre "besin kavramı" anlamına geldiği açıktır. Bu, Platon'daki "besin ideası" demektir. Platon insan ruhunun ideaları eskiden tanımış olduğu biçiminde, hiç de inandırıcı olmayan, bir görüş ortaya atmıştı. Aristoteles ise ideaların ya da kendi diliyle formların, nesnelerde bulunduğunu öne sürmüş, bu kez de formların, yani kavramların, nasıl edinileceği sorusu ortaya çıkmıştı. Aristoteles

bu sorunu, insanda tikeldeki tümeli görme yetisi bulunduğunu öne sürerek çözmeye çalışmıştı. Aristoteles'in bu görüşünün de günümüzde kabul edilmesi zor görünüyordu.

Oysa işte Simone Weil, yalnız insan zihninin de değil, insanın bedeninin de, değişik besin türleri içindeki besin kavramını ayırt edip ona göre davrandığını, en inandırıcı biçimi içinde, ortaya koymuş oluyordu. Bu durum, insanın bedeninin işleyişiyle zihninin işleyişi arasında bir koşutluk bulunduğunu gösteriyor. Ancak S. Weil bu görüşün geleneksel görüşlere aykırılığından ürkmüş gibi, insan bedeninin, bu ayırt etme işini yapabilmek için insan zihninin yaptığı varsayılan işlemlere benzer bir takım işlemler yaptığını öne sürmüştür. Oysa ben Felsefe Tartışmaları'nın 1. Kitabında (s. 80-83) çıkan tümellerin gerçekliği üzerine" adlı yazımda, üzerine aynı ağırlıkta taş, demir, pamuk v.b. konmuş bir masa tablasının bu nesnelere karşı gösterdiği bel verme tepkisinin, onların ortak niteliği olan "ağırlık"ın karşılığı olduğunu belirtmiş, böylece, cansız nesnelerde de tikeldeki tümeli ayırt etme özelliğinin bulunduğunun bir kanıtını vermiştim.

Locke, kavramların soyutlama yoluyla elde edildiğini düşünüyor ve hayvanlarda soyutlama yeteneği bulunmadığı için onların kavram kuramadığını öne sürüyordu. Hume ve onu izleyen Adcılar kavramların varoluşuna karşı çıkıyor ve tikelleri aynı ad altında toplayarak genelleştirebileceğimizi öne sürüyorlardı. Usçular da kavramların bir takım apriori bilgi ve özel yetilerin yardımıyla elde edilebileceği görüşündeydiler. Böylec,e kimilerinin yalnızca insan zihnine özgü yüksek düzeyde bir başarı olarak gördüğü, kimilerininse insan zihninin elde edemeyeceğini öne sürdüğü bir takım genel varlıklarla, yalnızca insanların değil, yalnızca canlı varlıkların da değil, cansız nesnelerin bile, doğada, her zaman karşı karşıya bulunduğu görülüyor. Bu, kavram kuran insanın bunu, canlı ve cansız, düşünen ve düşünmeyen bütün varlıklarda ortak olan bir yönelimin etkisi altında başardığı anlamına gelmiyor mu?

Gerçi bu yönelimler arasında, benzerlikler kadar ayrılıklar da yok değildir. Cansız varlıklar tümeller karşısında edilgindir. Sözgelişi bir ağırlık tümeli karşısında bunların tutumu, yalnızca baş eğme (sözgelişi bel verme) ya da direnme (sözgelişi çökmeme ya da dağılmama) biçiminde kendini gösterir. Canlı varlıklarsa, sözgelişi besinler karşısında, beslenme ya da zehirlenme türünden edilgin tutumlarının yanında, yararlı besinleri arama ya da zazarlılardan kaçınma biçiminde etkinlikler de gösterir. Doğal olarak insanın bedeni de, insan zihninin değişik bir yol göstermediği durumlarda canlı varlık olarak, hayvan ya da bitkiler gibi davranır.

İnsanın, zihinsel yetilerinin öncülüğünde, canlı ve cansız nesnelerden temelden bir ayrılık gösterdiği doğrudur. Gerçekten canlı ve cansız nesnelerin tümellerle ilişkisi, kendilerini edimsel olarak etkileyen tümellere karşı bireysel olarak tepki göstermekle sınırlı kalırken, zihinsel bir varlık olan insanda, kendisini edimsel olarak etkilemekte olmayan bir tümelle karşılaştığında onun kendisini nasıl etkileyeceğini *önceden görme* ya da *bilme* gücü vardır. Üstelik bu güç yalnızca edilgin durumlarla değil etkin durumlarla ilgili olarak da kendini gösterir.

Gerçekten insan, tümellerin dış dünyadaki örneklerine gereksinme duyduğu zaman onları aramak ya da tümellerin tehlikeli örnekleriyle karşılaştığı zaman onlardan kaçmakla kalmaz, edimsel bir gereksinme duymadığı zamanlarda

da belli durumlarda gereksinme duyacağını, tehlikeli durumlarla edimsel olarak karşılaşmadığı zaman da belli durumlarda kaçması ya da tehlikeyi başka yoldan önlemesi gerekeceğini bilir yani önceden-görebilir.

Dahası da var. Zihinsel bir varlık olarak insanın, tümellerin yalnızca kendisiyle olan ilişkileri konusunda değil, kendisiyle hiç ilişkisi olmayan tümellerin birbiriyle olan ilişkileri konusunda da bilme ya da önceden-görme gücü vardır. Suda erime tepkisini yanlızca kendisi suya düştüğü zaman gösteren şekere karşı, insan, şekerin suya düştüğü zaman eriyeceğini önceden-görebilir. Bu ayrılıklara karşın yukarda sayılan benzerliklerin, cansız nesnelerin tepkisiyle insan zihninin işleyişi arasında bile, en azından tikeldeki tümeli görebilme bakımından, ortak yanların bulunduğunu söylemek için yeterli olduğunu sanıyorum. Ancak bu konuyu her yönüyle aydınlatabilmek için, yukarda yarıda bıraktığımız 6. maddeyi yeniden ele almak gerekiyor.

Oradaki alıntıda, hayvan ya da insan bedeninde koşullu tepkinin oluşmasıyla sonuçlanan duyum birlikteliklerinin gözlemlenmesiyle, insan zihninin mantıksal çıkarımlar sırasındaki işleyiş biçimi arasında bir koşutluğun bulunduğunu göstermeye çalışıyordum. Bu koşutluğun, tikeldeki tümelleri görebilme konusunda, fizyolojik tepkilerle düzeneksel tepkiler arasında da bulunduğunu biraz önce görmüştük. Şimdi, yine masa tablası ve ağırlık örneği üzerinde, mantıksal koşutluğu görmeye çalışalım.

Tepkisiyle ağırlık tümelini seçebilmiş olan masanın bu tepkisiyle, tikel nesnelerdeki ağırlık tümelini seçebilen insanın bu yetisi arasındaki koşutluğu biraz önce gördük. Şimdi de, insanın bu tümel karşısındaki tutumuyla masanın tepkime duruma arasındaki koşutluğu görmeye çalışalım. Genellikle ağırlık altında bel veren masa, üzerine ağırlık konduğu için bel verir. İnsanın bu olayla ilgili mantıksal açıklaması da şöyledir: Genellikle masa ağırlık altında belverir / şu anda ağırlık altındadır / öyleyse bel verecektir. Böylece insan bu mantıksal çıkarımı yaparken ağırlıkla masa arasındaki etki-tepki durumunu betimlemekten başka bir şey yapmış değildir.

Fizyolojik olaylarda da benzer durum vardır. Ağacın beslenmek için gübre gereksinimi vardır / bu gübredir / ağaç beslenmek için bunu alacaktır. Ruhbilimsel açıdan da: her zil sesinden sonra yemek gelir / bu zil sesidir / öyleyse yemek gelecektir. Böylece, insan zihninin en üstün başarılarından ikisiyle, yani tikellerdeki tümeli görme ve mantıksal çıkarımlar yapabilme yetileriyle, ilgili olarak zihinsel süreçlerle ruhbilimsel, fizyolojik, hatta düzeneksel süreçler arasında, bir tür koşutluk bulunduğunu kabul etmek gerekiyor. Ancak, yukarda da belirttiğimiz gibi bu, insanın zihinsel başarılarıyla, doğanın düzeneksel, fizyolojik ve ruhbilimsel olayları arasında temelden bir ayrım bulunmadığı anlamına gelmez. Düzeneksel olaylar nesnelerin, yalnızca kendilerine gelen etkiler karşısında gösterdiği tepkilerden oluşmaktadır. Fizyolojik ve ruhbilimsel olaylar, nesnelerin kendi gereksinimleriyle ilgili bir takım buluşlar ve önceden-görmeler sağlasa bile, aramalar gereksinimlerin edimsel olarak ortaya çıkmasından sonra, önceden-görmeler de nedenlerin edimsel olarak ortaya çıkmasından sonra gerçekleşmektedir.

Örneklerle anlatmak istersek, ağırlık altında bel verem masa yalnızca kendi üstüne de edimsel olarak yüklenen ağırlığa karşı tepki göstermekte, bir şey yiyen hayvan yalnızca kendisinin edimsel olarak ortaya çıkan gereksinimini gider-

meye çalışmakta, belli bir alışkanlık yüzünden, zil sesinden sonra yemek gelmesini bekleyen hayvan edimsel olarak çalan zil sesinin ardından, yalnızca kendisine gelecek olan yemeği beklemektedir. Buna karşı, masanın ağırlık altında bel vereceğini, acıkan hayvanın yiyecek bir şey arayacağını, belli bir alışkanlık edinmiş olan hayvanın zil sesinden sonra yemek bekleyeceğini bilen insan, kendisiyle hiç ilgisi olmayan nedenlerden sonra, kendisiyle hiç ilgisi olmayan, hangi etkilerin ortaya çıkacağını, henüz nedenler edimsel olarak ortaya çıkmadan bilebilmektedir. Böylece, insanla hayvan arasındaki ayrım, hayvanın tepkisel etkinliğinin kendi bedeninin kaplamıyla sınırlı kalmasına karşın, insanın bilişsel etkinliğinin, kendi bedeninin sınırlarını aşıp sonsuzluğa doğru gelişmesinde kendini göstermektedir. Bu ayrımın temelinde de, insanın yaşam-deneylerinden bilgi elde edebilmesine karşın, hayvanın yalnızca duyu-deneylerinde gösterdiği tepkilerle sınırlı kalması yatmaktadır.

Hayvanların yaşamını yöneten bu etki-tepki düzeni insan bedeninde de kendini gösterdiği gibi, bitkilerin yaşamını da buna benzer bir düzen yönetmektedir. Bu etki-tepki ilişkisinin hayvan ve bitkilerin yaşamını yönetmede gösterdiği etkinlik, kapsam bakımından hiç bir zaman organizmanın sınırları dışına çıkmamakla birlikte, incelik ve karmaşıklık bakımından insan bilgisinin ulaşabileceği düzeyin çok üstüne yükselebilmektedir.

Gerçekten, toprağa düşen küçük bir tohum tanesinin, topraktaki cansız maddelere can katarak, milyarlarca canlı hücreden oluşan bir ağaç üretebilmesi, insanın hiç bir zaman erişemeyeceği bir bilgi gücünün göstergesi sayılabilir. Koşarken önüne çıkan engelin üstünden kıl payı bir farkla atlayabilen bir atın, engele varmadan ne kadar önce, arka ayaklarına ne kadar bir güçle dayanıp atlamaya geçerek bunu başarabileceğini saniyeden daha kısa bir zaman içinde kavrayabilme gücü, bilgisayardan da yardım gören bir çok fizik bilgininin işbirliği yaparak erişebilecekleri bilme gücünün çok üstündedir.

Gerek cansız nesneleri canlandıran tohumun, gerekse engel atlayan atın, bu başarılarının milyonlarca yıllık deneyimlerin ürünü olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini biliyorum. Ancak bu, insan zihninin erişemeyeceği düzeydeki ince ve karmaşık işlemlerin salt fiziksel ya da fizyolojik türden bir takım işlemlerle kaydedilebildiği ve hayvan ve bitkilerin, yeri geldikçe bunlardan yararlandığı gerçeğini değiştirmez. Bu işlemlerle zihinsel işlemler arasında apaçık bir benzerlik bulunmasa bile, yine de üzerinde düşünülmesi gereken bir durumun bulunduğunu kabul etmek gerekir.

Gerek tikeldeki tümeli görme ve buna dayanan mantıksal çıkarımları yapabilme, gerekse bilgisel işlemlerin en karmaşık biçimlerini kullanabilme bakımından, doğal olaylarla zihinsel etkinlikler arasındaki bu koşutluklar, salt zihinsel etkinlikleri açıklamayı amaçlayan felsefenin de bir bilim kolu olarak görülmesi gerektiğini belirtiyor.

Filozoflar, insanın doğa karşısındaki başarılarını açıklayabilmek için onda yaratılıştan gelen bir takım metafizik güçler arayacak yerde, salt doğal ayıklanma ürünü olarak hiç bir metafizik yanı bulunmayan insanın nasıl olup da doğaya böylesine egemen olabildiğinin gizlerini araştırmaya başladıkları zaman, felsefenin, hem günümüzdekine bakışla çok daha ilginç bir disiplin, hem de insanın ne olduğunu görüp gösterme bakımından öteki bilimler, özellikle de insan bilimleri için gerçek bir yol gösterici olacağı düşünülebilir.

Karbuz, Şükrü (1997). "Uzay, Zaman Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket." Felsefe Tartışmaları (22. Kitap): 55-79.

UZAY, ZAMAN UZAYZAMAN, EKONOMİ BENZERİ UZAY VE HAREKET

Şükrü Karbuz

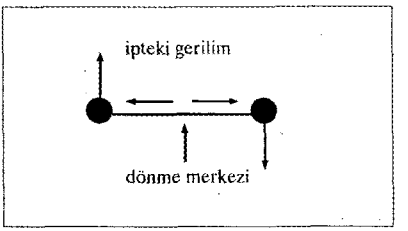
Giriş

Newton uzay, zaman ve hareket anlayışını Principia'da (1686) ortaya koyar. Özellikle Leibniz tarafından eleştirilmesine rağmen, Newton tarafından ortaya konulduğu şekliyle uzay, zaman ve hareket kavramları klasik fizikte yaygın olarak kabul edilir. Einstein'ın (1905, 1916) Rölativiti teorileriyle (RT) revizyondan geçmesine rağmen, Newton'un ortaya koyduğu uzay, zaman ve hareket anlayışının ruhunun fizikte hâlâ korunduğu söylenebilir. Mach (THe Science of Mechanics, 1883) ve Mach'ın yaptığı eleştirilerin etkisinde kalan Einstein tarafından bu anlayışın hayaletinin gölgesini fizikten kaldırma girişimi de sonuçlanmaz. Aksine, Einstein'ın, daha sonra yaptığı çalışmalarda ve Kuantum teorisine karşı cehpe alışında, ruhunu bu hayaletin gölgesine kaptırdığının izi görülür. Kuantum teorisi ile birlikte fizik ikiye bölünür: Bir tarafta Newton ile başlayıp gelişen ve onun uzay, zaman, hareket ve madde anlayışı ile şekillenmiş klasik fizik, diğer tarafta bu temellerin çizdiği sınırlar dışına çıkan ama kendi temellerini de bir türlü tam olarak oluşturamayan Kuantum fiziği. Bu yazımızda Newton tarafından ortaya konulan uzay, zaman, hareket ve madde kavramlarını, bunlara Leibniz tarafından yöneltilen eleştirileri, Mach İlkesi ve RT ile ulaşılan aşamaları; Felsefe Tartışmaları'nın gelecek sayısındaki yazımızda ise bu sayıdaki yazımızla bağlantılı olarak tekrar uzay, zaman, uzayzaman ve hareket üzerinde durup Kuantum teorisi ile karşılaşılan sorunlar ve bunlara ilişkin çözüm önerilerini, 18. ve 19. sayılarda yayımlanan yazılarımızla bağlantılı olarak Zeno paradokslarına çözüm olarak önerdiğimiz hareketin sürekli olmadığı evren modelini ve 18. ve 19. sayılardaki yazılarımızdaki bazı eksiklikleri mümkün olduğunca kısa ama kapsamlı bir şekilde incelemeye çalışacağız. Ayrıca, yazıda klasik fizikte oluşan uzay, zaman, madde kavramlarının arka planını oluşturan, uzun yıllar insanların düşüncelerini etkilemiş ve hâlâ da dolaylı veya dolaysız bir şekilde etkileyen metafizik ve teolojiye ait bazı konular ile madde ve evren anlayışımızı etkilemesi gerektiğini düşündüğümüz evrim ve bilinç gibi konulara da girilmiştir.

Newton Fiziğinde Uzay, Zaman ve Madde[1]

1. Newton'da uzay mutlak, bağımsız, sonsuz, üç boyutlu, ezeli ve ebedi, sabitlenmiş, düzgün (uniform), Tanrı'nın yaratılış anında maddi evreni yerleştirdiği bir kapsayıcı (container) veya arenadır. Newton'da zaman da mutlak, bağımsız, sonsuz, tek boyutlu, sabitlenmiş, düzgün akan bir yapıdır. Newton fiziğine göre mutlak hareket ise, uzay içinde ve uzaya göre sürekli harekettir; ancak bir cismin uzayda mutlak hareket halinde mi yoksa mutlak hareketsizlik halinde mi

olduğu tespit edilemez. Yani, Newton fiziği ivmesiz tüm referans sistemlerinin eşdeğer olduğunu kabul eder ki, bu, Galileo (The Sciences, 1638) Göreceelik İlkesi'nin temelidir. Uzay yıldızlar veya eğer sınırlı miktarda madde varsa maddi evrenin kendisi, uzayda hareketsiz olabilir veya ivmesiz olarak bir yöne doğru hareket ediyor olabilir. Newton fiziğine göre hangisinin doğru olduğu tespit edilemez. Bu göreceliğe rağmen Newton fiziğinde uzay, zaman ve hareket mutlaktır. Newton, bu mutlaklığı ivme içeren hareketlere bağlar. İvme; hızın artması, azalması veya yön değiştirmesi gibi hızdaki dğişimi ifade eder. Dairesel hareket-te bulunan bir cismin, hızı sabit olsa bile, hareketi yön değiştirdiği için bir ivme ve kuvvet söz konusudur. Örneğin, kendi etrafında döndürülen bir kova suyun yüzeyi konkav bir şekil alacaktır.



2. Newton'un usavurması şöyle özetlenebilir:[2]

1- Bir ivme altında hareket eden tüm sistemler, eylemsizlik ilkesine bağlı olarak, bir kuvvet etkisiyle hareket ederler veya bir kuvvetin ortaya çıkmasına vesile olurlar. Şekil: 1'deki gibi iki kürenin bir iple birbirine bağlandığı bir sistemde de, eğer sistem iki kürenin ortak merkezi etrafında dönüyorsa ip üzerinde bir gerilim ortaya çıkması gerekir.[3]

2- Şekildeki gibi iki küre ve ipten oluşan sistemde, ya ipin üstünde bir gerilim vardır veya yoktur.

3- Her iki durumda da kürelerin birbirlerine göre göreceli konumu aynıdır.

4- Öyleyse, eğer kendimizi yalnızca bu sistem ile sınırlarsak, sistemin dönüp dönmediğini ip üzerindeki gerilimi ölçerek söyleyebiliriz.

5- Sistemin dönüp dönmediğini, sistemin sabit yıldızlar gibi temel referans sistemlerine göre hareketini izleyerek de tespit edebiliriz.

6- Fakat sistemin tamamen boş bir uzayda olduğunu, başka hiçbir maddi varlığın olmadığı bir uzayda olduğunu, kolayca düşleyebiliriz.

7- İki küre dışında hiçbir maddi varlığın olmadığı bu durumda, maddi bir referans sisteminden yoksun olmamıza rağmen, ipteki gerilimi ölçerek sistemin ivmeli olup olmadığını kontrol edebiliriz.

8- İpte gerilim varsa, sistem uzaya göre mutlak olarak ivmelidir.

9- Bu durumda, eylemsizlik kuvvetinin, ivmeli sistem ile uzay arasındaki ilişkiden ortaya çıkması gerektiğini söyleyebiliriz.

10- Dolayısıyla, eylemsizlik kuvvetinin ortaya çıkışını, uzayın kendini referans almadan açıklayamayız. Buna göre, uzayın mutlak olduğunu, yani madde ve kuvvetin tanımlanmasında başka bir şeye indirgenemez olduğunu söyleyebiliriz. Uzay, maddeden bağımsızdır ve madde gibi başka şeye indirgenemezdir.

3. Newton'un mutlak uzay için ileri sürdüğü argüman, kolayca mutlak zamanı içine alacak şekilde genişletilebilir. Yukarıda iki küre sistemindeki ipte ölçülen gerilim, gerçekten bir dönme ve ivme olduğunu -yani kürelerin hızının sürekli olarak değiştiğini- gösterir. Hızdaki değişim de zamandaki değişimi gösterir. Fakat dikkat edildiğinde, iki küre sistemi hariç boş olan uzayda, değişimin refere edilebileceği ve gerçekten değişimin olduğu maddi bir yapı olmadığı görülür. Öyleyse, değişim, maddi olmayan süreçsel (temporal) bir yapıya göre vardır; yani mutlak zamana göre. Görünürde hiçbir maddi yapıya göre hareket veya ivme olmamasına rağmen ipte ölçülen gerilim, hem hareket olduğunu hem de harekette değişim (ivme) olduğunu göstermektedir. Ölçülen ivmenin, başka bir şeye indirgenemeyecek ve temel eleman olarak kabul edilecek mutlak uzay ve zamana göre olduğu kabul edilmelidir. Kısaca, Newton'da uzay ve zaman, hiçbir maddi cisim olmasa bile vardır. Hiçbir cisim olmasa bile, uzay üç boyutlu Eukleidesyen bir uzaydır; zaman ise, anlardan oluşan yapısıyla, sürekli ve mutlak olarak akmaktadır. Hareket de mutlaktır; çünkü hareket gerçekte mutlak uzaya, bu uzaydaki bir noktaya göre vardır, başka bir cisme göre değil. Nihayet, yukardaki örnekte, cisimlerin birbirine göre açıkça görülen bir hareket söz konusu değilken, ip üzerindeki gerilim gerçekte hareket olduğunu göstermektedir.

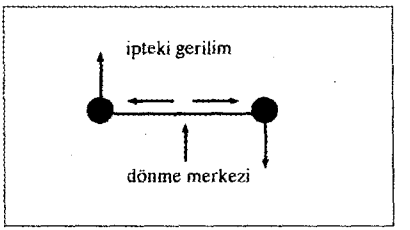
4.

Newton, birçok batıl ve metafizik inanca sahip olmasına rağmen bu inanç ve düşüncelerini önemli ölçüde kurduğu fizikten uzak tutmuştur. Ancak, Newton, uzay ve zaman hakkındaki metafiziksel düşüncelerini fiziğinin temeli yapmıştır. Newton'un uzay ve zamana ilişkin düşünceleri, Henry More tarafından İngiltere'de yaygın olarak tanıtılıp savunulan ve kaynağı eski mistik Yahudi inançlarına kadar giden bir akıma dayanır. Bu akım, uzay ile Tanrı'yı önemli ölçüde özdeşleştirir. Tanrı'nın bir ve her an her yerde olması düşüncesi, bu Yahudi ekolünde, panteist inanç yerine, uzayın Tanrı tarafından doldurulduğu ve uzayın Tanrı ile özdeşleştirilmesi düşüncesine yolaçmıştır. Gerçekten, Newton'un mutlak uzayının, Tanrı'nın sıfatlarına benzer özellikleri vardır: Ezeli, edebi, sonsuz, basit, bağımsız, tam, hareketsiz değişmez, bozulmaz, görülemez, nüfuz edilemez, hatta zorunlu ve bölünemez bir bütün. More'a göre uzay, ne ruh ne de maddedir ama madde ile ruh arasında aracılık eder. Ruh, uzay aracılığı ile maddeyi etkiler ama maddeden etkilenmez. Uzay, maddeye ait değildir ve ruhla doldurulmuştur. Newton'a göre de Tanrı, her zaman her yerdedir ve her zaman her yerde olmasıyla zaman ve uzayı tesis eder. Newton'a göre Tanrı'nın bir vasfi (attribute) ve onun duyum (sensorium) olan uzay, More'a göre de Tanrısal bir uzantıdır (divine extention). Uzay Tanrı'nın mutlak varlığının, zaman ise Tanrı'nın ezeli ve ebedi olmasının bir ifadesidir. More'un değerlendirmesinde, uzay maddenin ayırt edici bir özelliği ve maddeye bağlı olmadığı gibi, uzay gerçektir ve gerçek vasıfları ile Tanrısal özellikleri vardır. Evrende tüm madde ve Tanrı yok olsa, uzay geride kalacak tek şeydir. Ancak, Tanrı'nın, varlığı zorunlu olduğu için, yok olması düşünülemez, dolayısıyla da aynı ve özdeş-

tirler. Newton'un metafiziği, uzaya bu şekilde bakılmasıyla, Demokritos tarafından ortaya atılan sonsuz boşluk ve bu boşlukta rasgele çarpışan atomlar düşüncesindeki atomcu materyalizmin adeta dualist ve teist bir versiyonu gibidir.

Newton, Leibniz ve İslam Teolojisi

5. Newton'u ilk eleştirenlerden olan Leibniz, eleştirilerini metafizik ve teoloji açısından yapmıştır. Leibniz, eleştirilerini Clarke (1715-16) ile yaptığı yazışmalarda ortaya koyar. Leibniz'in itirazları arasında, ezeli ve sonsuz uzay ve z amanda tüm nokta ve anların birbirinden hiçbir farkı olmadığından evrenin ya-



ratıldığı an ve yere ilişkin Tanrı'nın seçiminin anlamsız olacağı (Tanrı anlamsız iş yapmaz) yer almıştır. Clarke'ın verdiği yanıt ise Tanrı'nın iradesinin sınırlandırılmayacağıdır. Leibniz'in diğer bir itirazı da, uzayın ezeli ve ebedi olduğunun kabul edilmesinin, Tanrı'nın yanında onunla birlikte başka bir varlığın kabul edilmesi anlamına geldiğidir. Ayrıca, Leibniz, Newton'un Tanrı'nın uzayla duyum sağladığı (sensorium of God) şeklindeki açıklamasının ve her şeyi onun aracılığıyla bildiğini ileri sürmesinin Tanrı'nın bir organı olduğu ve uzaya muhtaç olduğu görüşüne yolaçacağını ileri sürmüştür. Leibniz, Tanrı'ya atl edilen uzayın bölünebilir olmasının Tanrı'nın da bölünebliir olmasını gerektirdiğini söylemiştir. Clarke ise uzayın gerçekte bölünmez olduğunu, bölünebilirliğin görünüşte olduğunu; uzayın esas olarak sonsuz, bir ve bölünemez bir bütün olduğunu ileri sürmüştür.

6. Leibniz'in kurduğu metafizik monadlara dayanır. Monadlar uzamı olmayan varlıklardır. Her bir monad içinde evreni yansıtır, ancak monadlar dışa kapalıdır. Bu nedenle, monadların diğer monadları yansıtması, birbirleriyle ilişkisi, evrende görülen düzeni oluşturmaları Tanrı'nın her bir monadı evreni ortaya çıkacak şekilde yönlendirmesiyle mümkündür. Böylece, her an ve her yerde Tanrı'nın fiilinin olduğu söylenebilir. Ayrıca, Leibniz'a göre monadlar zaman ve uzay içinde değildirler. Uzay ve zaman ancak bizim algımızda söz konusudur. Tanrı uzay ve zamanı yaratmaktadır ve Tanrı da monadlar gibi uzay ve zaman dışındadır. Bu durumda, uzay ve zaman, sonradan yaratılan ve dört boyutlu statik bir yapıya dönüşme eğilimi gösterir. Leibniz, metafiziğine dayanarak, uzayın monadlar arasındaki ilişkiden başka bir şey olmadığını söylemiştir. Bu ilişki, di-

namik ve bizzat monadların birbirleriyle ilişki ve etkileşiminden ortaya çıkan bir şey değildir. Yukarıda da belirtildiği gibi, monadların evrene açılan pencereleri yoktur; tamamen Tanrı'nın kontrolu ve düzenlemesi söz konusudur. Dolayısıyla, Leibniz'da, uzay bir ilişkiden ziyade monadlar arasındaki bir alakadır. Akraba olan iki insan arasında olan alakaya benzer bir şey -Leibniz'ın benzetmesi. Monadlar Tanrı tarafından yaratıldığından uzayın da ezeli olması söz konusu olamaz. Tabii, Leibniz'da (ve İslam teolojisi Kelam'da) "ezeli" sözcüğü, yoktan var edilmemiş anlamında alınmalı, her zaman var anlamında alınmamalıdır; çünkü zamanda da sonradan var olmuş, yaratılmıştır.

7. Leibniz'ın, metafizik düşüncelerine nasıl ulaştığı pek bilinmese de, İslam teolojisi Kelam'dan[4] etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Kelam'da evren bölünmeyen atomlardan oluşur. Atom teorisini ilk defa ortaya atan Demokritos'un atomları, fiziksel olarak bölünmezdir. Halbuki, Kelam'daki atomlar mantıksal veya matematiksel olarak bölünmez noktasal varlıklardır. Allah, bu tözsel noktalar üzerinde cisimlerin renk, ağırlık, koku gibi yüklemlerini yaratır. Birden fazla atomun arasındaki ilişki sonucunda boyut veya uzay ortaya çıkar. Tabii, hem bu boyut hem de atomların hareketi, tıpkı renk ve ağırlık gibi Allah tarafından yaratılırlar. Uzayın, hareketin ve atomların Allah tarafından yaratılmaları sonucunda, tabii, zaman da Allah tarafından yaratılır. Bu nedenle, Allah'ın evreni yaratması, Newton'da olduğu gibi zamansal bir süreç (temporal) olmayıp, sebepseldir. Uzay, zaman ve madde hep beraber ve Allah'ın ol emriyle yaratılmışlardır. İslam'daki Allah'ın mutlak iradesi doktrinine uygun bir şekilde Kelam'ın atomizminde, Demokritos'un atomizminin aksine, zorunluluk değil rastgelelik vardır ve her an Allah'ın müdahalesi söz konusudur. Kelam'da süreklilik pek hoş karşılanmaz. Bu yüzden atomların boyutsuz oldukları kabul edilmiştir. Eğer boyutlu oldukları kabul edilirse bunların sonsuzca bölünmesi söz konusu olurdu. Sürekliliğin hoş karşılanmaması nedeniyle, hareketin, uzayın ve zamanın süreksiz olduğuna ilişkin görüşler de gelişmiştir. Görüleceği gibi, Kelam'daki boyutsuz atomların yerine boyutsuz ve biraz ruhani monadları koyarsanız Leibniz'ın modeline çok yaklaşabiliriz.

Varlık Problemi

8. Allah dışında hiçbir varlığın ezeli olmasını kabul etmeyen İslam düşüncesinde, yalnızca tüm evren ile uzay ve zamanın yoktan Allah tarafından yaratıldığı kabul deilmemiş, ilginç bir şekilde bilginin varlığı da tartışılmıştır. Eğer bilginin Allah tarafından yaratıldığı kabul edilirse, hem tüm matematik ve mantık gibi bilgiler zorunlu olmaktan çıkacak ve böylece mümkün ve imkansız tüm kavramlar anlamsızlaşacak (çünkü Allah bu bilgilerin daha değişik bir şekilde olmasını sağlayabilirdi), hem de Allah'ın bilgiyi sonra yaratması halinde Allah'ın kendisinin bilmesinin de sonra olması, değişmesi, evrimleşmesi, kendi kendini yaratması söz konusu olacaktır. Bilginin ezeli olduğunun kabulu halinde ise bilginin Allah'tan ayrı olarak var olup olmadığı, Allah'tan ayrı var değilse bilginin Allah'ın kendisiyle aynı olup olmadığı sorunu ortaya çıkar. Bilginin Allah'ın kendisiyle aynı olduğunu kabul edemeyecek olan Ortadoks İslam, Allah'ın kendisinden ayrı olduğunu kabul etmesi halinde Allah'la beraber başka bir varlık kabul etmek zorunda kalabileceği düşüncesiyle, bilginin ne Allah'ın kendinin

aynı ne de kendinden ayrı olduğu görüşünü yeğlerken; akılcı Kelam akımı Mutezile ekolü, bilginin Allah'ın kendinden ayrı olduğunu kabul etmiştir. Ayrıca, Allah tarafından gelecek dahil her şeyin ve olayın bilinmesi ve bizzat varlık verilmesi (yaratılması), insanın sorumlu olduğu, Allah'ın dışında her şeyin sonradan yaratıldığı şeklindeki doktrinler ile evrenle Allah arasındaki ilişkinin açıklanmasının sorunlu olması nedeniyle, İslam'da, ilginç uzay ve zaman doktrinleri gelişmiştir. Eğer evrendeki sürekli değişimi Allah biliyorsa (ki her şeyi bilmesi gerekir) Allah'ın bilgisi zaman kipine bağlı olarak değişecektir. Örneğin, "Ali İzmir'e gidecek" bilgisi "Ali İzmir'e gitti" şeklinde değişecek ise Allah'ın yaratma eyleminin kendi üzerine dönmesi, kendinin değişimi ve evrimi söz konusu olacaktır ki bunun Kelam tarafından kabulu imkansızdır. Sonuç olarak, Kelam'da Allah zamanın ve mekanın (uzayın) dışında, evreni bir süreç (temporal process) içinde değil ani olarak (ani kelimesi bile zaman iması taşıdığı için yanlış) yaratan, ezeli ve ebedi aynı anda gören bir varlık olarak tanımlanır. Ayrıca, Allah'ın zaman ve mekanın dışında olması, yani ezel ile ebedin onun için bir ve aynı olması nedeniyle kaderin insanın sorumluluğuna aykırı olmadığı ileri sürülür.

9. Allah'ın zamanın dışında kabul edilmesi, bir tür zamanın uzaylaştırılması olarak kabul edilebilir ki RT sonrasında zamanın uzaylaştırılması eğilim modern fizikte de görülmüştür. Buna göre, zaman, uzaydan ayrı olmayan, üç uzay boyutuna ek dördüncü bir boyut olarak kabul edilir. Ancak, fiziksel açıdan yine de uzay ile zaman arasında farklar vardır. Uzayda istediğiniz yöne gidebilirken zamanda geri doğru gidemediğiniz gibi, olaylar arasında da sebep sonuç ilişkisi zamanda bir düzen göstermektedir. Tabii, düzenli yapısı olan bir cisimde, izlenecek uzaysal yol (cisim) boyunca da bir düzen gözlemlenebilir. Uzaysal düzenin nedensel bağlantı ifade etmemesi gibi zamansal düzenin de nedensel bağlantı ifade etmemesi söz konusu olabilir. Nihayet, İmam Gazali, ortaya çıkan olaylarda gözlenen düzenin nedensel olmadığını, yalnızca Allah'ın iradesi ve adetini yansıttığını belirtir. Ona göre her şeyin, her olay ve düzenin tek nedeni Allah'ın iradesi, fiili ve adetidir.

10. Newton gibi uzayın ve zamanın ezeli olduğunun kabul edilmesi, bir ölçüde, bilgiye ilişkin sorunları ikinci dereceye düşürür. Uzay ve zamanın ezeli olmasının kabulu ile geometri, matematik ve bunlara bağlı olarak mantığın ezeli olmasının kabulu kolay olacaktır. Bu kabul, ilahiyat açısından yukarıda kısaca değinilen sorunlara yolaçabilir. Özellikle, Tanrı'nın zamana tabi olması ve zamanla sınırlanması söz konusu olabilir. Diğer taraftan, ezeli uzay düşüncesinin, matematiğin ezeli olduğu ve maddi evrenin üstünde ondan bağımsız bir varlığı olduğunu kabul eden matematikteki Platoncu düşünceye uygun olduğu düşünülebilir. Platoncu düşüncede, matematiksel önermelerin ve doğruların maddi evrenden bağımsız bir varlıkları vardır. Biz keşfetmesek bile, bir asal sayı oralarda bir yerde vardır. Platoncu düşünceye yakın olan Penrose (1981), bazı matematiksel fonksiyonları örnek vererek hiç kimse onları keşfetmese bile onların oralarda bir yerde var olduklarını belirtir. Ezeli ve mutlak uzayın ezeli ve mutlak geometrinin temeli olacağı, geometrinin de matematiği içerdiği kabul edilirse; ezeli ve mutlak uzayın Platoncu düşünceyle daha kolay uyuşacağını düşünebiliriz. Buna karşın, uzayın mutlak varlığını ve maddi fenomenler dışında bir şey olduğunu kabul etmeyen bir anlayışın, Platoncu düşünceye pek sıcak bakmayaca-

ğını söyleyebiliriz. Her ne kadar Eukleidesci olmayan uzayların ortaya çıkmasıyla yukarıda söylenenlerin daha az doğru olduğu söylenebilirse de, bu, yanıltıcıdır. Daha ileride üzerinde duracağımız gibi, RT'de ve klasik fizikteki gelişmeler sonucunda Eukleidesci olmayan uzay ve geometrilerin kabul edilmesi ve geliştirilmesine rağmen, uzay bir anlamda maddeden bağımsız ve ebedi olması şeklindeki Newtoncu mutlaklığını korumuştur.

11. İlahiyatta bilgi, uzay, evrenin yaratılması ve Tanrı'nın sıfatları hakkında yapılan tartışmalar ile Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik delille ilgili tartışmaların, beni, aşağıdaki düşüncelere sevk ettiğini belirtmek istiyorum: Kelam'da evrendeki tüm varlıkların var olmalarının mümkün (yok olmalarının kabul edilebilir) olduğu, dolayısıyla mümkün olan varlıklardan ibaret evrenin kendisinin de mümkün olduğu ve evrenin varlığını gerektirecek veya açıklayacak nedenin varlığı zorunlu olan Allah olduğu söylenerek, Allah'ın varlığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Allah'ın varlığı zorunlu olduğu ve varlığını açıklayacak başka bir nedene ihtiyaç olmayacağı için, sonsuzca geri gidiş de engellenmektedir. Kelam'da bu şekilde evrenden Allah'a gidilirken, Batı'da (özellikle Kant) Allah'tan evrene ulaşılmaya çalışılmıştır. Buna göre, Allah kavramının kusursuzluk ve mükemmellik gerektirdiği, yokluğun kusur olması nedeniyle de mantıksal olarak Allah'ın yok olmasının bile düşünülemeyeceği ileri sürülmüştür. Gerçekte bırakılsın varlığının zorunlu olduğu, var olması bir takım mantıksal çelişkilere bile yolaçabilecek, böylece varlığı mümkün bile olmayan Allah'ın varlığının bu şekilde söz oyunları ile ispat edildiğini sananlara pek bir şey söylenebileceğini sanmıyorum. Zaten kusur ve mükemmelliğin ne olduğunda da ilahi değil, insani ölçütler, insanın kendi kendine koyduğu ölçütler söz konusudur. En basiti niçin yokluk bir kusur olsun? Neslimizi sürdürmek için yok olmaktan korkacak şekilde programlanmış olmamız dışında ne bu varsayımı kabul etmemizi gerektirir?

12. Kelamcı'lara karşı ise iki itiraz ileri sürülebilir:

1- Bir şeyin varlığının mümkün olması niye var olması için yeterli olmasın ve var olması için ayrıca bir neden gereksin? Kısaca, "bir şey mümkünse vardır" metafizik ilkesini reddetmemiz için bir neden olduğunu sanmıyorum. Belki bir şeyin biraz farklı bir şekilde olması mümkün olduğu halde, niye diğer bir şekilde olduğu sorulabilir. Örneğin, niye A değil de B kan grubundayım? Ancak, bir şeyin bir özelliği diğer olası bir özelliğini dışladığından ve ikisi birden olması mümkün olmadığından, yalnız bir özelliğin olması gerekliliğinin, bu metafiziksel ilkeye aykırı olduğunu sanmıyorum. Zaten tüm olası evrenlerin var olduğu varsayımı bile yapılabilir.[5] Gelecek sayıdaki yazımızda değineceğimiz Kuantum teorisinde ortaya atılan Çok Sayıda Evren (Many World) Modeli'nin böyle bir varsayımı haklı çıkarttığı bile ileri sürülebilir.

2- Evrendeki tüm varlıklar mümkün olmasına rağmen, evrenin kendisi zorunlu olabilir. Bütünün, par-

çalardan farklı özellikleri olabilir. Örneğin, tahta parçalarından masa, bakır teller ve camdan televizyon, atom altı parçacıklardan atom, atomlardan hücre, hücrelerden insan, insanlardan devlet ve toplum yapabilirsiniz ve her bir düzey alt ve üst düzeylerden farklı kendine özgü özellikler taşır. Her şey tek başına ele alınınca mümkün olabilir, ama evrenin bütünü (var olması) zorunlu olabilir.

13.

Gerçekten de bana evrenin veya bir şeylerin neden var olduğunu düşünmek dipsiz bir kuyuya düşmek, çıkmaz bir sokağa sapmak veya sarp bir kayaya çarpmak gibi gelse de; hiç bir şeyin olmamasını düşünmek daha dipsiz bir kuyuya düşmek, daha çıkmaz bir sokağa sapmak veya daha sarp bir kayaya çarpmak gibi gelmektedir. Çelişkilere yolaçtığından Tanrı[6] bir kenara bırakılırsa, insanın madde dışında kabul edebileceği bir şey kaldığını sanmıyorum. Ben yalnızca uzayın değil, matematiğin, hatta mantığın maddeden bağımsız ve mutlak bir varlığı olduğuna inanmıyorum. Uzayın, matematiğin ve mantığın maddi varlıklar arasındaki ilişkileri yansıttığına bu ilişkiler sonucunda ortaya çıktığına inanıyorum. Bu nedenle, "2x2=5" , "A ≠A" veya "A= ~ A" benzeri önermelerin doğru olmamasının yaşadığımız bu evrene özgü olduğu ve bu evrenin varlığının sonucu olması gerektiğini düşünüyorum. Bu tür önermelerin mutlak yanlış olmasından ziyade, bu tür önermelerin doğru olması halinde yaşadığımız evrenin bu evren olamayacağından yaşadığımız evrende yukardaki önermelerin yanlış olduğunu düşünüyorum. Yani, "2x2=5", "2x2=3" veya "A ≠ A" bağıntılarının doğru olduğu düzenli bir evren mümkünse, böyle evrenlerin olup olmadığından emin olamayız; hatta var olduğunu kabul etmeliyiz. Dolayısıyla, ne matematiğin, ne de mantığın maddeden bağımsız, mutlak doğru ve oralarda bir yerde var olan bir şey olduğunu düşünmüyorum. Onlar, ancak maddi evrendeki mevcut veya olası ilişki ve yapıları yansıtmaktadırlar. Mantığın ve matematiğin kendi başlarına ve maddeden bağımsız bir şey gibi düşünülmesinin nedeni, maddenin kendi arasındaki ilişkilerinin beynimize evrimsel olarak kazınması sonucu mantık ve matematiğin sanki (metafizik) akıl tarafından otomatik veya kendiliğinden üretildiği sanısı ile insanı, aklı ve bilinci evrenden soyutlayan düşüncedir. Zaten, akıl da evrimsel olarak ortaya çıkan, maddeden oluşan ve maddi ilişkileri yansıtan bir şey değil midir?

14. Yukarıdaki açıklamalar nedeniyle maddi evrenin var olmaması; mantığın, matematiğin, uzayın, zamanın, bilginin, imkansızın, mümkünün kısaca akla gelebilecek her şeyin var olmamasıdır; mutlak yokluktur. Bu nedenle, var olmasını açıklayamasak da, maddenin yok olması var olmasından daha dipsiz bir sorun gibidir. Belki hiçbir şey olmaması imkansız olduğu için bir şeyler var ve bir şeyler olduğu için de her şey var. Maddeyi temel alıp her şeyin maddeye dayandığını kabul etmezseniz, maddenin yok olduğu boş bir uzay ve zaman ile oralarda bir yerde asılı duran mantık, matematik veya bir Tanrı düşünerek maddenin olmadığı ama mutlak yokluğun da söz konusu olmadığı bir durum düşleyebilirsiniz. Hatta, Newton'un mutlak uzayı, biraz da, tam bu işe uygun. Mutlak uzay da, Tanrı gibi, yokluğunun düşünülmesinin zor olduğu (belki varlığının düşünül-

mesinin de zor olmasından dolayı), ama gözümüzün önünde duran bir şey. Ancak, bu yanılgıları bir kenara atarsanız, evrenin veya maddenin yok olmasını düşünmek çok daha zorlaşacaktır; çünkü her şeyin yokluğunu düşünmek, mutlak yokluğu düşünmeye sevk edecektir. Sanırım, gerçekte mutlak yokluğun düşünülmesi bile imkansızdır.

Newton, Descartes ve Dualizm

15. Newton'a muhalefet eden başka bir düşünür de Descartes'tı (1596-1650). Descartes'a göre Newton'un söylediği anlamda boş uzay yoktur. Uzay, tamamen bir tür maddeyle (plenum) doludur. Cisimler arası etkileşim bunun aracılığıyla olmaktadır. Fizikte daha sonra ortaya çıkan esir kavramı ile alan kavramının, Descartes'tan etkilendiği veya en azından Newton fiziğine göre Descartes'a daha yakın olduğu söylenebilir. Descartes, özellikle Newton fiziğindeki uzaktan etkileşimi eleştiriyordu. Newton'un fiziğindeki yerçekimi, cisimlerin uzaktan ve ani etkileştiğini öngörüyordu. Newton'un kendi de bu uzaktan ani etkileşimi kabul etmiyor, bunun geçici bir şey olduğunu ve ileride bu sorunun çözüleceğini umuyordu. Cisimlerin çarpışması sırasında ani hız değişmeleri nedeniyle sonsuz ivme problemi, evrendeki maddenin sonsuz olması halinde maddenin sonsuz yerçekimsel güç altında ezileceği, aksi durumda ise evrenin sonsuz uzayda adeta noktasal bir cisme dönüşmesi gerektiği gibi Newton fiziğinde bazı diğer sorunlar da vardı; ancak bu sorunların da geçici olduğu ve çözüleceği umuluyordu.[7]

16. Newton fiziğinin sorunları ve zayıflıkları arasında en önemlisi olan, Newton fiziğinin hayalet mutlak uzay ve zaman kavramlarına ve buna bağlı olarak mekanik bir madde kavramına dayanması, aslında, daha temel bir zayıflık olan Newton'un dualist olmasının yansımasıdır. Ancak, dualistlik yalnız Newton'un zaafı değildir. Dualistlik Leibniz'ın, Descartes'ın, İslam, Hiristiyan ve Yahudi düşüncesinin, genelde Avrupa düşüncesinin, hatta genelde insan düşüncesinin zaafıdır. Dualistliğin kaynağı, büyük ölçüde insanın kendini maddi evrenden, hatta kendi vucüdundan soyutlayıp bağımsız bir varlık gibi görmesi sanrısıdır.[8]

17. Dualistliğin ortaya çıkardığı sorunları çözmek veya dualistliği yok etmek için panteist ve idealist felsefeler maddeyi ortadan kaldırmaya çalışmışlar, ancak yalnız materyalistler maddenin varlığını esas kabul ederek sorunu doğru bir şekilde çözmeye çalışmışlardır. Materyalizmin en büyük destekçisi veya zaferi ise, fizik değil evrim teorisi[9] olmuştur. Evrim teorisiyle, Descartes'ın ruhsuz robot hayvanlar ile ruhu olan insan ayrımı veya ruh madde ayrımı tamamen temelsiz kalmıştır. Ayrıca, evrim teorisinin, ilahiyatta en güçlü dayanak olan gaye delilini ortadan kaldırmasıyla ruh madde ikiliğine vurulan darbeyle kıyaslanacak bir darbe de Tanrı-evren ikililiğine vurulmuştur. Evrim teorisiyle benzer bir darbe de fiziğe vurulmuş olması gerektiği halde, bu darbe genelde görmezlikten gelinmiştir.

18. Klasik fiziğin temelini kuran Newton'a ve o dönemdeki düşünce atmosferine hakim olan dualist bakış açısı, olduğu gibi klasik fiziğe yansımıştır. Bu nedenle, Newton'un uzay ve zaman anlayışının ölü, silik, statik ve mekanik olması gibi madde anlayışı da uzayda hareket edip birbirleriyle çarpışan küçük karpüskül veya taneciklerden ibaret olup tamamen ölü, silik, statik ve mekanik bir görüntü sergiler. Bu fiziğin duyguları, duyumları, düşünceleri, hatta dikkatlice bakıldığında evrendeki dinamizmi ve canlılığı açıklayıcı gücü yoktur; çünkü Newton'un evreni saat gibidir ve bu saatin kurucuya;[10] yapıcıya ve ruha ihtiyacı vardır. Bu fizik, bu kusurlarının dışında, neden bir cismin rengi budur da şu değildir gibi birçok doğal fenomeni de açıklayamıyordu. Bu fenomenler, ya Newton fiziğinin gelişimiyle veya başka bir şekilde açıklanabilirdi ve belki fizikte bir eksikliği gösteriyordu. Ancak, duyumların, duyguların, düşüncelerin, evrendeki dinamizmin ve canlılığın, bilincin ve insanın açıklanamaması bu fizik için hiç de kusur kabul edilemezdi; çünkü onlar ruhsal ve tanrısaldı. Fiziğin görevi ölü, maddi, mekanik evreni açıklamakta; o kadar. Tabii, evrimin dualistliğe güçlü bir darbe vurmasıyla fizikteki bu anlayışa da bir darbe vurulmuş olması gerekirdi. Bu darbeye rağamen, fizik sanki dualistliğe dayanmaya devam etmiştir. Fiziğin mekanik kalıp dışına çıkması mümkün olmadığı için olacak, fizikteki önemli gelişmelere rağmen duyum ve duygulara, bilince, evrendeki dinamizme ilişkin önemli ve açıklama getirici bir gelişme olmamıştır.

19. Yukarıda da belirtildiği gibi, evrim teorisiyle dualizme vurulan darbeye rağmen bilincin açıklanmasına ilişkin önemli bir gelişme olmamıştır. Beynin fiziksel yapısına ve nöronların çalışmasına ilişkin önemli bir bilgi birikimi sağlanmışsa da bilinç ve duyum hâlâ bilinememekte, açıklanamamaktadır. Işık ve sesin karşısında göz ve kulağımızın veya diğer duyumlarımızın uyarıcılar karşısında nasıl çalıştığı, nöronların beyne nasıl sinyal gönderdiği, beyindeki nöronların nasıl faaliyete geçtiği bilinmekteyse de; bunların sonucunda nasıl olupta kırmızı-mavi gibi renklerin görüldüğü, seslerin duyulduğu, uzay duyumu ve diğer duyumların algılandığı veya nasıl olupta insan bilincinin ortaya çıktığı bilinmemektedir. İnsan, bilinçsiz bir robot (makine) veya bilgisayar olabilirdi. İnsanlar, bilgisayarlar gibi çevresinden bilgi alıp bu bilgilere göre bazı durumlara geçebilir veya bazı hareketler yapabilirler, ancak bilgisayarlar gibi bunun farkında olmayabilirler ve bir şey (renk, ses gibi) algılamayabilirlerdi. Aslında, çevreden bilgi alıp ona göre davranan yalnız bilgisayarlar değildir. Basit bir termostadın bile çevresinden bilgi alıp ona göre davrandığı söylenebilir. Hatta, doğadaki tüm sistemler aynı şekilde çalışır. Ancak, hiçbirinin bizim ses ve renk gibi duyumları algıladığımız benzeri algıları veya bilinçleri olduğuna ilişkin bir belirti gözlenememektedir. Tabii, bunların aslında algısı ve bilinci olduğu ama bizim tespit edemediğimiz söylenebilirse de, bu, pek tatmin edici görünmemektedir. Böyle bir öngörünün kesin ispatı veya reddi imkansız gibi durmaktadır ve bu, öngörünün en zayıf noktasını oluşturmaktadır.

20. İnsan bilincinin açıklamasına yönelik ciddi çabalardan birisi, A. Turing ile başlayan, bilincin kompleks formel sistemler ve ilişkiler olduğuna yönelik çalışmalardır. Söz konusu formel açıklamaya en önemli ve güçlü itirazı, J. Searle Çin odası argümanıyla yapmıştır. Formel düşünceyi savunanlar Searle'ye cevap vermeye çalışmışlarsa da, bu cevaplar tartışmayı sona erdirecek kadar güçlü de-

ğildirler. Searle, Çin odası argümanında bir odaya hapsedilmiş ama Çince bilmeyen bir adam varsayar. Bu adama dışarıdan bazı Çince işaretler içeri verilir. Adam bu işaretlerle ilgili bazı kurallara göre işlem yaparak Çince bazı işaretleri dışarı verir. İçeri ve dışarı verilen işaretlerin Çince anlamları vardır. Adama verilen formel kurallar takip edilirse, içeri verilen Çince işaretlere göre anlamlı olan Çince cevaplar dışarı çıkmaktadır. Kısaca, adamla Çince sohbet edilmektedir. Ama adamın Çince bilmediği ve ne dediğini anlamadığı açıktır. Adam yalnızca bazı formel kuralları uygulamaktadır. Bu deneyde adamın uyguladığı formel kurallar, bir tür bilgisayar programı gibidir. Bir bilgisayar sorulara anlamlı cevaplar vererek bir insanla anlamlı bir sohbet ediyor gibi görünse bile, tıpkı Çin odasındaki adam gibi, bilgisayarın söylenen şeyleri anladığı ileri sürülemez. Bir bilgisayar ile insandan ayırt edilemeyecek şekilde sohbet edilebilirse bilgisayarın artık düşünebildiğinin kabul edilmesi gerektiği yönündeki Turing'in önerisi ile formelci düşünürlerin bu öneriyi destekleme yönündeki güçlü eğilimleri dikkate alınırsa, Searle'nın örneğinin önemi daha iyi anlaşılır.

21. Formelci düşünürler Searle'yi çeşitli şekilde eleştirirler. Formelci düşünürler, odadaki adamın Çince bilmediği söylenebilirse de, odadaki adam ile formel kuralların birlikte Çince bildiğinin kabul edilebileceğini veya Searle'nın verdiği örnekte durumun çok basitleştirildiğini ve örneğin bu şekliyle yanıltıcı olduğunu; insan veya insan gibi sohbet eden bilgisayarın formel sisteminin kompleksliğinin bir dereceden sonra anlamaya ve bilince yolaçtığını ileri sürerler. Ancak, verilen cevapların pek tatmin edici olduğunu sanmıyorum. Nedenini başka bir örnekle vereyim: Bu sefer, Çin odası yerine tüm Türkiye'yi koyalım ve bazı Çince işaretleri Türkiye'ye verelim. Örneğin, bu işaretleri televizyondan yayımlayabiliriz. Türkiye'deki tüm insanlara da bu işaretlerle ilgili bazı formel kurallar verelim. Böylece, donanım Türkiye vatandaşları, yazılım bu kurallar, girdi Çince bazı işaretler, çıktı yine bazı Çince işaretler ve bir Çinli için anlamlı olacak bir sohbet olacaktır. Şimdi Türkiye Çince biliyor ve anlıyor mu? Searle'ye göre kesinlikle hayır; Formelcilere göre ise belki evet ama büyük bir olasılıkla hayır, ancak olayın bu kadar basitleştirilmemesi gerekir. Bu basit olmama, yalnızca sistemin insana göre çok basit olmasından, yeterince kompleks olmamasından, kaynaklanıyor. Yani, Çin odası veya Türkiye örneği çok kompleks bir sistem oluştursaydı, bu sistem Çince anlıyor denilebilirdi. Yine Türkiye'yi düşünmeye devam edelim. Örneği, Türkiye'nin ekonomisini, basit bir alış veriş temeline dayanan ekonomisini, düşünelim. Ekonomik olgular söz konusu oldukça Türkiye ekonomiyi yaşıyor, anlıyor, algılıyor diyebiliriz. Ya da Türkiye'nin sosyo kültürel dokusunu düşünün. Benzer şeyler yine sözlenebilir. Yani, insan bilincini ve algısını açıklamak ve anlamak için bilgisayarlardan ziyade ekonomi ve toplum ile devlet ve şirket gibi tüzel kişiliklerin daha iyi bir model olacağını düşünüyorum. Diğer taraftan, Formelci düşüncenin bir zayıflığına ve sakıncasına da değinmek istiyorum. Formelci düşünce özünde gerçekte bir dualizm taşımaktadır. Dualizmdeki madde-ruh ayrımına benzer şekilde hardware-software, madde-formel kurallar ayrımına yer vermektedir ve bu düşünce tarzı Platonist bir düşüncenin izlerini taşırmaktadır. Bilindiği gibi, Platon'da, bir maddi evren, bir de idealara alemi vardır. Nihayet, materyalist gibi duran ancak özünde

"The self and Its Brain" adlı kitaplarında savunulan üçlü model (evren-madde, bilinç, soyut varlıklar) görüşü gibi, Platonist düşünce ile Popper'in üçlü evren

düşüncesine göre materyalizme çok daha yakın olan Formelci düşünce de özünde dualizmi taşıyan bir düşüncedir. Formelcilerin "software"i veya formel kuralları maddeden ayrı değerlendirmeleri hem bilgisayar modelin etkisi altında fazla kalındığını, hem de dualizm etkisi altında fazla kalındığını gösterir. Onların formel kuralları biraz Popper'in soyut üçüncü evrenine benzediği gibi, bilgisayar ile beyin arasında ilişki de önemli ölçüde eksiktir. Bilgisayar ile beyin arasındaki ilişkinin, yazıcı ile fotokopi makinesi arasındaki ilişki gibi olduğunu sanıyorum. Yazıcı ve fotokopi makinesi ikisi de yazı yazar, grafik ve şekil çizebilir; ama birisi daha doğrudan, diğeri daha dolaylı yapar. Birisi bütün (aynı anda hep beraber), birisi karakter karakter veya nokta nokta yapar. Kısaca belirtmek istediğimiz şey, yalnızca formel kural ve sistemlerin veya mekanik sistemlerin bilinç, algı ve anlama gibi fenomenleri açıklamak için yetersiz kalacağı ve bu fenomenlerin açıklanabilmesi için daha dinamik ve içsel sistemler gerekli olduğudur. Halbuki, bugünkü madde anlayışımız, bilinç söz konusu olduğunda, daha çok formel ve mekanik açıklamalara açık, dinamik ve içsel açıklamalara kapalı bir durumdadır. Nihayet formelci düşünürler bu sınırlayıcı kalıptı sıkışıp kalırken, bazı düşünürler Kuantum teorisinin muğlak yapısını bir çıkış yolu olarak görmeye çalışmaktadırlar. Özellikle Penrose (1989, 1995) Kuantumsal olguların bilincin açıklanmasında bir çıkış yolu olabileceği üzerinde durmaktadır. Ancak, hem Penrose'un hem de diğir düşünürlerin Kuantumsal olgular ile bilinç arasındaki ilişki hakkında söyledikleri, birkaç muğlak ifade ve umuttan başka bir şey ifade etmemektedir.[11]

22. Bilinç konusuna, konunun önemi ve kompleksliğine göre çok kısa ama yazının boyutuna göre oldukça uzun, yer vermemizin nedeni; yalnız RT ve gelecek sayımızdaki yazımızda değineceğimiz Kuantum teorisi veya 18. sayıdaki yazımızdaki değindiğimiz Zeno paradokslarının değil, bilinç fenomenini de madde (uzay, zaman) kavramımızı değiştirmemiz gerektiğini açık bir şekilde göstermesidir. Tıpkı ekonomiyi ortaya çıkaran ajanlar ve ekonominin bilgisayarda grafik ve noktalar şeklinde görünmesine rağmen gerçekte çok farklı olmaları gibi madde ve uzayın da gerçekte göründüğünden daha dinamik ve farklı bir yapısı vardır. Bu yapıyı direkt gözleyemesek bile, yapı hakkında genel bilgiler elde edebilir, tahmin ve çıkarımlar yapabiliriz. Bilinç fenomeni, gelecek sayımızdaki yazımızda değineceğimiz Aspect deneyinin sonucu ve Kuantumsal fenomenler ile hareketin sürekli olmadığı ve uzayın ekonomi benzeri bir ilişkiler yumağı olduğunun kabul edilmesi; uzayın ve maddenin dualist görüşlerde olduğu kadar basit ve mekanik olmadığını göstermektedir.

Mach ve Newton

23. Newton fiziğinin; tüm kusurlarına rağmen, insan düşüncesinin en büyük eserlerinden biri ve pozitif bilimlerde çok büyük bir adım olduğu; en küçük cisimlerden en büyük cisimlerin hareketine kadar, ortaya çıkan tüm hareketlerin, çok basit bir iki ilke ve formülle açıklanabileceğini göstererek insan düşüncesinde devrim yaptığı açıktır. Newton'un bu başarısına, onun uzay ve zaman anlayışı da önemli katkıda bulunmuştur. Evrenin her yerinde hiçbir bozulmaya uğramayan düzgün bir uzay ve düzgün akan bir zaman ile bunlara göre ölçülecek hareket düşüncesi,Newton fiziğini başarısının temelidir. Newton fiziğinin bu göz ka-

maştıran başarısı, onun etkisinden kurtulmayı ve eksikliklerini gidermeyi de zorlaştırmıştır ve kanımca şu anda fizikte ortaya çıkan bölünmüşlüğün nedeni (klasik-Kuantum) Newton'un uzay, zaman ve madde anlayışının gölgesidir.

24.

Newton'un mutlak uzay ve zamanını, Leibniz'dan sonra Berkeley'inde metafizik temelde ve duyularımızla algılanmadığı gerekçesiyle reddedip eleştirmesi yanında, Huygens ile Whitehead'in de eleştirmiş olmasına rağmen; fizik açısından en etkili ve önemli eleştiriyi Mach yapmıştır. Katıksız bir pozitivist olan Mach'a göre, bilimde esas olan basitlik ve gözlemlediğimiz şeylere ilişkin kanunları bulmaktır. Ockham Jileti İlkesi ile ifade edildiği gibi, bilim gerçeklerin en basit ve ekonomik açıklamalarını bulmalıdır. Algılanmayan bir şeyin Mach'a göre bir anlamı yoktur. Mach duyumla algılamadığımız ve fiziksel tanımlamanın temeli olmayan şeylere araçsal (instrunemtal) statü dışında bir statü tanınmasına karşıdır. Mach, özellikle, 2. paragraftaki Newton'un usavurusunun 6. ve 7. maddelerine muhalefet etmiştir. Bu maddelerle, Newton'da, yıldızların veya büyük miktardaki maddenin varlığı arizi bir görüntü sergilemekte ve hareketin analizinde önemsiz görünmektedir. Mach, buna mahalefet ederek, Newton'un varsaydığı gibi tüm yıldız ve madde yok olsa ne olacağını bilemeyeceğimizi, ayrıca maddesiz boş uzayın anlamsız olduğunu, deneylerde hep diğer bir cisme göre hareket söz konusuyken ve Newton'un düşüncesine temel teşkil eden 2. paragraftaki deneyin gerçekleştirilmesi mümkün değilken (teknik değil, teorik imkansızlık) Newton'un yaptığı açılımın anlamsız olduğunu önesürer. Mach, gözlem ve deneyle sınırlı kalmak istemesi nedeniyle, eylemsizliğin maddi şeyler dışında mutlak uzay ve zaman gibi temelsiz şeylere dayandırılmasının tamamen fuzuli ve hayali olduğunu ileri sürerek referans sistemi olarak tüm evreni almamız gerektiğini öngörür. Buna göre, bir kova su döndürüldüğünde içindeki suyun konkav şekil alması, bu kovadaki su ile evrendeki tüm diğer madde arasındaki etkileşimden kaynaklanır ve eğer tüm yıldızlar (tüm madde) kovanın etrafında döndürülse kovadaki su yine konkav şekil alacaktır. Mach'a göre, yıldızlar mı, kova mı dönüyor zaten söylenemezdi.

25. Newton'u mutlak uzay, zaman ve harekete ilişkin ne kadar eleştirirse eleştirsin, Mach'ın kendisi de Newton'a doyurucu bir alternatif getirememiş, negatif bir eleştiriden öteye gidememiştir. Dönen kovadaki su ile evrende mevcut diğer madde arasındaki ilişki nedir ve nasıl ortaya çıkar, uzaklıkla azalır mı, azalıyorsa nasıl azalır, bu etkileşim ani mi yoksa belli bir hız ve süre mi söz konusu gibi soruların hiçbirinin Mach'ta cevabını bulmak mümkün değildir. Eylemsizliğin mutlak uzay yerine sabit yıldızlara atıfta bulunarak açıklanabilmesi için, Mach'ın kuvvetin veya etkileşimin; kütleye aşırı bağlı olması, uzak menzilli olması -öyleki yine uzak yıldızların etkisinin yerel etkileri bastırması- ve ivmeye dayanan bir kuvvet olması gerekir. Tüm bu özellikleri içine alacak fiziksel bir kuvvet formüle edilememiştir. Uzay ve zamanın mutlak eleman olarak alınmadığı hareketi açıklayacak bir teori getirmede başarısız olmasına rağmen, Mach'ın eleştirileri oldukça etkili olmuş; özellikle felsefede mantıksal positivistler Mach'tan çok etkilenmişlerdir. Einstein da Mach'tan çok etkilenerek bir süre RT sayesinde Mach'ın hayalinin gerçekleşeceğini düşünmüş, sonrada bu ümidinin boşa çıktığını görmüştür. Ancak, Mach'ın düşüncelerinin RT'nin ve fiziğin

gelişmesinde önemli etkileri olmuş, fizikte ve felsefede provakatif bir işlev görmüştür.

26. İkinci paragrafta özetlenen Newton usavurmasında keyfi ve zayıf olan yalnızca 2. paragrafta 6. maddede belirtilen, deneysel olarak testi imkansız olan boş uzay varsayımı değildir. Newton'un usavurmasında boş uzay varsayımından daha keyfi ve zayıf, ama daha önemli ve örtülü varsayım, uzayın maddeden bağımsız ve mutlak varlığının alternatifsiz olduğu varsayımıdır. Newton, uzayın mutlak varlığı varsayımının alternatifsizliği üzerinde kurulu bir usavurmayla, mutlak ivme ve hareketi savunarak sonuca ulaşmaktadır. İlginç olan, Mach'ın Newton'a bu yönde bir eleştiri yapmadığı gibi, hiçbir fizikçi veya düşünürün de bu yönde ciddi bir eleştiri yapmamış olmasıdır. Bu yönde yapılan tek eleştiri Sklar'dan (1974) gelmiştir. Sklar; mutlak ivmenin, 2. paragraftaki 8. maddede belirtildiği şekilde, mutlak uzaya göre olduğu ileri sürülebileceği gibi; mutlak ivmenin kütle gibi maddi cisimlerin bir özelliği de olabileceğini ve Newton'un 2. paragraftaki usavurusunun bu olasılığı dışlamayacağını ileri sürmüştür. Sklar'ın bu itirazı önemli, ancak hem yetersiz, hem de Sklar bunu yeterince işlememiştir. Mutlak ivmenin maddenin bir özelliği olması ne anlama gelmektedir? Acaba, mutlak ivmenin maddenin bir özelliği olması, hareketin ve uzayın da maddenin bir özelliği olması anlamını taşır mı? Sklar bu sorunlara fazla girmez -en azından benim ulaşabildiğim yazılarında. Diğer taraftan, 18. ve 19. sayılarda da değindiğimiz ekonomi benzeri uzay karşısında, Newton'un mutlak uzay savunuşu anlamını kaybedecektir. Bir metanın ekonomideki konumu, fiyatının veya arz-talebinin değişmesi sonucu değişibilir. Bir şirketin ekonomideki konumu da, üretiminin artışı veya azalışı ve ürettiği metanın fiyatı veya maliyetinin değişimi sonucunda değişebilir.[12] Değişim, meta veya şirketin tüm ekonomiyle (diğer meta ve firmalarla) ilişkisi sonucunda olabileceği gibi, meta veya şirketin kendisiyle ilgili olabilir. Şirket starteji değiştirip bir değişiklik yapabilir veya üretilen metanın üretim maliyeti veya arz-talebi değişebilir.[13] Ancak, değişim, diğer metaların fiyatlarının değişiminden veya onlarla ve diğer ekonomik ajanlarla (şirket, tüketici v.s.) ilişkilerin değişmesinden de kaynaklanabilir. Burada, bir metanın fiyatı; hem tüm diğer ekonomik ajanlar ve metalarla ilişkisi ile ortaya çıkar, hem de onlardan bağımsızdır. Diğer ekonomik ajanlar ve metalar olmadan, yani bir ekonomi uzayı olmadan, bir metanın fiyatı olamaz; ancak ekonomideki meta sayısının veya ajan sayısının çokluğu bir metanın fiyatını ve fiyatındaki değişmeleri direkt ve doğrusal bir oranda etkilemez. Yani, bir Mach kuvvetine ihtiyaç yoktur; ama bu, ekonomik ajanlardan ve metalardan bağımsız mutlak bir ekonomi olduğunu göstermez. Kısaca, uzay, ekonomi gibi bir ilişkiler yumağı ise Newton usavurusu anlamını kaybeder. Bir ekonomide de, isterseniz, iki meta arasındaki ilişkiyi izole edip inceleyebilirsiniz. Bu metaların fiyatı ve ekonomideki yeri, değişime karşı değişime karşı direnebilir (atalet ve ivme). Fakat bu, ne Mach'ın istediği gibi ekonominin tümünü dikkate almamazı gerektirir, ne de Newton'un istediği gibi diğer ekonomik ajanlardan bağımsız düşünülebilir. Kısaca, Newton, usavurmasını "mutlak varlığı olmayan ve maddeye bağlı bir uzay düşünülemeyeceği" varsayımı içine hapis olarak yürütmekte, bu dar düşünce kalıbı içinde aynı yerde dönüp durmakta ve başka alternatifin yok olduğunu ileri sürmektedir.

Newton, Uzayzaman ve Relativiti Teorileri (RT)

27. Newton uzay ve zamanı, Mach ve daha sonra ÖRT ile ciddi bir değişim ihtiyacı ile karşılaşmıştır. Maxwell tarafından geliştirilen denklemlerle, elektrik ile ışığın birleşmesi ve ışığın elektromanyetik bir dalga olarak kabul edilmesi sonucunda, elektromanyetik dalgaların iletildiği bir ortam olması gerektiği düşünülerek uzayın esir denilen bir tür töz veya madde ile dolu olabileceği varsayılmıştır. Yapılan hesaplamalar esirin bilinen en sert ve katı maddeden bile daha az esnek olması gerektiğini gösterirken, esirin dünya ve gezegenlerin hareketini hiç engellenmemesi ise açıklaması zor ve garip bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Yine de esir düşüncesine öldürücü darbeyi vuran, bu ve benzeri sorunlar değil, ışık hızının tüm gözlemcilere göre aynı olduğunun deneysel olarak gösterilmesi olmuştur. Ancak, bu deneysel sonuçtan pek haberi olmadığını söyleyen Einstein, ÖRT'yi fizik yasalarının, özellikle Maxwell denklemleri (1864) ile ortaya konulan elektrik yasalarının, tüm gözlemcilere göre aynı olması için ışık hızının da tüm gözlemcilere göre aynı olması gerektiği varsayımından yola çıkarak geliştirdiğini söylemiştir. Işık hızının tüm gözlemcilere göre aynı olması nedeniyle, esir denizine göre ışık hızının ölçülerek dünyanın veya herhangi bir cismin mutlak olarak hareket edip etmediğinin tespit edilemeyeceğinin ortaya çıkmasıyla, esirin varlığının gözlenmesinin imkansız olduğu anlışılmıştır. Esire göre tespit edilemeyecek olan maddi cisimlerin hareketinin, uzaya göre de tespit edilemeyeceği ve bir cismin hareketinin ancak başka bir cisme göre tespit edilebileceğinin anlaşılmasıyla, hem esirin hem de Newton uzayının metafiziksel bir yapı olduğu ve deneysel olarak tespit edilmelerinin imkansız olduğu anlaşılarak her iki kavramda fizikten atılmıştır. ÖRT, yalnız Newton'un uzay kavramının değil, zaman kavramının da revize edilmesini gerektirir; çünkü ÖRT hareket ile mesafe ve süre ölçümlerinin gözlemciye göre değiştiğini öngörür. Artık, ne herkesin ölçümünün evrenin her yerinde aynı sonucu verdiği bir uzay; ne de evrenin her yerinde düzgün, aynı şekilde ve hızda akan bir zaman söz konusudur. Böylece, düzgün akan ve evrenin her yerinde aynı olan bir zaman içinde ileri doğru hareket eden, maddi evreni kapsayan ve ona bir arena işlevi gören üç boyutlu bir uzay şeklinde tarif edilebilecek Newtoncu uzay modeli kabul edilemez bir modeldir.

28. ÖRT ile uzay ve zaman ölçümlerinin gözlemcilere göre değiştiğinin ve hareketin yalnızca başka bir cisme göre tanımlanabileceğinin ortaya çıkmasıyla güçlenen, Mach'ın hedefi olan, uzay ve zamanın mutlak eleman olarak alınmadığı hareketi açıklayacak bir teori ümidi; Minkowski'nin geliştirdiği uzayzaman kavramı ile sona ermiştir. Bir matematikçi olan Minkowski, ÖRT'yi dört boyutlu bir geometri olarak formüle etmiştir. Ortaya çıkan dört boyutlu bu yapı, uzayzaman olarak adlandırılarak Newton'un uzay ve zamanın yerine ikame edilmiştir. ÖRT'nin oluşturulması aşamasında Mach'ın etkisi altında olan Einstein, Minkowski ile geometrinin etkisi altına girmiş ve metafiziksel uzay ve zamanın fizikten atılması ile son bulabilecek hareket, malesef, metafiziksel uzay ve zamanın yerine en az onun kadar metafiziksel olan Minkowski uzayzamanının ikame edilmesi ile son bulmuştur. Kanımca, fizikte Kuantum teorisi ile ortaya çıkan tıkanmanın ve fizikteki ikiliğin bugüne kadar aşılamamasının önemli bir nedeni, Einstein'nin başlattığı radikal hareketin Minkowski ile sona ermesidir. Geomet-

rinin Einstein üzerinde etkisi GRT ile had düzeye ermiş; hatta Einstein, GRT ile beraber maddenin varlığını geometriye ve uzaya, yani evreni yalnızca geometrik bir nesneye indirgeme eğilimi göstermiştir.

29. Minkowski uzayzamanı, bir tür zamanın uzaylaştırılması anlamı taşır. Minkowski uzayzamanında, zaman dördüncü boyut olarak uzayla bütünleşmiştir. Zaman içinde ileri doğru hareket eden üç boyutlu bir uzay yerine, dört boyutlu bir yapı söz konusudur. Ancak, yine de zaman boyutu diğer üç boyutdan bazı özellikleriyle ayrılır. Örneğin, zamanda, uzayda olduğu gibi her yöne gidiş serbest değildir. Buna rağmen, dördüncü boyut zamanın "$x_4=ict$ $(i=\sqrt{\ } - 1)$" şeklinde sanal olarak tanımlanmasıyla zamana iyice diğer uzay boyutlarına benzemeye başlar. Nihayet, zamanın sanal kısmını gerçek zamana eşdeğer alan Hawking, zamanı tamamen uzaylaştırır. Zamanda her yön (geri dahil) gidişin mümkün olduğunu ve belki evrenin şu andaki genişleme dönemini izleyecek daralma döneminde zamanın geri akabileceğini ileri süren Hawking; zamanın geri akabileceği savında geri adım atmış olmasına rağmen, sanal zaman ve zamanın uzaylaştırılması konusunda ısrarını sürdürmektedir. 1970'li yıllarda Penrose ile birlikte GRT doğru ise evrenin başlangıç ve sonunda tekelliğin, dolayısıyla da fiziksel yasaların çöküşünün kaçınılmaz olduğunu gösteren Hawking, sanal zaman kavramıyla tekillik sorununun çözüleceğini düşündüğünden sanal zamanda ısrar etmektedir.

30. Hawking'in ileri sürdüğü düşünceler, zamanı tamamen uzaylaştırması ve mikro düzeyde tersinir olan zamanın makro düzeyde de tersinir olmasını kabul etmesi bakımından dikkat çekicidir. Buna göre, bir pinpon topunun hareketini gösteren filmin geri veya ileri sarılarak gösterilmesi durumunda nasıl bir anormallik gözlenmiyorsa ve pinpon topunun her iki yöne hareketi de mümkünse; bir bardak suyun durduk yere kaynamaya başlaması, bir insanın mezardan çıkıp geri doğru yaşlanması, yemek yiyeceğine ağızından çıkardığı sıcak yemekleri ateşte soğuttuktan sonra bıçakla birleştirip diri sebze ve hayvanlar oluşturması, en sonunda da annesinin rahminde yok olması normal olacaktır. Bu sayılanlardan bir bardak suyun durduk yere kaynaması olasılığı belki istatistiki olarak ve entropi açısından sıfıra çok yakın olsa bile temel fizik kanunları açısından mümkündür. Ancak, bir insanın geri yaşamasının istatistik ve entropi açısından tamane anlamsız olduğunu, temel fizik kanunları açısından da anlamsız olması gerektiğini düşünüyorum. Bir mezar başında toplanan insanlar, mezardan çıkarılan bir ceset ve cesetle genleri uyuşan iki kişi (anne-baba) cesedin yanında ağlıyor, sonra bu ceset garip bir seyahate başlayıp bu iki kişiden birinin rahminden geçip diğerinin testislerinde son bulan bir yolculuk yapıyor. Acaba böyle bir dünyada nasıl bir teori mezardaki cesetle bu cesedin ebeveynleri arasındaki genlerin benzerliğini, sonrada cesedin bu benzer genli ebeveynlerin vücutlarında kayboluşunu anlatabilecek? Ya da nasıl bir teori insanların maymuna, maymunun balığa, balığın mikroba, mikrobun organik maddelere düşünümünü anlatacak; özellikle evrim teorisinin güzelliği ve tutarlılığı dikkate alınırsa?

31. Zamanın geri akabileceği veya zamanı uzaylaştıran düşünceler, gerçek dinamizm ve hareket gerektiren hiçbir olguyu tek başlarına açıklayamaz ve tan-

rıların yardımına ihtiyaç duyar. Dinamizm gerektiren en önemli olgulardan ve teorilerden birisi evrim teorisidir. Evrim teorisini burada detaylı anlatmamız yer sorunu nedeniyle mümkün değildir. Bu teorinin temeli olan rastgele değişim ve doğal seçim, canlı organizmaları mükemmel bir şekilde açıklamaktadır. Zamanın uzaylaşması durumunda, tüm evren ve canlılar gerçek bir dinamizmin olmadığı dört boyutlu donuk bir tabloya dönüşür. Bu tablo gözlemlediğimiz canlılar gibi çok sıradışı desenleri içeriyorsa, bunu açıklayabilmek için bir ressama ihtiyaç duyarsınız. Gerçek bir danimizmin olmadığı bu evren modelinde, evrim teorisinin bir anlamı olabilir mi? Evrim teorisine uygun bir takım desenler var olsa bile, böyle bir evren modelinde evrim teorisinin gerçek dinamizmi ve işlevi anlamsızlaşacak ve bu desenlerin tablonun ressamının müzipliğine, art niyetine veya sanat anlayışına baağlanması gerekecektir. Halbuki, Hawking, sanal zamanı ileri sürme nedenleri arasında Tanrı'yı devre dışı bırakma motivasyonunun da ileri sürer. Hawking'e göre, GRT nedeniyle evrenin başlangıç ve sonunda tekilliğin ve fizik yasalarının çöküşünün dayatacağı metafizik açılımlar veya Tanrı'ya duyulabilecek ihtiyaç, sanal zaman kavramıyla ortadan kalkacaktır. Çünkü sanal zaman kavramıyla, evren, kapalı ve dört boyutlu bir küreye dönüşmekte; tıpkı küre şeklinde ki dünyanın başlangıcı, sonu, ucubucağı olmaması ama sonlu (büyüklükte) olması gibi, evrende başlangıcı ve sonu olmayan ama sınırlı olan bir yapıya kavuşmaktadır. Hawking'e göre başlangıcın, sonun ve tekilliğin olmadığı; bu nedenle de fizik yasalarının geçerliliğini yitirmediği böyle bir model, fiziğin sonunu içermediğinden, metafizik açılımlara kapalı ve alternatif teorilere üstünlük taşımaktadır. Ancak, Hawking'in modeli görebildiğim kadar, zamanın uzaylaştırılmasını içermektedir ve bu, statik bir evren modeli demektir. Bu modelde teolojinin gaye delili eskisinden daha ihtişamlı olarak geri dönecektir. Bu model ne evrim teorisini, ne hafızanın tek taraflı olmasını (geçmişin hatırlanması ama geleceğin hatırlanmamasını), ne entropi olgularını, ne de evrendeki düzeni ve dinamizmi açıklayabilir.

32.

Hawkingin modeli, yalnız gaye delilci teologların değil, belki Permanides'in ve kadere inananların da hoşuna gidecektir. Permanides, "var olanın yok, zaten yok olanında var olamayacağını" ileri sürerek evrendeki çokluğu ve değişimi reddetmiş ve görünüşün aldatıcı olduğunu, gerçekte birlik olduğunu ileri sürmüştür. Zeno da, değişimin ve çokluğun yolaçacağı paradokslar üzerine durarak Permanides'i desteklemeye çalışmıştır. Zamanın uzaylaşması halinde evren dört boyutlu, değişmez, oralarda bir yerde asılı duran bir tabloya dönüşür. Bu, kadere inananların da hoşuna gidecektir; çünkü her şey bu tabloda belirlenmiştir ve değişmesi mümkün değildir. Tanrı'nın bu deseni zaman dışında yarattığı ve tüm detayıyla görüp bildiği kabul edilebilir. Bu tablonun, kaderci olmasına raağmen, determinist olması zorunlu değildir. Dört boyutlu desende biraz rastgelelik (Kuantumsal) olabilir.

33.

Hawking pozitivist olduğundan, fiziksel teorilerden beklentisi; bunların evren hakkında temel bazı şeyler söylemesinden ziyade, tahmin etme güçlerinin yüksek olmasıdır. Ancak, Hawking'in teolojiyi fiziğe sokacak bir gelişmeden

hoşlanacağını sanmıyorum ve Dennett'in (1995) felsefe için yaptığı "Darwin'in üstünden geçen onca yıla rağmen hala Darwin hiç yaşamamış gibi felsefe yapılıyor" tespitinin fizik için de geçerli olduğunu sanıyorum. Fizikçiler de, felsefeciler gibi, fildişi kulelerinde oturmuş (her ne kadar Kuantum dikeni üstünde oturmak zorundalarsa da) mükemmel matematiksel, özellikle geometrik şatolar peşindeler. Bu hastalıktan kurtulmaları için, tüm fizik ve felsefecilere evrim teorisini (belki ekonomiyi de) zorunlu ders olarak okutmak iyi bir fikir olabilir.

34.

Fizikte Minkowski ile başlayıp Hawking'de en uç şekillerinden birinin göründüğü zamanın uzaylaştırılması eğilimi sonucunda, fizikten atılan yalnızca mutlak hareket olmuş; fakat mutlak ivme ve bir anlamda mutlak uzay fizikte korunmuştur. Mutlak hareketin mutlak uzay korunarak fizikten atılması için, mutlak uzay ve zaman yerine dört boyutlu mutlak uzayzaman konulmuştur. Uzayzamanın, Minkowski ile koruduğu mutlak özelliklerini üç madde de özetleyebiliriz.

MV - Mutlak Varlık: Bağımsız bir varlık olması anlamında mutlak.

MÖ - Mutlak Özellikler: Değişmez özellikleri olması anlamında mutlak.

Mİ - Mutlak İndirgemez: Hareketin ve cisimlerin tanımlanmasında, başka bir şeye indirgenemez anlamında mutlak.

35.

Minkowski uzayzamanı da, Newton uzayı gibi, boş olabilir. Hiçbir olay içermeyen boş bir Minkowski uzayzamanı düşünülebilir. Bu nedenle, Minkowski uzayzamanının, maddeden ve gözlemciden bağımsız mutlak varlığı (MV) olduğu söylenebilir. Minkowski uzayzamanını Newton uzayından ayıran şey, Newton uzayının madde içermesine rağmen Minkowski uzayzamanının olay içermesidir. Newton'da, uzayda bir yer işgal eden maddi bir cisim, zamanla uzayda ilerlerken yer değiştirir ve o cismin bulunduğu yere başka bir cisim daha sonra gelebilir. Zaman içinde hareket eden (kayan) bir uzay olmayan Minkowski uzayzamanında ise farklı iki zamanda ortaya çıkan iki ayrı olayın aynı yerde olup olmadığını saptamak, Newton'da olduğu gibi mümkün değildir. Minkowski'de olaylar söz konusudur ve her bir olay dört değişkenle belirtilir. Bu dört değişkenden her birindeki değişim, diğerlerindeki değişime denktir. Nasıl üç boyutlu uzayda bir değişkenin değişmesi ile artık aynı noktada değilseniz, dört boyutlu uzayzamanda da zamanın değişmesi ile artık aynı noktada (yerde) olmanız anlamsızdır ve bu nedenle bir olayın farklı zamanda ama aynı yerde olduğunu söylemek anlamlı değildir. Bu nedenle, Minkowski uzayzamanında mutlak hareket, yani uzaydaki konuma göre tanımlanan bir hareket söz konusu olmayıp; diğer cisimlere göre hareket veya bir olayın diğer olaylara göre tanımlanması söz konusudur. Minkowski'de mutlak hareket olmamasına rağmen, Newton'un mutlak uzayı savunmasının temeli olan mutlak ivme vardır; ancak ivmenin büyüklüğü gözlemciden gözlemciye farklılık gösterir. İvmenin farklılık göstermesinin nedeni, ışık hızının maksimum hız olmasıdır. Eğer ışık hızı sınırlaması bir an için yok sayılsa ve Newton uzay ve zamanı yerine dört boyutlu uzayzaman düşüncesine sadık kalınsa, Neo-Newtoncu uzayzamana ulaşılır. Neo-Newtoncu uzayzaman, ÖRT'den sonra geliştirilen bir kavramdır ve sanırım uzay ve zaman ile uzayza-

man kavramı arasındaki farlılığı açıkça ortaya koyar. Neo-Newtoncu uzayzaman ile Minkowski uzayzamanı arasındaki tek fark, ÖRT ile getirilen ışık hızı sınırlamasıdır. Neo-Newtoncu uzayzamanda da, mutlak hareket olmamasına rağmen mutlak ivme ve uzayzamanın bağımsız bir varlığı vardır. Ancak, ışık hızı sonsuz kabul edildiğinden, Neo-Newtoncu uzayzamanda ivmenin miktarı ve diğer ölçümler gözlemciden gözlemciye değşim göstermezler. Newtoncu uzay ve zaman ile Neo-Newtoncu uzayzamanı veya Minkowski uzayzamanı bölünebilirlik özelliklerinde de önemli farklılıklar gösterirler. Newton'da, zamanda sabit bir ritimle bütün olarak ileri doğru giden üç boyutlu bir uzay kitlesi söz konusuyken; Neo-Newtoncu uzayzamanda ve Minkowski uzayzamanında birbirine yapışık hiper yüzeyler söz konusudur. Bu hiper yüzeyler, Neo-Newtoncu uzayzamanda aynıyken, Minkowski uzayzamanında gözlemcinin hızına göre farklılık arzederler. ÖRT'nin ve Minkowski uzayzamanının diğer ilginç bir özelliği de, Permanides'in vurguladığı zamanda varlık problemine yeni açılım potansiyeli taşımasıdır. ÖRT ile, artık geçmiş ve gelecek kesin bir çizgiyle ayrılmamakta, bir gözlemci için geçmiş olan diğer gözlemci için gelecek olabilmektedir. Ancak, varlık probleminin Permanides'i tatmin edici çözümü, belki yahnızca zamanın tamamen uzaylaştırılmasıyla mümkündür. Yine de ÖRT'de geçmişle gelecek arasındaki keskin ayrımın kalkması ve Minkowski uzayzamanı, konuya yeni bakış açıları getirebilir.

36. Minkowski uzayzamanının değişmez özellikleri olması anlamında mutlak olması (MÖ), içindeki madde ile enerjiden veya olaylardan etkilenmemesini ifade etmektedir. Uzayzamanın MÖ olması GRT ile sona erer ve Minkowski uzayzamanı yerini Guass uzayzamanına bırakır. GRT'ye göre, uzayzamanın geometrisi madde veya enerji dağılımı tarafından belirlenir. Enerji veya madde yoğunluğu, etrafındaki uzayzamanda eğriliğe yolaçarak yerçekimi kuvvetinin ortaya çıkmasına neden olur. Alan kavramını, Faraday ve Maxwell elektriği anlamak için ortaya atmıştır. Daha sonra, GRT ile, uzay ve maddenin yerine alanın ikame edilmesi uç noktasına kadar gidilmiştir. Buna göre, her cisim bir alan yoğunlaşması (yüksek oranda uzay eğikliği) olarak görülebilir. Uzayın alandan etkilenmesi ve yerçekimi kuvvetinin uzayın eğilmesiyle açıklanması, uzayla alanın özdeşleştirilmesine; alan da madde ve enerjiyi temsil ettiğinden, sonuçta, uzayla maddenin özdeşleştirilmesine kadar gidilir. Böylece, madde, uzayzamanın eğikliğinin arttığı bölgelere dönüşür veya indirgenir. Bu şekilde düşünüldüğünde, evrenin görüntüdeki süreksizliği (madde cisim ve tanecikler gibi) gerçek bir süreklilik ve bütünlük arzeden bir desene dönüşmektedir. Teorinin bu şekliyle; uzay, artık yerini alana terk etmiştir veya bir tür maddeye, Descartes'in pleniumuna dönüşmüştür. Uzay ve alan özdeşleştiği için, artık, alansız bir uzay düşünülemeyecektir. Bu zafer, maddenin uzay üzerindeki zaferinden ziyade, uzayın madde üzerindeki zaferi olarak algılanabilir. Newton'un uzay ve maddesi yerine, eğilip büzülen bir uzay karşımıza çıkarken; uzayın, maddi cisimler arası bir ilişkiye indirgenmesi söz konusu değildir.

37. GRT, zamanın uzaylaştırılması eğilimini artıracak özellikler taşır. GRT denklemlerinde bu özellikleri Gödel çözümü ile karadelikler belirgin bir şekilde açığa çıkarırlar. Gödel çözümüne göre, evrenin tam simetrik (maddenin her yerde aynı yoğunlukta olması) ve dönüyor olması halinde, zaman dairesel bir

döngü gösterir. Yani, bu evrenin geleceğinde geçmişi vardır. Yeryüzünde hep ileri doğru giderseniz başlangıç noktasına gelmeniz gibi, bu evrende de zamanda hep ileri gitseniz bile bir süre sonra tekrar başladığınız zamana (ana) dönersiniz. Bu, zamanda yolculuğu gündeme getirerek, birçok mantıksal çelişkilere ve nedenselliğin çöküşüne yolaçacaktır. Örneğin, geçmişe gidip, siz doğmadan annenizi öldürebilirsiniz; ama bunu yaparsanız, hiç doğmamış olmanız ve geçmişe gidip annenizi öldürememeniz gerekirdi. Zaman yolculuğunun yolaçacağı çelişkilerle ilgili ilginç örnekler verilmesine rağmen yer darlığı nedeniyle bunları burada anlatmayacağız. Her ne kadar evrenin tam simetrik olmamasına, yani yıldızlar ve glaksiler gibi yığılmalar olmasına rağmen, Gödel çözümü tamamen dışlanamaz; çünkü evrenin başlangıç veya sonunda Gödel çözümünü verecek bir yapı olabilir. Diğer taraftan, çapı yeterince büyük bir karadeliğe insanın parçalanmadan girip zamanda yolculuğu söz konusudur. Evrenin başlangıcı ile sonunda veya karadeliklerde ortaya çıkan tekillikler, tamamen dairsel zaman vermeseler bile, ışık hızından daha kısa bir hızla geçmişe gidişi öngödebilirler. Ayrıca, bu tekillikler, evrenin bir yerinden başka yerine bir tür kestirme geçişler sağlayabilir. Böylece, evrende, ışık hızı ile bile gidilmesi çok uzun sürecek, çok uzak bir noktaya, bu tekillikler kullanılarak çok kısa sürede gidilebilir. Hatta, bu tekillikler kullanılarak başka evrenlere bile geçilebilir. GRT'ye göre, evrenimiz sonlu büyüklükte olabileceği gibi, sonlu büyüklükte başka evrenler de olabilir. Bu evrenler arasında hiçbir ilişki olmayabileceği gibi, bunlar arasında tekillikler ile bağlantı olabilir veya aralarında hiçbir bağlantı olmayan iki ayrı evren birleşerek tek bir evrene dönüşebilir. Bu durumda, birleşmeden önce, evrenlerin birindeki bir olay diğer evrendeki başka bir olay ile ne zamandaş, ne ondan önce, ne de ondan sonradır. Birleşmeden önceki olaylar için iki evren arasında bu tür bir ilişki tanımlanamaz.

38.

GRT ile Mach'ın rüyasının gerçekleşebileceği düşünülmüşse de, uzayzaman ÖRT'de ve GRT'de başka bir şeye indirgenmez (Mİ) anlamında mutlaktır. Uzayzamanın Mİ olması, ÖRT'de açık ve kesindir; çünkü hiç madde olmayan boş Minkowski uzayzamanı, bir yapıya sahiptir; yani boş Minkowski uzayzamanı varsayılabilir. Ayrıca, ÖRT'de mutlak hareket söz konusu olmasa bile mutlak ivme söz konusu olduğu için, ÖRT'de uzayzamanın Mİ olduğu kabul edilmelidir. GRT'de mutlak hareket söz konusu değilken mutlak ivme söz konusudur.[17] Özellikle Gödel, Kerr, Oszuath ve Schücking tarafından bulunan GRT denklemlerinin çözümlerinde evren global olarak dönmektedir. Tüm evren söz konusu olduğu, bu dönüşün başka bir sabit maddi cisme göre olmasının düşünülemeyeceği ve dönüşün uzayzamana göre olacağı dikkate alındığında; Newton'daki mutlak ivmeye, dolayısıyla mutlak uzayzamana ulaşılacaktır. Yani, her ne kadar GRT'de yerel referans sistemlerine atıfta bulunulsa da, uzayzaman maddeden bağımsız bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle sonsuz bir uzayzaman ve belli bir miktarda madde varsayıldığında, maddeden yeterince uzakta, uzayzaman boş bir Minkowski uzayzamanına dönüşmektedir. Yolaçtığı çelişkiler nedeniyle sonsuz miktarda maddenin kabulu imkansız olduğundan, Einstein'nin GRT ile başlangıçta karşılaştığı yapı şöyle özetlenebilir:

1- Evren, uzakta Minkowski uzayına dönüşen uzaysal bir sonsuzdur.

2- Madde miktarı sonludur.

3- Evren statiktir. Aksi taktirde, ya evrenin çöküşü veya evrenin sonsuz uzayda dağılıp kaybolması söz konusudur. Evren gözümüzün önünde (ezelden beri) varsa statik olmalıdır.

4- Evrenin çöküşü kozmik bir sabitle önlenebilir. GRT denklemlerine eklenen bu sabit, uzaktan itici ama kaynaksız bir enerji alanına yolacar. Bu kaynaksız enerji alanının, gerçekte, statik bir evreni veremeyeceği daha sonra gösterilmiştir. En ufak bir denge bozulmasında, ya kozmik sabitin itici gücü baskın olmaya başlar ve evren sonsuz uzayzamanda kaybolur, ya da itici güç yetersiz kalıp evren kendi üstüne çöker.

5- Sabit evren modeli sağlansa bile, evren sonsuz uzayda basit bir nokta gibi kalır. Bu da, Minkowski uzayzamanında olduğu gibi, hareketin başka cisimlere göre değil uzayzamana göre açıklanması sonucunu verir.

Einstein'nin yukarıdaki sorunlara çözümü, sonlu ama sınırsız (küre gibi, sonlu büyüklükte ama sınır veya köşe söz konusu değil) ve kapalı evren modelleridir. Ancak, yukarıda belirtildiği gibi, kozmik sabite rağmen, bu modellerin dengeli olması mümkün değildir. Zaten, daha sonra, Hubble tarafından yapılan gözlemler ile evrenin sabit bir yapıda olmadığı anlaşılmıştır. GRT sonrasında, Einstein'nin tüm uğraşlarına rağmen, madde uzayzamana indirgenememiştir. Eğer bu indirgeme yapılabilseydi, evrenin başlangıcında uzay dahi hiçbir şey var olamayacak ve tüm evren (uzay, madde, zaman, her şey) bir nokta olarak başlayıp genişleyen bir şey olarak önümüze çıkacaktı. Gerçi bu indirgeme yapılmamış olmasına rağmen, yine de, GRT'de tüm evren bir nokta olarak başlayıp genişleyen bir şey görüntüsü sergilemektedir.

SONUÇ

Bu sayıdaki yazımızda uzay ve zaman kavramlarının ve bu kavramlarla ilişkili olarak madde kavramının üzerinde durarak, bu kavramların Newton fiziğinde ve RT'de aldığı şekil ile bu kavramların Newton fiziği ve RT'de yer aldığı şekliyleki zayıflıklar ve paradosklar üzerinde durduk. Bu arada uzay ve zaman kavramının tarihsel ve metafizik planına da değinmeğe çalıştık. Ayrıca, evrende gözlenen dinamizmin RT ile ortaya çıkan zamanı uzaylaştıran eğilimle uyuşmadığını, özellikle evrim teorisinin uzaylaşmış bir zaman kavramıyla anlamlı veya uyumlu olmayacağını, canlılarda gözlenen bilincin de mevcut statik ve mekanik anlayıştan dinamik ve organik bir madde kavramına geçişi gerektirebileceğini; böyle bir madde kavramıyla uzayın tamamen ekonomi benzeri bir ilişkiler yumağına indirgenmesi ve Platoncu veya dualist madde-ruh, tanrı-evren, uzay-madde, **idea-madde, Popper'in birinci-üçüncü dünya,** formelcilerin hardwaresoftware ayrımı gibi ayrımlara gerek kalmayacağı üzerinde durduk.

Gelecek sayıda yayımlanacak yazımızda; Kuantum teorisi ile ortaya çıkan olguların klasik fizikteki zaman ve uzay kavramlarını nasıl erozyona uğrattığı veya uğratmaya devam ettiği; 18. ve 19. sayıdaki yazılarımızla ilk defa ortaya koyduğumuz ekonomi benzeri uzay kavramının, bu sayıdaki 18. ve 19. sayılardaki yazılarımızda ortaya koyduğumuz ve gelecek sayıdaki yazımızda ortaya koyacağımız sorunları nasıl çözebileceği; 18. ve 19. sayılardaki bazı eksiklikler ile bu eksikliklerin giderilmesi üzerinde duracağız.

KAYNAKLAR

1- Badcock, Christopher 1994. Psychodarwinism. London, Flamingo.

2- Barrow, John D. 1992. Pi in the Sky. London, Penguin Books.

3- Barrow, John D. 1988. The World within the World. Oxford, Oxford University Press.

4- Cairns-Smith, A.G. 1996. Evolving the Mind. Cambrige, Cambrige University Press.

5- Changeux, Jean-Pierre; Connes, Alain 1989. Conversations on Mind, Matter, and Mathematics. Princeton, Princeton University. İngilizce'ye Çeviri: De Bevoise, M.B. 1995.

6- Churchland, Patricia Smith 1988. Neurophilosophy. Cambridge, The MIT Press.

7- Churchland, Patricia Smith, Sejnowski, Terrence J. 1992. The Computational Brain. Cambridge, The MIT Press.

8- Crick, Francis 1990. Şaşırtan Varsayım. Çeviri: Say, Sabit 1996, Ankara, TÜBİTAK.

9- Cornwell, John (Editor) 1995. Nature's Imagination. Oxford, Oxford University Press.

10- Dahlbom, Bo (Editor) 1993. Dennet and His Critics. Oxford, Blackwell.

11- Darwin Charles. Türlerin Kökeni. Çeviri: Ünalan, Öner 1984. Ankara, Onur Yayınları.

12- Darwin, Charles. Seksüel Seçme. Çeviri: Ünalan, Öner 1977. Ankara, Onur Yayınları.

13- Darwin Charles. İnsanın Türeyişi. Çeviri: Ünalan, Öner 1985. Ankara, Onur Yayınları.

14- Davies, P.C.W. 1992. The Mind of God. London, Penguin Books.

15- Davies, P.C.W. 1981. The Edge of Infinity. London, Penguin Books.

16- Dawkins, Richard 1986. The Blind Watchmaker. London, Penguin Books.

17- Dawkins, Richard 1982. The Extended Phenotype. Oxford, Oxford University Press.

18- Dawkins, Richard 1976. The Selfish Gene. Oxford, Oxford University Press.

19- Denkel, Arda 1996. Object and Praperty. Cambridge, Cambridge University Press.

20- Dennett, Daniel C. 1995. Darwin's Dangerous Idea. London, Penguin Books.

21- Dennett, Daniel C. 1991. Consciousness Explained London, Penguin Books Press.

22- Dunbar, Robin 1996. Groming, Grossip and the Evolution of Language. London, Faber and Faber.

23- Einstein, Alfred; Infield, L. 1960. Fiziğin Evrimi. New York; Clarion Book, Simon and Schuster Yayını. Çeviri: Ünalan, Öner. Onur Yayınları.

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

25- Feynman, Richard P. 1965. Ther Character of Physical Law. London, Penguin Books.

26- Gazali. Tefahat-ül Felasife. Çeviri: Çağrı Yayınları.

27- Gazzaniga, Michael S. 1992. Nature's Mind. London, Penguin Books.

28- Hawking, Stephen 1993. Black Holes and Baby Universes and Other Essays. London, Bantam Books.

29- Hawking, Stephen 1988. A Brief History of Time. London, Bantam Books.

30- Hawking, Stephen; Penrose, Roger 1996. Ther Nature of Space and Time. Princeton, Princeton University Press.

31- Hofstadter, Douglas R. 1979. Gödel, Escher, Bach. London, Penguin Books.

32- Hofstadter, Douglas R. Dennett, Daniel C. 1981. The Mind's I. London, Penguin Books.

33- Işıklar, Erhan 1994. Tanrıbilim ve Felsefe Konuşmaları. Ankara, Gündoğan Yayınları.

34- Jammer, Max 1993. Concepts of Space, the History of Theories of Space in Phiysics, Third Enlarged edition. London, Dover Publications, Inc..

35- Kaku, Michio 1995. Hyperspace. Oxford, Oxford University Press.

36- Karbuz, Şükrü 1996. Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren Modeli Denemesi. Felsefe Tartışmaları, 19. Sayı. İstanbul, Panorama.

37- Karbuz, Şükrü 1995. Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine. Felsefe Tartışmaları, 18. Sayı. İstanbul, Panorama.

38- Kari, Aliyyül. İmam-ı Azam-Fıkh-ı Ekber - Aliyyül Kari Şerhi. Çeviri: Yavuz, Yunus Vehbi 4. Baskı. Çağrı Yayınları.

39- Kittel, Carless; knight, D. Ruderman; Malvin A. Mekanik. 2. Baskı. Berkeley Fizik Dizisi. Mc Grow - Hill Book Company. Çeviri: Özaltın, Oğuzhan; Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi, Güven Kitapevi Yayınları, Ankara.

40- Leakey, Richard 1994. The Orgin of Humankind. London, Phoenix.

41- Leibniz, G.W; Philosophical Writings. London, Everyman. İngilizce'ye Çeviri ve Editor: Parkinson, H.R. 1995.

42- Lucas, J.R; Hodsson, P.E. 1990. Spacetime and Electromagnetism -An Essay on The Philosophy of The Special Theory of Realitivity. Oxford, Clarendon Press.

43- Maynard, Smith; Szathary, Eörs 1995. The Major Transitions in Evolution. Oxford, W.H. Freeman.

44- Mayr, Ernst 1991. One Long Argument. London, Penguin Books.

45- Monod, Jacques. Raslantı ve Zorunluluk. Çeviri: Hacıkadiroğlu, Vehbi 1983. Ankara, Dost Kitabevi.

46- Nagel, Ernest; Newman, James R. Gödel Kanıtlaması. Çeviri: Gözkan, Bülent 1994. İstanbul, Sarmal.

47- Pais, Abraham 1982. Subtle is the Lord. Oxford, Oxford University Press.

48- Penrose, Roger 1989. The Emperor's New Mind. London, Vintage Books.

49- Penrose, Roger 1995. Shadows of the Mind. London, Vintage Books.

50- Platon. Permanides. Yunanca'dan Çeviren: Babür, Saffet 1989. Ara Yayıncılık.

51- Purcell, Edward M. Elektirik ve Mıknatıslık. 2. Cilt. Berkeley Fizik Dizisi. Mc. Grow - Hill Book Company. Çeviri: Nasuhoğlu, Rauf; Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi, Güven Kitapevi Yayınları, 1979, Ankara.

52- Rabbani, İmam-ı Rabbani - Ahmet Faruki Serhendi. Mektubat-ı Rabbani. Çeviri: Akçiçek, Abdülkadir. İstanbul, Merve Basım Yayın.

53- Ray, Christopher 1991. Time, Space and Philosophy. London, Routledge.

54- Ridley, Matt 1993. The Red Queen. London, Penguin Books.

55- Riordan, Michael; Schramm, David 1991. The Shadows of Creation. Oxford, Oxford University Press.

56- Russell, Bertrand; 1964. Rölativitenin Alfabesi. London; George Allen & Unwin. Çeviri: Erdoğdu, Vahap 1974. Ankara, Onur Yayınları.

57- Russell, Bertrand; Batı Felsefesi Tarihi. Çeviri: Sencer, Muammer 1983. İstanbul, Say Yayınları.

58- Russell, Bertrand; Dış Dünya Hakkında Bilgimiz. Çeviri: Hacıkadiroğlu, Vehbi 1987. Ankara, Alaz Yayınları.

59- Russell, Bertrand; 1937. Principles of Mathematics. London, G. Allen.

60- Sabuni, Nureddin maturidiyye Akaidi. Çeviri: Topaloğlu, Bekir 1979. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

61- Salmon, W.C. (Editor) 1970. Zeno's Paradoxes. Indianapolis, IN. Bobbs-Merrill

62- Sigmund, Karl 1993. Games of Life. London, Penguin Books.

63- Sklar, lawrence 1974. Space, Time, and Spacetime. London, University of California Press.

64- Sklar, Lawrence 1992. Philosophy of Physics. Oxford, Oxford University Press.

65- Taftazani. Kelem İlmi ve İslam Akaidi - Şerhü'l Akaid. Çeviri. Uludağ, Süleyman 1991. İstanbul, Dergah Yayınları.

66- Trivers, Robert 1985. Social Evolution. California, The Benjamin / Cummings Publishing Company.

67- Wilson, Edward O. 1978. On Human Nature. London, Penguin Books.

68- Wilson, Edward O. 1992. The Diversity of Life. London, Penguin Books.

NOTLAR:

1- Uzay ve zaman kavramına ilişkin özellikle 34, 41, 53, 63, 64 nolu kaynaklar ile 14, 15, 23, 24, 28, 29, 30, 35, 42, 47, 50, 56, 61 nolu kaynaklara başvurabilir.

2- Burada verilen özette Christopher Ray'dan (1991) faydalanılmıştır.

3- Örneği daha iyi anlamak için, bu iki dünyadan veya başka bir cisimden oldukça uzakta, uzay boşluğunda, bir yerde olduğunu düşünün.

4- İlgilenen okuyucu Kelam ile ilgili olarak 38, 60, 65 nolu kaynaklara başvurabilir.

5- Olası tüm evrenler, hep birlikte ama birbirlerinden bağımsız bir çok evren şeklinde veya bu evrenin sonsuz salınımı (büzülme - çöküş-, genişleme -big bang- v.s.) nedeniyle hep birlikte değil ama sırayla var olabilirler. Evrendeki olayların ve şeylerin 'Gelecek sayıdaki yazımızda değineceğimiz Kuantum teorisindeki Belirsizlik İlkesi'ne göre) önceden belirlenmemiş olduğunu kabul ettiğimizde ikinci alternatif kabul edilebilir. Ayrıca, evrendeki düzenin de kaostan çıktığını, bu düzenin temelinde gerçekte hiç bir kanun ve kural veya kural koyucu olmadığını, eğer bir kural veya kanun varsa bunun yalnızca istatistik olduğunu sanıyorum. Evrenin yalnızca sürekli devinim halinde olan parçacıklar ve bu devinimlerin sonunda istatistiksel olarak ortaya çıkan yapı ve olgulardan oluştuğunu düşünüyorum. Kısaca, eğer tabiat kanunu veya tanrı diye bir şey varsa o istatistikten başka bir şey olamaz.

6- Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik ileri sürülen deliller üç grupta toplanabilir. 1- Ontolojik deliller: Bunlar, 11-12. paragraflarda kısaca değinildiği gibi, anlamsızdırlar. 2- Gaye delilleri: Evrendeki düzenin ve özellikle bir gaye güdüyor gözüken canlıların ince yapısı. Bu gruba giren deliller de evrim teorisiyle anlamını kaybetmiştir. Ayrıca, dil veya ekonomi benzeri kompleks yapıların kendiliğinden ortaya çıkması gibi, canlılar da kendiliğinden ortaya çıkabilir. Buna matematik bile örnek teşkil edebilir. Diğer taraftan, Maynard Smith tarafından formüle edilen evrimsel kararlı (dengeli) starteji ilkesi'ne uygun fenomenler açıkça gaye delilini anlamsızlaştırmaktadır. Çünkü bu, canlıların maksimum, mükemmel ve en iyi değil optimum ve ancak evrimsel süreçte kararlı yapılar olduğunu açıkça gösterir. 3- Ahlaki deliller: Bu delillerin, insanı sınırlayıcı olması bir yana, bir ilahi mesaj veya peygamber olmadan anlamlı olduklarını sanmıyorum. Peygamberler veya ilahi mesajların sahteliği ve tutarsızlıklarına ise sanırım burada girmemize gerek yok. Ayrıca, teoloji ile ilgilenen okuyucular 33 nolu kaynakda verilen Erhan Işıklar'ın kitabına müracaat edebilirler.

7- Yerçekiminin, uzaklığın karesinin tersiyle orantılı olarak azalması ve sonsuz uzaklıkta yok olmaması nedeniyle; evrende sonsuz madde olması halinde, uzayda her bir noktada sonsuz maddenin çekimsel gücünün toplamı sonsuz olacak ve madde sonsuz yerçekimsel güç altında ezilecektir. Diğer taraftan, evrende sınırlı miktarda madde varsa, bu defa, uzayın sonsuz kabul edilmesi nedeniyle ne kadar ihtişamlı olursa olsun evren uzayda bir nokta gibi kalacaktır. Ayrıca, bu durumda, evrendeki maddenin birbiri üstüne düşerek tek bir cisim haline dönüşmesi gerekirdi.

8- İnsanın kendini, bilincini veya düşüncesini kendi vücüdünden, hatta uzaydan ari algılama yanılmasına düşmesinin muhtemelen nedeni, beyinde beynin kendi çalışmasını izleyen nöronlar (sinirler) bulunmamasıdır. Beyinin bir bütün olmamasına rağmen, insanın benliğinin bir bütün gibi algılanmasının nedeni de muhtemelen aynıdır. Beyinde kendi çalışmasını izleyecek nöronlar olmadığı için; beyin bilincin, düşüncenin, duyguların ve algıların sonuçlarını görmekte, ama bunları bir yere konumlandıramamakta ve uzay üstü görmektedir. Diğer taraftan, düşüncenin, duyguların ve algıların beynin farklı yerlerinde parça parça olduğu algılanamadığı için, beyin (kişi, bilinç) kendini bütün olarak algılamaktadır.

9- Evrim teorisiyle ilgili okuyucular 1, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 20, 22, 40, 43, 44, 45, 54, 62, 66, 67, 68 nolu kaynaklara müracaat edebilirler.

10- Bu saatte yalnız ilk hareket vericiye değil, saati kuracak birine de ihtiyaç vardı; çünkü önce de belirtildiği gibi Newton'un fiziğinde yerçekimi nedeniyle evrenin kendi üstüne çökmesi gerekiyordu ve ara sıra müdahale edip çöküşü engelleyecek tanrısal güce ihtiyaç vardı.

11- Bilinç konusuyla ilgilenen okuyucular 4, 5, 6, 7, 8, 10, 21, 27, 31, 32, 48, 49 nolu kaynaklara başvurabilirler. Ayrıca, konu matematikle de ilgili olduğu için 2, 15, 46, 58, 59 nolu kaynaklar da faydalı olabilir.

12- 18. sayıdaki yazımızın 36-43. paragrafları ve 19. sayıdaki yazımızın 50-54. paragraflarına bakılması burada verdiğimiz örneğin daha iyi ve kolay anlaşılmasını sağlayacaktır.

13- İvmenin maddenin kendi özelliği olması (ondan kaynaklanması); gibi, buradaki değişimin de şirketin veya metanın özelliği olması (ondan kaynaklanması); acaba, Sklar'ın kasdettiği şeye benzer mi?

14- Acaba, Sklar tarafından ileri sürülen, 26. paragrafta belirtilen argüman, bu sonuca mı dayanmaktadır?

Çüçen, A. Kadir (1997). "Ortaçağda Bilgi Kuramı." Felsefe Tartışmaları (22. Kitap): 80-91.

ORTAÇAĞDA BİLGİ KURAMI

A. Kadir Çüçen[1]

Genellikle ortaçağ felsefesinin dinin gölgesinde olması nedeniyle felsefe sayılamayacağını öne sürerler. Bu görüşte olanlar ortaçağın karanlık bir dönem olduğun ileri sürerek, felsefenin yerini dinsel düşüncenin aldığını kabul ederler. Acaba gerçekten ortaçağ karanlık ve felsefesiz bir dönem midir? Bu soruyu yanıtlamak için ortaçağın düşünürlerine ve bunların ortaya koydukları kuramlara bakmak gerekir. Ortaçağın tümünde olmasa bile, belli kişiler tarafından felsefe yapıldığını ve bu yapılan etkinliğin de gerçek anlamda bir felsefe etkinliği olduğunu göstermek için ortaçağa damgasını vurmuş iki düşünürde bilgi kuramını ele alacağım. Eğer bu düşünürlerin ortaya koyduğu bilgi kuramları gerçek bir felsefe etkinliği sonucu ortaya çıkmışsa, ortaçağın karanlık ve felsefesiz olduğu tezi yanlışlanmış olacaktır.

O halde, bu çalışmanın amacı, St. Augustunus ve St. Thomas Aquinas'ta bir felsefi etkinlik olarak bilgi kuramını açıklamak ve ortaçağda felsefenin varolduğunu ortaya koymaktır.

I. St. Augustinus'ta bilgi kuramı

St. Augustinus kendi bilgi kuramını ortaya koymadan önce var olan bilgi kuramlarını ele alır ve değerlendirir. St. Augustinus dönemini değerlendirdiğinde bilgi kuramında septik düşünceyi benimsiyen Akademisyenlerin etkili olduğunu görür. Akademisyen bilgi kuramı agnostik bir özellikle, bilginin olanaksızlığını bu nedenle de bilge insanın olmadığını öne sürer. St. Augustinus öncelikle, doğru bilginin olanaklı olduğunu göstermek için Akademisyenlerin ve Septiklerin hatalı olduklarını gösterir.

Septiklerin ortaya koydukları çelişmezlik ilkesinin gerçekte, yani varlıklar dünyasında nasıl var olduğunu tartışır. St. Augustinus'a göre, Septiklerin dedikleri gibi, dünya veya evren çelişkilerin birliği değildir. Örneğin: "Doğa birdir veya çoktur" önermesinin aynı anda doğruluğu olanaklı değildir. İkisi bir anda olamaz. Biri doğru ise, öteki yanlıştır. Akademisyenler ve Şüpheciler, bizim doğruyu bilmediğimizi ve elde edemeyeceğimizi savunurlar. Onlara göre, hiçbir soyut doğru yoktur. Olsa bile somut varlıkların içinde olmak zorundadır. Somut şeyler ise değişken ve oluş içinde oldukları için, soyut doğrular onlarda yoktur ve yok oldukları için de elde edilemezler. Böylece hiçbir doğru olmadığı gibi öğrenilebilecek veya elde edilebilecek mükemmellik de yoktur. Buna karşılık 3x3= 9 önermesi her yerde ve herkes için hatta uykuda bile aynıdır. Matematik doğrular her zaman doğrudur. St. Augustinus'a göre, bu dünya çelişmezlik ilkesi üzerine kurulmadığı gibi, matematik gibi bir alanda doğru bilginin olduğu da kanıtlanabilir.

St. Augustinus, Akademisyenlerin ve Şüphecilerin bilginin olmadığı şeklindeki görüşlerini tartıştıktan sonra, bilgi insanın olup olmadığı konusunda da Akademisyenlere katılmaz. Çünkü Septiklere ve Akademisyenlere göre, doğru

bilgi yoksa onu bilen bilge kişi de yoktur. St. Augustinus'a göre, gerçekten onlar haklı ve doğru ise filozof yaşamı boş ve anlamsızdır. İnsan, felsefi veya düşünsel yaşamında doğruyu bilemez; çünkü felsefeci hep doğruyu ve bilgeliği arayandır. Fakat hiçbir zaman tam bilge olamaz. Hep arar durur. Bilgelik elde edilemez. O halde, bilge insan var mıdır?

Augustinus'a göre, bilge insan varsa; bilgelik de olanaklıdır. Başka söylemle, bilgi de mümkündür. Bilge adamın varlığı, deneyle kanıtlanamaz. Bilge kişinin olduğuna inanmalıyız. Çünkü tarih ve gelenek gösteriyor ki, Platon veya Sokrates birer bilgedir. O halde, bilgelik vardır ve doğru bilgi de olanaklıdır.

Soliloquies adlı eserinde, St. Augustinus şu soruyu sorar: "Ne tür şeyler vardır ki biz onları ruhumuzla doğrudan ve duyulara başvurmadan bilebiliriz?" Kesin ve doğru bilgiyi ruhumuzun şüpheye kapılmadan bilip bilemeyeceğini soran St. Augustinus, modern çağın öznelci felsefesini ortaçağda ortaya koyarak, kesin bilgilerin olabileceğini göstermiştir. Bu bilgiler şunlardır:

ESSE, VİVERE, COGİTARE, İNTELLEGERE

Beate Vita adlı eserrinde Augustinus şöyle sorar: "Şüphe etmediğimiz şeyler nelerdir? Varlığımızdan ve yaşadığımızdan şüphe etmiyoruz. Biz ESSE'den yani varlığımızdan ve VİVERE'den yani yaşadığımızdan şüphe etmiyoruz." Burada St. Augustinus, Descartes gibi, şüphe yöntemi ile birçok soru sorar.

Ben var olduğumu biliyor muyum?	Evet, biliyorum.
Ben basit miyim yoksa bileşik miyim?	Hayır bilmiyorum.
Hareket ettiğimi biliyor muyum?	Hayır bilmiyorum.
Düşündüğümü biliyor muyum?	Evet, biliyorum.

Böylece Augustinus, fiziksel olandan şüphe edebileceğimiz için ancak kesin olandan başlanabileceğini öne sürer. Kesin olan, ancak kendi varlığımdır. Ondan şüphe edemiyorum; çünkü edersem, kendi varlığımı ortadan kaldırmam gerekir. Bu ise yanlıştır ve saçmadır. Var olmamdan emin olmam ise yaşadığımın kanıtıdır. O halde, yaşadığımdan da şüphe edemem.

Peki varım ve yaşıyorum; o halde, nasıl bir varlığım? *De liberto Arbitrio*'da şu soruyu sorar: "Ben bir böcek miyim? Hayır, ben bir böcek değilim. Eğer böcek olmadığımı ve insan olduğumu biliyorsam, anlama gücüne de sahibim demektir." Sonuçta, her ne kadar Şüpheciler ve Akademisyenler doğru bilginin olanaksızlığını öne sürüp, insanı kararsızlık içinde tutarlar ve böylece ahlaki ve pratik eylemlerimizin kesin olmadıklarını öne sürerlerse de biz varız, yaşıyoruz, düşünüyoruz ve biliyoruz. O halde, bilgi mümkün ve doğru eylem olanaklıdır.

Aydınlama Kuramı

Bu bir bilgi kuramı değildir. Ondan daha fazla ve onu içinde barındırandır. Ayrıca bir tür soyutlama veya düşünme de değildir. Bunu anlamak için, St. Augustinus'un İdea, duyu bilgisi, zihin bilgisi ve doğru kavramlarından ne anladığını irdelememiz gerekmektedir.

1. İdea

İdea nasıl vardır? İdealarımızı nasıl elde ederiz? İdeaların kaynağı nedir? İdeaların var olduğundan nasıl emin olabiliriz? İdeaların nereden geldiğini nasıl bilebiliriz? Bu konuyu felsefe tarihi içinde Platon'u ele alarak cevap verebiliriz:

Platon'a göre, biz ideaları biliyoruz. Çünkü ruhumuz onları idealar dünyasından tanıyor ve biliyor. İdeaları önceden ruh biliyor. Onları hatırlıyoruz. Ruh, idealar dünyasında tüm hakikatı biliyor ve görünüşler dünyasında onları çeşitli olaylar sonucu hatırlıyor. Ruh, bir madde ile birleşerek insanı oluşturur. Maddeye girerken geçirdiği sarsıntı sonucu unuttuğu hakikatı, daha sonra doğurtma ya da dialektik yöntemle anımsar. O halde, öğrenme değil, anımsama vardır.

St. Augustinus, İdeaların kaynağı konusunda Platoncu değildir. Bizden ayrı bir idealar dünyasının olduğu görüşünü kabul etmez. İdeaların varlığını kabul eden St. Augustinus, Platon gibi, ideaların kaynağını başka bir yerde değil, zihinsel değişmeyenler olan ahlak ve matematik bilgilerinde bulur.

2. Duyu bilgisi:

İki türlü bilgimiz vardır: *1-* Ruhun duyu verisi ile elde ettiği bilgi - *Duyu bilgisi, 2-* Ruhun kendisi vasıtasıyla elde ettiği bilgi türü: *Zihin - akıl bilgisi.* Duyu verilerinden gelen bilgiler, duyu bilgisidir. Somut olanın bilgisidir. Duyu verilerinden gelen bilgilerin hatalı ve yanlış olduğu Platon felsefesinden beri kabul edilmekte ve bu yüzden de gerçek bilgiyi vermedikleri düşünülmektedir. St. Augustinus bu konuda Platoncu değildir. Duyulan eksik ve yetersiz olması mümkündür fakat biz onları zihinsel olarak işlemden geçirmeliyiz. Eğer birisi normal duyumlar yaparsa, yanlışlık duyumlarda değil, yargıdadır. İstenç, anlama üzerinde önemli bir yer tutar. Zihin, duyu verilerinin yanlış ya da doğru olması üzerinde bir yargıda bulunur. Bu anlamda istenç, yargıç görevini üstlenir.

Örneğin, Su içindeki bir çubuğun eğri ya da kırık olduğu görülür. Aslında kırık olarak görme, bir tür algılama kusuru değil, tam tersine verdiğimiz yargıdan ötürüdür. Eğer yargımızı verirken biraz dikkatli olursak, cubuğun kırık olmadığı, fakat yargı verirken kırılma kanunlarını göz önüne almadan yargıda bulunduğumuz ortaya çıkacaktır. Diğer bir deyişle, zihin olan bir durumu ya da doğruyu kendi yargısına göre ortaya koyar. Kısaca duyu verilerinin bize verdiği algılar, zihin veya irade ile yargı şekline dönüşür. Yanlışlık, duyu verilerinde değildir. Duyular doğrudur. Duyular nelerin algılandığı ile iletişim içindedirler. Duyular yanlışı veremez; çünkü onlar olanı olduğu gibi ya da bize göründükleri gibi verirken bir yargıda bulunmazlar. Ancak yargının olduğu yerde yanlış veya doğru olabilir. O halde, yanlış ve doğru zihindedir. İstencin verdiği yargı sonucu ortaya çıkar. Duyular bize gelir. Onlarda yanlış ve doğru bulunmaz. Ne zaman istenç yargıda bulunmaya başlarsa, duyular üzerine doğru veya yanlış değerler

ortaya çıkar. Ne zaman görülen çubuk üzerine yargıda bulunursak, o olguya bir doğruluk yorumu veya değeri verilmiş olur.

3. Zihin bilgisi:

St. Augustinus için, zihin ideaların kaynağı olması bakımından, duyu bilgisinden gelen içsel bilgilerden tamamen farklıdır. Akıl veya zihin bilgileri, duyu bilgilerinden farklıdır. "Zihin, doğal ışık tarafından aydınlatılmadığı sürece doğruyu bilemez" diyen St. Augustinus bu görüşlerini şöyle açıklar: "Tanrı ruhun iç öğretmenidir"; "Ruh, Tanrıya başvurmak suretiyle anlayabilir"; "Ruh gözdür: Tanrı ise ışıktır".(2) "Tanrı ruhumuzun güneşidir" önermesinde Tanrı bir fiziksel nesne olarak alınıp, güneşe benzetilmemiş, aksine bir metafor, yani bir benzetmeye tabi tutulmuştur.

Ruhta olan zihin veya akıl bilgileri, duyu verileri ve bilgileriyle açıklanamaz. Doğru veya yanlışın, mutluluğun, ezelinin, ebedinin, ve de matematiksel doğruların arasındaki farklılığın anlamını biliyoruz. Bunlar duyu verileri ile değil, ancak ruhla ve zihinle kavranabilen doğrulardır.

4. Doğru bilgi:

St. Augustinus, "birisinin içindeki kendi doğrusu tüm yolların kaynağı ve nedenidir,"(3) demektedir. Fakat biz bu doğruları nasıl biliyoruz? Biz, yanlış yapan ve şeyler hakkında düşüncelerimizi değiştirebilen varlıklarız. Fakat biz daha önce bilmediğimiz ya da anlamadığımız şeyleri şimdi nasıl biliyoruz? Doğal ışık (Luminiere nature), bize daha önce karanlık olan ya da bilmediğimiz şeylerin bilgisini veren ya da aydınlatan ışıktır. Duyu bilgisine açık olmayan doğal ışık vasıtasıyla biz, doğru ve hakikati görebilir ve bilebiliriz. Buna karşılık, insan, bu doğal ışık için hazır olmalıdır. Belki insan bilmeden de bu ışıkla aydınlanabilir. Eğer bir kişi mutlak doğruyu ve hakikati bilmek ve görmek için hazırsa, onun aydınlanması ve doğruyu görmesi kolaylaşır.

Deneye gerek kalmadan da insan doğal ışıkla aydınlanabilir. Bu tür doğrular bizim gerçek kabul ettiğimiz ve inandığımız doğrulardır. Böylece mutlak doğruya varabiliriz. St. Augustinus'un Aydınlanma Kuramı duyu verilerinden gelen bilgiler üzerine kurulmamıştır. Bu bir tür duyu bilgisi kuramı değildir. Her ne kadar gözümüz varsa bile, bu görmek için yeterli değildir. Bakmak gerekir. Başka deyişle, gözlerimizi açıp bakmamız ve dikkatimizi toplamamız gerekmektedir.

Duyu bilgilerimizden akıl bilgilerine nasıl ulaştığımızı açıklamak gereksizdir. Çünkü biz doğal ışığa sahibiz. Biz doğruyu doğal ışık sayesinde aklımızda keşfedebiliriz. Biz doğruyu yaratamayız. Çünkü o, hep oradadır. Herkeste ortaktır. Her ne kadar doğru bizim zihnimizde ise de biz doğruyu direkt olarak bilmiyoruz. Ne zaman biz doğal ışık tarafından aydınlatılırsak, doğruyu görebilir veya bilebiliriz. Çünkü aklımızdaki doğrular sonsuz ve ebedi varlıkla ilgilidir. Doğal ışık ve içsel ışık, aklımızdaki veya zihnimizdeki doğruları sonsuz ve transendental varlıklara bağlar.

St. Augsutinus, Platon gibi, öğrenmeyi kabul etmez. *De Magistro*'da, "başkalarının sözü bana birşey öğretmez,"(4) demektir. Öğretmen sözü bizim doğal ışığa başvurmamızı sağlar. Doğal ışık benim yargıda bulunmamı sağlar. Bir şeyin

doğru ya da yanlış olduğunu nasıl biliyoruz? Şeylerin özünü nasıl biliyoruz? Çünkü bu tür sonsuz ve mutlak doğruları içimizde buluyoruz. Her birey kendinde insan özünü bularak doğruya varabilir. Sonsuz idea bireyde aşkın hale gelir ve tüm insanlar tarafından aynı doğrular paylaşılır. Çünkü doğru sonsuz ve mutlaktır. Doğru her zaman oradadır yani içimizdedir. Doğru yaratılmaz, ancak bulunur ve keşfedilir. Biz ne zaman doğal ışık tarafından aydınlatılırsak, içimizdeki hakikati ve doğruyu görebiliriz.

II. St. Thomas Aquinas'ın Bilgi Kuramı.

St. Thomas'ın bilgi kuramına *Summa Theologica*'sından aldığımız bir cümle ile giriş yaparsak, onun tüm bilgi kuramının bir özetini de yapmış olacağımıza inanıyoruz. 'İntellectus est potential animae": "İnellectus", anlama veya anlık, "animae", ruh veya zihin ve "potential", olanak veya güç olarak çevrilirse cümle şöyle olur: "Anlama, zihnin olanağıdır"[5]. Bu cümleyle bilgi kuramında usa verilen önem ortaya çıkmış olmaktadır. Fakat bu uçsu bilgi kuramını ortaya koymak için biraz daha bu cümlenin ayrıntılarına girmek gereklidir.

Anlama ve anlık nedir? Nasıl bir yapıya sahiptir? Anlığın işleyişi veya çalışması nasıl olmaktadır? Eğer anlığın ne olduğu, nasıl çalıştığı ve bir şeyi nasıl bildiği ya da kavradığı ortaya konulursa, St. Thomas'ın bilgi kuramı da açıklanmış olacaktır. Bu açıklamalar, St. Thomas'ın *Summa Theologica*'sının la kitabının 79 sorusu ve devamı dikkate alınarak yapılacaktır.

St. Thomas'a göre, zihin iki türlü anlığa sahiptir. *1.* Edilgin anlık (intellectus passivus) ve *2.* Etkin anlık (intellectus agens). "Edilgin olmak üç anlamda olabilir: *a)* Çok basit ve katı anlamıyla, eğer bir şeyin doğal yapısı elinden alınır ise, o şey edilgindir. *b)* Daha ılımlı bir anlamıyla, uygun olsun veya olmasın bir şeyin özelliği ondan alınırsa, o şeye edilgin denilir. c) Çok geniş bir anlamda, her ne edilgin durumdan etkin duruma geçerse, onun ilk durumu olan haline edilgin denilir."[6]

Bu üç anlamı daha iyi kavramak için edilgin anlamına gelen "pati" fiilini açıklamak gerekir. St. Thomas'a göre, birinci anlamıyla "pati", doğası veya özü gereği bir şeyde bulunanın ondan alınarak, ondan yoksun ve eksik bırakılması demektir. Örneğin, bir suyu ısıtarak onun doğal soğukluğunu sıcaklığa dönüştürmek veya sağlıklı bir insanın hasta olması bu tür bir edilginliktir. Kısaca, "pati", zorlanarak asıl durumdan uzaklaşmak ve acı çekmektir. İkinci anlamıyla "pati", bir şeyin bir özelliğe sahip olması veya olmaması durumundan uzaklaşarak, ondan yoksun veya eksik olması demektir. Birinci anlamdaki hasta insanın edilgin olma durumunun yanında ikinci anlamıyla sağlam insan da edilgin olmaktadır. Böylece "pati" hala katlanmak, acı çekmek, yoksun ve eksik kalmak anlamındadır. Üçüncü anlamıyla "pati" fiili, en genel anlamda kullanılmıştır. Bir şeyin bir özelliğini kaybetmesi veya bir şeyden yoksun kalmasından öteye, bir durumdan diğer bir duruma geçme olanağına sahip olma durumuna edilginlik denilir. St. Thomas'a göre, eğer bir şey edilginlikten etkinliğe geçme olanağına sahipse, ilk durumuna "pati" denilir.

St. Thomas'a göre, bu üçüncü anlamıyla insan anlığı "pati"dir, yani edilgin durumdadır. Bu edilgin durumu anlamak için varlık sıralamasına bakmak veya insan anlığının anlama kapasitesiyle İlahi anlığın anlama kapasitesini karşılaştırmak gerekmektedir. "İnsan anlığı, evrensel Varlığa doğru bir çalışma şekli gös-

tererek anlamayı gerçekleştirir. O halde, insan anlığı ister edilgin isterse etkin olsun, kendi durumunu İlahi anlıkla olan ilişkisi sonucu gözleyebilir. Ancak ilahi anlığa yönelmiş bir anlık etkinlik içindedir. Çünkü Tanrı'nın özü olan İlahi anlık, ilk neden olarak tüm varlıklardan önce vardır ve özü gereği her zaman salt etkinliktir. Buna karşılık, hiç bir yaratılmış anlık, salt etkinlik içinde değildir; çünkü yaratılmış anlıklar, evrensel varlıkla olan ilişkileriyle etkin olmakla birlikte, hiçbir zaman evrensel Varlığın tümüyle birden ilişki içinde olamazlar. Yaratılmış anlıklar, doğası gereği edilgin durumdan etkin duruma doğru giden bir anlamaya sahiptirler."[7]

St. Thomas'a göre, ilahi anlık ve insan anlığı farklıdır. Biri yaratılmamış, diğeri ise yaratılmıştır. Biri her zaman saf etkinliktir; diğeri ise edilginlikten etkinliğe giden anlama işlemine sahiptir. Anlıkların bu durumlarını göz önünde tutarak iki türlü edilgin-etkin anlık ilişkisinden söz etmek olanaklıdır. 1. Öyle bir edilginlik vardır ki durumu gereği her zaman salt ve arı etkinliktir. Bu etkinliğe, etkin anlık denir. Etkin anlık, edilgini etkin yapan ve onun ne olduğunu kavrayan ve anlayandır. Böyle bir etkinlik Tanrı'ya aittir. Çünkü O, her zaman arı ve salt etkinliktir. 2. İkinci tür edilginlik, her zaman etkinlik içinde olmayandır; fakat edilginlikten etkinliğe geçebilendir. Edilgin ve etkinliğin bu anlamları düşünülürse, insan anlığı, anlık sıralamasında son sıradadır. Çünkü insan anlığı salt ve arı etkin anlık olmayıp, ondan yoksun olarak edilginlikten etkinliğe giden anlıktır.

İnsan anlığının durumunu açıkladıktan sonra, böyle bir anlığın anlaması nasıl olmaktadır? insan anlığı, ruhun anlamasını sağlayan güçtür. Ruh, anlık vasıtasıyla anlar ve bilir. Fakat insan ruhunun sahip olduğu anlığın özelliği gereği tüm varolanları birden kavrayamadığı gibi, her şeyin bilgisine de varması mümkün değildir. İnsan anlığı zaman içinde, doğruyu bulmak için gözlemler, araştırır, akıl yürütür, düşünür, çıkarsama yapar ve tartışır. Tüm bunların sonucunda, insan anlığı edilginlikten etkinliğe giden bir yol üzerinde anlamasını gerçekleştirir.

Kavrama, zihinsel hakikatların basit bir anlamasıdır. Düşünme veya akıl yürütme, bir bilgi nesnesinden diğer bir bilgi nesnesine doğru giderek zihinsel hakikatı bulmak için yapılan akılsal veya düşünsel bir faaliyettir. Bu nedenle, melekler tüm zihinsel doğruları bilirler. Bunları bilmek için akıl yürütmez veya düşünmezler. Bütün doğrular onlarda doğaları gereği vardırlar. İnsanlar ise, tüm zihinsel doğru ve hakikatleri melekler gibi bilmezler. Çünkü insan anlığı, akıl yürütme ve düşünmeyle bir bilgi nesnesinden diğerine geçerek, doğruya giden bir çıkarsama yapar. İnsan anlığı, zaman içinde bir yerden kalkarak bir başka yere doğru giden bir anmalaya sahiptir.

St. Thomas'a göre, insan anlığı ve aklı aynı şeydir. Çünkü akıl yürütme, hakikatı bulmak için yapılan zihinsel etkinliktir. Akıl, mükemmel olmayandan mükemmele doğru giden bir süreç izleyerek ikisini birbirine bağlar. Akıl, anlığı kendinde varmış gibi varsayarak zihinsel düşünme faaliyetinde bulunur. Akıl, insan anlığı için vardır. O halde, akıl ve anlık iki ayrı şey değil, bir ve aynı şeydir. Fakat her ikisi de insan zihninin birer gücüdürler. Çünkü insan anlığı, akla ihtiyaç duyarak eksik ve mükemmel olmayandan tama yani mükemmel olana doğru gider. Anlık, mükemmeli ve zihinsel hakikatleri anlamak için akla yani düşünmeye başvurur. Bu başvurma sırasında anlığın nasıl edilgin olduğu açıklanabilir. Çünkü St. Thomas'a göre, insan anlığı ilk önce edilgindir.

"Birçok filozofun söylediği gibi, insan anlığı ilk önce temiz bir levha gibi hiçbir şey yazılmamış durumdadır. İlkin, anlamak için edilgin olanağa sahibiz. Sonra üçüncü anlamındaki edilginlik gibi anlığımız, anlamak için edilginlikten etkinliğe geçer. Fakat başlangıçta anlık edilgin bir güçtür."[8] Eğer anlık edilgin bir güç ya da edilgin bir durumda ise, nasıl olurda bilme ve anlama eylemini gerçekleştirir. Çünkü hiçbir şey bir etki veya zorlama olmadan bir edilgin durumdan diğer bir etkin duruma geçemez. Eğer birisi insanın anlığının "tabula rasa" ve edilgin olduğğunu söylerse, anlığın anlamasını ve bilmesini nasıl açıklayabilir?

St. Thomas'a göre, insan anlığı ilkin hiçbir şeyin bilgisine sahip değildir. O, boş bir levha gibidir. Anlık, bir şey bilmez; o, bir şey anlamaz; o, edilgin bir güçtür, Diğer bir yandan, deney bize gösteriyor ki, biz birçok şeyi biliyor ve anlıyoruz. Anlık, etkinlik içindedir. Anlık, zihinsel etkinlikte bulunmaktadır. Eğer anlık "tabula rasa" ise, bu bir çelişki ortaya çıkartmaktadır. Anlık edilgin midir? Yoksa etkin midir? Nasıl olurda anlık sıfır bir noktadan başlayarak anlar ve kavrar?

Anlığın edilginlikten etkinliğe geçişini St. Thomas iki aksiyom kabul ederek açıklamaya çalışır. 1. Herhangi bir duyu nesnesi, zihinsel nesneye ekti edemez. Öncelikle duyu nesnesinden ne anladığını açıklamak grekir. "Duyu nesneleri ruhun veya zihnin dışında olan şeylerdir ve etkin anlamaya ihtiyaçları yoktur."[9] Bundan dolayı duyu nesneleri edilgindir. Eğer bir şey edilgin ise, etkin olan üzerinde etkide bulunamaz; çünkü Aristoteles'in de söylediği gibi, eğer etkin bir güç yoksa hiçbir şey durup dururken edilginlikten etkinliğe kendiliğinden geçemez. 2. Birinciye paralel olarak, herhangi bir fiziksel nesne veya obje de ruhsal olan üzerinde etki edemez. Sonuç olarak, St. Thomas'a göre, duyusal ve fiziksel nesneler ruhsal ve zihinsel olan üzerinde hiçbir şekilde etkide bulunamazlar. Çünkü St. Thomas'a göre, anlık ruhsal bir şeydir ve ancak ruhsal bir şey diğer ruhsal ve zihinsel olana etki edebilir.

Bu iki aksiyomu kabul ettikten sonra, her zaman etkinlik içinde olan bir ruhsal veya zihinsel gücün olduğunu kabul etmek, artık zorunluluktur. Böylece, anlık, her zaman etkin olan bu ruhsal güç yardımıyla edilginlikten etkinliğe geçebilir. Etkin olan ruhsal güç, anlığı da etkin yapar. Çünkü yalnızca etkin olan bir şey edilginliği etkin yapabilir. St. Thomas, bu etkin olan ruhsal ve zihinsel güce "*intellectus agens*" yani etkin anlık adını vermektedir. Etkin anlık, ruhta zihinsel bir güçtür. Ne zaman edilgin ve etkin anlıktan söz etse, St. Thomas çelişkiye düşmez. Çünkü her ikisi de ruhun birer farklı gücüdür.

Etkin anlığın ne olduğunu anlamak için, etkin anlığın felsefe tarihi içindeki kullanımına bakmak gerekmektedir. Etkin anlık ilk defa St. Thomas tarafından öne sürülmüş bir görüş de değildir. Platon ve Aristoteles de etkin anlık kavramını kullanmışlardır. St. Thomas da antik filozofların bu kavram hakkında bildiklerinden haberdardı. Platon'a göre, etkin anlığın gerçekte bilgi objesini zihinsel yapmasına hiç gerek yoktur; çünkü maddenin formu olan idealar zaten maddeden bağımsız olarak vardırlar. Bundan dolayı, Platon'a göre, etkin anlık yoktur. Anlık her zaman idealara sahiptir. Daha doğrusu anlığı etkin ve edilgin diye ayırmak yanlış olur. Anlığın bilgi nesnesi olan idealar, maddenin edilginliğinden bağımsız olarak vardır ve bilgi objesiyle de uyum içindedirler. Buna karşılık, Aristoteles'e göre, maddeden bağımsız doğada ne form ne de idea vardır. Madde, ideası veya formu ile birlikte vardır. Maddeyle birlikte varolan formların zi-

hinsel olması da gerekmemektedir. St. Thomas, Aristoteles'in bu görüşünü şöyle ifade etmektedir:

"Kavradığımız duyu nesnelerinin formları, zihinsel şeyler değillerdir. Böylece, bir şey etkinlikte değilse, hiçbir şey edilginlikten etkinliğe geçemez; duyumlar, gerçekte duyu verilerine gelenleri edimsel yaparlar. Bu nedenle, anlığın gücü şeyleri edimsellikten soyutlayarak zihinsel nesneler haline getirir."[10] Böylece Aristoteles, edimsel olan maddi şeylerin anlık tarafından soyutlanarak, zihinsel yapılmasını kabul ederken zorunlu olarak da etkin anlığı kabul etmektedir.

St. Thomas'a göre, iki çeşit nesne veya tür vardır: duyu nesnesi ve zihin nesnesi. Anlık, bu iki nesneyi de bilme ve kavrama gücüne sahiptir. Anlık, zihin nesnelerini anladığı gibi, maddenin doğasını ve bilgisini de kavrayabilir. Aristotelesçi hylemorphik kurama göre, bir madde dört nedene göre var olur. Bu dört nedenden belirsiz madde ve onu belirleyen form iki temel nedendir. Madde ve form ikilisi tüm duyusal ve somut nesnelerin karışımını verir. St. Thomas, Platoncu madde anlayışını değil de, Aristotelesçi madde anlayışını benimser. Tümel kavramların varlığını maddeden ayrı bir yerde değil de, bireysel olanda arar. Örneğin, St. Thomas'a göre, "insanlık" tek başına var olabilecek tümel varlık veya kavram değildir. Ancak bir bireyin insanlığı vardır. Aristoteles'in insanlığından bahsedebilir. Bu nedenle, Platonculuktan farklı olarak, St. Thomas için, zihin nesneleri bireysel şeylerin içinde de vardır. Bireysel şeylerin dışında zihinsel nesneler yoktur. Çünkü St. Thomas'a göre, maddeyle birlikte varolan formlar, gerçekte zihinsel nesneler değildir. Çünkü onlar maddeyle birlikte vardırlar. İnsanlık bir soyut kavram olarak gerçekten zihinseldir; fakat bu haliyle hiçbir yerde bulunmazlar. Bir maddedeki insanlık, zihinde olan insanlığın aynısı değildir. İşte bu farklılığı ortadan kaldırabilecek ve zihinsel olanla gerçekte varolanın uyumunu yapabilecek tek şey etkin anlıktır. Etkin anlık gerekli ve zorunlu olarak vardır. Maddesel olanda varolan insanlığı etkin anlık soyutlayarak onu zihinsel yapar ve onu bilgi nesnesi olarak bilir ve kavrar. Zihinsel olan insanlık nasıl kavranılır ya da bilinir? Maddesel olan nasıl zihinsel olur? St. Thomas'a göre, bir şeyi zihinsel nesne haline getirmek için iki yol vardır: İmgeleme ve soyutlama.

St. Thomas'a göre, insan önce duyu nesnelerini duyu verileriyle algılar. İkinci olarak, bunları imgeler ve anımsar. Etkin anlık bu noktadan sonra devreye girer ve imgeler ve anımsamalar üzerinde çalışarak onları soyutlayarak zihinsel yapar. Etkin anlığın soyutlaması, maddi ve duyumsal olanı maddesiz hale getirerek, ruhsal veya zihinsel yapmaktır. Etkin anlık duyusal olanı zihinsel olana indirger. Kısaca, etkin anlık edilgin olanı etkin olana çevirir St. Thomas'a göre, etkin anlık güneşin nesneleri görünür yapması gibi bizim de anlamamızı ve bilmemizi sağlar.[11] St. Thomas, ışık (güneş) üzerine iki görüşün olduğunu öne sürer: "Bir kısmına göre, görmek için ışık gereklidir; çünkü renklerin görünür olması ışığa bağlıdır. Bu görüşe göre, görmek için ışığın gerekli olması gibi, anlamak ve bilmek için de etkin anlık gereklidir. Diğer bir kısmına göre de (Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinin açıklamacısına göre), görmek için ışık gereklidir; fakat renkleri görünür yapmak için değil de, gerçekte aydınlığın nedeni veya vasıtası olmak bakımından gereklidir. Bu görüşe göre, Aristoteles'in etkin anlık ve ışık karşılaştırmasını dikkate alarak, etkin anlık anlamak için gereklidir, demek zorunludur. Böylece birinci görüşteki anlayışta olmamak koşuluyla, ışık, görmek için gereklidir"[12] Sonuçta, görmek için ışık nasıl gerekliyse, anlamak

için de etkin anlık gereklidir. St. Thomas'a göre, insan aklının nasıl çalıştığını, bildiğini ve anladığını açıklamak istiyorsak, etkin anlığı kabul etmek zorunludur.

Duyu verilerinin deneyimi olmadan, hiç kimse zihinsel bilgi elde edemez önce duyu deneyimi, sonra bunların imgelenmesi ve en sonunda bu imgelemeleri etkin anlığın soyutlaması, anlamanın aşamalarıdır.etkin anlık,imgeler üzerinde çalışarak, onlardan elde edecegi soyutlamalar sonucu zihinsel olana yani maddesiz olan ruhsal veya akılsal bilgilere ulaşır. böylece etkin anlık ,ruhun ayrı veya özel bir gücü olarak anlamayı sagladıgı gibi ayrıca yaşamın özelligi olarak her zaman etkindir.

Etkin anlıgın tersine, edilgin anlık da ruhun bir gücüdür. Edilgin anlık yazılmamış bir levha olarak, fikirlerin deposudur. edilgin anlık, yazılmamış, boş, temiz kağıt gibi anlığın bilgi kapasitesini oluşturmaktadır. edilgin anlık ayrı ve özgün bir güç olarak aynı ruhta etkin anlıkla birlikte vardır. etkin anlık, bireysel nesnelerden soyutlayarak elde ettiği zihinsel bilgileri elde eden bir güç olarak edilginliği etkin yapandır. Etkin anlık, zihinsel bilgileri elde ettikçe edilgin anlık da yazılmaya ve dolmaya başlar. Böylece başlangıçta boş olan edilgin anlık, etkin anlığın çalışmasıyla birlikte dolarak ve bilgi yüklenerek çalışmasını daha üst düzeylere çıkartmaya başlar. st. Thomas'a göre, edilgin anlığı hylemorphik kuramla açıklamak yanlış olur. Çünkü edilgin anlıkta birinci bilgi nasıl vardır? diye sormak ve yanıtlamak zordur.Edilgin anlık bilgi üretmez veya üretmek için de etkinlikte bulunmaz; çünkü o edilgindir. Ancak etkin anlık etkindir ve edilgin anlığın üzerini yazabilir ve doldurabilir.

St. Thomas'a göre, yeni doğmuş bir bebekte hiçbir fikir veya ide yoktur.Bu görüşüyle St. Thomas empiristlere yaklaşır. fakat O, usçu bir düşünürdür. Yeni doğmuş bebekte fikirler varsa bu özsel yani verilmiş bir şey değil,rastlantı sonucu elde edilmiş bilgidir.St. Thomas'a göre, platon'un doğuştan bilgi anlayışı yanlıştır. Çünkü eğer anlık bir şey biliyorsa, bunu unutmaz. Çünkü doğal olarak anlıkta bir şey varsa, onu doğal olarak bilmesi gerekir. Unutmak, o şeyin doğallığını bozar. Ayrıca, Platon'un doğal bilgi kuramı olan insan ruhu her şeyi önceden biliyor teorisi duyu verilerini kapsamadığı için de yetersiz kalmaktadır. Örneğin, kör birisi, doğuştan renklerin bilgisine sahipse, renkleri bilebilir veya anlayabilir. Fakat kör birisi hiçbir renk fikrine sahip değildir. O halde, Platoncu ruh kavramı ve bilgi kuramı anlığın anlamısını ve bilmesini açıklayamamaktadır.

Acaba etkin anlık ruhun bir gücü mü yoksa daha üst bir varlığın gücü müdür? St. Thomas'a göre, etkin anlık ruhun bir gücüdür ve bir güç birçok töze birden ait olamaz. Bu nedenle, her bir ruhun bir etkin anlığı vardır. Tüm ruhlar için tek bir etkin anlık yoktur. Çünkü her insan kendi ruhuna ve böylece kendi etkin anlığına sahiptir. Böylece her bir bireyin farklı düzeylerde anlama kapasitesine sahip olması da açıklanmış olmaktadır.

Acaba etkin anlık nasıl çalışmaktadır? Duyu nesnelerinden gelen duyu verilerinden elde edilen imgeler nasıl soyutlanarak zihinsel bilgi nesnesi olmaktadır? St. Thomas'a göre, soyutlama üç aşamada olmaktadır.

1. Birinci Aşama: Ortak duyu nesnelerine başvurmadan, bireysel duyu nesnelerinden yapılan soyutlamak ilk aşamayı oluşturur. Örneğin, "fil" nesnesiz ne düşünülür ne de kavranılır. Hatta nesnesiz var olamaz. Bu aşamada yalnızca tek

bir birey algılanır, imgelenir ve soyutlanır. Bu tür soyutlama günlük konuşma ve doğa bilimlerinde kullanılır.

2. İkinci Aşama: Bu aşamada hem bireysel hem de genel ve ortak olan soyutlanırken genel zihinsel olan soyutlanmaz. İkinci aşama soyutlama matematiğe uygundur. Nokta, doru, daire, sayı gibi matematik nesneler hem bireysel olanla hem de genel olanla ilişkilidir. Bu aşamadaki soyutlama sonucunda soyutlanmış nesneler, maddesiz düşünülebilir, fakat maddesiz var olamazlar. Örneğin, bir daireyi kafamızda düşünebiliriz, fakat var olması için bir bireysel nesne olarak somut bir varlık üzerinde çizmemiz veya göstermemiz gerekmektedir.

3. Üçüncü Aşama: Her tür maddeden, bireyselden, duyusaldan, ortak ve genel nesneden ve zihinsel nesnelerden soyutlanarak elde edilir. Bu aşamadaki soyutlanan kavramlar hem maddesiz düşünülebilir hem de maddesiz var olabilir. Örneğin, ruh, melek, Tanrı gibi varlıklar hem düşünülür hem de maddesiz var olurlar. Bu alan metafiziğin alanıdır. Bu alan doğa bilimlere yabancı olan alandır. Bilimler üçüncü aşamadaki varlıklarla ilgilenmezler. Üçüncü aşamayla soyutlanan varlıklar felsefenin özüdür.

St. Thomas, ayrıca Summa Theologica'sının Ia kitabının 85. sorusunun ikinci makalesinde daha önce ortaya konmuş tüm bilgi kuramlarının problemlerine yanıt vermeye çalışır. Özellikle bu problemlerden solipsizme, skeptisizme ve nesnelliğe yanıt verir. Bu problemlerin nasıl birbirleriyle ilişkili olduğunu ve nasıl açıklanabileceğini ele alır.

Bir hayvanın ne olduğunun ideasini almak için öncelikle o hayvanın algılanması gerekir. Örneğin bir at ideasi, edimsel olarak var olan atın algılanmasıyla elde edilir. Bir bireysel nesneden soyutlayarak elde edilen maddesiz form, o nesnenin özünü verir. Soyutlanarak zihinsel ideâ haline getirilen ve benim ruhumda bulunan bu bilgiler, benim kendi izlenimlerim ya da yarattıklarım değildir. Eğer bu zihinsel idealar yalnızca benim ruhumda olsaydılar, hiçbir nesnel bilim ve bireysel nesne benim dışımda olamazdı. O halde, ruhumuzun iç dünyasının varlıklarıyla dış dünyanın varlıkları nasıl bir ilişki içindedirler? Eğer tüm bilgiler benim ruhumda olsaydı, benim başka doğru ve hakikat aramama gerek kalmazdı. Eğer hakikat bende olsaydı, herkesin sanıları ve düşünceleri doğru olacaktı. Bu ise objektif ve nesnelliği ortadan kaldırdı. Fakat doğal olarak dış dünya bizim dışımızda vardır. Bizim dışımızda nesnel bilimler var ne onların nesnelliğinin bizim dışımızda bir yerde olduğuna inanırız. Böylece, St. Thomas, solipsizmi reddeder.

St. Thomas, tümel ve soyutlanmışlar hakkında açıklamalar yapar. Her ne biliyorsam onlar yalnızca zihinsel idealar değildir. Bildiğim şeyleri zihinsel olanların yardımıyla bilmekteyim. Bu önemli bir farklılıktır. Algılardan dış dünyaya gitmek bir problem yaratmaz. Fakat gerçekte zihinsel olanları tam olarak bilmiyoruz. Yalnızca dış dünyanın algılarının, tarafımızdan soyutlanarak zihinsel idea şekline dönüşmesini biliyoruz. Algıların ve izlenimlerin yardımıyla dış dünya bilinmektedir. Örneğin, bir üçgenin özü olan ideası herkes için aynı ve birdir. Fakat duyu verileri her bir birey için farklıdır. Bu nedenle soyutlananın özü de herkes için farklı mı olacaktır? St. Thomas'a göre, hayır. Çünkü soyutlama herkes için bir ve aynı olandır. Aynılığı ve birliği, anlığın gücü sağlamaktadır. Anlık

kendi üzerine yansıyan bir güçle farklı duyu verilerinden aynı soyutlama yaparak, zihinsel idealara varır. Anlık, kendi idealarını üzerinde yoğunlaşarak onları çözümler. O, kendine refleksiyon yaparak kendini anlar. İşte bu mantık dediğimiz bilimdir. Bunların sonucu olarak da St. Thomas için, tüm öznel felsefeler yanlıştır.

Sonuç

St. Augustinus'a göre, ruhumuzda idealar vardır ve biz onları keşfederiz ya da buluruz. Fakat biz onları yaratmayız. St. Augustinus, Platon gibi, bir idealar dünyasının varlığını kabul etmez. St. Thomas'a göre, tüm idealar bireysel, ortak ve zihinsel olandan soyutlayarak elde edilir.

St. Augustinus bizde doğal ışığın var olduğunu kabul eder. Doğal ışık herkeste ortak olarak vardır. Doğal ışık sayesinde ruh veya akıl hakikati bilir. Doğal ışık kavramı Descartes tarafından da ele alınmıştır. Descartes de doğal ışığı hakikatin ve kesin bilginin kaynağı yapmıştır. St. Thomas'a göre, etkin anlık bilmenin tek koşulu olarak hakikati bilir ve kavrar. Edilgin anlık, etkin anlığın potansiyel alanıdır. Potansiyel olarak edilgin anlık olmasa, bilgilerin alınması olanaksız olurdu.

St. Augustinus'a göre, ruhumuzda idealar vardır. St. Tohomas için ise böyle idealar yoktur. Zihnimiz tabula rasa'dır. Fakat St. Thomas bir empirist değil, usçudur. Çünkü akıl bilgileri, soyutlanmış ve maddesiz bilgilerdir. Zihin ve akıl bilgileri gerçek bilgi nesneleridir. Çünkü onların nesnesi maddesiz ve soyuttur. 18. yüzyıl empiristlerinden önce St. Thomas zihnin "tabula rasa" olduğunu kabul etmiştir.

St. Thomas tam olarak ne Platoncu ne de Aristotelescidir. Kendine özgü bilgi kuramı için duyu bilgisi ve zihin bilgisi görüşlerini ortaya koyar. St. Thomas, Aristotelesçi bilgi kuramına yaklaşırsa da, ondan daha fazla detaya girerek bilgi kuramını özgünleştirir.

Ortaçağın bu iki düşünüründeki bilgi kuramlarını değerlendirdiğimizde, en az antik çağın bilgi kuramları kadar bilgi felsefesini içerdiğini görmekteyiz. Hatta Descartes'in ve 18. yüzyıl empiristlerinin bilgi kuramlarına etki edecek görüşlerin olduğunu görmekteyiz. Sonuç olarak, hem St. Augustinus ve hem de St. Thomas'ın bilgi kuramlarının birer felsefe etkinliği olduğunu söylemek gerektiği sonucuna varmaktayız. Bu nedenle ortaçağda felsefe vardır ve sanıldığı gibi bir karanlık dönem de değildir.

KAYNAKÇA

St. Augustinus. *De Magistro (On the Teacher), De Liberto Arbitrio, Beate Vita Medival, Soliloquies. In the Philosophical Texts in Translation.* Translated by Sister Mary Patricia Garvey. Wisconsin: Marquette University Press, 1957.

-------- *On The Choice of Free Will.* Translated by Anna S.Benjamin and 1. H. Hacstaff. New York: Macmillan Publ. Comp., 1987.

St. Thomas Aquinas. *Summa Theologica. Introduction to St. Thomas Aquinas*. Edited with on introduction bey Anton C. Pegis. New York: The Modern Library, 1948.

--------*The Pocket Aquinas.* Edited by Vermon J.Bourke. New York: A Washington Square Press, 1960.

NOTLAR:

1. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim üyesi
2. St. Augustinus. De Magstro (On the Teacher), p. 392.
3. St. Augustinus, De Liberto Arbitrio, bölüm 13.
4. St. Augustinus. De Magistro, Bölüm 11, p. 389.
5. St. Thomas Aquinas. Summa Theologica. La Q. 79 article 1.
6. Ibid, la Q 79 article 2.
7. İbid, la Q 79 article 2.
8. İbid, la Q. 79 article 2.
9. İbid, la Q. 79 article 2, rep. obj. 1.
10. İbid, la Q 79 article 3.
11. St. Thomas'ın etkin anlığın soyutlama yaparak zihinsel yani akılsal olanı bilmemizi ve kavramamızı sağlamasını güneşe benzetmesi Platon'ungüneş benzetmesini anımsatmaktadır. Güneş ışığı ile nesneleri aydınlatarak gözün onları görmesini sağlamasını Platon, İYİ ideasına uygulamıştı. St. Thomas ise bu benzetmeden yaralanarak, etkin anlığın çalışma biçimini açıklamaya çalışmaktadır. 12st. Thomas Aquinas. *Summa Theologica.* Ia Q. 79 article 2, rep. 2.

Dilthey, Wilhelm (1997). "Hermeneutiğin Doğuşu." Felsefe Tartışmaları (22. Kitap): 92-115.

HERMENEUTİĞİN DOĞUŞU[(1)]

Wilhelm Dilthey

(Çeviren: Doğan Özlem)

Daha önceki bir yazıda,[1] insan dünyasında tekilliğin betimleniş ve gösterilişinden, bunun sanat, özellikle şiir sanatı tarafından nasıl üretildiğinden [gerçekleştirildiğinden] söz etmiştim. Şimdi ise, tekil kişilerin, giderek genellikle tekil insan varoluşunun büyük formlarının[2] bilimsel bilgisinin nasıl elde edileceği sorusu karşımıza çıkıyor. Böyle bir bilgi mümkün müdür ve bu bilgiyi elde etme konusunda hangi araçlara sahibiz?

En büyük öneme sahip bir soru. Eylemlerimiz, her yerde, diğer kişilerin anlaşıldığı varsayımına dayanır. İnsan mutluluğunun büyük bir kısmı, yabancıların [diğer kişilerin] psişik hallerine katılmaktan, bu psişik halleri kendimizde hissedip yaşamaktan kaynaklanır.[3] Tüm filojik ve tarihsel bilim[ler], tekil olanın bu kendinde hissedip yaşama aracılığıyla anlaşılmasının objektiflik kazanabileceği varsayımı üzerinde temellenir[ler]. Bu varsayım üzerinde inşa edilmiş olan tarihsel bilinç, modern insana, insanlığın tüm geçmişini kendi içinde [bu tarihsel bilinç içinde hisseder ve onların cazibesinden haz duyar: buradan onun adına büyük bir mutluluk artışı çıkar. Ve sistematik tüm bilimleri tekilin bu objektif kavranılışından hareketle genel, yasalara dayalı bağıntılar ve kapsamlı ilişkiler çıkarmak istedikleri sürece, anlama ve açımlama süreçleri bu bilimler için hep temelde kalacaklar demektir. Bundan dolayı bu bilimlerin kendi ayakları üzerinde güvenle durmaları, tarihte [tarih biliminde] olduğu gibi, tekilin anlaşılmasının *genelgeçerliliğe* yükselip yükselemeyeceği sorusunun olumlu yanıtlanmasına bağlıdır. Öyle ki tin bilimlerine açılan kapı önünde, karşımıza, tüm doğa bilgisinde [doğa bilimlerinin bilgisinden] farklı olarak bu bilimlere özgü bir problem çıkar.[4]

Şüphesiz tin bilimleri tüm doğa bilimleri karşısında önceliğe sahiptirler; onların konusu bize duyusal yolla dıştan verili olan fenomenler, bir dış etkinin bilinçte uyandırdığı tepki değildir; tersine doğrudan doğruya iç gerçekliğin bizzat kendisidir ve muhakkak ki bu [iç gerçeklik], içten yaşanarak deneyimlenmiş bir bağlam olarak vardır. Ne var ki zaten daha bu gerçekliğin iç deneyde verili olma tarzından dolayı, onun objektif olarak nasıl kavranılacağı konusunda büyük güçlükler doğar. Burada bu güçlükler üzerinde durulmayacaktır.[5] Ayrıca kendi özgül durumlarının farkına vardığım iç deney, ne var ki, tek başına alındığında, bende kendi tekilliğimin bilincinin doğması için yeterli değildir. Ben, her şeyden

---

(1) Özgün metin: *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Cilt 5, S. 317-339, Verlag B.G. Teubner, Leipzig / Berlin 1924. *Bu çevirideki tüm dipnotlar, metnin sonunda yer alan açıklamalı ad dizini ve köşeli parantezler içerisindeki sözcükler çevirene aittir.*

önce kendi tekilliğimi, ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyimliyorum; öyle ki ben, kendi tekilliğimi, ancak, kendi varoluşumda oluşan diğer kişilerden farklı olma bilinci sayesinde bilirim. Ve Goethe tüm deneyimlerimiz arasında bu en önemlisinin bizim için pek zor bir deneyim olduğunu ve güçlerimizin derece, doğa ve sınırları üzerine kavrayışımızın daima pek yetersiz kaldığını söylemekte tamamen haklıdır. Yabancı varoluş [bizden başkalarını varoluşu], bize, öncelikle ancak duyu verilerinde, jestlerde, seslerde ve eylemlerde, dıştan verilidir. Biz ancak böyle tekil işaretlerle duyumlanan şeylerin [bizde] yeniden kurulması süreci sayesinde, bunları [o varoluştaki] içsel olana bütünleriz. Her şeyi, maddeyi, yapıyı, bu bütünlenmenin en tekil karakteristiğini, kendi yaşam durumumuzdan hareket ederek [transpozisyon yoluyla] yeniden kurmak zorundayız. [6] Ne var ki tekil olarak şekillenmiş bir bilinç, böyle bir yeniden kurma ile, yabancı ve tamamen başka bir yapıda olan bir tekilliğin objektif bir bilgisini nasıl elde edebilir ki? Bilginin diğer süreçleri arasına görünüşte böylesine tuhaf bir şekilde giren bu süreç nasıl bir süreçtir?

Dıştan duyusal olarak verili olan işaretler aracılığıyla içsel olanı tanıdığımız sürece anlama diyoruz. [7] Bu günlük dilde [de] kullanılan bir terimdir. Ve pek ihtiyaç duyduğumuz sağlam bir psikoloji terminolojisi, ancak, sıkı sıkıya pekiştirilmiş, açık ve kullanışlı bir şekilde sınırları çizilmiş bir terimin tüm yazarlar tarafından aynı şekilde sebatla kullanılmasıyla yerleşebilir. Doğanın anlaşılması, *interpretatito naturae,* mecazi bir terimdir. Hatta özel hallerimizin kavranılışını da biz pek uygunsuz bir şekilde anlama olarak gösteririz. Pek tabii bir şekilde şöyle şeyler söylerim: Anlamıyorum, nasıl böyle yapabildim; kendimi bile artık anlamıyorum. Oysa bunlarla ben, varlığımın duyusal dünya içindeki görünüşü üzerine bir ifadede bulunuyor, sanki karşımda bir yabancının duyusal dünyası bana açılmış da onu ifade etmek veya bir başka durumda kendime bir yabancı gibi bakakalmış bir hale düştüğümü söylemek istiyorumdur. 8 Bunlara dayanarak, anlamayı, duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretler olan psişik olanı tanıdığımız süreç diye adlandırıyoruz.

Bu anlama, bir çocuğun agulamasını anlamaktan Shakespeare'in *Hamlet*'ini veya Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'ni anlamaya kadar uzanır. Taşlarda, mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazıda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda, aynı insan tini bizimle konuşur ve [bunların] açımlanmaya ihtiyaçları vardı. [9] Ve muhakkak ki anlama süreci, bu bilgi türünün ortak koşul ve araçlarıyla belirlendiği kadarıyla, her yerde ortak niteliklere sahiptir. O, bu temel elemanlar içinde hep aynı şekildedir. Örneğin Leonardo'yu anlamak istersem, burada eylemlerin, tabloların, resimlerin ve yazılı eserlerin topluca ve muhakkak ki türdeş, birlikli bir süreç içinde yorumlanması etkili olacaktır.

Anlama çeşitli dereceler gösterir. [10] Bu dereceler öncelikle ilgiyle bağlantılıdır. İlgi sınırlı ise, anlama da sınırlıdır. Bazı tartışmaları nasıl da kayıtsızca dinleriz, tartışmada sadece bize pratik olarak önemli görünen bir noktada nasıl da sabitleşiriz; konuşmacının iç dünyasına hemen hiç ilgi duymaksızın. Buna karşılık başka durumlarda tek bir mimikten, bir sözcükten, bir konuşmacının iç dünyasına nüfuz etmeye çabalarız. Fakat en titiz bir dikkat gösterilse bile, anlama, ancak, yaşantı ifadesinin sabitleşmesi ve bizim bunlara her an geri dönebilmemiz halinde, denetlenebilir bir objektiflik derecesine erişilen ustalıklı bir sürece dönüşebilir. *Sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıklı anmaya,*

açımlama veya yorumlama adını veriyoruz.[11] Bu anlamda, konuları heykeller veya tablolar olan bir açımlama sanatı da vardır ve henüz Friedrich August Wolf, bir arkeolojik hermeneutik ve akreolojik eleştiri talep etmiş bulunuyordu. Welcker buna girişmiş ve Preller onun bu girişimini geliştirmeyi denemişti. Bununla birlikte aynı Preller, sessizliğe gömülmüş eserlerin bu şekilde açımlanmasına, her yerde, yazılı eserlerden hareketle yapılacak açıklamanın yön verdiğini vurgulamıştır.

Öyle ki, yazılı eserlerin tinsel yaşamı ve tarihi anlamamız bakımından ölçüye gelmez derecedeki büyük önemi, insanın içselliğinin kuşatımlı, kapsayıcı ve objektif olarak anlaşılır ifade kabılının sadece dilde bulunmasında yatar. Bu nedenledir ki, anlama sanatı[12], merkez noktasını, *insan varoluşunun yazıya geçmiş terekesinin/kalıtının açımlanması veya yorumlanmasında bulur.*

Bu terekenin/kalıtın açımlanması ve bu açımlama ile ayrılmaz biçimde bağlı olan eleştirel ele alış tarzı, buna dayalı olarak, *filoloji*nin kalkış noktasından hareket etmiştir. Filoloji, özü gereği, *yazılı olarak tereke/kalıt halinde elde bulunanların bu ele alınış tarzı içinde kişisel bir sanat ve virtüozluktur* ve anıtsal eserlerin veya tarihe geçmiş eylemlerin diğer her türlü açımlanması, ancak bu sanat ve onun verimleriyle bağıntı içinde gelişebilir. Tarih içinde eyleyen kişilerin bu eylemlerinin sebepleri [onları harekete geçiren sebepler] hakkında yanılabiliriz; eyleyen kişilerin kendileri bile bu sebepler hakkında yanıltıcı bir ışık yayabilirler. Fakat büyük bir şairin veya kaşifin, bir din daihisinin veya halis bir filozofun eseri, daima ve yalnızca onların psişik yaşamlarının doğru dışavurumu/yansıtılışı olabilir; bu yalanlarla dolu insan toplumunda böyle bir eser daima doğrudur ve o diğer herhangi bir ifadeden farklı olarak sabitleşmiş işaretler içinde kendisi bakımından yetkin ve objektif bir açımlama için elverişlidir; hatta o ışığını bir çağın diğer anıtsal sanat eserlerine ve çağdaşların tarihsel eylemlerine bile saçar.

Bu açımlama sanatı, derece derece, düzenli olarak ve ağır ağır, doğanın deney yoluyla sorgulanması sanatından daha fazla gelişmiştir. O filologların kişisel dehaları ve virtüozlukları içinde ortaya çıkmış ve pekişmiştir. Böylece doğal olarak o da ilk planda, açımlamanın büyük virtüozlarıyla veya onların eserleriyle kurulan kişisel bağ aracılığıyla başkalarına aktarılmıştır. Fakat aynı zamanda her türlü sanat *kurallara* dayalı olarak hareket eder. Bu kurallar güçlüklerin nasıl aşılacağını öğretirler. Bunlar, kişisel sanatın verimini aktarırlar. Bu yüzden açımlama hakkındaki bu sanatın dayandığı kuralların öğretimi pek erkenden ortaya çıkıp gelişmiştir. Ve bu kurallar arasındaki uyumsuzluktan, yaşamsal öneme sahip ereslerin açımlanmasında ortaya çıkan değişik yönelimler arasındaki savaştan ve kuralları temellendirme gibi zorunlu bir ihtiyaçtan, hermeneutik bilimi[13] meydana çıkmıştır. Bu bilim, *yazılı ereslerin açımlanması sanatının öğretisidir.*

Bu bilimin anlamanın analizinden hareketle genelgeçer açımlamanın imkanını bu şekilde belirlemesi suretiyle, en nihayet, kendisiyle bu tartışmanın başladığı *tamamen genel bir problemin* çözümünde ilerleme sağlanır. İç deneyin analizi yanında anlamanın analizi ve her ikisi birden, tin bilimleri için genelgeçer bilginin imkan ve sınırlarının kanıtını bu bilimlerin içinde verirler; bunların bize psişik olguların kökensel olark verili olduğu tarz aracılığıyla koşul oldukları kadarıyla/sürece.

İmdi hermeneutik tarihindeki bu düzenli gidişata işaret etmek istiyorum: Derin ve genelgeçer bir anlamaya duyulan ihtiyaçtan dolayı filolojik virtüozluğun nasıl meydana çıktığından söz ettikten sonra, bilimin verili bir zamandaki konumuyla daha yakından belirlenmiş olan bir amaç altında kuralların nasıl bulunduğundan, bu kuralların nasıl sınıflandırıldığından, son olarak da anlama analizi içinde kural koyma bakımından sağlam çıkış noktasının nasıl bulunmuş olduğundan, söz edeceğim.

I.

Şairlerin eserlerinin ustalıklı şekilde açımlanması sanatı (Auslegungskunst, hermeneia, ερμηνεια), Grek ülkesinde, öğretim ihtiyacından doğmuştur. Homeros ve diğer şairlerin yorumlanmasına ve eleştirisine dayanan zarif, esprili sahne oyunu, Grek aydınlanma çağında Grekçe konuşulan her yerde sevilip rağbet görmüştür. Sofistlerde ve Retorik Okulu'nda bu açımlama sanatı ile retorik arasında bağ kurulduktan sonra, daha sağlam bir temel ortaya çıktı. Çünkü bu açımlama sanatının içine, retoriğe uygulanmış bir halde, yazılı eserlerin kompozisyonu üzerine daha genel bir öğreti sokulmuş oluyordu. Organik dünyanın, devletlerin ve yazılı eserlerin büyük sınıflandırıcısı ve analizcisi Aristoteles, kendi *Retorik*'inde, bir yazılı eserin bütününü parçalarına ayırmayı, üslup biçimlerini ayırdetmeyi, ritmin, periyotların, mecazların (metaforların) etkisini tanımayı öğretiyordu. İskender'e adanmış *Retorik*'te, üstelik, konuşmada birbirini etkileyen elemanlar üzerine ve ayrıca örnekler, entimemler, vecizeler (aforizmalar), ironi, mecazlar, antitezler üzerine kavramsal belirlemeler zaten bulunuyordu. Ve Aristoteles'in Poetika'sı, çok bariz bir şekilde, poesi'nin[14] özünden veya amacının belirlenmesinden hareketle eserin iç ve dış formunu ve etkin elemanlarını konu ediniyordu.

Açımlama sanatı ve bu sanatın kuralları, İskenderiye Filolojisi içinde bir ikinci adım attı. Grek ülkesinin yazınsal mirası kitaplıklarda toplandı, metin eleştirileri yapıldı ve eleştirel göstergeler hakkında gelşitirilmiş ustalıklı bir sisteme dayanarak gerçekleştirilen metinlere yönelik eleştirel çalışmayla elde edilen sonuçlar kayıt altına alındı. Sahte metinler ayıklandı, mevcut tüm metinlerin konularına göre kataloğu çıkarıldı. Metin eleştirisinin, yüksek eleştirinin ve değerlendirmenin dilsel anlama üzerinde temellendirilmiş sanatı olarak filoloji, Grek tininin son ve özgül yaratımlarından biri olarak, artık ortaya çıkmış bulunuyordu. Bu sanat içinde, işe Homeros'dan başlamak üzere, insana özgü bir şey olarak konuşmayı ve dili incelemeye doğru en güçlü bir hareketlilik vardı. Henüz İskenderiyeli büyük filologlar bile, kendi dahiyane tekniklerinin bazı kuralları içerdiğinin bilincindeydiler. Daha Aristarkhos, bilinçli olarak, Homerik dil kullanımını kesin ve kapsamlı bir şekilde saptamayı, açıklamaları ve metin belirlemelerini bu kurallara dayandırmayı, ilkeli olarak denemiş bulunuyordu. Hipparkhos, yazınsal-tarihsel bir araştırmanın ne olduğunun tamamen bilincinde olarak, konu yorumlamasını, Aratos fenomeni için kaynakları göstermek ve şiiri bu kaynaklardan hareketle yorumlamak suretiyle temellendirmişti. Ve geleneksel olarak Hesiodos'a maledilen şiirler arasında sahtelerinin olduğu anlaşıldıysa, Homeros'un destanlarından çok sayıda mısra ayıklandıysa, İlyada'nın son bölümünün ve sondan bir önceki bölümünün bir kısmı ile Odyssea'nın son bölümle-

rinin tümüyle daha erken bir döneme ait oldukları açığa çıkarıldıysa; bütün bunlar, analoji ilkesinin virtüozca uygulanması sayesinde oldu. Bu ilkeyle, bir şiirin dil kullanımı, tasarım çevresi, iç uyumu ve estetik değeri sanki bir kanona göre saptanmış gibi oluyordu ve şiir ve destanlardan bu kanona aykırı düşen bölümler ayıklanıyordu. Zenodotos ve Aristarkhos'da ahlaksal-estetik açıdan gerçeğe uygunluklarının denetlenmesi. (Slogan halindeki ifadesi: "uygunsuz olarak", διατοαπρεπεξ - dia to aprepes-; Latincesi: "si quid heroum vel deorum gravitatem minus decere videbatur.") Aristarkhos, Aristoteles'le de meşgul olmuştu.

Açımlamada doğru uygulama tarzı üzerine bir yöntem bilinci, Bergama Filoloji Okulu'na karşıt düşen İskenderiye Okulu'nda daha da kuvvetlendi. Bu iki okulun hermeneutik yönelimleri arasındaki karşıtlık öylesine bir karşıtlıktı ki, hatta dünya tarihi bakımından bir önem taşıyordu! Çünkü bu karşıtlık Hıristiyan teolojisinde yeni bir konumda bir kez daha kendisini göstermiştir ve şairler ve din yazarları üzerine iki büyük tarihsel bakış tarzı bu yeni konumdan çıkmıştır.

Stoacı okuldan Mallos'lu Krates, Bergama Filoloji Okulu'na allegorik yorumlama ilkesini sokmuştu. Allegorik yorumlama yönteminin uzun süre devam eden gücü, öncelikle, onun dinsel belgeler ile yaygın dünya görüşü arasındaki çelişkiyi gidermesinden kaynaklanır. Böylece Vedaların, Homeros'un, İncil'in ve Kur'an'ın açımlayıcıları için açımlama sanatı, aynı ölçüde kaçınılmaz bir sanat olarak zorunlu hale geliyordu. Çünkü bu yöntemin temelinde şiirsel ve dinsel üretkenliğin ne olduğu üzerine derin bir kavrayış yatıyordu. Homeros Grek dünyası için sadece bir şair değil bir peygamberdi de. Böyle olunca ondaki derin kavrayış ile yüzeysel, duyusal tasarımlar arasındaki çelişki, ancak, sonuncusunun sadece şiirsel (şiire ait) betimleme aracı olarak kavranılması yoluyla açıklanabiliyordu. Oysa şimdi bu ilişki Bergama Okulu'nda tinsel (pneumatik) 15 bir anlamın temsil yoluyla kasten örtülmesi olarak anlışılmıştır ki, buradan allegorik açımlama ortaya çıkmıştır.

2.

Yanılmıyorsam bu karşıtlık, artık her ne kadar koşullar değişmiş olsa da, *İskenderiye* ve *Antakya* teoloji okulları arasındaki kavgada yeniden ortaya çıkmıştır. Bu okulların ortak yönleri, tabii ki, Yeni Ahit ile Eski Ahit'i birbirine bağlayan şeyin, bunlarda hikmet ve keramet olarak bildirilenler ile bu hikmet ve kerametlerin gerçekleşmesi arasında bir iç bağıntı olduğu kabulünden hareket etmeleridir. Çünkü böyle bir iç bağıntı, Yeni Ahit'te hikmetler için örneklerin (timsallerin) kullanılmasıyla, zaten talep edilmiştir. Hıristiyan Kilisesinin bu tasarımdan yola çıkmasıyla, Kilise açısından muhalifleri karşısında kutsal yazıların açımlanmasına ilişkin karmaşık bir durum ortaya çıkmıştır. Kilise, Yahudilere karşıt olarak, Logosteolojisini Eski Ahit'e sokmak için allegorik imlemeye ihtiyaç duyuyordu. Gnostiklere karşı Kilise, allegorik yöntemin pek uç noktalara varan kullanımıyla teçhiz olmak zorundaydı. Buna karşılık Justin ve İreneos, Philon'u izleyerek, allegorik yöntemin sınırlandırılması ve kullanımı için kurallar ortaya koymayı denediler. Tertullianus, Yahudiler ve Gnostiklere karşı sürdürülen aynı kavgada Justin ve İreneos'un yöntemlerini benimserken, öbür yandan da daha iyi bir açımlama sanatının verimli kurallarını geliştirdi; ne var ki o

bu kurallara daha sonra kendisi bile sonuna kadar sadık kalmadı. Grek Kilisesinde karşıtlığın bir ilkeye dayanılarak kavranılması noktasına gelindi. Antakya Okulu, Grek Kilisesinin metinlerini sadece grametik-tarihsel ilkelere göre açıkladı. Öyle ki, antakyalı Theodoros, Eski Ahit'teki Neşideler Neşidesi adlı manzum bölümü sadece bir düğün şarkısı olarak gördü. Bunun gibi o, yine Eski ahit'in Eyüb bölümünde sadec bir tarihsel geleneğin şiirsel şekillenmesini gördü. O mezmurların başlıkalrını attı ve Mesih'in hikmetlerinin büyükçe bir kısmına dikkatleri çekerek, bunların İsa ile doğrudan ilişkisini reddetti. O, metinlerin çift anlamlı olabileceğini kabul etmiyordu; tersine sadece süreçler arasında daha yüksek bir bağıntı kabul ediyordu. Buna karşılık daha sonra Philon, Clemens ve Origenes, metinlerin kendilerindeki yüksek tinsel (pneumatik) anlamı, basit sözel (lafzi) anlamından ayırdılar.[16]

Bununla birlikte, süregiden bu karşıtlık içinde, açımlama sanatında bilimsel bilince yükselişe doğru, yani hermeneutiğe doğru ilerleme bakımından bir adım atıldı. Bu kavgadan, haklarında bilgi sahibi olduğumuz ilk gelişmiş hermeneutik kuramlar meydana çıktı. Henüz Daha Philon'dan sonra κανονε [kanones; kurallar, kanunlar] ve νομοι τει αλλεγοροιασ [nomoi tes allegorias, allegorinin kuralları] ayrımı ortaya çıkmıştır ki, bu ayrıma zaten Eski ahit'in açımlanmasında başvurulmuş bulunuyordu ve bu bilinçli ayrım her iki Ahit'in açımlanmasında temeli oluşturuyordu. Buna dayalı olarak Περι αρχον [peri arkhon, Yönetici Üzerine] adlı eserinin dördüncü kitabında Orgienes ve *de doctrina christiana* [Hıristiyanlık Öğretisi] adlı kitabının üçüncü kitabında Augustinus, bağıntılı, tutarlı bir hermeneutik kuram temellendirdiler. Bunlara, Antakya Okulu'nun maalesef kaybolmuş iki yazısı ile karşı çıkıldı: Diodoros'un Πσ διαφορα ιεοριασ και αλλεγοριασ [tis diaphora kai allegorias: Kuram ve Allegori Arasındaki Ayrımlar] ve Theodoros'un *de allegeoria et historia contra Origenem* [Origenes'e Karşıtlık İçinde Allegori ve Tarih] adlı eseri.

3.

Açımlama ve açımlamaya kurallar koyma etkinliği, Rönesans'tan beri yeni bir aşamaya girmiştir. Bu yeni aşama, klasik Eskiçağdan ve Hıristiyan Eskiçağından, dil, yaşam koşulları ve ulusallık bakımlarından ayrılıyordu. Öyle ki burada açımlama, bir zamanlar Roma'daki uygulanımına karşıt bir şey haline gelmiş, bir yabancı [diğer] tinsel yaşama gramatik, konuya yönelik ve tarihsel araştırmalar aracılığıyla ve tanspozisyon yoluyla nüfuz etme olmuştu. Ve bu yeni filoloji, polimati ve eleştiri, çoğu kez sadece ikinci elden bilgiler ve fragmanlarla çalışabildi. Öyle ki o yeni bir şekilde yaratıcı ve konstrüktif olmak zorundaydı. Böylelikle filoloji, hermeneutik ve eleştiri, daha yüksük bir basamağa çıktılar. Son dörtyüz yıldır gitgide zenginleşen bir hermeneutik yazını mevcuttur. Bu aşamada iki değişik akım oluşmuştur: Klasik metinler ve İncil metinleri, özümsenmeye çalışılan iki büyük güçtü. Klasik filolojiye özgü kural koyma yöntemi, bizzat *ars critica* [eleştiri sanatı/tekniği] terimi ile ifade ediliyordu. Aralarında Scioppius'un, Clericus'un eserleri ile Valerius'un tamamlanmamış eserinin öne çıktığı türden eserler, ilk bölümlerinde bir hermeneutik sanat öğretisi veriyorlardı. Sayısız makale ve önsöz, *de interpretatione* [Açımlama Üzerine] başlığını taşıyordu. Bununla birlikte hermeneutiğin nihai inşaasını İncil'in açımlanması çabalarına borçluyuz. Bu konudaki yazıların en önemlisi ve belki de hermeneutiğin nihai

inşaası bakımından en derin temellere ineni, Flacius'un *clavis* [Anahtar] adlı eseri olmuştur (1567).

Bu kitapta o ana kadar bulunmuş olan açımlama kuralları öncelikle bir öğreti alanında birbirlerine bağlanmışlar ve bu birbirine bağlanış muhakkak ki genelgeçer bir anlamaya ancak bu kurallara dayanan ustalıklı bir yöntem aracılığıyla ulaşılabileceği *postulatı* sayesinde olmuştur. Flacius, 16. yüzyılın kavgalarından sonra, kendisine dayanıldığında hermeneutiğe uygulamada yön verecek bir ilkesel bakış noktası edinme gerekliliğinin bilinccindeydi. Flacius iki cepheye karşı savaşmıştı. Hem anabaptistler hem restore edilmiş katolisizm, Kitab-ı Mukaddes'in karanlık bir metin olduğunu ilan etmişlerdi. Flacius anabaptisizme ve katolisizme karşı çıkarken, özellikle açımlama konusunda, çoğu yerde anabaptisizm ve katolisizmin ilkelerine geri dönüp onlara dayanan Calvin'in eksegese'sini[17] öğretiyordu. O zamanlar bir Lutherci için en önemli görev, katolik öğretinin çürütülmesini, katolisizmin o sıralar yeniden formüle edilmiş olan geleneğe ilişkin öğretisinin eleştirisinden hareketle yapmaktı. Kutsal metinlerin açımlanmasının hangi yöntemle yapılacağına ilişkin yöntem tartışmalarında protestan metin açımlama ilkesi karşısında geleneğin (katolisizmin) haklı çıkarılması, ancak, İncil metinlerinin kendilerinden hareketle yeterli ve genelgeçer bir açımlamanın elde edilemeyeceği tezine dayanabilirdi. 1545-1563 arasında toplanan Tridentin Konsili, dördüncü toplantı döneminden itibaren bu sorunları ele almıştı. 1564'de alınan kararların özgün nüshaları yayınlandı. Tridentin katolisizminin temsilcisi Bellarmin, Flacius'un eserinin yayımlanmasından bir süre sonra 1581'de yayımladığı bir polemik yazısında, İncil'in anlaşılabilirliğini çok zekice ve savaşırcasına savundu ve bununla geleneğin bütünlüğünün sağlanması konusundaki zorunluluğu göstermeyi denedi. Bu savaşlar bağlamında Flacius, genelgeçer açımlamanın imkanını hermeneutik yoldan kanıtlamaya girişti. Ve bu görev çerçevesinde o daha önce hiçbir hermeneutiğin ortaya koyamadığı araç ve kuralları ortaya koymuş oldu.

Açımlayıcı incelediği metinde zorluklara çarptığında, bu zorlukları çözmek konusunda bir yardımcı araç, yüce bir tarzda mevcuttu: Yaşayan Hıristiyan dinselliği içinde verili olan kutsal metinler bağlamı. Bunu dogmatik düşünme tarzından kendi düşünme tarzımıza çevirdiğimizde, dinsel deneyimin hermeneutik açısından değeri, bu deneyimin, kendisine dayanıldığında bir açımlama yönteminde bu yöntemin bir etkeni olarak, *nesnel/olgusal bağlamdan hareketle açımlama yapma ilkesi*nin (nesnel/konuya yönelik açımlama ilkesi) uygulanacağı sadece tek bir örnek olmasıdır. Bu dinsel açımlama ilkesi yanında, anlamanın bir ilkesi daha vardır. Bu sonuncusu *gramatik/dilbilimsel açımlama ilkesi*dir. Fakat Flacius bunların yanında, öncelikle psikolojik açımlama ilkesi veya teknik açımlama ilkesinin de önemini bilir. Bu ilkeye göre bir eserdeki tek bir yerin tüm eserin niyet ve kompozisyonundan hareketle yorumlanması gerekir. Ve o öncelikle bu teknik açımlama için yöntemsel olarak, bir yazılı eserin iç bağlamını, kompozisyonunu ve etkin güce sahip elemanlarını saptamak üzere önce retorik bulguları kullanır. Ona göre burada Aristotelesçi retoriğin Melanchton tarafından değiştirilmiş şekline yol açılmalıdır. Flacius'un kendisi şunun bilincindedir ki, bir metnin açık bir analizi için yöntem olarak bir alete başvurulmalıdır. Bu alet, tekil parçalarının veya bölümlerinin bağlam, amaç, uyum ve eşitliği (özne-yüklem uygunluğu) içinden eserin bütünlüğüne ulaştırmalıdır. O aynı aletin hermeneutik değerini, genel bir yöntem öğretisinin bakış açısı altına taşır. "Hat-

ta her yerde [tüm yazılı eserlerde], bir bütünün tekil parçaları bu bütünle ve bütünün diğer parçalarıyla ilişkisinden hareketle bir anlam kazanabilirler." O bir esere, iç formuna, üslubuna ve tekil etki elemanlarına göre yönelir ve Paul'e [Pavlus] ve Johann'a [Yuhanna] özgü üslubun ince karakteristiklerinin taslağını çıkarır. Bu büyük bir ilerlemeydi. Şüphesiz retorik kavrayış tarzının sınırları içinde. Melanchton ve Flacius için her metin, ancak, kendisinin anlaşılmasını mümkün kılan kurallara göre yazılır. Metin tıpkı bir mantıksal otomat gibidir. Bu otomat, üslup, tasvir ve anlam sanatları ile bezenmiştir.

Flacius'un eserinin formel darlığı, *Baumgarten*'in hermeneutiğinde aşılmıştır. Bu hermeneutikte aynı zamanda bir ikinci büyük teolojik hermeneutik hareket geçerlilik kazanmıştır. Baumgarten'in Halle'deki bir kütüphanede bulunan dökümanlar hakkında verdiği bilgilerden sonra, Hollandalı açımlayıcıların yanısıra Eski Ahit'i serbestçe yorumlayan İngiliz düşünürleri ve açımlayıcıları da etnolojiden hareketle Alman görüş tarzına katılmaya başladılar. Semler ve Michaelis, Alman görüş tarzı içinde ve bu çevrenin çalışmalarına dayanarak kendilerini yetiştirdiler. Michaelis önce Eski Ahit'in yorumlanmasında dil, tarih, doğa ve hukuktan haraketle birlikli bir tarihsel kavrayışa yöneldi. Büyük Christian Baur'un öncüsü Semler, Yeni Ahit yasasındaki birliği parçaladı. Ona göre esas görev, her tekil yapıyı kendi yerel karakteri içinde kavramaktı. Bu da ancak kutsal yazıları, Yahudi Hıristiyanlığı ile Hıristiyan Hıristiyanlığı arasında başlangıçtan beri süren savaşları kendi tarihsellikleriyle kavramakla ve bunları daha özgür bir düzenlemeyle yeni bir birlik içinde birbirlerine bağlamakla olabilirdi. Ve o kendi teolojik hermeneutiğinin hazırlığı içinde, çok açık ayrımlarla bu bütünlüklü bilimi iki parçaya ayırdı: a) Dil kullanımının yorumlanması ve b) Tarihsel koşulların yorumlanması. Bununla açımlama etkinliğinin dogmadan özgürleşmesi tamamlandı; gramerci/dilbilimci-tarihselci okulun temelleri atıldı. Daha sonra Ernesti'nin arı ve dikkatli düşüncesi, klasik metinlerin açımlanmasında hermeneutik açısından gözetilmesi gereken yeni yönleri gösterdi. Schleiermacher kendi hermeneutiğini onun derslerine dayanarak geliştirdi. Bu ilerlemeler de şüphesiz sağlam sınırlar içinde tamamlandı. Herhangi bir çağa ait bir metnin kompozisyonu ve düşünce örgüsü, bu açımlayıcıların elinde, iplik iplik çözüldü. Bu da, kompozisyonun ve düşünce örgüsünün ortaya konulduğu koşulların yerellik ve zamansallığı, yani yere ve zamana bağlı koşullar çevresi gözetilerek yapıldı. Bu progmatik tarih yorumuna göre, dinsel ve ahlaksal yönden aynı yapıda olan insan doğası dıştan, yani yere ve zamana bağlı olması bakımından sınırlanmıştır. Bu insan doğası tarihsellikten yoksundur.[18]

Buraya kadar klasik hermeneutik ile incilci hermeneutik yanyana yürümüşlerdir. Bu ikisi bir genel hermeneutiğin uygulamaları olarak anlaşılabilir mi? Wolfçu Meier, bir genel hermeneutiğe doğru böyle bir adımı, bir genel açımlama sanatına ilişkin 1757 tarihli araştırmasında attı. O kendi biliminin kapsamını gerçekten de mümkün olduğu kadar genel tuttu: Bu bilim, yani genel hermeneutik bilimi, her açımlamada gözetilmesi gereken kuralları ortaya koymalıydı. Fakat Meier'in kitabı şunu bir kez daha gösterir ki, mimari açıdan hareketle ve simetri gözetilerek yeni bilimler keşfedilemez. Bu yolla sadece hiç kimsenin bir şey görmediği kör pencereler meydana gelir. Etkili bir hermeneutik ancak, filolojik açımlamayı halis felsefi bir yetenekle birleştirmiş olan bir kafada oluşabilirdi. Bu kafa Schleiermacher'di.

4.

Schleiermacher'in altlarında çalıştığı koşullar şunlardı: Winckelmann'ın sanat eserlerini yorumlayış tarzı; Herder'in dahiye özgü saydığı bir şey olarak çağların ve halkların tininin empati yoluyla hissedilmesi yöntemi; Heyne, Friedrich August Wolf ve öğrencilerinin yeni estetik görüş noktası altında çalışan filolojileri. (Bu öğrenciler arasında heindorf, dar bir Platon araştırmacıları topluluğu içinde Schleiermacher'le birlikte çalışmıştı.) Bunların hepsi, Schleiermacher'de, Alman transandantal felsefesinin[19] yöntemiyle birleştirildi. Bilinçte verili olanın arkasında, birlikli çalışan fakat kendisi şekil almamış ve bilinçsiz olan bir yaratma potansiyeli vardı. Bu potansiyel, içimizde, dünyanın tüm formunu açığa çıkarıyordu. Bu iki yönün birbirine bağlanmasından, tam da Schleiermacher'in özgün açımlama sanatı ve bir bilimsel hermeneutiğin nihai temellendirilişi çıktı.

Hermeneutik, Schleiermacher'e kadar, en iyi haliyle, bir genelgeçer açımlama sanatına ulaşmak amacıyla tekil kuralların bir araya getirilmesiyle inşaa edilmiş bir kurallar binasıydı. Bu bina, gramatik/dilbilimsel, tarihsel, estetik/retorik ve nesnel/olgusal açımlama tarzlarının açımlama süreci içinde birlikte etkili oldukları işlevleri barındırıyordu. Ve hermeneutik, yüzyılların filolojik virtüozluğundan çıkmıştı ve artık bu işlevlerin kendilerine dayandığı kuralların da bilgisi olmuştu. Schleiermacher bu kuralların arkasına, anlamanın analizine, anlamayla amaçlanan bilginin kendisine yöneldi; ve o genelgeçer açımlamanın, onun yardımcı araçlarının, sınırlarının ve kurallarının imkanını, anlamanın özüne ilişkin bu bilgiden türetti. Fakat o anlamayı, sadece yazılı eserler üretme süreciyle kendisinin kurduğu canlı ilişki içinde, bir yeniden-kurma, yeniden-konstrükte etme olarak analiz edebilirdi. O, yaşamayı etkileyen bir yazılı eserin meydana çıktığı yaratma sürecini kendinde hissetmeyi, sezmeyi ve kavramayı, şu diğer sürecin bilgisi için, yani bir eserin bütününü yazılı işaretlerden ve yaratıcısının niyet ve düşünce tarzından hareketle anlamak dediğimiz diğer sürecin bilgisi için gerekli koşul saydı.

Fakat böyle ortaya konulmuş olan problemi çözmek için yeni bir psikolojik-tarihsel kavrayışa ihtiyaç vardı. İşte bir burada sözü edilen ilişkiyi, Grek açımlamacılığı ile yazılı ürünlerin belirli bir tarzının öğretisi olarak Grek retoriği arasında meydana çıkmış olan bağıntıdan hareketle izledik. Ne var ki her iki sürecin [yaratma sürecini kendinde hissetme süreci ile yazılı işaretlerden ve yaratıcının niyet ve düşüncesinden hareketle bir eseri anlama sürecinin] kavranılışı daima mantıksal-retorik bir kavrayış tarzı olarak kaldı. Bu kavrayış tarzının kullandığı kategoriler, daima, olay örgüsü, mantıksal bağlam, mantıksal düzen ve bu mantıksal yapıya sahip ürünün üslup, sözcük oyunları ve tasvirle giydiği elbise idiler. Fakat bununla birlikte, bir yazılı eseri anlamak için tümüyle yepyeni kavramlar kullanılmıştır. Orada, bir eseri nasıl oluşturup biçimlendirdiğini bilmeyen, ama birlikli bir yaratı ortaya koyan bir potansiyel karşımızdadır. Bu potansiyel bir esere ilk saiklerini verir ve onu geliştirir. Herşeye karşı duyarlı olma ve kendiliğinden biçim verme onda birbirinden ayrılmazlar. Tekillik orada en uç noktaya ve tek tek sözcüklere kadar etkindir. Onun en yüksek nesnelleşmesi yazılı eserin dış ve iç formudur. Ve artık bu eserle yüzyüze kalındığında doyumsuz bir ihtiyaç, insanın kendi tekilliğini bir başkasının kavrayışı aracılığıyla bütünleme ihtiyacı, insanın kendi tekilliğini bir başkasının kavrayışı aracılığıyla bütünleme ihtiyacı ortaya çıkar. Öyle ki anlama ve açımlama daima bizzat ya-

şamdan etkilenirler ve yaşamı etkilerler. Anlama ve açımlama, mükemmelliklerine, yaşamı etkileyen eserlerin ustalıklı açımlamasında olduğu kadar bu eserlerin onları yaratanların tinleriyle bağıntısının açımlamasında ulaşır. Bu, Schleiermacher'in düşüncesinde kabul gördüğü özel formuyla, yeni kavrayıştı.

Schleiermacher'in arkadaşları ve bizzat kendisi tarafından yeni psikolojik-tarihsel kavrayışları filolojik yorumlama sanatı doğrultusunda gelşitirmiş olan bir büyük genel hermeneutik projesinin gerçekleşmesi için bir başka koşul burada yatıyordu. Zaten Schiller, Wilhelm Humboldt, Schlegel Kardeşler'deki Alman tini, şiirsel üretimden hareketle tarihsel dünyanın açımlama yoluyla anlaşılmasına yönelmiş bulunuyordu. Bu çok güçlü bir hareketti; Böckh, Dissen, Welcker, Hegel, Ranke, Savigny, bu hareketten çıktılar. Friedrich Schlegel filoloji sanatında Schleiermacher'in yol göstericisi oldu. Bunların Grek şiiri, Goethe, Boccaccio üzerine parlak çalışmalarında kullandıkları kavramlar, "eserin iç formu", "yazarın gelişim öyküsü" ve "yazılı eserlerin kendi içlerinde eklemlenerek oluşmuş bütünün gelişim öyküsü" idi. Ve yeniden yapılandırılan bir filoloji sanatının bu gibi tekil kalan etkinliklerinin arkasında, onlar için bir eleştiri bilimi, üretken yazınsal potansiyelin bir teorisine dayanan bir *ars critica* planı yatıyordu. Bu plan Schleiermacher'in hermeneutiği ve eleştirisi ile çok yakından ilgiliydi.

Ve Schlegel'le birlikte Platno'dan çeviri planı da uygulanmaya başladı. Bu çeviri etkinliğiyle birlikte, Böckh ve Dissen'in Pindaros'a felsefesinin karakteri ile Platon'un eserlerinin sanatsal formu arasındaki birlikti. Felsefe burada hatta yaşamdır; o konuşmayla gelişir, onun yazı yoluyla anlatımı, sadece, anımsanması için başvurulan bir sabitleştirmedir. Felsefe diyalog olmak zorundadır ve muhakkak ki o canlı düşünsel bağıntıların özdeş yeni den üretimini gerektiren bir sanatsal forma ihtiyaç duyar. 20 Bu Platoncu düşüncenin sıkı birliğine göre, her diyalog öncekini izler, sonrakini hazırlar ve felsefenin çeşitli kısımlarının ipliklerini örer. Platon'un en derin yönelimini içeren ana eserlerinin bir bağlam, diyalogların birbirleriyle bu bağıntıları izlendiğinde ortaya çıkar. Schleiermacher'e göre, Platon'un doğru anlaşılması, ancak, sanatsal yoldan oluşturulmuş olan bu bağlamın kavranılmasıyla mümkün olabilir. Platon'un eserlerinin kronolojik sırasının saptanması, bu sıra bağlamın kendisiyle pek çok yönden uygunluk göstermesine rağmen, daha az önem taşır. Böckh, ünlü eleştirisinde, Platon'un büyük eserinin öncelikle filoloji bilimine açık olabileceğini söyleyebilmiştir.[21]

Böyle bir filolojik virtüozluk ve dahiyane bir felsefi güç, ilk kez Schleiermacher'in düşücesinde birbirine bağlandılar. Ve muhakkak ki bu felsefi güç, tam da hermeneutik problemlerin genel formülasyonu ve çözümü bakımından uygun araçları sunmuş olan transandantal felsefeye dayanarak formasyon kazanmıştı: Öyle ki açımlananın genel bilimi ve öğretisi, artık ortaya çıkmış oluyordu.

Schleiermacher, Ernesti'nin *Interpretes*'ini okuduktan sonra, 1804 sonbaharında kendi açımlama biliminin ve öğretisinin ilk taslağını oluşturdu. O Halle'deki açımlama üzerine takrirlerinin ilk kursunu bu taslakla açmak istemişti. Biz bu doğrultuda canlanan hermeneutiğe ancak pek tatmin edici olmayan bir form içinde sahibiz. Ona etkinlik kazandıran, öncelikle, Schleiermacher'in Halle'de bulunduğu sırada öğrencisi olan ve felsefe ansiklopedisi üzerine verdiği derslerde [penleheukiğe] önemli bir bölüm ayıran Böckh oldu.

Ben, Schleiermacher'in hermeneutiğinden, daha fazla geliştirilebilir görünen ilkeler çıkardım.

Yazılı eserler üzerine açımlama, tamamen ve sadece, anlama sürecinin ustalıklı bir şekilde geliştirilmiş halidir. Anlama süreci yaşamın tümüne yayılan ve konuşma ve yazının her türlü karşısında anında işlemeye başlayan bir süreçtir. Bu demektir ki, açımlamaya kurallar koymanın temelinde anlama analizi yatar. Bununla birlikte bu analiz, ancak, yazılı eserler üretiminin analiziyle bağıntı içinde tamamlanabilir. Açımlamanın araç ve sınırlarını belirleyen kuralların birbirlerine bir bütün oluşturacak şekilde bağlanması, ancak, anlama ve üretim arasındaki ilişki üzerinde temellendirilebilir.

Genelgeçer açımlamanın imkanı, anlamanın doğasından çıkarılabilir. Burada artık açımlamacının tekilliği ve metnini açımlayacağı yazarın tekilliği, birbirleri karşısında hiç de iki karşılaştırılamaz olgu olarak durmazlar: Her ikisinin tekilliği de genel insan doğasının[22] temelleri üzerinde şekillenirler ve zaten insan topluluklarının kendi aralarında konuşması ve birbirini anlaması bu genel insan doğası sayesinde mümkün olur. Burada Schleiermacher(in formül şeklindeki ifadelerine psikolojik yönden daha fazla açıklık kazandırılabilir. Tüm bireysel farklar, en nihayet, kişilerin nitelik yönünden farklılıkları dolayısıyla ortaya çıkmış değildir; tersine bu farklar, yalnızca, onların ruhsal süreçlerinin derece farklılığı nedeniyledir. Fakat açımlamacı kendi tüm yaşam deneyimini bir tarihsel ortam içine yansıtıp yerleştirmek suretiyle ve buradan hareketle, hemen anında, ruhsal süreçlerden birini vurgulayabilir ve kuvvetlendirebilir, diğerlerini geride bırakabilir ve böylece yabancı bir yaşamı kendi içinde yeniden kurabilir.

Şimdi bu sürecin mantıksal yönü göz önüne alınırsa, bu süreç içinde, bir bağlam, yalnız, göreli olarak belirgin tekil işaretlerden hareketle, mevcut gramatik/dilbilimsel, mantıksal ve tarihsel bilme tarzlarının sürekli birlikte uygulanmasıyla bilinir. Bizim mantıksal terminolojimiz içinde ifade edildiğinde, anlamanın bu mantıksal yönü, tümevarım[23], genel doğruların tikel hallere taşınması ve karşılaştırma yönteminin birlikte uygulanması ile meydana çıkar. Daha da öncelikli bir görev, burada anılan mantıksal işlemleri ve onların arasındaki bağıntılara dayanan özel formların saptanması olabilir.

Burada tüm açımlama sanatının merkezi güçlüğü kendini gösterir. Bir eserin bütününün anlaşılması tekil sözcüklerin ve bunlar arasındaki bağıntıların ve tersine tekilin tam olarak anlaşılması eserin bütününün anlaşılmasını gerektirir. Bu döngü, tek bir eser o eseri yaratanın düşünce tarzı ve gelişimiyle bağıntıya sokuldukça tekrarlanır ve aynı döngü hatta bu tekil eser ait olduğu yazın türüyle bağıntıya sokulduğunda bir kez daha tekrarlanır. Schleiermacher bu güçlüğü pratikte en güzel şekilde, Platon'un *Devlet*'inin çevirisine yazdığı *Giriş*'inde çözmüştür. Onun açımlama üzerine verdiği derslerden kalan notlar, hemen önümde, aynı yöntemin başka örnekleri olarak duruyorlar. (O, işe, eserin hangi yazılı eser türüne girdiğini ona şöyle kuşbakışı bakarak saptamakta başlar. Bu sınıflandırma yüzeysel ve hızlı bir okuma içinde karşılaştırma yoluyla yapılır. O tüm bağlamı el yordamıyla dokunarak kavrar. Güçlüklere ışık tutar. Kompozisyona bakarak ve güvenilebilir tüm yerler üzerinde düşünüp taşınarak, esere yön veren niyet üzerinde durur. Özgül yorumlama ancak bunlardan sonra başlar.) Kuramsal olarak burada tüm açımlamanın sınırlarına varılmıştır. Açımlama, görevini daima ancak belli bir dereceye kadar tamamlar: Öyle ki tüm anlama daima

ancak göreceli kalır ve asla tam olamaz. *İndividuum est innefabile [tekil anlatılamaz veya tekil dile getirilemez].*

Açımlama sürecinin gramatik/dilbilimsel, tarihsel, estetik ve konusal/olgusal süreçlere ayrılması, Schleiermacher tarafından bulunduğu gibi yine onun tarafından geliştirilmiştir. Bu ayrımlar, sadece, gramatik/dilbilimsel, tarihsel, konusal/olgusal ve estetik bilme tarzlarının açımlama başladığından orada olmaları gerektiğini ve açımlamada her bir tarzın diğer tarzları etkileyebildiğini gösterir. Fakat açımlama sürecinin kendisi, ancak, bir tinsel yaratının dilsel işaretlerden hareketle elde edilen bilgisinde içerilen iki yöne ayrılabilir. Gramatik/dilbilimsel açımlama metin içinde bağıntıdan bağıntıya, oradan eserin bütünündeki en yüksek bağıntılara kadar gider. Psikolojik açımlama, yaratıcı içsel süreçteki yer değiştirmeden hareket eder ve ileriye doğru eserin dış ve iç formuna yürür; fakat bu formlardan tekrar eserin birliğinin kavranılışına, yaratıcısının düşünce tarzı ve gelişimi içinden gider.

Bunlarla, Schleiermacher'in, ustalıklı açımlama sanatının kurallarını kendisinden hareketle geliştirmiş olduğu noktaya varılır. Onun dış ve iç form öğretisi ve *içinde yazılı eser üretiminin bir genel teorisi için temel oluşturacak ve yazın* tarihinin organonu sayılabilecek ilkeleri, özellikle derindir.

Hermeneutik yöntemin son amacı, yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır. Bu ilke, bilinçsiz yaratım üzerine bir öğretinin zorunlu ilkesidir.

5.

Toparlayalım. *Anlama,* yalnızca, karşıda dilsel eserler bulunduğu takdirde genelgeçerliğe ulaşabilen bir açımlamaya dönüşür. Hermeneutik içinde filolojik açımlamanın önemi ve F.A. Wolf tarafından haklı olarak yüksek değer atfedilmemiş olan böyle bir disiplinin pratik yararı, onun hermeneutiğin yöntem ve kuralları bakımından değeri bilindikçe ve yaşam deneyimi ölçüsünde olabilir. Fakat ben bu pratik yararın ötesinde bizzat açımlama uğraşısı için bir ikinci ve *temel görevi* şurada görüyorum: Hermeneutik, romantik keyfilik ve septik öznelliğin sürekli müdahalelerine karşı, tarih alanında açımlamanın genelgeçerliğini kuramsal olarak temellendirmelidir; tarihin tüm güvenilirliği buna bağlıdır. Tin bilimlerinin bilgi kuramı, mantığı ve yöntem öğretisi bağlamında alındığında, bu açımlama öğretisi, felsefe ve tarih bilimleri arasında önemli bir bağlantı halkası, tin bilimlerinin temellendirilmesinde temel bir öğe olur.

DILTHEY'IN TEREKESİ ARASINDA BULUNAN EL YAZILARINDAN YAYIMCININ EKLEDİKLERİ

I.

Anlama, bilmenin en geniş anlamda bir genelgeçer bilgiye ulaşılmaya çalışan süreç olarak kavrandığı yerde, genel bilme kavramı altında yer alır.

(1. İlke) *Biz anlamayı, psişik yaşamın duyusal olarak verili işaretlerinden/tezahürlerinden bu psişik yaşamın bilgisine ulaşma süreci olarak adlandırıyoruz.*

(2. İlke) *Psişik yaşamın duyusal yoldan kavranılabilir olan işaretleri/tezahürleri de çok çeşitli olabilir; bunların anlaşılması bu bilgi türünün/tarzının kabul edilmiş koşullarıyla verili olan ortak işaretler aracılığıyla sağlanmak zorundadır.*

(3. İlke) *Yazıya geçip sabitleşmiş yaşam tezahürlerinin ustalıklı anlaşılmasına açımlama, interpretasyon diyoruz.*

Açımlama, kişisel sanatın/ustalığın bir eseridir ve onun en mükemmel şekilde uygulanması açımlayıcının dehasını gerektirir. Ve açımlama muhakkak ki *ilgiye* bağlıdır; o yazarla koşut bir yaşamda, yazar üzerine sürekli inceleme yapmakla yükselir. Winckelmann'ın Platon (Justi) üzerine çalışması buna örnektir. Schleiermacher'in Platon çalışmaları, v.d. böyledir. Açımlamada *sezgisel yön*, ancak sürekli çalışmayla gelişir.

Bu [nitelikteki] açımlama, yukarıda zikredilen zorluğu ve konusunun bizzat insan soyu olması nedeniyle, önemi bakımından, aynı insan soyunun ölçüye gelmez değerde [bir] çalışmasıdır. Filoloji ve tarih, tamamen, zaten bizzat insan soyu üzerine çalışırlar. Bilgelere özgü bir çalışmayla insan soyunun sınırsız birikimi üzerine bir tasarım ortaya koymak, hiç kolay bir iş değildir. *Ve muhakkak ki bu anlama gücü insan soyu içinde* doğayı bilme ve ona hakim olma gücüne oranla çok daha büyük güçlüklerle, adım adım, kurallara bağlı olarak ve yavaş yavaş gelişir.[24]

Fakat tam da bu [anlayıcı] deha bu kadar ender bir şey olduğu için, açımlamanın kendisi de pek az sayıdaki doğuştan yetenekli insan tarafından icra edilmek ve öğretilmek zorundadır; bu zorunludur.

(İlke 4a) *Dahiyane açımlama sanatı kurallara bağlı olarak gelişir. Bu kurallar bu sanatın yöntemlerinde içerilmiştir ve hatta onlar bu yöntemlerin bizzat kendilerini hatırlatırlar.* Çünkü her insani sanat, sanatçının yaşam birikiminin herhangi bir form içinde kendisinden sonra gelenlere aktarılması mümkün olduğu sürece, kendini kendi uygulamaları içinde arıtır ve yükseltir. Anlamayı ustalıklı kılan ortam, sadece, dilin sağlam bir temel verdiği/bahşettiği ve büyük, sürekli, değerli yaratılar, değişik açımlamalarla tattışmaya çağrı çıkaran yaratılanın ortaya konulduğu yerde meydana gelir: (İlke 4b) *Bu nedenle açımlamanın dahi sanatçıları (ustaları) arasındaki karşıtlığa genelgeçer kurallara dayanarak çözüm aramak gerekir.* Şüphesiz özgün bir açımlama sanatı için en fazla uyarıcı olan şey, dahi açımlayıcıyla veya onun eseriyle bağ kurmaktır. Fakat yaşamın kısalığı, bulunmuş yöntemlerin ve bu yöntemler içinde denenmiş kuralların saptanmasıyla, yolun kısaltılmasını gerektirir. *Biz, yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamanın bu öğretisine hermeneutik diyoruz.*

Hermeneutiğin özü bu şekilde belirlenebilir ve hermeneutik uğraşı kesin bir kapsam içinde kılınabilir. O bugün bu öğretinin temsilcileri tarafından arzulanan ilgiyi çekecek dereceye ulaştırılmamıştır. Görünüm budur; fakat bana öyle geliyor ki, bunun sebebi, bilimin bugünkü durumundan çıkan ve ona yüksek bir ilgi derecesi sağlayan problemlerin hermeneutiğin uğraşı alanı içinde ele alınmamasında yatmaktadır. Bu bilim [hermeneutik] çok özel bir kadere sahip olmuştur. Hermeneutik, daima, tekil tarihsel varoluşun anlaşılmasını bilimin

acil sorunu kılan bir büyük tarihsel hareketin baskısı altında dikkat çekmiş, gündeme gelip geçerlik kazanmış, fakat sonradan yeniden karanlıklar içerisinde kaybolup gitmiştir. İlk kez Hıristiyanlığın kutsal yazılarının açımlanması protestanlık yönünden bir yaşamsal sorun haline geldiğinde, böyle olmuştur.[25] Daha sonra yüzyılımızda tarih bilincinin gelişmesi bağlamında, hermeneutik, Scheiermacher ve Böckh tarafından bir süre yeniden canlandırıldı; ve ben, Böckh'ün, tamamen bu problemleri ele almış olduğu kendi *Ansiklopedi*'sinde filolojiyi en yüksek değere sahip bir uğraşı saymış olduğu bu zamanı yaşadım. Her ne kadar F. August Wolf hermeneutiğin filoloji için değeri üzerine olumsuz sözler sarfetmişse de ve hatta bu bilimin o zamandan beri gerçekten de sadece kısıtlı sayıda geliştiricileri ve temsilcileri olmuşsa da, hermeneutik o zamanlar da etkili olmuş olan bir problem, yeni ve kapsayıcı bir form içinde, bugün önümüze yeniden çıkmaktadır.

(İlke 5) *Zikredilen geniş kapsamıyla alındığında, anlama, tin bilimleri için temel yöntem olduğu ukadar, bu bilimlerin başvurduğu diğer tüm işlemler için de temel yöntemdir.* Nasıl ki doğa bilimlerinde tüm yasa bilgisi ancak deneylerde ve içkin kurallarda verili olduğu haliyle ölçme ve sayma yoluyla doğrulanabiliyorsa; tin bilimlerinde de her soyut ilke, ancak, en nihayet bu ilkenin yaşantıda ve anlamada verili olduğu haliyle ruhsal yaşamla ilişkisi aracılığıyla doğrulanabilir.

(İlke 6) *Anlama tin bilimleri için temelde yatıyorsa eğer; anlamanın tin bilimlerinin temellendirilmesi bakımından bilgikuramsal, mantıksal ve yöntemsel analizi, bir temel görevdir.* Bununla birlikte, bu görevin önemi, ancak, anlamanın doğasının bir genelgeçer bilimin yürürlüğe konulması hususunda içerdiği güçlüklerin tamamen bilincine varılması halinde ortaya çıkar.

Birinci Çıkmaz: Herkes kendi bireysel bilincine kapanmış gibidir sanki; tek tek her insanın bilinci bireyseldir ve bir insan bir şeyi kavradığından aslında kendi öznelliğniden haber vermiş olur. Daha sofist Gorgias, burada yatan problemi şöyle ifade etmiştir: Bir bilgi olsaydı bile, onu bilen bu bildiğini başkasına asla bildirimezdi. Şüphesiz Gorgias için bu problemledn dolayı düşünme denen şey de sona erer. Bu problemi çözmek gerekir. Herşeyden önce şunu görmek gerekir ki, bir yabancıyı [diğerini] kavrama imkanı, derin bilgi kuramsal problemlerden biridir. Bir birey kendisine duyusal olarak verili bir başka bireye ait yaşam tezahürünü, genelgeçer-nesnel bir kavrayış altına nasıl taşıyabilir ki? Bir birey kendisine duyusal olarak verili bir başka bireye ait bir yaşam tezahürünü, genelgeçer-nesnel bir kavrayış altına nasıl taşıyabilir ki. Böyle bir imkanın mevcudiyeti için koşul, kavrayanın yaşamında içerilmemiş olan bir şeyin hiçbir yabancı bireysel tezahür içinde de ortaya çıkamamasıdır. Neyse ki tüm bireylerde aynı işlevler ve öğeler bulunur ve bu donanım çeşitli insanlarda sadece güçlülük dereceleri bakımından farklılaşır. İnsanların tasarımlarında aynı dış dünya yansır. Bağlantı, güçlendirme, önleme-transpozisyon transformasyondur.

İkinci Çıkmaz: Tekilden bütüne; bütünden tekrar tekile. Ve muhakkak ki bir eser, (yaratıcısının) bireyliğine ve içinde yer aldığı yazılı eserler bağlamına bütünlenir. Bunun gibi karşılaştırmacı yöntem beni en nihayet tekil bir esere götürür; hatta tekil bir cümleyi daha derin anlamaya, onu daha önce anladığından daha derin anlamaya. Böylece tekil bütünden (hareketle) anlaşılır; bunun gibi bütün de tekilden.

Üçüncü Çıkmaz: Her tekil ruhsal durum bizim tarafımızdan ancak onun yol

açtığı dışsal belirtilerden hareketle anlaşılır. Ben, kini, bir kişiye zarar verici nitelikteki zorbaca bir hareketi dışsal olarak gözledikten sonra anlarım. Ruhsal durumla dışsal belirtisi arasında böyle bir bağıntı kurmak mümkün olmasaydı, tutkular/heyecanlar benim için tasarımlanabilir şeyler olamazlardı. Bu demektir ki anlama/anlaşma için, ortam [diğer insanlarla birarada olma] kaçınılmazdır. En şüksek şekliyle ele alındığında, anlama, bu zemin üzerinde mümkün olduğu kadarıyla, hatta açıklamadan ayırt edilemez. Ve açıklama da anlamanın tamamlanmasının koşulu olabilir.

Tüm bu sorunlar içinde şu görünüm ortaya çıkıyor. Bilgi kuramsal problem her yerde aynıdır ve şudur: Deneyden genelgeçer bilgi çıkarmak. *Fakat burada (doğabilimsel deneylerin aksine) tinbilimsel deneylerin kendilerine özgü doğasının koşullarından hareketle genelgeçer bilgiye ulaşır.* Bağlam olarak yapı, ruhsal yaşam içinde yaşayanın, kendisinden hareketle tekilin bilindiği yapıdır.

Böylece tin bilimlerine açılan kapı önünde bir bilgikuramsal ana problem olarak, anlamanın analizi durur. *Hermeneutik, bir bilgikuramsal problemden yola çıkmakla ve son amacı bizzat bu problemin çözümünde saklı olmakla; sadece tin bilimlerinin kuruluşu ve meşru kılınması hususlarıyla değil, günümüz bilincini harekete geçiren tüm büyük sorunlarla da içten ilişkisidir.* Öyle ki, hermeneutiğin problemleri ve ilkeleri yaşanan anla sıkı sıkıya bağıntılıdır.

Bu bilgikuramsal sorunun çözümü hermeneutiğin mantıksal temellerine yönelmeyi gerektirir.

Mantıksal temeller doğaldır ki her yerde [tüm bilimlerde] aynıdır. Kendiliğinden anlaşılır ki (Wundt'a karşı olarak) tin ve doğa bilimlerinde aynı elemanter mantıksal işlemler bulunur: Endüksiyon, analiz, konstrüksiyon, karşılaştırma. Bununla birlikte burada söz konusu olan, bunların tin bilimlerinin deney alanı içinde hangi özel formları aldıklarıdır. Verileri duyusal süreçler olan endüksiyon, burada (tin bilimlerinde) olduğu gibi her yerde, bir bağıntı bilgisi temeli üzerinde uygulanır. Bu, fiziksel bilimlerde niceliksel bağıntıların matematiksel bilgi, biyolojik bilimlerde yaşamdaki amaçlılık, tin bilimlerinde psişik yaşamın yapısıdır. Böylece bu temel, bir mantıksal soyutlama değil, tersine real, yaşam içinde verili bir bağlamdır; fakat bu bağlam bireyseldir, böyle olduğu için de özneldir. Bu endüksiyonun görevi ve formu bu yolla belirlenir. [26] Benzer/yaşlaşık bir geştalt, dilsel ifadenin doğası aracılığıyla, hatta onun (endüksiyonun) mantıksal işlemlerini karşılar. Böylece dilsel alanda bu endüksiyon kuramı, dil kuramı, yani gramer aracılığıyla özgülleşir. Endüktif belirleme, tin bilimlerinde (gramatik yoldan) bilinen/tanınan bağlamdan, belirli sınırlar içinde belirsiz (değişken) sözcük anlamlarından ve sentaktik form elemanlarından hareketle yapılması dolayısıyla özgül bir doğadadır. Bu endüksiyonun özgül doğası, bir bütüne (bağlama) ulaşmak yerine karşılaştırma yöntemi aracılığıyla tekil olanın kendisinin anlaşılmasına yönelik olmasıdır. Ve burada karşılaştırma yöntemine, tekili belirlemek ve bu tekili diğer tekillerle ilişkisi aracılığıyla objektif şekilde kavramak için başvurulur.

İç form kavramının teşkili gerekir. Bu, gerçekliğe nüfuz etmek için zorunludur. Bir tekil eserin iç formunun ve bu eserin bağlamının arkasında duran bir iç yaşam vardır. İç yaşam ve form bağıntısı, yazılı eser üretiminin değişik alanlarında değişik haller gösterir. Şairde yaratma potansiyeli ve yaşantı bağıntısı, filo-

zofta yaşam ve dünya görüşü bağıntısı, büyük pratik insanlarda gerçeklik üzerine pratik amaç koymalar, din büyüklerinde, v.b. (Paul, Luther) olarak.

Böylece filojinin tarihsel anlamanın en yüksek formuyla nasıl bir bağıntısı olduğu da görülür. [27] Açımlama ve tarihsel tasvir, yalnızca, konu üzerine coşkulu derinleşmenin iki yönüdürler. Sonsuz görevdir bu.

Böylece ortak süreçlere ve bu süreçlerin belirli koşullar altında aldıkları özel görünümlere ait tüm bilgilerin birlikte uygulanması, sonuçta *yöntem öğretisi* ne götürür. Bu öğretinin konusu nesnesi yöntemin tarihsel teşekkülüdür ve onun hermeneutiğin tekil alanları içindeki özgülleşmesidir. Bir örnek: Şairin açımla(n)ması özgül bir görevdir. Şu kuraldan çıkar: Yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak, bir şiirdeki ide probleminin de çözer. O (soyut düşünce olarak değil, fakat) eserin organizasyonunda etkili olan ve kendisinden hareketle iç formun anlaşıldığı bilinçsiz bağlam anlamında, mevcut haldedir; bir şair ona ihtiyaç duymaz, hatta onun hakkında hiçbir şey bilmez; açımlayıcı onu ortaya çıkarır ve bu herhalde heremeutiğin en yüksek zaferidir. *Böylece genelgeçer bilgiye ulaşmak hususunda tek yöntem sayılan nedensellik ve onun yürürlükte olan çağdaş uygulamını, yaratıcı açımlayıcının değişik alanlara uyguladığı yaratıcı yöntemin teşkili ile aşılabilir. Teşvik edici/kışkırtıcı güç tam da burada yatmaktadır. Tin bilimlerinin tüm yöntemlerinde bu uygulanabilir.* Bağlam buna göre şudur: Yaratıcı dehanın yöntemi. Onun tarafından bulunmuş soyut kurallar, öznelliği koşul olarak gerektirirler. Bir genelgeçer kural koymanın türetimi bilgikuramsal temellerden çıkar.

Hermeneutik yöntemler en nihayet yazınsal, filolojik ve tarihsel eleştiri ile bağıntılıdırlar. Ve hermeneutik yöntemlerle bu eleştiri tarzlarının oluşturduğu bütün, tekil fenomenlerin *açıklanma*sına hizmet eder. Çünkü anlama sonsuz bir görevdir.

Kavrama ve değerlendirmenin ayrılmazlığı ilkesine göre, *hermeneutik süreçle metin eleştirisi zorunlu olarak birbirlerine bağlıdırlar, birbirlerine içkindirler.* Değer duygusunun eşlik etmediği hiçbir anlama yoktur-bununla birlikte değer, karşılaştırma yoluyla yine de nesnel ve genelgeçer olarak saptanır. Bu saptama zaten metnin cinsinin saptanmasına, metnin, içerdiği normatiflik bakımından örneğin drama olarak saptanmasına ihtiyaç duyar. Filolojik eleştiri özellikle buradan yola çıkar. Uygunluk bütünde saptanır ve çelişkili bölümler ayırdedilir. Lachmann ve Ribbeck'in Horatius incelemelerinde olduğu gibi. Veya diğer eserlerden hareketle saptanmış bir norm, bu norma uymayan eserlerin ayırdedilmesine yarar; Shakespeare eleştirisi, Platon eleştirisinde yapılmış olduğu gibi.

Öyleyse metin eleştirisi filolojik eleştiriye koşul olarak dayanır; çünkü filolojik eleştiri çabası, tam da, anlaşılmayan ve değerden yoksun olana rastlanıldığında ortaya çıkar ve metin eleştirisi filolojik eleştirinin estetik yönü olarak onda kendi yardımcı aracına sahiptir. *Tarihsel* eleştiri, estetik yönü kendi hareket noktasından değerlendirir ve bu bakımdan eleştiri branşlarından sadece birisidir. Bununla birlikte, burada olduğu gibi, her yerde gelişme vardır; orada yazın tarihinde, estetikte, vb., burada tarih yazıcılığında, vb.

II.

Filoloji, Böckh'ün haklı olarak söylediği gibi, şudur: "İnsan tini tarafından

üretilenlerin bilinmesi" (*Ansiklopedi*, 10). O, paradoksel olarak şunu da ekler: "bu demektir ki, bilinmiş olanın bilinmesi". Fakat bu paradoks, bilinmiş ve üretilmiş olanın aynı şeyler olduğu yanlış tasarımına dayanır. Gerçekte üretimde tüm tinsel güçler birlikte etkilidir ve bir şiirde veya Paul'un bir mektubunda bilgiden daha fazlası vardır.

En geniş anlamda kavrandığında, filoloji, tarihsel olanı anlamaya çalışan etkinliklerin birlikteliğinden başka bir şey değildir. Öyle ki o, tekilin bilgisine yönelmiş etkinlikler bağlamıdır. Atinalıların devlet bütçesi de böyle bir tekildir, hatta o genel ilişkiler içinde tasvir edilebilir bir sistem olsa bile.

Tarihsellik, tekillik, tekilin bilgisi, genelin bilgisi gibi kavramlarda yatan güçlükler, filoloji disiplininin ve tarih disiplininin gelişim süreçlerinden hareketle giderilebilir.

Herkes, kendi başına değer taşıyan bir şey olarak tekilin bilgisi ile tin bilimlerinin sistematik bağlamınından çıkan genelin bilgisi arasındaki kesin ayrımda mutabıktır. *Bunlar arasındaki sınır tam anlamıyla açıktır.* Öyle ki burada bu iki bilgi türünün elde ediliş tarzları arasında bir karşılıklı etkinin oluştuğu açıktır ve filolojinin de politika, v.b.nin sistematik yoldan elde edilmiş nesnel/genel bilgisine ihtiyaç duyacağı, kendiliğinden anlaşılır (Wundt'a karşı).

Filoloji, yazılı eserler içinde verili olanın bilgisine ulaşmaya çalışan disiplin olarak kendini inşa eder. Anıtlar söz konusu olduğunda, Schleiermacher'in sembolleştirici etkinliğin ürünleri saymış olduğu bu şeyler de filolojinin nesnesi olur. Tarihçilik, politik eylemlerin, savaşların..., genel durumların anlatılmasıyla başlamıştır. Fakat *içerik yönünden bu ayrımlaşma, pratik disiplin* olarak filoloji antik devletleri de kendi inceleme alanına aldığı sırada aşıldı. Öbür yandan aynı filoloji yöntemsel etkinliklerden ve nihayet tarihsel tasvirden ayrı bir etkinlik olarak kendini geliştirdi. Fakat bu ayrım da antik yazının ve antik sanat tarihinin inceleme alanı içine alınmasıyla, pratik disiplin tarafından aşılmış oldu. *Burada filoloji ve tarih arasında bir sınır düzenlemesi söz konusudur.* Bu ancak, fakültatif bilimin pratik ilgisinin devre dışı kalması halinde mümkündür. En iyisini Usener yapmıştı.

Tekilin bilgisinin elde edildiği tüm süreci bir süreçler bağlamı olarak kavramamız *gerektiğinde,* dil kullanımında *anlama* ve *açıklama* terimlerinin kullanımında bir ayrım olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Her anlama ediminde nesnel bilgi olarak işleve sahip genelin bilgisini kavrama tarzı yalnızca dedüksiyon türünden bir yöntemle çözülemeyeceğinden, bu ayrım sadece psikolojik açıdan değil diğer açılardan da mümkün değildir. Buna göre iz bu ayrımla olsa olsa bir basamak düzeni içinde ilgileniyoruz demektir. *Geneli kavrama çabasına bilinçli ve yöntemli olarak başvurulduğu her yerde, tekili tümelin altına taşıma, yani açıklama, aslında tekilin bilgisi için bir işleve sahiptir.* Hatta bu işlev, ancak, tekilden tümele eksiksiz ulaşmanın söz konusu olamayacağını bilincimizde tuttuğumuz sürece, gerçek değerini bulur.

Psişik deneyimlerin veya psikoloji biliminin anlamaya temel oluşturabilecek bir genelliğe sahip olup olmadığına ilişkin tartışmalı soru, bu noktada çözülür. Eğer tekilin bilgisini elde etme tekniği açıklamadan daha temelde ise, psikoloji bilimi diğer sistematik tin bilimlerinden daha fazla temel bilimdir. Bu bağıntıyı ben daha tarihte kanıtladım.

III

Öğretinin açımlama yöntemiyle bağıntısı, bizzat bu bağıntı, burada tamamen, mantık veya estetiğin bize gösterdikleri aynı bağıntıdır. Yöntem, öğreti aracılığıyla formüllere taşınır ve bunlar, içinde yöntemin ortaya çıktığı amaç bağlamına geri götürülür. Böyle bir öğreti aracılığıyla tinsel hareketin enerjisi her defasında güçlenir; bu enerjinin ifadesi bu harekettir. Çünkü öğreti, yöntemi, bilinçli virtüozluğa yükseltir; bu virtüozluk öğretiyi formüller aracılığıyla mümkün hale gelen sonuçlar geliştirmeye götürür; o aynı yöntemin temellerinin bilincinde olmakla, kendi hakkındaki kesinliğini arttırır ki, yöntem bu kesinlikle uygulanır.

Fakat bir başka etken, daha derine ulaşır. Bu etkeni tanımak/bilmek için, tekil hermeneutik sistemler üzerinden tarihsel bağlama doğru ilerlemek zorundayız. Her öğreti belli bir dönemde geçerli yöntemle, formülünü geliştirmiş olduğu yöntemle sınırlıdır. Böylece hermeneutik ve eleştiri, estetik ve retorik, etik ve politika için, tarihsel düşünme bu konuda olgunlaşır olgunlaşmaz, nihayet, eski temellendirici amaç bağlamını yeni bir tarihsel düşünme ile bütünleme görevi ortaya çıkar. Tarihsel bilinç tekil bir döneme uygulanan yöntemin üstüne yükselmek zorundadır ve o bunu, açımlama ve eleştirinin, şiir ve retoriğin amaç bağlamı içinde tüm gelip geçmiş yönelimleri içinde toplamak, birbirlerini karşı karşıya tartmak ve sınırlandırmak, onun değerini onun bizzat bu amaç bağlamıyla ilişkisinden hareketle açıklamak, içinde onun insani derinliğiyle yetinmek, belirlemek ve en nihayet tüm bu tarihsel yönelimleri bir amaç bağlamı içinde onda içerilmiş imkanların bir dizisi olarak kavramak suretiyle başarabilir. Bu tarihsel çalışma için, bununla birlikte, bu dizinin, öğretinin formülleriyle tarihsel yönelimlerin kısaltmaları olarak hesaplanabileceği hususu büyük önem taşır. Böylece, yöntem (bu yöntem aracılığıyla bir amaç bağlamı kendinde içerilmiş görevleri yerine getirebilir) üzerine düşünmede bir iç diyalektik vardır ve bu iç diyalektik bu düşünmeyi tarihsel olarak sınırlanmış yönelimler içerisinden ve bu yönelimlere uygun formüller içerisinden geçerek daima ve her yerde tarihsel düşünmeye bağlı olan bir evrenselliğe doğru ilerler. Burada olduğu gibi her yerde, tarihsel düşünmenin bizzat kendisi, insanın toplum içerisindeki etkinliğini yer ve zaman sınırlarının üzerine yükseltmek suretiyle yaratıcı bir düşünmedir.

Bu bakış noktası altında hermeneutik öğretinin tarihsel öğrenimi ile açımlayıcı yöntemin öğrenimi birbirlerine bağlanırlar; öyle ki her ikisi de zaten hermeneutiğin sistematik görevi bakımından birbirine bağlıdır.

***

ÇEVİRENİN EKLEDİĞİ AÇIKLAMALI AD DİZİNİ

Aristoteles (M.Ö. 384-322): Büyük filozofun özellikle *Retorik* ve *Poetika* adlı eserleri filolojinin gelişiminde önemli rol oynamıştır.

Aristarkhos (M.Ö. 215-143): İskenderiyeli gramerci ve filolog. bizantion'lu Aristophanes'in öğrencisi ve İskenderiye Kitaplığının ondan sonraki yöneticisi. Hesiodos, Alkaios, Pindaros ve özellikle Homeros'un eserlerini açıklamalı olarak yayımladı.

Augustinus, Aureilus (354-430): Hıristiyan teolojisinin en etkili adlarından Yeni Ahit (İncil) ile Eski Ahit'i (Tevrat) bağdaştırmacı bir tutumla yorumlayışı, onu Hıristiyan teolojik hermeneutiğinin de kurucularından yapmıştır.

Baumgarten, Alexander (1714-1762): Alman filozofu yeniçağda felsefi estetiğin kurucusu.

Baur, Christian (1792-1860): Alman filozof ve teoloğu. Hegel ve Schleiermacher etkisinde İncil'i yeniden yorumladı. Alman İdealizminin genel bakış açısı içerisinde Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarını inceledi.

Bellarmin (Bellarmino), Robert(o) (1542-1621): İtalyan teologu. Protestanlığa karşı Katolikliğin ünlü savunucularından.

Böckh, August (1785-1867): Alman filoloğu. Filolojiye tarihselci yöntemi genişliğine sokmuştur. Ona göre filoloji dar bir edebi eser araştırmacılığı, analizi ve yorumculuğu demek değildir. Filoloji, bir insan topluluğunun, örneğin bir ulusun bütün sosyal ve siyasal yaşamını, tekil zaman kesitleri içinde, o kesite ait tüm yazılı eserlerin yorumlanması sayesinde ortaya çıkaracak olan temel bir bilimdir.

Clemenes, Titus Flavius (150-216): İlk Hıristiyan filozoflarından ve "Kilise Babaları" olarak anılan ilk Hıristiyan teologlarındandır. İskenderiyeli Clemens olarak da bilinir. Hıristiyan hermeneutiğinin kurucularından Origenes'in hocasıdır.

Diodoros, Antakyalı (ölümlü: 392): Tarsus piskoposu ve Kilise yazarı. Metinleri gramer açısından olduğu kadar tarihsel yönden de inceleyip yorumlamış olan antakya Okulu'nun kurucusudur.

Flacius, Illirycus (1520-1575): İllirya asıllı Alman teoloğu Luther ve Melanchton'un yanında Lutherciliği benimsedi ve büyük bir inançla savundu. Melanchton'a karşı çıkarak Katolik öğretide Protestanlık inancına ters düşen noktalar bulunmadığını kanıtlamaya çalıştı.

Gorgias (M.Ö. 483-375): Grek filozofu. En ünlü sofislerden. Üç ünlü önermesi şunlardır: 1. Hiçbir şey yoktur. 2. Bir şey var olsaydı bile, onu bilemezdik. 3. Bazı şeyler var olsaydı ve bunları bilebilseydik bile, başkalarına bildiremezdik.

Heyne, Moritz (1837-1906): Alman filoloğu. Sözlük çalışmalarıyla ve eski Sakson metinlerinin eleştirili basımlarını yapmasıyla ünlüdür.

Justi, Ferdinand (1837-1907): Alman filoloğu. Şarkiyat (oryantalistik) çalışmalarıyla özellikle Farsça ve Kürtçe üzerine kapsamlı incelemeleriyle ünlüdür.

Krates, Mallos'lu (M.Ö. 2. yüzyıl): Grek stoacı filozofu ve gramercisi. Kurduğu Bergama Okulu, filolojide iskenderiye Okulu'na rakip olmuştu. Homeros ve Hesiodos üzerine allegorik yorumlarıyla ünlüdür. Gramerde örnekleme kuramını savunan iskenderiyeli Aristarkhos'a karşı, aykırılık kuramını savundu.

Lachman, Karl (1793-1851): Alman filoloğu. Friedrich August Wolf'un öğrencisi. İlyada destanı üzerine çalışmalarıyla ünlüdür. Lucretius, Propertius, Tibullus ve Catullus'un eserlerini ve Yeni Ahit'in (İncil) yeni baskısını yayımladı. Nibelungen Destanı'nın eleştirili basımını yaptı.

Luther, Martin (1483-1546): Alman teoloğu ve reformcusu. "Kutsal Kitap'a ve İlk Kilise'ye dönüş"ü savundu ve Katolikliği, bunlardan uzaklaştığı için protesto etmesiyle, Protestanlığın kurucusu oldu. Kutsal metinlerin Katolikliğin et-

kisinden bağımsız olarak yeniden yorumlanmasını talep etmesi ve Melanchton'la birlikte bunun ilk örneklerini vermesi bakımından, Protestan hermeneutiğinin de önderi olmuştur.

***Meire, Gustav** (1850-1900)*: Alman dilbilimcisi. Hint-Avrupa dilleri üzerine çalışmalarıyla ünlüdür.

***Melanchton, Philipp** (1497-1560):* Alman teolog ve reformcusu. Wittenberg'de Martin Luther'le birlikte çalıştı. Luther'in ölümünden sonra Protestanlığın başlıca lideri oldu.

***Michaelis, de Vasancellos** (1851-1925)*: İspanyol asıllı Alman filoloğu. İspanyol ve Portekiz dil ve edebiyatları üzerine çalışmalarıyla ünlüdür.

***Origenes, İskenderiyeli** (185-154):* Grek teolog ve hermeutikçisi. İlk "Kilise Babaları"ndan. 203'de iskenderiye Okulu'nun başına geçti ve burada otuz yıla yakın bir süre hocalık yaptı. Metin incelemeleri ve yorumları ile Hıristiyan hermeneutiğine önemli katkıları olmuştur.

***Philon, Byblos'lu** (M.S. 2. yüzyıl):* Grek tarihçi ve gramercisi. Gramer ve özellikle bibliyografya üzerine çalışmalarıyla tanınmıştır.

***Preller, Ludwig** (1809-1861):* Alman filoloğu. Grek ve Roma mitolojisi üzerine çalışmalarıyla tanınır.

***Ranke, leopold von** (1795-1886):* Alman tarihçisi. Cermen ve Latin halkları, Osmanlı ve İspanyol monarşileri üzerine geniş hacimli çalışmaları kadar, bitiremediği *Dünya Tarihi* ile de ünlüdür. Alman Tarih Okulu'nun bir mensubu olarak modern tarihçiliğin kurucularından olup felsefi görüşleriyle tarih felsefesi alanında etkili olmuştur.

***Ribbeck, Otto** (1827-1898);* Alman filoloğu, Edebiyat tarihi çalışmalarıyla ünlüdür.

***Savigny, Friedrich Kral** (1779-1861):* Alman hukukçusu ve hukuk tarihçisi. Roma hukuku üzerine çalışmaları ile ünlüdür. Hukuk felsefesinin kurucularından olduğu kadar, Alman Tarih Okulu'nun da başlıca temsilcilerindendir.

***Schlegel, August Wilhelm** (1767-1845)*: Alman edebiyatçısı, edebiyat tarihçisi ve filoloğu. Fichte, Novalis (Hardenberg) ve Schelling ile birlikte Romantizm Okulu içinde yer aldı. Kardeşi Friedrich ile ünlü *Athenäum* dergisinde kapsamlı ortak çalışmaları yayımlandı.

***Schlegel, Friedrich** (1772-1829):* Alman edebiyatçısı, filoloğu. Kardeşi August Wilhelm ile birlikte Romantik Okul içindeki çalışmalarıyla tanındı. Schleiermacher'in etkisinde kaldı.

***Schleiermacher, Friedrich** (1768-1834):* Alman filozof ve teoloğu. *Hıristiyan İmanı* (1821) adlı eserinde öznel ve hatta tamamen kişiye özel bir "din duygusu"nu temel alan görüşleriyle ve Hıristiyanlık dahil tüm "kurumlaşmış dinler"i ve dolayısıyla dinin kurumlaşmasını eleştirmesiyle büyük etki bıraktı. Fakat asıl etkisi, hermeneutiği bir yorumlama/açımlama sanatı ve tekniği olmaktan bir felsefe olmaya yükselten çalışmalarıyla oldu.

***Semler, Christoph** (1669-1740):* Alman pedagoğu. 1706'da Almanya'da ilk ilkokulu kurdu. Romantik görüşleri, döneme hakim olan klasizm dolayısıyla, ancak 19. yüzyılda etkili olabildi.

Teodoros, Antakyalı (350-428): Grek teoloğu. Dinsel metinleri açımlamasıyla büyük ün yaptı. Nesturiliğin kurucusudur.

Valerius, Cato (M.Ö. 1. yüzyıl): Latin şairi ve gramercisi. Gramer ve retorik ustası olarak bilinir. İskenderiye Okulu'na bağlıdır.

Welcker, Friedrich Gottlieb (1784-1868): Alman filolog ve arkeoloğu. Grek edebiyatı ve özellikle Homeros üzerine çalışmalarıyla ünlüdür.

Wolf, Friedrich August (1759-1824): Allman filoloğu. *İlyada* ve *Odysseia*'nın farklı dönemlerde yazılmış epos parçalarının biraraya getirilmesi ile meydana getirildiğini kanıtladı.

Wolf, Christian (1679-1754): Alman matematikçisi ve filozofu. Ansiklopedik ve sınıflandırıcı eserleriyle modern Alman felsefesinin başlatıcılarından sayılır.

Wundt, Wilhelm (1832-1920): Alman fizyolog, psikolog ve filozofu. Almanya'da deneysel psikolojinin kurucusudur. Pozitivist görüşleriyle (Fechner'le birlikte) Almanya'da geçen yüzyılın sonnuda etkili olmuştur.

Zenodotos, Efes'li (M.Ö. 3. yüzyıl): Grek şairi ve gramercisi. İskenderiye Kitaplığı'nın yöneticiliğinde bulundu. *İlyada* ve *Odysseia*'nın eleştirili düzenlemesini yapmasıyla ünlüdür.

NOTLAR

1- *İnsani-Tarihsel Dünyanın Kendi Tekilleşmesi İçinde İlk Temsili Olarak Sanat,* W.Diltheys Gesammelte Schriften, Cilt 5, s. 283-303, Leipzig-Berlin 1924.

2- Dilthey, "tekil insan varoluşunun büyük formları" ile dil, din, ekonomi, bilim, hukuk, siyaset, ahlak, sanat, teknik, felsefe gibi kültür öğelerini ve bunlarla oluşan insani yaşama formlarını kastetmektedir.

3- Dilthey'ın "anlama"nın psişik kaynaklarına işaret etmek üzere sık sık başvurduğu üç terim vardır. *Einfühlen, Nachfühlen, Missfühlen.* İngilizcede "empathy" (empati) ile karşılanan *Einfühlen* (Einfühlung) için Türkçede önce "özdeşleyim" sonra "duygudaşlık" terimleri önerilmiştir. İngilizcede "sympath" (sempati) ile karşılanan *Nachfühlen* (Navhfühlung) için Türkçede de yaygın olarak "sempati" terimi ve bazen de "duygudaşlık" terimi kullanılmaktadır. Yani "duygudaşlık"ın hem empati hem sempati karşılığı kullanılabilmektedir. Aynı şekilde İngilizcede "antipathy" (antipati) ile karşılanan *Missfühlen* (Missfühlung) için de Türkçede yine "antipati" terimini kullanıyoruz. Bir terim karışıklığını önlemek için bu çeviride Almanca terimlerin Türkçede de yaygın olarak kullanılan ve üçü de Grek çe kaynaklı olan İngilizce karşılıklarına yer verilmiştir. Bununla birlikte, günlük kullanımlarında birbirine karıştırılabilen veya Grekçe kökenlerine uymayan anlamları ifade için de kendilerine başvurulabilen bu terimlerin özellikle Dilthey'daki anlamlarını belirtmek gerekir. *Empati (Einfühlung):* Kişinin, kendisini başkasının yerine koyarak(transpozisyon) onun düşünce ve duygularını anlama yeteneği. *Sempati (Nachfühlung):* Başkalarının duygu ve düşüncelerini olumlayıcı bir tavırla kendinde hissedip yaşama. *Antipati (Missfühlung):* Başkalarının duygu ve düşüncelerini olumsuzlayıcı bir tavırla kendinde hissedip yaşama. Dilthey bu üç psişik edimden tin bilimleri metodolojisi açısından *empatiye* büyük önem verir. Sempati ve antipati, yaşamımızın her anında, başkalarıyla birlikteliklerimizin her çeşidinde, ilişkilerimize eşlik ederler ve ilişkilerimizi etkilerler. Empati ise, olumlayıcı veya olumsuzlayıcı bir tavrın en az oranda müdahale ettiği daha yüksek, sempati ve antipatiye göre daha nötr, daha yoğun ve karmaşık bir edim olarak, "anlama" yönteminin psişik dayanağını oluşturur. Sempati ve antipatiden farklı olarak empati, kavrama, anlama, bilme amaçlı bir edimdir. ,

4- Doğa bilimleri deneysel yöntemlerle tekillerden endüksiyon yoluyla tümele, genelgeçer olana ulaşmaya çabaladıkları gibi, tekil olanı bir tümelin altına koymak (subalternation) yoluyla ve böylece dedüksiyona başvurmak suretiyle, o tekili *açıklamaya* gayret ederler. Dilthey, burada, tin bilimleri için de bir genelgeçer bilgi imkanından söz etmekle birlikte, *anlama* ediminin tekil olana yö-

nelik bir edim olarak kalması dolayısıyla, tin bilimlerinde böyle bir genelgeçer bilginin doğa bilimlerinin *açıklamacı* yöntemiyle elde edilemeyeceğini, bu bilginin tin bilimlerinin özgül yöntemleriyle ortaya konulabileceğini ima etmektedir.

5- "Tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki önceliği", Dilthey'ın geç döneminin en önemli savlarındandır. Birkaç cümle sonra görüleceği üzere, Dilthey, "özne"nin imkanını, kişinin, kendi tekilliğini, ancak başkalarıyla karşılaşmaları dolayımında deneyimlemiş olmasına bağlamaktadır. Yani "Ben" diyebilmek, ancak toplumsallık/tarihsellik ortamında bulunmakla mümkündür. İşte tin bilimleri, bizzat öznenin oluşma ortamı olarak toplum ve tarihi konu edindiklerinden, belli toplumsal/tarihsel koşullar altında "oluşmuş" olan öznenin, bu oluşmuşluğuyla *sonradan* gerçekleştirdiği bir bilgi faaliyeti tarzı olarak doğa bilimlerine göre bir önceliğe sahiptirler. Dilthey'ın bu sav doğrultusunda gelşitirdiği geç dönemine ait bazı düşünceleri, bazı kaynaklarda "bilim kuramında devrim" olarak nitelendirilmiştir. (Bk: Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlugnstheorie* - Sonlu Aklın Eleştirisi. Dilthey'ın Bilim ve Eylem Kuramında Yaptığı Devrim-, Franfurt/M., 1968.)

6- Dilthey burada Yeniçağın özne-merkezli epistemolojisinin "büyük yanılgısı"nı ifade etmektedir. Descartes'la başlayan, toplumsallığından ve tarihselliğinden yalıtılmış özne fikri, burada açıkça reddedilmektedir. 5. dipnotta belirtildiği gibi, başkaları yoksa bir "ben bilinci" oluşamaz.

7- Dilthey, bu en bilinen anlama tanımının yanı sıra çok çeşitli anlama tanımları da yapmıştır. Bu konuda bk: O.F. Bollnow, "İfade ve Anlama", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, derleyen-çeviren: Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 83-123.

8- "Anlayamama" konusunda 7. dipnottaki kaynağa bk. s. 94-96.

9- "Tinsellik" (Geistigkeit) ve "tinsel" (geistig) sözcükleri, insan duygu ve düşüncesinden, insan emeğinden çıkmış, zaman içerisinde toplumsal yaşama malolmuş ve dolayısıyla aynı zamanda tarihsellik kazanmış olan herşeyi imlerler. Toplumsal yaşama malolmuş ve tarihsellik kazanmış olan şeyler, dil, ekonomi, din, ahlak, hukuk, sanat, siyaset, bilim, teknik, devlet, felsefe, v.d. formları içerisinde, tinselliğin kapsamında yer alırlar. Bilindiği üzere, Türkçede birkaç onyıldır kullanılan "tinsellik" terminden önce yüzyıllar boyunca "maneviyat" terimi kullanılmıştır. Türkçede "maneviyet" terimi "maddiyat"a karşıt bir şey olarak "manaya ilişkinlik"i ve "madde dışılık"ı ve ayrıca "doğaüstü güçleri" ifade etmesinin yanında, "moral gücü", "yürek gücü" gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Fakat terim, terimin özellikle "doğaüstü güçler" anlamının öne çıkarılmasıyla, önce teolojik-metafiziksel, daha sonra sadece dinsel (İslami) olanla sınırlı bir anlamkaymasına da uğramıştır. Türkçede tin bilimleri metodolojisi ve hermeneutik üzerine ilkçalışmaları gerçekleştirmiş olan Kamuran Birand, eserlerinde "maneviyet", "manevi" terimlerini kullanmakla birlikte, bu terimlerle esasen, yukarıda verilen tanımlarıyla "tinsellik"i ve "tinsel"i (Geistigkeit, geistig) kastetmiştir. Buna rağmen bazı ilahiyatçılarımız, "maneviyat" terimini özellikle teolojik-metafiziksel-dinsel olanı belirtmekte kullanmaya devam ettikleri gibi, "manevi ilimler (bilimler)" terimini de, tarih ve toplumla ilgilenen tüm bilimleri bir tür teolojik metafiziksel-dinsel kuşatım içinde görüp göstermelerini sağlayan ve dolayısıyla terimin esas anlamını çarpıtan bir tutumla kullanmışlardır. Bu nedenle şunun altını çizmekte büyük yarar vardır: Din, diğer tinsellik formları (bilim, siyaset, hukuk, sanat, felsefe v.d) yanında yer alan bir tinsellik formudur ve bir tinsellik formu olarak, kendisi, tin bilimlerinin inceleme konularından biridir. Bunun tersi, yani tüm tinsellik formlarının belli bir dinin akideleri altında anlamlandırılıp yorumlanması, felsefi hermeneutiğin ve ona bağlı tin bilimlerinin konum ve işlevlerinin çarpıtılması sonucunu doğurur.

10- Anmaların tür ve dereceleri için bk: F.Bollnow, "ifade ve Anlama" *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, a.g.e.s.90-103.

11- Anlama (Verstehen), açımlama (Auslegung) ve yorumlama (Interpretation) terimleri arasındaki ince ayrımlar sıklıkla gözden kaçırılır. Bunda Dilthey'ın bu terimleri bazen birbirleri yerine kullanmış olmasının da rolü vardır. Bununla birlikte Dilthey'ın burada yaptığı tanım esas alınarak, bu terimlerden ikisinin, açımlama ve yorumlamanın, aynı anlama geldiği belirtilmelidir. Aslında açımlama ve/veya yorumlama da, bir anlama türüdür, daha doğrusu anlamanın bir derecesidir. Açımlama ve/veya yorumlama üst düzeyde bir anlamadır (yüksek anlama). Bk: F. Bollnow, "İfade ve Anlama", a.g.e, s. 95-110

12- Dilthey'ın "anlama (yorumlama/açımlama) sanatı"ndan söz ederken kullandığı "Kunst" (sanat) terimi Almancada güzel sanatlar (schöne Künste, bildende Künste) yanında zanaatlar başta

olmak üzere el işine (manüel), el becerisine ve tekniğe dayanan her türlü faaliyeti adlandırmakta kullanılır. Zaten güzel sanatlar da Dilthey'a göre zanaat ve teknikten çıkmıştır. Dilthey'ın bu konudaki görüşlerinden etkilenen Heidegger de sanatı teknik ve zanaatla ilişkisi içinde ele alır. (Bk: M. Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev: Doğan Özlem, Afa Yayınları 1997, S. 90-97.) Dilthey, Schleiermacher'e kadar hermeneutiğin bir anlama (yorumlama/açımlama) sanatı olarak tarihsel gelişimini biraz ileride ele alacaktır. Dilthey, Schleiermacher'le birlikte hermeneutiğin yazılı eserleri açımlama sanatının dayandığı ilke ve kuralların öğretisi ve bu dolayımda bir felsefe mertebesine yükseldiğini, kendisi ile birlikte ise ondan bir tin bilimleri epistemolojisi de çıkartıldığını düşünür. Bununla birlikte Dilthey, hermeneutiğe, ister Schleiermacherci anlamda "felsefe", ister kendisinin kastettiği anlamda "epistemoloji" olarak bakılsın, her durumda onun bir "bilim" olduğunu da söyler. Burada "bilim" olarak çevirdiğimiz. "Wissenschaft" terimi ("Kunst" teriminde olduğu gibi) Almancada geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. "Wissenschaft", deneysel/pozitif bilimler (science) kadar, matematiği, mantığı ve hatta zaman zaman felsefeyi de içerecek bir kapsamla kullanılır.

13- Burada geçen "bilim" teriminin anlamı ve kapsamı için 12 numaralı dipnotuna bk.

14- Grekçe "poesis" terimi genel olarak "görünüşe çıkma/çıkarma", özel olarak "yaratma" ve daha da sınırlandırılmış anlamıyla "sanatsal yaratma" anlamına gelir. "Poesi" ise genel olarak "görünüşe çıkmış/çıkarılmış olan şey", özel olarak "yaratılmış şey" ve "sanat eseri" demektir. Bununla birlikte "poesi" terimi, sonradan, sadece edebi yaratmanın ürünü olan eserleri, "edebi eserler"i ifade eden bir anlam daralmasına da uğramıştır. Örneğin Aristoteles "poetika"yı, kendi zamanının edebiyat türleri olarak tiyatro, öykü ve şiir metinlerini inceleyen bir uğraşı alanı olarak tanımlamıştır. Antik Grek dünyasında tiyatro, öykü ve şiir metinlerinin hepsi nazımla yazılırdı ve "poet" veya "poetos" adı "nazımla yazan kişi" anlamına gelirdi. tiyatro ve öyküde nesrin yaygınlaşmasıyla daha sonraları "popet", yalnız şiir yazanlar için, yani şairler için kullanılmıştır. "Poesi" teriminin "edebi metin"le sınırlandırılması, "poetika"nın sonradan "edebiyat bilimi" olarak anlaşılmasını da getirmiştir. Gerçekten de Aristoteles'in "poetika"sı da günümüzün "edebiyat bilimi" de, "edebi olma niteliği" (poéticite, Dichtheit. Dichtung)) taşıyan eserleri incelerler.

15- "Tinsel" ve "ruhsal" sözcüklerinin Türkçede zaman zaman birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Bunların Türkçe, Osmanlıca, Grekçe, Latince ve Almanca karşılıkları aşağıda verilmiştir:

Tinsel - manevi (Osm.) - pneumatik (Gr) - spirituel (Lat.) - geistig (Alm.)

Ruhsal - ruhi (Osm.) - psişik (Gr.) - animal (Lat.) - seelisch (Alm.)

16- İsa (Christus) fakir halk arasında yaşamış getirdiği dinin ilkelerini de günlük yaşamın basit olaylarına dayanan fıkralarla (parabola) halkın anlayabileceği şekilde açıklamıştı. Kendisinden sonra Hıristiyanlar, bu fıkraların ve basit anlatımın ardında mecazi (allegorik) bir anlam bulunduğuna inandılar. Hıristiyan açımlamacılar (müfessirler) için amaç kutsal metinlerdeki basit sözel anlam ile yüksek tinsel anlamı birbirinden ayırmak ("lafz" ve "mana" ayrımı) ve tabii yüksek tinsel anlamı ortaya çıkarabilmekti. Özellikle Origenes, bu konudaki çalışmalarıyla (kendisinden sonra gelen Augustinus ile birlikte) Hıristiyan teolojik hermeneutiğin kurucusu sayılır.

17- Kutsal kitapların açımlanması

18- Dilthey burada her türlü teolojik hermeneutiğin (ve tabii her türlü din temelli açımlamacılığın, daha özel olarak Hıristiyan ve İslam tefsirciliğinin) düştüğü ve düşmesinin kaçınılmaz olduğu açmazı ima etmektedir. Teolojik/dinsel temelli her türlü hermeneutik girişim, değişmez olduğuna inanılan dinsel akidelerinin ışığında ve bu akidelerin değişmezliği inancının kaçınılmaz bir sonucu olarak, insanı sabit bir doğaya sahipmiş gibiele alır. Bu durumda bu insan doğasının tarihselliğinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü "tarihsellik" kavramı, anlamı bakımından değişebilirliği, zamana bağlı olmayı, tarihin hep içinde bulunmaklığı ifade eder. Protestan hermeneutiğinin 20. yüzyıldaki temsilcileri, özellikle Heidegger'i etkilemiş olduğunu bildiğimiz Bultmann, teolojik hermeneutiğin ve dinsel tefsirciliğin bu konuda yüzyıllardır içinden çıkamadığı bu açmazdan kurtulmak üzere, "vahyin tarihselliği" kavramından hareket etmişlerdir. Bu konuda, bk: O.Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995, S.40-45.

S8Diltheyburadaherturlüteolojikhermeneutiğin(vetabiherturlüdintemelliaçımlamacılığın, daha özel olarak H

20- Platon bu düşüncelerini özellikle Phaidros diyalogunda geliştirmiştir.

21- Dilthey'ı önemli ölçüde etkilemiş olan ünlü Alman filoloğu A. Böckh, filolojinin yalnızca edebi metinlerin (belle lettre) değil, türü ne olursa olsun tüm metinlerin (lettre) bilimi olması gerektiğini iddia etmiş ve dev eseri *Filolojik Bilimler Ansiklopedisi*'ni bu doğrultuda yazmıştır. Öyle ki Dilthey, Böckh'ün etkisi altında, hermeneutiği, her türlü metnin (bu arada felsefe metinlerinin de) açımlama kurallarının öğretisi olarak tanımlamıştır. Böylece Dilthey hermeneutiğe, "felsefenin felsefesi" veya "felsefe üstü felsefe" statüsü de kazandırmış oluyordu. Daha sonra Gadamer hermeneutiğin evrenselliğinden söz ederken, Dilthey'ın bu konumlamasından hareket etmiştir.

22- Öğretisinin temelinde "tin" kavramının bulunduğu Dilthey gibi bir filozofun sık sık "doğa", "doğal", "genel insan doğası" gibi sözcüklere başvurması, Dilthey okurları için hep yadırgamayla karşılanmıştır. Özellikle "genel insan doğası" gibi bir terimi çok sık kullanması, Dilthey adına tutarsızlık olarak görülmüş ve hatta Dilthey'a bir çeşit pozitivist olarak bakılmasına yol açmıştır. Peter Krausser'in *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungstheorie* (Sonlu Aklın Eleştirisi. Wilhelm Dilthey'ın Genel Bilim ve Eylem Kuramında yaptığı Devrim) adlı kitabından (Frankfurt/M. 1968) bu yana, Dilthey'ın bu sözcüklerle kastettiği anlamların, pozitivistlerin aynı sözcüklerle kastettikleri anlamlarla ilgisi olmadığı açıkça bilinmektedir. Krausser bu eserinde, Dilthey'ın bu sözcükleri bilerek pozitivistlerin anladıkları şekilde kullandığı bazı yerleri de ayrıca göstermiştir. Krausser, Dilthey'ın her türlü kavram düzeninin ve tasarımın "dil içinde sabitleştiğini" sürekli yinelediğini, dolayısıyla Batı'ya özgü kavram düzenlerinin ve tasarımların bu sabitleşmelerden hareketle kavranması gerektiğini hep vurguladığını belirtmektedir. Bu nedenle "genel insan doğası" terimi ile kastedilen, ancak ve sadece, Batı'nın kültür dilleri içerisinde "sabitleşmiş" bir kavram veya tasarım olabilir. W.v. Humboldt'a dayanarak denebilir ki, "genel insan doğası" başka bir kültür dilinde veya kültür dilleri ailesinde farklı anlamlar içerebilir. Krausser, tezini, Dilthey'dan sık sık alıntıladığı şu cümleyle desteklemektedir. "Aristoteles tarafından sabitlenen ve Ortaçağ tarafından devralınan ve Yeniçağda empirik içerik yükletilen kavram düzeni anlaşılmak isteniyorsa; bu kavram düzenine Batıya özgü olan ve Batı dilleri içerisinde sabitleşen bir sistematizasyonun öngeldiğinden yola çıkmak zorunludur." (W. Dilthey, *Gesammelte Schreften*, cilt V, S. 53.)

23- Dilthey'ın burada adını andığı "tümevarım", doğa bilimlerinin başvurduğu tümevarımdan önemli bir farklılık gösterir. Dilthey burada tin bilimleri için bir yöntem olarak "eklemlemeli/birikimsel tümevarım" denebilecek bir tümevarımı önermektedir. Bu konuda bk: Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, cilt I, İnkılap Kitabevi, 2. baskı, İstanbul 1996, S. 145-190.

24- Dilthey doğa bilimlerini yöntemleri ve ulaştıkları bilginin değeri yönünden tin bilimlerinin çok altında görür (bk: 3 Numaralı dipnotu).. Doğabilimsel bilgi, empirik olanı mantıksal kalıplar içerisinde açıklama sonucu elde edilir. Burada bilgi elde etmek için bir duyum-tasarım 'duyumsallık-zihinsellik) ilişkisi kurmak yeterlidir. Oysa tinbilimsel bilgi, ancak, tin bilimcinin "insani olan herşey"le ilgilenmesi sonucu elde edilebilir. Bu demektir ki, tin bilimci, doğa bilimcinin başvurduğu duyum-tasarım ilişkisi yanında, "anlama"nın gerçekleşebilmesi için gerekli olan sezgi, empati, sempati, zihinde yeniden-kurma gibi edimlere de başvurmak zorundadır. Zaten "anlama", tüm bu edimlerin bir birlikteliğini de ifade eder. Dilthey özellikle "dahiye özgü anlama"nın tin bilimlerindeki önemine vurgu yapmaktan yorulmaz. Buna karşılık doğa bilimlerinde "dahiye özgü sezgi"ye bir oranda ihtiyaç duyulsa bile, bu bilimlerde tinsel dünyaya derin bir bilgi birikimi ve yüksek bir duyarlılık temelinde yönelen bir edim olarak "dahiye özgü anlama"ya ihtiyaç yoktur. (Bk: Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, a.g.e, cilt II, S.350-432.)

25- Hermeneutiğin "özel kader"i hakkında bk: M. Riedel, "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı" , *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, derleyen ve çeviren: Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara 1995, S. 51-53.

26- Tin bilimlerinde endüksiyonun (tümevarımın) özel uygulanışı için yukarıda 23 numaralı dipnota bk.

27- Filoloji -Hermeneutik bağıntısı ve ayrıca bir "filolojik heremeutik"in sorunları ve yeniden temellendirilmesi hakkında bk: U. Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, a.g.e. 205 ve devamı.

(1997). "Schelling: Tarih Nedir?" Felsefe Tartışmaları (22. Kitap): 116-125.

SCHELİNG: TARİH NEDİR?(*)

Çev. Ali Irgat

Genel hukuk düzeninin oluşması salt raslantıya bırakılamaz, ve böylesi birşey ancak tarihte gördüğümüz güçlerin özgürce mücadelesinden beklenebilir. O zaman şu soru ortaya çıkar: plansız ve amaçsız bir olaylar zincirine acaba hiç tarih adı verilebilir mi, ve salt tarih ***kavramında***, keyfiliğin de ona hizmet etmek zorunda olduğu bir zorunluluğun kavramı da zaten bulunmaz mı?

Burada herşeyden önce önemli olan, tarih kavramına açıklık getirmemizdir.

Oluşan herşey, sırf oluştuğu için tarihin nesnesi değildir; örneğin doğa olayları, edindikleri historik olma özelliklerini sadece, insanların eylemlerine yaptıkları etkiye borçludurlar; hele bilinen bir kurala göre meydana gelen, periodik olarak gelip giden şeyi, ya da ***a priori*** olarak hesaplanabilen bir sonucu, historik nesne olarak saymak daha da zordur. Sözcüğün asıl anlamında bir doğa tarihinden söz edilmek istendiğinde, yaratırken özgürmüş gibi görünen doğayı, ilk bir archaik orjinalden sürekli sapmalarla ürünlerindeki çokluğu yavaş yavaş yaratmış gibi tasarlamak gerekirdi; ancak bu ***doğa nesnelerinin*** tarihi değil (ki bu aslında doğa tasviridir), yaratan ***doğanın kendisinin*** bir tarihi olurdu. Peki, böyle bir tarih içindeki doğayı nasıl görürdük? Deyim yerindeyse biz onu, hiçbir zaman aşamayacağı güçlerin bir ve aynı toplamını ya da orantılı dağılımını farklı farklı biçimde kullanırken ve onlarla yetinirken göreceğizdir; yani o yaratma sırasında biz onu özgür, ama bu yüzden tamamen yasalardan bağımsız olarak görecek değilizdir. Demek ki doğa, bir yandan ürünlerinde özgür göründüğü için, zira doğanın yaratıcı edimlerinin yönlerini, her ne kadar bu yönlerin belli bir yasası hiç kuşkusuz varsa da, ***a priori*** belirleyemeyiz; diğer yandan ise doğa, ona sunulmuş güçlerin orantılı dağılımı sonucu onun içine konulmuş sınırlılık ve yasallık aracılığıyla tarihin nesnesi olabilir; bununla şu açıkça belli olur: *tarih, ne mutlak yasallık ne de mutlak özgürlük aracılığıyla vardır, aksine o, Bir idealin, ondan sonsuz çoklukta sapmalar arasında, tekilin değil, ama bütünün onunla uyuşacağı şekilde gerçekleştirildiği yerde vardır.*

Ancak ilerlemenin sadece bütün olarak, adeta zihinsel bir görü için, ideale uyduğu yerde bir idealin, böyle etkili biçimde gerçekleşmesi olasılığı yalnızca, bir tür özelliğine sahip varlıklar yardımıyla düşünülebilir, zira birey, ideale ulaş-

(*) Schelling'in (1775-1854) 1800 yılında yayımlanan >Das System des transzendentalen Idealismus Felsefe tartışmaları <dergisinin 13. ve 16. Sayılarında yayımlanmıştı. Başlığı çevirmene ait bu kısım ise aynı yapıtın IV. Bölümünden alınmıştır. Bu bölümde transzendental felsefenan ilkelerine göreki pratik felsefenin sistemi işlenmektedir. Buradaki düşüncelerinin aksine bir tarih felsefesini imkansız gören Schelling'in bu konuyla ilgili 1797 yılında yazılmış kısa bir yazısının çevirisi için > Felsefe dergisi<nin 89/2 sayısına bakılabilir. (A.I.)

maktan acizdir, zorunlu birşey olan idealin ise, gerçekleştirilmesi gerekir. Böylelikle tarihin yeni bir özelliği ile karşı karşıyayız, yani, *sadece önlerinde bir ideal olan varlıkların bir tarihi vardır,* ki bu ideal hiçbir zaman bir birey tarafından değil, aksine yalnızca tür tarafından yerine getirilebilir. Bu demektir ki, gelen her birey, tam öncekinin bıraktığı yerden devam etmelidir, ki, birbirini izleyen bireyler arasında süreklilik, ve tarihin ilerlemesinde gerçekleştirilmesi gereken şey, yalnızca akıl ve özgürlük aracılığıyla mümkün ise, gelenek ya da aktarma mümkün olsun.

Tarih kavramının çıkarımından şu, kendiliğinden açıklık kazanmaktadır: ne mutlak olarak yasalardan bağımsız, ne de mutlak olarak yasalara bağlı bir olaylar zincirine tarih adı verilebilir; bundan çıkan şudur:

a) her tarih içinde varsayılan ilerleme, özgür edimleri hep kendi içine geri dönen bir eylemler zinciri olarak kısıtlayan bir yasallığa izin vermez;

b) belli bir mekanizme göre meydana gelen, ya da teorisi ***a priori*** olan hiçbirşey kesinlikle tarihin nesnesi olamaz. Teori ve tarih birbirine tamamen karşıttır. Ne yapacağı hiçbir teoriyle önceden hesaplanamadığı için insan, tarihe sahiptir. Bu yüzden keyfilik (Willkür), tarihin tanrıçasıdır. Mitoloji, içgüdülerin egemenliğinden özgürlüğün alanına doğru atılan ilk adımla, altın çağın yitirilmesiyle, ya da cennetten kovulmaya götüren ilkgünahla, yani keyfiliğin ilk kez dışavurumuyla birlikte tarihi başlatır. Filozofların düşüncelerinde tarih, hertürlü keyfilik yeryüzünden yok olduktan ve insan, doğanın onu önceden koyduğu ve tarihin başlamasıyla terkettiği noktaya özgürlüğün yardımıyla geri döndükten sonra, aklın egemenliği, demek ki, hukukun altın çağı ile birlikte son bulur;

c) aynı şekilde, mutlak olarak yasalardan bağımsız, ya da anlam ve amaçsız bir olaylar zincirine tarih denemez, ve tarihi tarih yapan şey sadece, özgürülk ve yasallığın birliğidir, ya da hiçbir zaman tamamen kaybedilmemiş bir idealin, bir varlık türünün tümü tarafından yavaş yavaş gerçekleştirilmesidir.

Şimdi çıkarımı yapılan bu temel özelliklerinden sonra tarihin transzendental yanı daha ayrıntılı incelenmelidir; bu bizi bir ***tarih(in) felsefesine*** götürecektir, *ki doğa, teorik felsefe için ne ise, tarih felsefesi de pratik felsefe için odur.*

A.

Bir tarih felsefesine yerinde olarak sorulabilecek ilk soru kuşkusuz, tarih nasıl mümkündür sorusudur, *çünkü varolan herşey, ancak bilincimiz aracılığıyla vardır* ve tüm geçmiş tarih de herbirimiz için ancak bilincimizle varolabilir. Şimdi gerçekten şunu da iddia ediyoruz, eğer daha önce tüm tarih oluşmamışsa, hiçbir bireysel bilinç, sahip olduğu tüm belirlenmelerle önceden donanmış olamaz, ve bunlara zorunlu olarak dahil olanlar, gerekirse örneklerle kolayca ustalıkla gösterilebilir. Demek ki geçmiş tarih, doğal olarak sadece yansımadır, tıpkı bilincin bireyselliği gibi, yani o herbirimiz için bireyselliğimizin gerçekliğinden ne daha az, ne de daha fazla gerçektir. Bu türdeki bir bireysellik, bu özellikteki ve kültürel ilerleme içindeki belli bir çağı gerektirmektedir, ama böylesi bir çağ, tüm geçmiş tarihle mümkündür. Zaten dünyanın şimdiki durumu açıklamaktan başka bir konusu olmaya tarih bilimi, aynı zamanda şimdiki durumdan yola çı-

karak geçmiş tarihle ilgili çıkarımlar yapabilir, ve tüm geçmişin katı bir zorunlulukla şimdiki zamandan çıkarılabileceğini görmek, ilginç bir deneme olurdu.

Ama bu açıklamaya, ***her*** individuel bilinçle ***ne*** geçmiş tarih, ne de ***tüm*** geçmiş, aksine sadece geçmişin önemli olayları bilinebilir diye karşı çıkılsa, ki bu olaylar yalnızca şimdiki zamana ve tek bireylere kadar ulaşan etkilerinden tanınırlar, o zaman ilkin şu yanıt verilir: yalnızca geçmişin üzerinde etki yaptığı kişi için tarih vardır; ikinci olarak, herhangi bir zaman tarihte *olmuş* bir şey gerçekten de herbirimizin bireysel bilinciyle doğrudan olmasa da, sayısız birçok ara parçalarla öyle bağlıdır ya da bağlı olacaktır ki, o ara parçalar gösterilebilse, o zaman bu bilinci oluşturmak için tüm geçmişin zorunlu olduğu da açığa çıkacaktır. Şimdi artık kesindir ki, her çağdaki insanların büyük çoğunluğu gibi aynı şekilde bir yığın olaylar da, hiçbir zaman tarihin asıl olarak dahil olduğu bir varlığa dünyada sahip olmadılar. Nasıl ki, gelecek kuşaklar tarafından anılmak için fiziksel etkiler yardımıyla kendimizi sadece fiziksel neden olarak ebedileştirmek için az şey yeterlidir, aynı şekilde sadece zihinsel bir ürün ya da yeni bir geleceğe neden olmadan, geçmişte kazanılmış kültürün gelecek kuşaklara üzerinden aktarıldığı bir aracı olmak da tarihe geçmek için azdır. Ancak her bireysel bilinçle sadece şimdiye kadar ne süregelmiş ise, o vardır, ama işte bu da, tarihe ait ve tarihte olmuş yegane şeydir.

Tarihin transzendental ***zorunluluğuna*** gelince, bunun çıkarımı daha önce söylenenlerden yapılmıştır: evrensel, yasalara dayalı hukuksal düzen sorununu çözme ödevi, akıllı varlıklara verilmiştir, ki bu yalnızca tüm cins tarafından, yani işte sadece tarih tarafından gerçekleştirilebilir. Biz burada artık sadec şu çıkarımı yapmakla yetiniyoruz: historinin yegane gerçek nesnesi, ancak dünya vatandaşlığına ilişkin hukuksal düzenin yavaş yavaş oluşumu olabilir, zira işte bu, tarihin yegane nedenidir. Evrensel olmayan tüm diğer tarihler, sadece ***pragmatik,*** demek ki, Antikçağ filozoflarının da tanıdığı bir kavrama göre belli bir empirik amaca yönelik olabilir. Bunun aksine, pragmatik evrensel bir tarih, kendisiyle çelişen bir kavramdır. Sanatların, bilimlerin ve buna benzer şeylerin ilerlemesi gibi genelde tarihe sayılan diğer şeyler, aslında kesinlikle ***kat' exochen*** [asıl anlamda] olarak tarihe ait değildirler, ya da bunlar sadece belge ya da ara parça olarak tarih içinde hizmet ederler, çünkü sanat ve bilimlerdeki buluşlar da özellikle birbirlerine karşılıklı olarak zarar veren araçları çoğaltarak ve artırarak, ve tanınmayan bir yığın başka kötülüklere neden olarak, insanlığın genel bir hukuk düzenini kurmaya doğru ilerleyişini hızlandırmaya hizmet ederler.

B.

Tarih kavramının, sonsuz ***ilerleme*** (Progressivitat) kavramını içerdiği şimdiye kadar söylenenle yeterince kanıtlanmıştır. Ancak bundan tabi ki doğrudan insan soyunun sonsuz olarak mükemmelleştirilebileceği sonucu çıkarılamaz, zira bunu red edenler, pekala insanın tıpkı hayvanlar gibi bir tarihe sahip olmadığını, ve ebedi bir eylemler çemberi içinde insanın hapis olduğunu, tıpkı tekerlek etrafından İxion * gibi hep dönüp duran sürekli iniş-çıkışlarla ve bazen yamuk çizgilerden sadece görünürde sapmalarla hep yola çıktığı aynı noktaya geri döndüğünü iddia edebilirler. Bu sorunun iyi bir çözümü beklenemez, çünkü bunu red ya da kabul edenler, ilerlemelerin ölçüleceği ölçek konusunda hiç hemfikir

değildirler, ki bir kısmı, ölçek olarak sahip olmak istediğimiz insanlığın ***ahlaki*** ilerlemelerine talip olurlar, diğerleri ise historik (pratik) açıdan bakıldığında daha çok bir gerileme, ya da en azından anti-historik bir ilerleme olan ve ***sanat*** ve ***bilimler***deki ilerlemeye talip olurlar; buna örnek olarak tarihin kendisini ve historik anlamda klasik olan ulusları (örneğin Romalılar'ı) gösterebiliriz. Ancak eğer *tarihin yegane objesi, hukuksal düzenin yavaş yavaş gerçekleşmesi ise,* o zaman insanlığın ilerlemesinin tarihi ölçeği olarak bize sadece bu hedefe gitgide yaklaşma geriye kalır; bu hedefe tam olarak varış, ne şimdiye kadar yapılmış deneyimlerden çıkarılabilir, ne de teoriyle ***a priori*** olarak kanıtlanabilir, aksine bu hep, faaliyet ve eylemde bulunan insanın ebedi bir inancı olacaktır.

C.

Şimdi, özgürlük ve zorunluluğu birlik içinde gösteren ve sadece bu birlik aracılığıyla mümkün olan tarihin, asıl özelliğine geçiyoruz.

İşte sadece salt tarih kavramından değil, tamamen başka bir yandan, özgürlük ve yasalara bağımlılığın eylem sırasındaki birliğinin zorunlu olduğunun çıkarımı yapıldı.

Genel hukuksal düzen, özgürlüğün koşuludur, çünkü onsuz, özgürlük güvencesi yoktur. Zira genel bir doğa düzeniyle güvence altına alınmamış bir özgürlük, zordur, ve şimdiki çoğu devletler de olduğu gibi sadece genelde zorunlu bir tutarsızlığa uyarak, katlanılan ve parazit şeklinde büyüyen bir bitkidir, ama bu katlanma öyledir ki, bir birey, hiçbir zaman özgürlüğünden emin değildir. Ancak bu, böyle olmamalıdır. Özgürlük, bir ayrıcalık ya da yasak bir meyva gibi yenilen bir mal olmamalıdır. Özgürlük, doğa gibi açık ve değişmez bir düzen aracığıyla güvence altına alınmış olmalıdır.

Ne var ki bu düzen, ancak özgürlük aracılığıyla gerçekleştirilebilir, ve bu düzenin kurulması sadece, ama sadece özgürlüğe bırakılmıştır. Bu, bir çelişkidir. Dış özgürlüğün ilk koşulu olan şey, işte bu yüzden özgürlüğün kendisi gibi zorunludur. Aynı zamanda ancak özgürlük aracılığıyla gerçekleştirilebilir, bu demektir ki, oluşması raslantıya bırakılmıştır. Bu çelişki nasıl çözülebilir?

Bu ancak, özgürlüğün kendisinde de zorunluluk varsa, çözülebilir; ama bu kez, özgürlük ve zorunluluğun birliği nasıl düşünülebilir?

Burada, daha önce (II.) sözü edilen transzendental - felsefenin en büyük, ama çözülmemiş sorununa geldik.

Özgürlük, zorunluluk, zorunluluk ise özgürlük olmalı. Ancak özgürlüğün aksine zorunluluk, bilinçsiz şeyden (das BewiBtlose) başka birşey değildir. Bilinmeden içimde olan şey, istenç dışıdır; bilincimdeki şey ise, benim istencimle içimdedir.

Özgürlülükte de zorunluluk olmalıdır, bu aynı zamanda şu demektir: özgürlük aracılığıyla ve özgür olarak eylemde bulunduğuma inanmamla, bilinçsiz (bewuBtlos), yani amaçlamadığım birşeyin benim katkım olmadan ortaya çıkması; ya da başka bir deyimle: bilinçli, yani daha önce çıkarımını yaptığımız özgür olarak belirlenen eylemin karşısına, bilinçsiz olanı konulmalıdır; bununla, özgürlüğün kısıtlanmadan dışavurumuna rağmen tamamen istenç-dışı, belki de eylemde bulunanın istencinin tersine, hatta istenciyle bile hiçbir zaman gerçek-

leştiremeyeceği birşey ortaya çıkar. Her ne kadar paradoks görünse de, bu tümce, özgürlüğün ne olduğu açıkseçik düşünülmeden, onun bazen kader, bazen öngörü (Vorsehing) olarak adlandırılan gizli bir zorunlulukla olan ve genel olarak kabul edilip varsayılan ilişkisinin, transzendental ifadesinden başka bir şey değildir; bu, öyle bir ilişki ki, bunun sonucu insanlar, kendi özgür eylemleriyle, hiçbir zaman istemedikleri birşeyin, istememelerine rağmen, nedeni olmak zorundadırlar, ya da bu ilişki sonucu, ilk durumun tersine, insanların özgürce ve tüm güçlerini harcayarak istedikleri şey, başarısız ve utanç verici olmak zorundadır.

Gizli bir zorunluluğun insanın özgürlüğüne bu şekilde karışması sadece trajedi sanatı tarafından değil, ki bu sanatın varlığı bu koşula dayanır, faaliyet ve eylemde de varsayılmaktadır. Bu koşul olmasa, doğru birşey istenemez, ve ödev bilincinin emrettiği gibi sonuçlarını hiç düşünmeden eylemde bulunma cesareti onsuz, bir insan ruhunu coşkulandıramazdı; zira madem ki ait olunan türün ilerlemeyi hep sürdüreceği inancı olmadan kendini feda etmek mümkün değildir, o zaman bu inanç nasıl mümkündür, hele ki o, sadece ve sadece özgürlük üzerine kurulmuş ise? Burada insanın özgürlüğünden daha yüce, ve yalnızca faaliyet ve eylem sırasında emin olarak beklenebilecek birşey olmalıdır; bunsuz bir insan, hiçbir zaman büyük sonuçları olan bir eyleme girişemezdi, çünkü bir eylemin mükemmel hesabı, yabancı özgürlüklerin karışmasıyla öyle bozulabilir ki, bir insanın eyleminden onun amaçladığının tam tersi sonuçlar çıkabilir. Benim eylemimin bana, yani özgürlüğüme bağlı olduğunu, eylemlerimin sonuçların ya da bunlardan insanlık için çıkacak olan şeyin ise, özgürlüğüme değil, tamamen başka ve daha yüce birşeye bağlı olduğuna karar verdikten sonra, ödev bilinci bile eylemlerimin sonuçları açısından benim kaygısız olmamı emredemez.

Demek ki, eylem açısından insanın özgür olması, ama eylemlerinin sınırlı sonuçları açısından insanın üstünde ve onun özgürlüğünde parmağı olan bir zorunluluğun bulunması, özgürlüğün kendisi için gerekli bir önkoşuldur. Şimdi bu önkoşul, transzendental olarak açıklanmalıdır. Onu yazgıyla ya da öngörü (Vorsehung) ile açıklamak demek, hiç açıklamamak demektir, zira işte yazgı ve öngörü, açıklanması gereken şeylerdir. Yazgının varlığından kuşku duymuyoruz; aynı şekilde öngörü denilen şeyden de zira onun kendi eylemimize, girişimlerimizin başarılı ve başarısız olmasına karıştığını duyumsuyoruz. Peki ama nedir bu yazgı? Bu sorunu transzendental kavramlara indirgersek, bu şu demektir: biz tamamen özgür, yani bilinçle eylerken, hiçbir zaman amaçlamadığımız, ve kendi başına bırakılmış özgürlüğün hiçbir zaman meydana getiremeyeceği bilinçsiz birşey bizde nasıl oluşabilir?

Amaçlamadığımız halde bizde oluşan şey, nesnel acun gibi oluşur; öyle ya, özgür eylemlerimle bende de nesnel birşey, ikinci bir doğa, yani hukuksal düzen oluşmalı. Ne var ki, özgür eylem aracılığıyla bende herhangi bir nesnel şey oluşamaz, çünkü nesnel olarak nesnel herşey, bilinçsiz oluşur. O halde, eğer bilinçli edimin karşısında bilinçsiz bir edim durmasaydı, özgür eylem aracılığıyla o ikinci nesnel şeyin nasıl oluşabileceği kavranılamazdı.

Fakat nesnel bir şey bende bilinçsiz olarak ancak görüyle oluşabilir, yani bu tümce şu demektir: benim eylemimdeki nesnel şey, aslında bir görü olmalıdır; böylelikle kısmen açıklanmış, ama eksiksiz açık-seçikliğini asıl burada kazanacak daha önceki bir tümceye geri dönüyoruz.

Zira eylemdeki nesnellik, burada şimdiye kadar olandan tamamen farklı bir anlam kazanır. Yani benim bütün eylemlerimin en son amacı olarak dayandıkları şey, sadece birey tarafından değil, yalnızca ***bütün cins tarafından*** gerçekleştirilebilir; en azından benim bütün eylemlerim buna dayanmalıdır. Öyleyse benim eylemlerimin başarısı bana değil, diğerlerinin istencine bağlıdır, ve ben, eğer herkes aynı amacı istemezse, o amaç için hiçbirşey yapamam. Ama işte bu kesin değildir ve belirsizdir, ve hatta mümkün değildir, çünkü genelde çoğunluk o amacı düşünmez bile. Peki, bu belirsizlikten nasıl kurtulabilinir? Örneğin doğrudan etiğe dayalı bir dünya düzenine doğru sürüklendiğimize inanabiliriz, ve o amaca ulaşmak için böyle bir düzen, önkoşul olarak talep edilebilir. Peki ama, bu etiğe dayalı dünya düzeninin varlığının nesnel olarak, özgürlükten tamamen bağımsız şekilde düşünülebileceği nasıl kanıtlanabilir? Etiğe dayalı dünya düzeninin, eğer biz onu kurarsak, varolduğu söylenebilir, peki ama o kuruldu mu? Bu düzen, bütün akılların (Intelligenzen) ortak sonucudur, tabi eğer hepsi dolaylı ya da dolaysız olarak böyle bir düzenden başka birşey istemezler ise. Bu yapılmadığı sürece, bu düzen var olamaz. Her akıl, tanrının ya da etiğe dayalı dünya düzeninin tamamlayıcı bir parçası olarak görülebilir. Her akıllı varlık kendine şunu söyleyebilir: yasaların yerine getirilmesi, çevremde adaletin uygulanması için bana da güvenilmiştir, ve etiğe dayalı dünya yönetiminin bir kısmı bana da bırakılmıştır, ancak çoğunluğa karşı ben neyim ki? O düzen ancak, eğer bütün herkes benimle birlikte aynı düşünürse, ve adaleti egemen kılmak için kendi tanrısal hakkını kullanırsa, varolabilir.

Yani: ya *etiğe dayalı* bir dünya düzenini dayanak gösteririm, ki o zaman onu mutlaka nesnel olarak düşünemem, ya da ***özgürlükten*** mutlak olarak bağımsız şekilde en yüce amaç için eylemlerin başarısını güvence altına alan ve deyim yerindeyse garanti eden mutlak anlamda nesnel birşeyi talep ederim; böylelikle, istemedeki yegane nesnel şeyin bilinçsiz olmasından ötürü kendimi, onunla bütün eylemlerin başarısının güvence altına alınması gereken ***bilinçsiz*** bir şeye doğru itiliyor hissediyorum.

Zira ancak, insanların keyfi, yani yasalardan tamamen bağımsız eylemlerinde yine bilinçsiz bir yasallık hüküm sürdüğü zaman, tüm eylemlerin genel bir amaç için sınırlı bir birlik oluşturmasını düşünebilirim. Ancak yasallık sadece görüde (Anshauen) vardır, yani eğer bize özgür bir eylem gibi görünen şey, objektif, ya da aslına bakıldığında bir görü değil ise, o zaman bu yasallık mümkün değildir.

Ama zaten burada sözkonusu olan şey, bireyin eylemi değil, ***bütün cinsin*** eylemidir. Bizde oluşması gereken o ikinci objektif şey, ancak cins yardımıyla, yani tarih içinde gerçekleştirebilir. Ancak nesnel bakıldığında tarih, sadece bireysel özgür eylemler dizisi olarak görünen bir olaylar dizisinden başka birşey değildir. Tarih içindeki nesnel şey demek ki kesinlikle bir görüdür(ein Anschauen), ancak bir bireyin görüsü değil, zira tarih içinde eylem yapan, birey değil cinstir; o halde, gören şey, ya da tarihteki nesnel şey, bütün cins için ***bir*** olmalıdır.

Ama ne var ki, nesnel olan şey bütün akıllarda aynı olmasına rağmen her birey, mutlak olarak özgür eylemde bulunur, demek ki farklı akıllı varlıkların eylemleri zorunlu olarak birbiriyle uyuşmaz, daha ziyade eğer bütün akılların paylaştığı o nesnel şey, içinde bütün çelişkilerin önceden çözüldüğü ve kaldırıl-

dığı ***mutlak bir sentez*** olmasaydı, bireyin özgür olduğu oranda tümde çelişki olurdu. —Her özgür varlığın sanki onun dışında başka kimse yokmuş gibi kendi için oynadığı, (bir kural sayılması gereken) özgürlüğün yasalardan tamamen bağımsız oyunundan, sonuçta çıkması, eğer her eylemdeki nesnel olan şey, paylaşılan birşey olmasaydı kavranılamazdı, ki bunun aracılığıyla insanların bütün eylemleri harmonik Bir hedefe doğru öyle yönlendirilir ki, insanlar ne yaparlarsa yapsınlar, ve boşvermişlik içinde ne kadar keyfi davranırlarsa davransınlar, kendi istençlerine karşı olarak, bunların ardında gizli bir zorunlulukla istemedikleri yere varmak zorundadırlar, ki bu zorunluluk aracılığıyla insanların, eylemleri ne kadar az yasalara bağımlıysa, amaçlamadıkları oyunun gelişimine neden olmaları da o kadar kesin olarak önceden belirlenmiştir. Ancak bu zorunluluğun kendisi sadece, oluşan herşeyin, böylelikle de bütün tarihin de içinden çıktığı, bütün eylemlerin mutlak bir sentezinin aracılığıyla düşünülebilir, ve mutlak olduğu için bu sentez içinde herşey önceden öyle tartılmış ve hesaplanmıştır ki, her ne oluşursa oluşsun, ne kadar çelişki ve disharmonik görünürse görünsün, herşeyi birleşme temeli bu sentezdedir. Ancak bu mutlak sentezin kendisi, bütün özgür eylemlerdeki gören (das Anschauende), ebedi ve genel nesnel şey olarak mutal sayılmalıdır.

Ama bütün bu görüş bizi şimdi sadece, tüm eylemlerin en son başarısını güvence altına alan, ve onların hepsini özgürlüğün hiçbir katkısı olmadan tüm cinsin en yüce hedefine doğru yönelten bir doğa mekanizmine götürür. Zira bütün akıllar için ebedi ve yegane nesnel şey işte, doğadakı ya da istem sırasında akıldan tamamen bağımsızlaşan görüdeki (Anschauen) yasallıktır. Nesnel olanın bütün akıllar için olan bu birliği, bana sadece tüm tarihin mutlak bir sentez aracılığıyla ***görü*** için önceden belirlenmiş (Prädetermination) olduğun açıklar, ki bu sentezin farklı aşamalarla salt gelişmesi, tarihin kendisidir, ama eylem özgürlüğünün, bütün eylemlerin önceden belirlenmişliğiyle nasıl uyuşamayacağını açıklamaz; demek ki o birlik, bize tarih kavramındaki sadece Bir belirlemeyi, yani yasallığı açıklar; şimdi açıklığa kavuştuğu gibi, bu yasallık sadece, eylemdeki nesnellik açısından vardır (çünkü bu gerçekten doğaya aittir, doğa olduğu için o halde aynı şekilde yasalara bağlı olması gerkir; bu yüzden, eylemin bu nesnel yasallığını özgürlük yardımıyla yaratmak istemek de, tamamen yararsız olurdu, zira bu kendisini, tamamen mekanik olarak ve adeta kendinden meydana getirir); ancak o birlik, bana diğer özelliği, yani yasalara bağlı olmamanın, demek ki özgürlüğün, yasalara bağlı olmakla birlikte varolmasını (Koexistenz) açıklamıyor; başka bir deyimle bu, meydana getirdiği şeyi özgürlükten tamamen bağımsız olarak kendine özgü yasallığı ile meydana getiren o ***nesnel şey*** ile ***özgür belirleyen şey*** (Freibestimmendes) arasındaki harmoninin neyle sağlandığını bize hala açıklamamaktadır.

Şu anki düşünce aşamasında birbirine karşıt şeyler şunlardır: bir yanda (mutlak olarak objektif şey, bütün akıllardaki ortak şey) ***kendi başına*** akıl, öte yanda özgür belirleyen ve kesinkes subjektif şey. ***Kendi başına akıl*** aracılığıyla tarihteki nesnel yasallık her zaman için önceden belirlenmiştir, ancak, nesnel ve özgür belirleyen şey birbirinden tamamen bağımsız ve herbiri sadece kendine bağlı olduğundan, nesnel önceden belirlenmişlik ve özgürlük aracılığıyla mümkün olan şeyin sonsuzluğunun, birbirini karşılıklı olarak tükettiğinden yani o nesnel şeyin, bütün özgür eylemlerin tümü için gerçekten mutlak bir sentez ol-

duğundan nasıl emin olabilirim? Ve özgürlük, hem ***mutlak*** olduğundan, hem de nesnel şey tarafından belirlenmiş olması imkansız olduğundan, herikisi arasında süregelen uyum, öyleyse neyle güvence altına alınmıştır? Nesnel şey, hep belirlenmiş şey ise, o zaman o, ne aracılığıyla öyle belirlenmiştir ki, kendini sadece keyfilik olarak gösteren özgürlüğe, özgürlüğün içinde bulunmayacak olan şeyi, yani yasalara bağımlılığı, nesnel olarak katmaktadır? Nesnel (yasalara bağımlı) şey ile belirleyen (özgür) şey arasındaki bu türden önceden kurulu bir harmoni, sadece, herikisinin de ***üstünde*** duran, yani ne akıl, ne de özgür olan, aksine akıllı ve özgür olanın aynı zamanda ortak kaynağı olan daha yüce bir şey aracılığıyla düşünülebilir.

Eğer o daha yüce şey, dışayansıma amacıyla özgür eylemde birbirinden ayrılan mutlak öznel şey ile mutlak nesnel şeyin, bilinçli ve bilinçsiz şeyin özdeşliğinin nedeninden başka birşey değil ise, o zaman yüce şeyin kendisi ne özne, ne nesne, ne de aynı zamanda herikisi, aksine o yalnızca, içinde hiçbir çiftliğin olamayacağı ve her bilincin koşulu çiftlik olduğundan, hiçbir zaman bilince ulaşamayacak mutlak ***özdeşlik olabilir***. Tinler diyarındaki ebedi güneş gibi kendi parlak ışığı ardında kendini gizleyen, ve hiçbir zaman nesne olamayacağına rağmen, yine de tüm özgür eylemlere kendi damgasını vuran bu ebedi bilinçsiz şey, aynı zamanda bütün akıllar için de aynı şeydir, bütün akılların uzantıları oldukları görünmeyen köktür, ve kendi kendisini belirleyen içimizdeki öznel şey ile nesnel ya da gören şey arasındaki ebedi aracıdır, ve aynı zamanda hem özgürlükteki yasalara bağımlılığın, hem de nesnel yasallıktaki özgürlüğün nedenidir.

Daha ilk bilinç ediminde (Akt des BewuBtseins) ayrılan ve bu ayrılma sonucu sonluluğun bütün sistemini meydana getiren bu ***mutlak-özdeş*** (das absolut-Identische) için, akıldan ya da özgür olandan alınabilecek sıfatlar da dahil, hiçbir sıfatın olamayacağı artık kolaylıkla görülebilir, zira o, mutlak-yalın şeydir, ve hiçbir zaman bilginin nesnesi de olamaz, aksine sadece eylem sırasında hep öne koşulanın, demek ki, inancın nesnesi olabilir.

Madem ki sadece bireyin değil, türün de özgür eyleminde nesnel olanla öznel olan arasındaki harmoninin asıl nedeni bu mutlak şeydir, öyleyse bu ebedi ve değişmez özdeşliğin izini öncelikle, bilinmez bir elin örgüsü olarak tarihteki keyfiliğin özgür oyunu boyunca süren yasallıkta bulacağızdır.

Düşüncemiz sadece her eylem içindeki ***bilinçsiz*** ya da ***nesnel şeye*** yönelirse, o zaman tüm özgür eylemlerin, böylelikle de tüm tarihin, bilinçli değil, aksine ***fatalizmin*** sistemi olan ve yazgı denilen karanlık kavramla ifade edilen tamamen kör bir önceden belirlemeyle mutlak olarak önceden belirlenmiş olduğunu varsaymamış gerekir. Düşüncemiz sadece ***öznel olana,*** keyfi olarak belirleyene, yönelirse, o zaman aslında bir ***yanlış-din*** (Irreligion) ve ***tanrı-tanımazlık*** sistemi olan, yani her türlü edim ve eylemde hiçbir yasa ve zorunluluğun olmadığı iddiası olan mutlak bir yasasızlık sistemi ortaya çıkar. Ama düşüncemiz, özgürlük ve akılsal olanın arasındaki harmoninin ortak nedeni olan o mutlak şeye kadar yükseldiğinde, öngörünün sistemi (das System der Vorsehung), yani sözcüğün yegane doğru anlamıyla ***din*** ortaya çıkar.

Heryerde sadece kendisini ***açığa çıkarma*** (offenbaren) durumunda olan o mutlak şey eğer kendini tarih içinde ya da herhangi bir zaman gerçekten ve tam olarak açığa çıkarmış olsaydı, işte o zaman bu, özgürlüğün dışavurumu etrafında meydana gelirdi. Bu eksiksiz açığa çıkma, özgür eylemin önceden belirlenmiş-

likle tamamen uyuştuğu zaman olurdu. Böyle bir uyuşma, yani mutlak sentez, herhangi bir zaman eksiksiz olarak oluşmuş olsaydı, o zaman tarih boyunca özgürlük aracılığıyla meydana gelmiş herşeyin, bu bütünlük içinde yasalara uygun olduğunu, ve özgür görünmelerine rağmen bütün eylemlerin, işte bu bütünlüğü meydana getirmek için yine de zorunlu olduklarını görürdük. Bilinçli ve bilinçsiz eylem arasındaki karşıtlık, zorunlu olarak sonsuz bir karşıtlıktır, zira o ortadan kaldırılmış olsa, sadece ve sadece bu karşıtlığa dayanan özgürlüğün dışavurumu da ortadan kalkmış olurdu. Demek ki, içinde mutlak sentezin, yani empirik olarak ifade edersek, öngörü planının eksiksiz gelişmiş olduğu bir zamanı düşünemeyiz.

Tarihi, katılan herkesin tamamen özgür olarak ve keyfine göre rolünü oynadığı bir tiyatro oyunu olarak düşünürsek, bu karmaşık oyunun akla uygun bir gelişimi ancak şöyle düşünülebilir, eğer tasarlayan tin, Bir tin, ve tek tek oyuncular da sadece yazarın bir parçası 'disjecti membra poetae) ise, yazar, tek tek insanların özgür oyunlarına bağlı olan bütünün nesnel başarısını önceden öyle harmonik olarak belirlenmiş olmalıdır ki, sonuçta gerçekten akıllıca birşey ortaya çıksın. Ama yazar, dramasından bağımsız ***olsaydı***, o zaman biz sadece onun tasarladığını oynayan oyuncular ***olurduk***. Madem ki bizden bağımsız ***değil***, aksine sadece ruhsal etkileme şeklinde (successiv) özgürlüğümüzün oyunuyla kendini açığa ve ortaya çıkarıyor, öyleyse biz de bütünün yazarıyızdır, ve oynadığımız özel rolü kendimiz yaratırız. - Demek ki, eğer özgürlüğün sürmesi gerekiyorsa, özgürlük ile nesnel (yasala bağlı) olan şey arasındaki harmoninin en son nedeni, hiçbir zaman tamamen nesnel olamaz. - Mutlak şey, tek tek akıllar aracılığıyla eylemde bulunur, bu demektir ki, aklın eyleminin ***kendisi*** mutlaktır, böylelikle de ne özgür ne de tutsaktır, aksine aynı zamanda herikisidir, ***mutlak-özgür*** ve işte bu yüzden de zorunludur. Ancak akıl, mutlak konumu, yani içinde hiçbirşeyin ayırt edilemediği genel özdeşliği terkederse, ve eyleminin nesnelleşmesiyle kendinin bilincine varırsa (kendi kendinden ayrılırsa), nesnel acuna geçer, böylelikle de özgür ve zorunlu olan şey bunda birbirinden ayrılır. O, yalnızca iç yansıma olarak özgürdür, ve nesnel acuna geçer geçmez özgürlüğümüzün dışavurumunun ya da özgürlüğümüzün de herşey gibi doğayasalarına bağlı olmasına rağmen, biz bundan dolayı özgürüzdür, ve içten hep özgür olduğumuza inanırız.

Buraya kadar söyenenden, hangi tarih anlayışının tek doğru anlayış olduğu kendiniliğinden ortaya çıkmaktadır. Bütün olarak tarih, mutlak olanın ilerleyen ve gizliliğini yavaş yavaş terkeden açığa çıkımıdır (Offenbaring des Absoluten). Öyleyse öngörünün izinin ya da tanrının kendisinin adeta görülebilir olduğu tek bir yeri tarihte hiçbir zaman gösteremeyiz. Çünkü eğer nesnel acunda kendini gösteren varlık varsa, tanrı hiçbir zaman ***var*** değildir, eğer tanrı ***var olsaydı***, o zaman ***biz*** olmazdık: ama o, durmadan kendini ***açığa çıkarmaktadır***. Kendi tarihi ile insan, hep tanrının varlığını kanıtlamaktadır, ancak bu kanıt, yalnızca tüm tarih tarafından sona erdirilmiş olabilir. Bu seçeneği kavramak, çok önemlidir. Tanrı var ise, bu demektir ki, nesnel acun, eksiksiz olarak tanrının kendisi ise, ya da aynı şey anlamına gelen, nesnel acun, özgür olanın bilinçsiz olanla tamamen birleşmesi ise, o ***zaman*** varolan şeyden ***başka*** hiçbir şey varolamaz. Ama nesnel acun, bu değildir. Yoksa nesnel acun gerçekten de tanrının eksiksiz açığa çıkımı mıdır? -Madem ki özgürlüğün dışavurumu zorunlu olarak sonsuzdur, öyleyse mutlak sentezin tam olarak açılımı/gelişimi de (Entwiclung) sonsuzdur, ve

hem bilinç nel de tabii sadecc dışayansıma için kendisini bilinçli ve bilinçsiz, özgür ve bakan (Anschauende) şeyler diye ikiye ayıran, ama ***kendisinin*** içinde oturduğu ulaşılmaz ışık içinde ebedi özdeşlik olan ve bu heriki şey arasındaki harmoninin de ebedi nedeni olan o mutlak şeyin, hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiş açığa çıkımı, tarihin kendisidir.

O açığa çıkımının üç dönemi (Periode) olduğunu, böylelikle tarihin de üç dönemi olduğunu varsayabiliriz. Aralarında birinden diğerine geçişi sağlayan doğanın durduğu iki karşıt şey, yazgı ve öngörü, bölümlere ayırma nedenini bize vermektedir.

İlk dönem, içinde egemen şeyin sadece yazgı olarak, demek ki, tamamen kör bir güç olarak, en büyük ve en yüce şeyi de soğuk ve bilinçsiz olarak yok ettiği dönemdir; eski dünyanın parlaklığının ve şaheserliğinin yokoluşu, onlardan nerdeyse sadece anımsamanın geriye kaldığı, ve büyüklüklerini yalnızca onların eski kalıntılarından çıkardığımız o büyük uygarlıkların yıkılışı, yeryüzüne tekrar dönmelerinin ebedi bir arzu olduğu bir zaman yeşermiş ve asil insanlığın yokoluşu, trajik diye adlandırdığımız tarihin bu dönemine aittir.

Tarihin ikinci dönemi, ilk dönemde yazgı, yani tamamen kör güç olarak görünen şeyin, şimdi doğa olarak açığa çıktığı dönemdir ve ilkinde egemen olan karanlık yasa burada hiç olmazsa, özgürlüğü ve dizginlenmemiş keyfiliği bir ***doğa plânına*** hizmet etmeye zorlayan ve böylelikle de en azından tarih içinde gitgide mekanik bir yasallığa neden olan açık bir ***doğa yasasına*** dönüşmüş görünmektedir. Bu dönem, büyük Roma Cumhuriyeti'nin yayılmasıyla başlar görünmektedir; en rahat keyfilik içinde genel bir ele geçirme ve boyunduruk altına sokma tutkusu olarak kendini dışavuran bu dönem, bu yayılmayla ilkin genel olarak halkları birbirleriyle birleştirerek ve tek tek halkların, davranış kuralları ve yasalardan, sanat ile bilimlerden ayrı ayrı koruyageldikleri şeyleri, karşılıklı ilişki içine sokarak, bilmeden ve hatta kendi isteklerinin aksine, gelişimi eksiksiz olarak tamamlandığında genel bir milletler birliğini ve universel bir devleti meydana getirmesi gereken bir doğa planına hizmet etmeye zorladı. Bu döneme ait bütün olaylar, bu yüzden salt doğanın başarıları olarak da görülmelidirler, öyle ki, Roma İmparatorluğu'nun batışının ne trajik ne de ahlâki bir yanı vardır, aksine doğa yasalarına göre zorunludur ve aslında sadece, doğaya ödenmiş bir bedeldir.

Tarihin üçüncü dönemi, daha öncekilerinde yazgı ve doğa olarak görünen şeyin, öngörü (Vorsehung) olarak gelişeceği ve açığa çıkacağı dönem olacaktır, öyle ki, salt yazgının ya da doğanın işiymiş gibi görünmüş şey bile, mükemmel bir şekilde kendini açığa çıkarmayan öngörünün zaten başlangıcı idi.

Bu dönemin ne zaman başlayacağını bilemeyiz. Ama ne zaman bu dönem başlayacak, o zaman tanrı da ***olacaktır.***

Lane, Gilles (1997). "How To Do Things With Words Üzerine."
Felsefe Tartışmaları (22. Kitap): 126-135.

HOW TO DO THINGS WITH WORDS ÜZERİNE(*)

Gilles Lane

Çeviren: S. Atakan Altınörs

1. HAREKET NOKTASI

1. Austin'in Titizlikleri

Austin İngiliz meslektaşlarının birçoğu gibi araştırmalarına az sonra göreceğimiz özgün gelişme çizgisini vermeye, geçmişteki felsefi laf kalabalığı ve "kıtalı" çağdaş felsefecilerin yazıları karşısındaki *derin bir hoşnutsuzluk* tarafından itildi. O, tam olarak ne hakkında olduğu bilinmeyen sistemlerin hazırlandığı ya da böylesi problemlerin çözülmeye çalışıldığı kanısındaydı. Bir sorunla ilgili *olguları tüm zenginliğiyle* incelemeden önce ona çözüm arayan felsefecilere genel olarak karşıydı. Oxford'taki meslektaşlarından biri olan prof. Ryle, İngiliz düşünürlerin bu ıralayıcı hoşnutsuzluğunu hayli kaba ama açık bir biçimde dile getirdi: "Okurlarımdan ve dinleyicilerimden edindiğim, son zamanlarda onun da katılmış olduğu izlenimim şu: "Birçokları, olabildiğince kısa zamanda sistemleri sayılabilecek bir şeyler hazırlamanın görevleri olduğunu ve şayet çabaları birinci ciltten öteye gidemiyorsa bunun, sistemlerinin ayrıntıyla uygulanması konusunda somut olarak söyleyebildikleri her şeyi bir yana bırakmaya izin verdiğini düşünüyorlar. Eğer başka bir örnek isterseniz, adamın biri bize topraktan ürün almayı bildiğini söylediğinde, kullandığı tohumları birbirine karıştırdığını ve bahçenin kendisine ait evlerini bellemeyi bilmediğini farkedecek olsak, işten kaytarmak ve kolay yoldan şöhret kazanmak istediğinden şüpheleniriz. Her neyse, çok kabalaşmak istemiyorum; bu eğitim Manş'ın bize ait kıyısında vardır ve kendisini göstermektedir. Hasta ara sıra bakıma ihtiyaç duysa bile, onun iyileşmiş olduğuna gönülden inanıyoruz."

Austin meslektaşlarını (yalnızca Ayer ve Warnock'u kastederek) bu ölçüsüz aceleciliklerinden ve yorumlanacak *olguları aşırı basitleştirmelerinden* dolayı zaten kınadı. Bu tutumun, felsefecilerin bir mesleki sapması olduğunu ve şaşılacak kadar yaygın olsa da bunun, mesleğin kendisi için söz konusu edilemeyeceğini tekrarlamayı seviyordu. Austin, Ayer ile birlikte işi, tarihin bugüne kadar olgulara erişme yolunda gelip geçmiş tüm girişmlerin sakıncalı ve geçici olduğu-

(*) Bu metin J. L. Austin'in ölümünden sonra meslektaşlarınca kitaplaştırılmış konferanslarının Fransazca çevrimini başında yer alan ve çevirmenin kaleme aldığı metinlerin bölümünün bir kısmıdır. Kitabın t am künyesi şudur: J. L. Austin, Quud Dise, C'est Faire, (Çev: Gilles Lane), Seuil, Paris, 1970.

nu gösterdiğini söylemeye vardırıyordu. Austin, *çarçabuk* kuram oluşturmaya girişilmesine tek kelimeyle aşırı öfke duyuyordu. Kendisi, felsefenin çok uğraştığı sorunları *doğrudan* ele alma vaktinin gelmemiş olduğu kanısındaydı.

Bu kanıyı besleyen gerekçelerden biri, Austin'in felsefenin çok sayıda yanılsama ve önyargı barındırdığına inanmasıydı.

Bu önyargılar, uygun çözümlerin ortaya çıkarılmasına engel olmakla kalmaz, söz konusu sorunların sunuluş biçimini de bozar. Bir konferansını bütünüyle, belirli bir problem için önerilmiş çözümlerin, sorular problematik olguların sınırlanmış bilgisinden kaynaklandığı için bizi tatmin edemediklerini göstermeye ayırdı. Öncelikle sorunların ortaya çıktığ ı veya çıkabileceği durumlar daha büyük bir içtenlikle araştırılırsa çoksayıda sorunun paradoksal yapısını yitireceğini tahmin ediyordu. Asıl önyargı, anlamı kavranıldığı sanılan bir sorunun, gerçekte sadece basitleştirilmiş ve daraltılmış bir bölümünü dile getirmekten kaynaklanıyor. Öyle görünüyor ki Austin'i, direşken önyargıların katı toprağının ayaklarının altından kayıp gittiğini hissetmekten daha fazla hiçbir şey sevindirmiyordu. Ön yargıların ve uygun olmayan soruların sayısındaki azalmanın, felsefecilere hangi sorunların *gerçekten* önemli olduğunu şöyle bir görme olanağı tanıyacağına inanıyordu.

Demek ki Austin, felsefenin daha sonra hata yapmaktan çekinmeden üzerine eğilebileceği problematik olguların betimlenmesi ve tanımlanmasında en yüksek derecedeki açıklığın peşindeydi. "Tanımlama, diyordu, bizim amaçlarımız arasında ağırlıklı bir yer tutmalıdır: her şeyin ne kadar anlaşılması güç olduğunu ortaya koyarak ne denli kurnaz olduğumuzu göstermek yeterli değildir. "Her şeyi açıkça dile getirmeyi öne sürmenin saflık olduğunu kastedenlere, *açık* çözümü ya da dile getirilişi olmayan en "derin" soruları destekleyenlere, o savları tartışmaya *daha sonra*, herhangi bir konuda açıklığa tümüyle yaklaştığında razı olacağı yanıtını veriyordu...

Kısacası Austin, felsefedeki belirli bir uyuşuk bilmesinlerciliği(*), problematik olguların tüm görünüşleriyle incelenmemesine borçlu olduğumuz önyargıları, gerçeği *aşırı derecede basitleştiren* kuramlar veya çözümler sunma eğilimini eleştiriyordu (zaten bunların gerçekliğin anlaşılmasına söz edilesi bir katkısı yoktu). O halde bu kınanacak durumu düzeltmek ve felsefeyi bugün de, Atina'da "kısmen" keşfedilmiş olduğundaki gibi "anlaşılır kılmak" gerekiyordu.

2. Bir Hareket Noktası Üzerinde Anlaşma

Pekçok başka düşünür (örneğin: Descartes ya da Hussert) gibi sağlam bir hareket noktasının gerekliliği Austin'in de zihnini meşgul etmişti. Fakat bir hareket noktasının doğurganlığını özellikle kesin bir hakikate erişmeye izin verecek oluşunda değil, daha çok onun araştırmacılar arasında *birlikli bir uyum* oluşturma ve bunu koruma gücünde görüyordu. Adeta klasik "congito"dan çok bir "cogitamus"u gözönünde bulunduruyordu (geçmiş kuşaklarla bile bir uyumun hedeflendiğini daha sonra göreceğiz). Austin, güçlerini yalnız başlarına evrenin

(*) obscurantisme

sırlarını çözmede deneyen münzevilerin tefekkürlerinden sakınıyordu. O halde, her şeyden önce üzerinde bir onaşımın kök salabilecği bir ön *veri*, bir "datum" bulmak gerekiyordu. Sonra, denemeleri yinelemiş olan *diğer* araştırmacılar, ya aynı ya da benzer sonuçlara eriştiklerinde onaşımın bir *doğrulaması* elde edilecekti. Austin şu tümceye dikkat çekiyordu: "Bu her zaman sınırlı bir alanda uygulandı, bilimsel düşüncenin yöntemi bilindi."

Austin'in araştırmacılar arası *uyuma* bu denli büyük önem vererek birkaç büyük klasik sorunu yeniden derlemiş olması ölçüsünde, geçmişteki düşünürler tarafından açıkça işlenmemiş olan araştırma alanları bulmaya çalıştığını da göz önünde bulundurmak gerekir. Kant'ı, Aristoteles'i veya Platon'u anımsamak gerekmeden araştırma yapabilme mazereti (sergilenen can sıkıcı bir tutum karşısında) onun hoşlandığı bir şeydi. Zira Austin, tek başlarına oldukları konuların araştırmacılara *kendi* buluşlarını yapma olanağı sağladığını, aynı zamanda, bir uyuma ulaşmanın *böylece daha kolay* olduğunu ve anlaşılmanın *nasıl* başarılabildiğinin o noktadan görüldüğünü düşünüyordu.

Bu değerli birlikli onaşımı olanaklı kılmak için felsefi sorunlara atılmada zorunlu saydığı dolambaçlı yolun ne olduğunu şimdi göreceğiz.

II. GÜNDELİK DİL

Austin olgulara, gerçeğe erişmenin en iyi yolunun *günlük dilin* kılavuz olduğunu benimsemek olduğuna inanıyordu. Elbette ki onu edilgin olarak izlemeyi değil, daha çok gerçeğin kendisine doğrudan erişilmesine izin vermediğini, haklı olarak bunun *dil aracılığıyla* olduğunu kastediyordu. Daha önceden dil ile ilgilenen ("doğrulama"yı vurgulayan ve "dilin kullanımları"nı araştıran) iki anglo-sakson akım konusundaki tereddütlerini dile getirmiş olsa bile, felsefe tarihinin en büyük devrimi olarak bu "dilci felsefe"yi görüyordu. Fakat onun özellikle *gündelik* dille ilgilenmek ve onu özel bir biçimde ele almak için farklı gerekçeleri vardı.

Austin'e göre "günlük dil" gerçekte onu öyle saymaya vardırıldığı kadar bayağı da değildi. Günlük *sözcükler*, felsefecilerin bile düşünmediği kadar çok sayıda ayrımı yapmak için daha *ustalıklı* bir biçimde kullanıldı. Bu doğrudur, *çünkü* olağan ve işlek olan "günlük" dildeki ifadeler önemlidir: Onlar yaşanmış bir deneyim tarafından kuşaktan kuşağa insanların farklı ilişkiler kurmaya götürülmesi gibi yapılması yüzyıllardan beridir adam akıllı tasarlanmış bütün ayrımların somut örnekleridir. Austin'e göre bu ayrımlar ve benzeşmeler hiç kuşkusuz, güzel bir öğle sonrası kürsülerimizde rahat rahat otururken kavrayabileceğimiz şeylerin tümünün hem nicelik, hem incelmişlik hem de önem bakımından (madem ki onlar "daha güçlülerden artakalanlar"ı uzun uzadıya sınamadan geçirdiler) geride bırakacak güçtedir.

O halde asıl amaç, bir sorunu ele alarak "öylesi koşullar içindeyken söyleyeceğimiz şey"i düşünmektir; bunu neden ve hangi anlamda söyleyeceğimizide.

Gündelik dilin *kendisi için* ele alındığını burada belirtmeliyiz. Austin zaten şu söylediklerileyle bunu kesinler: "Dilimizin zenginliğini sağlayan ifadelerin çokluğundan, dikkatimizi *deneyimlerimizin* çokluk ve zenginliğine çevirmek için ya-

rarlanıyoruz. Dil, deneyimlerimizi oluşturan ve *onsuz* çok da görmeme eğiliminde olduğumuz *yaşayan olguları* gözlemlemek için bize *dilmaç* olarak hizmet eder. "Bir başka nedenle de şunu kaydeder: "*yalnızca* sözcükleri değil, hakkında konuştuğumuz gerçekliği de inceliyoruz: sözcüklerin keskinleşmiş bir bilinci sayesinde, fenomenleri algılama gücümüze daha fazla kavrayışlılık kazandırıyoruz."

Austin her durumda, çok okumuş ve kendisine soru sormakla çok iyi edilen bir hoca gibi gündelik dile güvenilebileceği varsayımından hareket eder: "Onun (yani: günlük dilin Çev.) bakışını bu konulara uygular uygulamaz ya da hiç olmazsa bir varsayım geliştirmeyi başardığımızda, kanıtı olmayan bir şeye varmadığımız hızla gözler önüne serilir. Her ne kadar, dilde iki söz kuruluşu varsa da, birini ya da ötekini kullandığımızdaki yeğleyişimizi açıklayan bir şeyi ortaya çıkaracağız. Seçimin keyfi görülmesi olanaklıdır; fakat bir söz kuruluşunun diğerine göre daha sık yeğlendiğini görüyoruz. Ve dayandığımız varsayım bu yeğlememenin var olduğuysa, birini seçip diğerini ikincil bulmamızın nedenini, bütünüyle kapsayıcı bir durum içinde açıklayan bir şey olmalı. Bu demektir ki dil, yaşamın karmaşıklığında bize kılavuzluk ediyor." Daha ilerde, Austin'in *yöntemi* söz konusu edildiğinde, onun günlük dile *körükörüne* bel bağlamadığını göreceğiz: *bu* söylenecek son söz olarak değil- kuramsal olarak her zaman daha formel ve ustalıklı bir dil sayesinde iyileştirilebilir veya yerine başkası konabilir- ama önemli *ilk* söz olarak yerli yerine oturur.

Austin'in araştırmalarının dolaysız konusunu, daha doğru hemen hemen tek konusunu dil oluşturur. Bundan dolayı, onun yolu bugün çok sayıda fransız araştırmacıyı kendisine çekiyor. Ama yine de dikkate değer bir fark vardır: son dönem fransız araştırmacılar, dilin *bilinçsizliğindeki* engelleri kaldırmak, ister gibi görünmezlerden ingiliz filozof, içerdiği *kapalı anlamlı* her ne varsa onu dilinden ayıklamaya tüm varlığıyla girişiyordu. Örneğin bizler, günümüz araştırmacıları, aslında bizimki olmayan (bizden haberdan olan) bir dilde(*) olduğunu düşünmeyerek gerçekle karşılaşmalarımızı nasıl kabul edebiliyorsak, yapısalcı araştırmaların sonuçlarına güvenmemiş olsa bile Austin'in "yapılar"a bilinçsiz "taslaklar"a az da olsa ilgi gösterdiğini düşünebiliriz. Gerçekten şunu gördük ki, Austin'in gerçeklik deneyimini önceki kuşaklarınkilerle zenginleştirmesine ve (*onun* araştırmalarına inanmadıkları halde) meslektaşlarıyla bir *uzlaşıma* varmasına olanak tanıyan tek günlük dildir.

III. AUSTİN'İN YÖNTEMİ

Austin'in olgulara, fenomenlere ya da gerçeklik deneyimimize erişmek için bir yöntemi (veya daha çok bir aracı) olduğunu az önce belirttik: O, günlük dilin dolaylı yoluyla gerçekliği ele alıyordu. Bu yüzden, bu tarzda felsefe yapmaya "dil çözümlemesi" değil "dilci fenomenoloji" adını vermeyi yeğliyordu; yani *fenomenleri* inceleme bakımından dili konu edinen bir felsefe. Austin günlük dile soru

(*) Fransız yazar İngiliz dilini kastediyor.

sorduğu zaman takındığı tavrı belirtmek için "yöntem" sözcüğünü de uygun bulmaz: daha çok "teknik" ya da daha belirgin biçimde çoğul olan "teknikler" terimini yeğler. Yalnızca felsefenin geleneksel sorunlarına değil, aynı zamanda bugüne kadar felsefenin sınırlarında olan bir alandaki araştırmalara uygulanmaları azar azar, yavaş yavaş öğrenilen ve "bir sanat kurmak"la son bulan uzun uzadıya uygulamalar olan bunların hangi teknikler olduğunu göstermeyi şimdi deneyeceğiz.

Bu austinci sanatın iralayıcı özelliklerinden biri, sakınım, yavaşlık ve çok büyük bir tizizlikle uygulanmasının gerekmesidir. Austin, bu ayrıntı kaygısı üzerinde sürekli olarak durur ve onu felsefenin amacında bir "kargaşa" doğuran acele genellemelere karşı muhafız olarak yerleştirir. Beklemeyi bilmek ve bir sorunun bütün verilerini, görünüşte en önemsiz olanlarını bile toplamaya başlamak gerekir. Hele ki dili kullandığımız *koşullar* özel bir dikkate değerdir. Austin, Ayer konusunda ("gerçek" teriminin çok sayıdaki kullanımını bir yana bırakmış olmasını eleştiriyordu) örneğin şunu söylemşiti: "Aslında kullanıldığı bağlamların çok küçük bir bölümünü inceleyerek, bir sözcüğün *kullanımını* açıklamaya ulaşılmasını tehlikeye sokan ölümcül yanlışın ne olduğunu kesin olarak göstermek isteyeceğim." Öte yandan, belirli bir söz ediminin (örneğin: yaptırma) olduğu her durumu incelemek için başkalarını, *geleneğe ters düşmeye* isteklendirecektir.

Austin tarafından uygulanmış sanat, buraya kadar sanki düpedüz dildeki ayrımları, koşulların ayrıntılarını, durumların herbirinin toplamını *gözlemlemeye* indirgeniyor. Yine de amaç, yalnız başına kendini sunacak olan şeyin basit bir gözlemi değildir. Hatta gündelik dilden ve onun bizi türlü türlü durumları kabul etmeye zorlamasının işin içine karıştığı düşüncelerden *kuşkulanmak* gerekir: Gerçekten de yüzyıllardır sürüp gelen önyargılardan genellikle yakasını kurtaramadı ve bazen hata, boşinan veya katışıksız düşlem taşıdı. Demek oluyor ki bu dilin karşısında sık sık kabalığa, onu rahatsız etmeye ve gerektiğinde başarısızlığa uğratmaya başvurmamız kaçınılmaz olacak.

Günlük dilin tuzaklarından sakınmak için Austin'in önerdiği yollardan biri, yeni, görülmemiş ve bir ara değindiğimiz gibi her ne olursa olsun değişik durumlar *imgelenmekten* ibarettir. Çeşitlendirmekten korkmayalım: çok olağandışı ya da uç sıradanlıktaki durumlar. Önemli olan "bu *koşullar* içinde söyleyeceğimiz şeyi" kendi kendimize sormaktır. Austin, eğer böyle davranılırsa tutulan yolun, yarattığı deneyimler üzerinde başkalarıyla anlaşma ile sonuçlanacağını sanıyordu. Olmazsa da anlaşmazlık bile aydınlatıcı olabilir. Ancak bu tekniğin gerçekten etkili olmasının koşulu, *canlı* bir imgelem gücüne, gözüpek bir ruha ve belirli bir etkinlik taslağına sahip olunmasıdır.

Yeni durumlar bulan bu imgelem gücüne verilen önem hiç kuşkusuz Husserl'in "özbilimsel çeşitlemeler(*)"ini akla getiriyor. Her iki durumda asıl amaç, gerçeği kendini göstermeye zorlamak, bizi en çok uğraştıran sorunları ortaya koyma (hatta çözme) olanağı sağlayan fenomenleri uyandırmaktır. Austin bu yönde çok yol almamış olabilir ama onun "sanat"ının (zira o - erken doğmuş çö-

(*) variations eridétiques

zümler olmadıktan sonra - "ayraç içine" almayı istemez) "büyük felsefi problemler"in yani insanlığın sorunlarının olanaklı çözümleri için en imleyici deneyimleri su yüzüne çıkarmaya pekçok fenomelogunkinden daha elverişli olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz. Belki, *kısıtlamasız* ve en problematik konularda ortaya konmuş "... iken ne diyeceğiz?" sorusunun bir gün bizi, gerçeklikte, yani "bütünsel durumumuz" da aradığımız şeyin farkına vardırması olasılığı vardır...

Austin'in "fenomenoloji"siyle kıtalı düşünürlerinki(ler) arasındaki bu karşılaştırma bir yana, bize ingiliz filozofun kendi "yöntem"ine sarsılmaz bir güveni olduğunu belirtmekten başka bir şey düşmüyor. Onun *tek* yöntem olduğunu şiddetle ileri sürmeye dek gidiyordu: "... bütün sorun, elverişli olabilecek başka bir felsefi yöntemi - özellikle şu anda kıtada çok revaçta olan bir yöntemi düşünüyor olabilirim - kabul edip edemeyeceğimizdir. Öyle ki, çözülemez sandığımız sorunlara savaş açabilsen ve onları bir vuruşta yıkıp perişan edebilsin. Yanıtım hayır, iki kere hayır: İlk olarak, kafanızda canlandırdığınız türde problemlere el atma zamanının henüz gelmemiş - hiçbir zaman gelmeyeceğini söylemiyorum - olduğunu düşünüyorum. Ve dahası, onlarla (yukarıda geçen türde problemlerle Çev.) boğuşan bugün için hatırır sayılan felsefi yötemlerin en küçük bir başarı şansına sahip olduğuna da inanmıyorum."

Belki son bir nokta anılmaya değer: bu nokta Austin'in kendisi için saptadığı amacın neden sonu gelmez bir oyalanmaya zorunlu olarak yol açmadığını - en azından kısmen - açıklıyor. Austin, belirli sorunları çözmek için *bütün* durumların gösterildiği bir *tam* döküme ve bu durumlarda kullanılan *t üm* ifadelerin *eksiksiz* bir dizelgesine sahip olmak gerektiği görüşündeydi; fakat bu, yerine getirilmesi olanaksız bir isteği dile getirmek değil midir? Bununla birlikte, Austin bu koşulda hiç de cesaret kırıcılık görmüyordu: belirli bir olgu olarak dilin iki bin kullanımı olsa bile amaçlanan şey zamanla gerçeğe aykırı düşmeyecekti. Wittgenstein'ın tersine (ama bilinçaltı yapılar konusunda Strauss gibi) dilin çeşitli kullanımlarının aslında *sınırsız olmadığı* inancındaydı. Biraz alaycı bir biçimde, sınırsız olduğunu söleme eğilimindeki filizofların bunu açıkladıkları andaki *on yedi* civarında ifadeyi daha şimdiden gösterdi. Her ne olursa olsun, tüm veriler elde olmadığından "büyük problemler"e yaklaşma zamanı henüz gelmediyse de, en azından "derleme" araştırmaların "olumsuz" başarılarından memnundur: bunlar "yaşamın, hakikatin ve şeylerin karmaşıklığı" içinde filozofları daha bilinçli kılarak, felsefenin bir yana bıraktığı ve aslında bir yığın yanlışı önleyen gerçekliğin çok sayıda görünümünün yeniden kazanılmasına yardımcı olurlar.

IV. HOW TO DO THINGS WITH WORDS'UN ASIL HEDEFİ

Bu metin Austin'in diğer yazılarından, derslerinden veya konuşmalarından dikkate değer biçimde farklıdır. Dil bu metinde gerçekten daha özel olarak *kendisi için* incelendi, yoksa bir başka gerçekliğin belirli görünümleri veya klasik bir sorunun kapalı bazı verileri ortaya konsun diye değil. Hiç şüphesiz Austin, dildeki "söz edimi"nin doğasını araştırmayı ve söz yoluyla gerçekleştirebildiğimiz her şeyi açıklamayı ve bunun sonuçlarını bir gün felsefi sorunlara uygulayabilmeyi istedi. Ne var ki, dolaysız *yol* (dil) burada onun araştırmalarının dolaysız *konusuna* dönüştü; ve şayet dil kendisi olan başka bir gerçeklik konusunda bu-

rada bize herhangi bir şey öğretiyorsa bu (gerçeklik Çev.) ancak konuşan kişiler olarak *ta kendimiz* olabilir.

Austin felsefenin yalnızca *doğru* ya da *yanlış* oldukları söylenebilen *evetlemeleri*[*] incelemeye karar vererek yolundan saptığına inanıyordu. O şimdilerde benimsenmiş doğruluk ölçütlerinin, uygun evetlemelerin sayısını gereğinden çok azalttığı ve kolayca anlamlı olmayan veya sahte evetlemeler alanına sürdüğü, doğru veya yanlış "evetlemeler"in var olmalarını ilgilendirmese bile *sözcelemlerin* yine de kimi geleneksel güçlükleri yok etmeye kuşkusuz katkıda bulunan sonuçlara sahip araştırmalara konu edilebildiği kanısındaydı. Araştırmacılar genel olarak, herhangi bir sözcelem gerçekleştirildiğinde *olan biten her şeyi böylesine* ayrıntılarıyla ve yeterince dikkatle incelememişlerdi. Austin'in kendi çözümlemeleri en azından şunu iyice ortaya çıkardı: "asıl" evletlemeler ile doğru ya da yanlış olmayan ama bir şeyler "yapan" (örneğin: "yarın seninle görüşmeye söz veriyorum") türde sözcelemler arasında özenli bir ayrım yapmak istendiğinde sözcelemlerin hepsini *iki ayrı* sınıfa indirgemeye izin verecek ölçütlerin belirlenememesi güçlüğüyle karşılaşır.

Başka bir deyişle deneyime bağlanmış olan şey *doğruluk* kavramıdır. Kuşkusuz bu terimin geleneksel anlamında doğru ya da yanlış olan sözcelemler vardır. Ama Austin, felsefenin bu sözcelemlere *ayrıcalıklı* bir yer vermekte gecikmiş olduğu kanısındaydı. O, sonuçta henüz doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bir şey söylemeden *önce,* ilgilenmesi gereken her şeyi ortaya çıkararak evetlemenin geleneksel kavramını "söylencesizleştirmek"[**] ister. Olanca karmaşıklığı içinde kavradığı klasik evetlemenin özel bir yeri olduğunu iyi biliyordu; fakat, ona bu eşsiz konumu veren şeyi tam olarak belirlemenin üzerinde durmaksızın: henüz zamanı gelmedi; "bir şey yapma"yı daha fazla aydınlatmayı bekler...

Austin, *gözlemleyici* [constative] sözcelem[***] (yani çoğu zaman olguların doğru veya yanlış bir "betimi" olarak klasik "evetleme) ile *edimsel* [performative] sözcelemi (yani kendisi yoluyla bir şey yapmamıza olanak tanıyan söz) karşılaştırarak, konuşan kimselerin bulunduğu bir yerdeki durumun *bütününü* oluşturan her bir *söz ediminden* önce ve ilk olarak, bu isme (yani *ileti göndermeye* - sözgelimi tepkisel sövgüleri dışarda bırakarak - ayrılan) yaraşır her sözcelemi incelemeye koyuldu. Sözcelemlerin *edimler* olduğu doğru ise, onların böyle olmakla yerine getirmeleri gereken birkaç şey vardır. Bu nedenle Austin, özel olarak, yani *konuşma* edimi olarak ona ait olacak (kuşkusuz soyut) öğeyi orada bulgulamayı umarak edimin kendisinin bazı görünüşlerini incelemeye karar verir. Bir keresinde, bu biricik öğeyi (Austin buna sözün *edimsöz gücü* diyecek) bir edim grubu olarak, gerçekleştirilebilen şeylerin hepsinden ayırmak söz konusu olur. Austin araştırmalarının yönetici çizemi olarak, sözlükteki tüm fiilleri edimsöz güçlerine göre düzenleme olanağı sağlayan (su sızdırmaz bir yapıda olduğunu iddia etmediği) beş genel sınıf seçer. (Austin'in - az sonra göreceğimiz gibi - konferanslarında ancak birtakım sonuçlarını açıkladığı) bu çalışma henüz tamamlanmamış olmakla birlikte ona, klasik evetlemeleri (doğru veya yanlış)

(*) affirmation
(**) démythologiser
(***) énonciation

diğerlerinin, yani bir "edimsöz gücü" taşıyan ve bundan dolayı da bir şey "yapan"ların *arasında*, "söz edimleri" olarak inceleme fırsatı verecektir.

O halde Austin öncelikle evetlemeleri ("doğruluk" ve "yanışlık"larıyla) *daha genel* bir bağlam içinde, onların özellikle *edim* ve zorunlu olarak bir "edimsöz gücü" olan söz edimleri olduklarını hesaba katacak bir problematik içinde incelenmesinin önem taşıdığını göstermek istiyordu. Austin "bir evletlemenin doğruluğu ya da yanlışlığının yalnız sözcüklerin göndergesine değil, içinde edimin gerçekleştiği belirgin koşullara bağlı olduğu"nu (daha fazlasının ardına düşmeden) gösterebildi de.

İngiliz filozof, bu "edimsöz gücü"nün doğasını açıkça araştırmayı istemedi; söz ediminin öteki "soyut" öğeleri (göreceğimiz gibi, söz konusu edilen "düzsöz" ve "etkisöz" edimleridir) öyle değilken "edimsöz" ediminin tam anlamıyla uylaşımsal olduğunu birçok defalar kaydetmekle yetindi. Sözün "yapma"sında dile getirilen özel bir iş görmenin ciddi bir tartışmasına da kalkışmadı, fakat sözün yaptığının yalnızca açığa vurmak olduğunu, ne en az fiziksel bir edim"e ne de "içrek, tinsel ve kurgusal" bir nesneye indirgenebileceğini açıkça belirtti. Yöntemine sadık kalarak, problematiğin daha önce esinlediği sorunları çözmeye kalkışabilecek duruma hâlâ gelmediğini göz önünde tutuyordu. Hatta söz ediminin üç soyut öğesi arasındaki ayrımın *belki akla yatkın* olmadığının "edimsöz güçleri" sınıflamasının *geçici* olduğunun, eksiksiz araştırmaların kesin sonucundan çok, bir *izlence* sunduğunun üzerinde ısrarla durdu.

V. AUSTIN'E GÖRE FELSEFE

Austin'in araştırmalarında neden böylesine ağırkanlı ve kılı kırk yararcasına hareket ettiğini daha önce gördük: bu yüzden *How to do Things with Words* gibi bir yapıtın ortaya attığı sorunlara doyurucu çözümler getirmemesine şaşırmayacağız. Fakat Austin çok geçmeden "büyük felsefi sorunlar"ın çözümlerine erişeceğini düşünme zevkinden vazgeçmedi ve yaşamını değişmez bir çileye hemen hemen adamadı. Titiz bir çözümleme çalışması onun için bir zevkti: *eğleniyordu* (sık sık *keyif*ten söz eder). Bazen, bu keyfi sıkça sağlamasını felsefenin en önemli gücü olarak kabul ettiği bile sanılır. Ne var ki, söz konusu olan gerçekten *felsefe* midir?

Burada, felsefenin doğası Austininkiyle karşılaştıracağımız bir kuram sunmak niyetinde değiliz. Değişik nedenlerden dolayı, üzerine konuşulan şeylerin gerçekten felsefe olup olmadığını, ya da felsefeden farklı bir "pozitif bilim" adı vermekte anlaşmaya varıp varılamayacağını herbir kişiye bırakarak, İngiliz düşünürün bu konuda söylediği şeylerden okuru haberli kılmakla yetineceğiz.

"Felsefe sürekli sınırlarının dışına çıkar ve komşularına gider. Felsefenin konusunun tek bir biçimde tanımlanabileceği kanısındayım: derler ki o, denenmemiş diğer tüm yöntemler denendikten sonra bütün öğretilerin karanlıkta kalan yönleriyle, hâlâ çözümsüz kalmış tüm sorunlarla uğraşır. Hatırı sayılır ve tortul sorunların bir bölümünde güvenini denemeye uygun bir yöntem bulunur bulunmaz derhal oluşan yeni bir bilim gitgide felsefeden ayrılmaya yönelir, konusunu daha iyi tanımlar ve yetkisini ilan eder. O zaman adı konur: matematik (ayrılma tarihi eski); fizik (ayrılması daha yeni); psikoloji ya da matematiksel

mantık (kopuşları henüz sıcak); veya belki yarın dilbilgisi ya da dilbilim? Öyle sanıyorum ki felsefe giderek başlangıçtaki yatağından taşacak."

Austin'in girişiminin felsefi mi yoksa dilbilimsel bir yol mu olduğuna karar vermeye gelince; Austin, Jean Wahl'e kesin olarak diyordu ki: "dilin bir bilimi sonunda ortaya çıkacak ve o, bugün felsefenin uğraştığı hayli fazla sayıda şeyi kendinde toplayacak. Sınır nerede ki? Herhangi bir yerde var mı? Sınır yok. Hodri meydan. Toprak, oraya ilk yerleşenin olur. Bir şeyi ilk bulacak olana bol şanslar!"

Öyle görünüyor ki Austin'e göre ilk bakışta çözülemez sorunlarla uğraştığımızda *felsefe* yapıyoruz demektir; fakat bir problematikte belirli bir berraklık ve özellikle de birlikli bir uyum sağlamada başarı kazanıldığında bir bilim oluşturulur. Şu alıntılar, daha önce alıntılanan parçaların ortaya çıkardığı izlenimi pekiştiriyor: "...benim için felsefe her zaman, dağınık olan ve henüz dikkate değer bir kullanımı, birlikli bir uyuma eriştiren bir işleme yöntemini hiçkimsenin bulmadığı problemlerin tümünün geçici olarak içinde düzene konduğu geçici-bilime"(*) verilen ad olmuştur"; ve özellikle "Felsefecilerin, gramercilerin ve dil ile ilgilenen diğer birçok araştırmacının ortak çabalarıyla gelecek yüzyılda bütün problemleri kapsayan gerçek bir dil biliminin doğması mümkün değil mi? Eğer bu mümkünse, bir kez daha felsefenin başka bir parçasından (ama diğerleri hâlâ kendinde kalarak) felsefeden kurtulabileceğimiz tek yolla kurtulmuş olacağı, yani; onu yükseğe iterek."

Diğer bir deyişle Austin'in araştırmaları (kullandığı yöntem bakımından olduğu kadardolaysız konusu ile de) *bilimsel* bir tutum oluşturdu; fakat, tam anlamıyla *felsefi* olan bazı sorunları *bir gün* daha iyi ortaya koymaya (ve belki de çözmeye) hizmet ettiğini görmek amacıyla araştırmalarının sonuçları canlı tutuldukları ölçüde bir felsefi girişim olarak da düşünülebilir. Bir bakıma, bir bilim onun kendi konusunun, yönteminin ve sonuçlarının aynısına sahip olduğu halde, felsefi yöntem ya da sonuçlar bulunmaksızın, yalnızca felsefi bir *konu* var olacak. Bilim, anlaşılan şey hakkında olandır; felsefe ise anlaşılması başarılamayan hakkında... Profesör J. O. Urmson'un belirtiği gibi bugünkü Oxford ekolü, onun çözümleyici araştırmalarının doğasını saptamaya takılıp kalmıyor: "Sık sık sorulan, bu çalışmanın tam anlamıyla felsefeden söz edip etmediği sorusuna, zahmete değmiş bir çalışmaysa bu sorunun pek önem taşımadığı biçiminde yanıt veriyorlar."

Austin'e gelince, gerek gerçekleştirmeyi başardığı tam birlikten dolayı, gerekse sağladığı keyiften ve felsefi adı verilen karanlık sorunlara getirdiği anlaşılırlıktan dolayı bu çalışmanın kendisi için "zahmete değer" olduğunu gördük. Fakat İngiliz araştırmacının "büyük sorunlar"ı ele alacak noktaya daha sonra erişeceğine ilişkin içtenlikli inancını canlı tutmasına veya yoldayken dilci bilimde kesin olarak yerleşmeye karar vermemesine şaşırabiliriz. Onun bir dil *bilimi* kurmaya öyle bir istek duyduğu ki tek başına bu kaygının, sonunda araştırmalarının tüm itici gücünü tükettiği sanısına sık sık kapıldık. "Büyük problemler"i "çok çabuk ya da çok erken" çözmeyi denemeye girişme eğilimine- "kıtalı" düşü-

(*) le fourre-tout

nürlerin pekçoğunun tersine karşı koyabildiği çözümlemeleri tarafından demek oluyor ki tatmin edildiği için bu olanaklıdır. Fakat sorun kuşkusuz, onlara *tüm* destekleyici kaynaklarımızla, açık açık, tüm *güncel* destekleyici kaynaklarımızla doğrudan yaklaşmadan önce, bazı "büyük problemler"in uzun ve kuvvet tüketici bir çalışmanın tamamlanmış olmasını beklemelerinin zorunlu mu yoksa *olanaklı*mı olduğunun bilinmesi olacak. Belki de kendimizi, *yaşamaya* hazırlanmaya adamak zorunda oldukça sınırlar vardır.

Ne olursa olsun bu son soru, *How to do Things With Words*'te "kıtalı" bir düşünürün ilk bakışta felsefi adımı vereceği incelemelerin ve sonuçların bolca bulunmamasından dolayı şaşırtıcı olmayacak.

Bu, metnin olsa olsa biraz felsefi önem taşıdığı anlamına mı gelir? Hayır. Yanıtlamak isteriz: tam tersine! Bizim görüşümüz şu ki, bu konferanslar gerçekte "kıtalı" araştırmacılarınkilerle hâlâ çok sık olan bir takım soyut gevezeliklerinden çok daha fazla *açık* ve *makul* (Austin'in sürekli olarak daha sonraya bırakması konusunda belki de haksız olduğu) felsefi oluşunun ögeleri ve özlü öneriler içerir. (Örneğin şöyle ifadeleri düşünüyoruz da: "Konuşan şey dilin ta kendisidir."; "Varlık'a kulak kabartmak gerekir"; "Bilinçdışı olanın konuşması"; "Dil bize galip gelir" vs. Bu ifadeler bir anlama sahip olmadığından değil; fakat Austin'i çileden çıkaran bu sabırsız atılımlarıyla kuşkusuz beceriksiz olan bu ifadelerin yazarları, onları (ifadeleri Çev.) en azından anlaşılabilir ve hatta belki "konuşmak" ediminin neden ibaret olduğunun biraz daha iyi kavranabileceği tarzda, açıkça serimlenmiş - "matematiksel olarak" serimlenmiş demek istenmeyen - çok sayıda örnek yoluyla yazar ve okurun başvuracağı *yaşanmış* deneyimlerin bağlamı içine sokmayı sıkça ihmal ediyorlar...)

(Söz konusu ettiğimiz girişiminde onlara büyük bir önem atfetmediği halde) Austin tarafından ve *içine sokuldukları zengin bağlam sayesinde* uyandırılmış bazı soruların, dil problematiğini elverişli olarak yenileyebildiğini ve *insanlığın* felsefi sorunlarını aydınlatmaya uygun araştırmalar esinlediğini notlarımız arasında belirtmekte bir sakınca görmüyoruz.

BAĞDAŞTIRMA SORUNU
Arda Denkel, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu

DİLİN BİR NOKTASINDA FELSEFE
Erkut Sezgin

HEGEL'İN NESNEL İDEALİZMİ AÇISINDAN
BİLGİLENMEDE DUYUSAL PEKİNLİĞİN YERİ
Celâl A. Kanat

BİR KİTABIN FIRSAT VERDİĞİ
AÇIKLAMALAR
Vehbi Hacıkadiroğlu

UZAY-ZAMAN, UZAYZAMAN, EKONOMİ
BENZERİ UZAY VE HAREKET
Şükrü Karbuz

ORTAÇAĞDA BİLGİ KURAMI
A. Kadir Çüçen

HERMENEUTİĞİN DOĞUŞU
W. Dilthey, çev. Doğan Özlem

TARİH NEDİR?
Shelling, çev. A. Irgat

HOW TO DO THINGS WİH WORDS ÜZERİNE
Gilles Lane, çev. S. Atakan Altınörs

FİYATI: 400.000 TL. (KDV dahil)